

N11< 42297154 021

UB Tübingen

576

Ökumenische Rundschau

35. Jahrgang
Heft 1
Januar 1986

HANFRIED KRÜGER

**Zum Tode von W.A. Visser 't Hooft
und Eugene C. Blake**

W. A. VISSER 'T HOOFT

Der ÖRK und die römisch-katholische Kirche

KONRAD RAISER

**Einheit der Kirche und Einheit der
Menschheit**

HANS-GEORG LINK

Stuttgart 1945 aus Genfer Sicht (II)

GÜNTHER STILLER

**Glaube und Frömmigkeit bei
Johann Sebastian Bach**

OH JAE SHIK

Kirche und Staat in Korea



VERLAG OTTO LEMBECK FRANKFURT/M

24. FEB 1986

2A 4527

✓

INHALT

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU 35. Jahrgang 1/86

	Seite
<i>Hanfried Krüger</i> , Lebendige Vergangenheit – Zum Tode der beiden Generalsekretäre des ÖRK	1
<i>W. A. Visser 't Hooft</i> †, Der ÖRK und die römisch-katholische Kirche. Einige persönliche Überlegungen	6
<i>Konrad Raiser</i> , Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit	18
<i>Hans-Georg Link</i> , Ein neuer Anfang. Die Stuttgarter Erklärung in ökumenischer Sicht, Teil II	40
<i>Günther Stiller</i> , Glaube und Frömmigkeit des Luthertums im Leben und Werk Johann Sebastian Bachs	53
<i>Dokumente und Berichte</i>	
Schöpfung unterwegs. Bericht über ein Studienprojekt des Straßburger Instituts (<i>Per Lønning</i>)	71
Kirche und Staat in Korea (<i>Oh Jae Shik</i>)	83
Als Stipendiat in Peru (<i>Winfried Maier-Roveredo</i>)	90
Eine liturgiewissenschaftliche Wertung des Lima-Dokuments: Internationaler Kongreß der Societas Liturgica in Boston (<i>Teresa Berger</i>)	100
<i>Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher</i>	104
<i>Nachwort der Schriftleitung</i>	128
<i>Dieser Ausgabe liegt das Jahres-Inhaltsverzeichnis 1985 bei</i>	

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. Dr. Nikos A. Nissiotis; Prof. Dr. Christian Oeyen;
Pastor Dr. Eduard Schütz; Prof. Dr. Reinhard Slenczka; Bischof Hermann Sticher.

Schriftleitung: Prof. Dr. Konrad Raiser, Pfarrer Dr. Hans Vorster (presserechtlich verantwort-
lich), OKR Uwe-Peter Heidingsfeld; *Redaktionssekretariat:* Hannelore Pohlenz, Fried-
richstraße 2-6, Postfach 170254, 6000 Frankfurt am Main, Ruf (069) 7159241. 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. Einzel-
stück 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: 1.1.1986)

ISSN—0029—8654

Druck: Otto Lembeck, Frankfurt am Main und Butzbach.

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1986 35. JAHRGANG



VERLAG OTTO LEMBECK, FRANKFURT AM MAIN

INHALT

CHRISTENTUM UND KATHOLIZISMUS

Die katholische Kirche in Deutschland - Ein Teil der Kirche
Gedankensystem der Kirche

Die katholische Kirche in Deutschland - Ein Teil der Kirche
Gedankensystem der Kirche

Die katholische Kirche in Deutschland - Ein Teil der Kirche
Gedankensystem der Kirche

Die katholische Kirche in Deutschland - Ein Teil der Kirche
Gedankensystem der Kirche

Die katholische Kirche in Deutschland - Ein Teil der Kirche
Gedankensystem der Kirche

Die katholische Kirche in Deutschland - Ein Teil der Kirche
Gedankensystem der Kirche

Die katholische Kirche in Deutschland - Ein Teil der Kirche
Gedankensystem der Kirche

Die katholische Kirche in Deutschland - Ein Teil der Kirche
Gedankensystem der Kirche

Die katholische Kirche in Deutschland - Ein Teil der Kirche
Gedankensystem der Kirche

Die katholische Kirche in Deutschland - Ein Teil der Kirche
Gedankensystem der Kirche

Die katholische Kirche in Deutschland - Ein Teil der Kirche
Gedankensystem der Kirche

Die katholische Kirche in Deutschland - Ein Teil der Kirche
Gedankensystem der Kirche

Die katholische Kirche in Deutschland - Ein Teil der Kirche
Gedankensystem der Kirche

Die katholische Kirche in Deutschland - Ein Teil der Kirche
Gedankensystem der Kirche

Die katholische Kirche in Deutschland - Ein Teil der Kirche
Gedankensystem der Kirche

Die katholische Kirche in Deutschland - Ein Teil der Kirche
Gedankensystem der Kirche

Die katholische Kirche in Deutschland - Ein Teil der Kirche
Gedankensystem der Kirche

Die katholische Kirche in Deutschland - Ein Teil der Kirche
Gedankensystem der Kirche

Die katholische Kirche in Deutschland - Ein Teil der Kirche
Gedankensystem der Kirche

Die katholische Kirche in Deutschland - Ein Teil der Kirche
Gedankensystem der Kirche

Die katholische Kirche in Deutschland - Ein Teil der Kirche
Gedankensystem der Kirche



ZA 4521

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
<i>Brandt, Hermann</i>	Kontextuelle Theologie als Synkretismus? Der „neue Synkretismus“ der Befreiungstheologie und der Synkretismusverdacht gegenüber der Ökumene	144
<i>Casalis, Georges</i>	Karl Barth und unsere theologische Existenz heute!	281
<i>Gosling, David</i>	Auf dem Wege zu einer glaubwürdigen ökumenischen Theologie der Natur	129
<i>Krüger, Hanfried</i>	Lebendige Vergangenheit – Zum Tode der beiden Generalsekretäre des ÖRK	1
<i>Link, Hans-Georg</i>	Ein neuer Anfang. Die Stuttgarter Erklärung in ökumenischer Sicht, Teil II	40
<i>Marquardt, Manfred</i>	Evangelische Kirchengemeinschaft. Inhalt und Ergebnisse der luth.-meth. Lehrgespräche	401
<i>Oeyen, Christian</i>	Priesteramt der Frau? Die altkatholische Theologie als Beispiel einer Denkentwicklung	254
<i>Raiser, Konrad</i>	Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit	18
<i>Rennstich, Karl</i>	Karl Hartensteins Bedeutung für die Beteiligung der deutschen Kirche und Mission an der ökumenischen Bewegung	159
<i>Rössler, Andreas</i>	Paul Tillichs Programm einer evangelischen Katholizität	415
<i>Schweitzer, Wolfgang</i>	Europa in evangelischer Sicht	241
<i>Stiller, Günther</i>	Glaube und Frömmigkeit des Luthertums im Leben und Werk Johann Sebastian Bachs	53
<i>Theodorou, Evangelos</i>	Das Priestertum nach dem Zeugnis der byzantinischen liturgischen Texte	267
Visser 't Hooft, W. A. †	Der ÖRK und die römisch-katholische Kirche. Einige persönliche Überlegungen	6
<i>Vischer, Lukas</i>	Nikos Nissiotis 1925–1986	369
<i>Zeddies, Helmut</i>	Religionsfreiheit als Anspruch und Herausforderung der Kirchen	384
<i>Zizioulas, John</i>	Eschatologie und Geschichte	373

Ökumene gewinnt Profil (IV) – Das Ökumenische Netz in Baden als Erfahrung des Geistes Jesu Christi (<i>Ulrich Duchrow</i>)	174
Ökumene gewinnt Profil (V) – Ökumenische Initiative Eine Welt – eine ökumenische Lernbewegung (<i>Reinhard Voß</i>)	428

Dokumente und Berichte

Schöpfung unterwegs. Bericht über ein Studienprojekt des Straßburger Instituts (<i>Per Lønning</i>)	71
Kirche und Staat in Korea (<i>Oh Jae Shik</i>)	83
Als Stipendiat in Peru (<i>Winfried Maier-Roveredo</i>)	90
Eine liturgiewissenschaftliche Wertung des Lima-Dokuments: Internationaler Kongreß der Societas Liturgica in Boston (<i>Teresa Berger</i>)	100
Die außerordentliche Bischofssynode (<i>Marc Reuver</i>)	188
Ein großer Beitrag zu einer glaubwürdigen Rezeption. Konsultationen der KEK zur Rezeption der Lima-Konvergenzen (<i>Hans-Eberhard Fichtner</i>)	198
Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes: Erklärung über Frieden und Gerechtigkeit	206
Auf unterschiedlichen Wegen. Von der Kluft zwischen dem Hauptvorstand und den örtlichen Kreisen der Evangelischen Allianz (<i>Karl Heinz Voigt</i>)	207
Theologische Ausbildung in Cambridge, England: The Cambridge Federation of Theological Colleges (<i>Peter Hamm</i>)	210
Erste Trends aus den offiziellen Stellungnahmen der britischen und irischen Kirchen zu den Lima-Texten (<i>Colin Davey</i>)	296
Südafrika: Vom Mitwissen zum Mitbeten – ein notwendiger Schritt ökumenischen Lernens und seine Schwierigkeiten (<i>Schriftleitung/SACC/Heinz Joachim Held</i>)	309
Neutralität gegenüber Apartheid ist nicht möglich (<i>Barbara Simons</i>)	322
Probleme theologischer Ausbildung in der Dritten Welt am Beispiel Süd-Pazifik (<i>Lothar Engel</i>)	329
Resolution von Pax Christi zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung	334
Erklärung des Friedensausschusses der Quäker	335
Beschluß zu den Ergebnissen der theologischen Gespräche mit der Evangelisch-methodistischen Kirche in der DDR und	336
Erklärung zu den Ergebnissen der theologischen Gespräche mit dem Bund Ev.-Freikirchlicher Gemeinden (<i>Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR</i>)	337
Die Christianisierung im baltischen Raum (<i>Wilhelm Kahle</i>)	445

Die Einheit gestalten, die wir haben – zur Potsdamer Konferenz des ÖRK	
I. Ein Tagungsbericht (<i>Uwe Dittmer</i>)	455
II. Bericht über „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ (<i>Heino Falcke</i>)	460
Orthodoxie und ökumenische Bewegung (<i>Georgios Tssetsis</i>)	463
Wort der <i>Landessynode der Evangelischen Kirche von Westfalen</i> „Zur Aufgabe einer Versöhnung mit den Völkern der Sowjetunion“	464
Vierte Round-Table-Conference „Hunger, Armut und Wettstritten – Zu einer neuen moralischen Ordnung innerhalb und zwischen den Nationen“ in Moskau (<i>Gerhard Grohs</i>)	466
Ökumenisches Forum: Christliche Frauen aus 27 Ländern Europas trafen sich in Järvenpää bei Helsinki (<i>Elisabeth Raiser</i>)	469

Neue Bücher

Verfasser	Titel	Seite
<i>Anschütz, Helga/Harb, Paul</i>	Christen im Vorderen Orient – Kirchen, Ursprünge, Verbreitung	353
<i>Arruda, Marcos (ed.)</i>	Transnational Corporations, Technology and Human Development Ecumenism and a New World Order	228 228
<i>Beinert, W./Petri, H. (Hg.)</i>	Handbuch der Marienkunde	233
<i>Berkhof, Hendrikus</i>	200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht	223
<i>Besier, G./Sauter, G.</i>	Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945	354
<i>Burkhardt/Helbich/ Ulrich (Hg.)</i>	Handbuch Christlicher Glaube	221
<i>Bodenstein, Walter</i>	Ist nur der Besiegte schuldig? Kritischer Rückblick auf das Stuttgarter Schuldbekentnis	354
<i>Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique</i>	La Théologie dans l'Eglise et dans le Monde	350
<i>Chinesischer Christenrat</i>	Die christliche Lehre – erklärt für alle Anfänger im Glauben	488
<i>Descy, Serge</i>	Introduction à l'histoire et l'ecclésiologie de l'Eglise Melkite	483

Verfasser	Titel	Seite
<i>Diedrich, Hans-Christian</i>	Siedler, Sektierer und Stundisten. Die Entstehung des russischen Freikirchentums (Kurzfassung)	485
	Ursprünge und Anfänge des russischen Freikirchentums	486
<i>Duquoc, Christian</i>	Kirchen unterwegs. Versuch einer ökumenischen Ekklesiologie	481
<i>Eicher, Peter (Hg.)</i>	Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Band 1-4	122
<i>Engelhardt, Hanns (Hg.)</i>	Die Kirchen und die Ehe	349
<i>Evangelische Kirche in Deutschland</i>	Ökumenisches Lernen. Grundlagen und Impulse	345
<i>Freudenberg, Adolf (Hg.)</i>	Befreie, die zum Tode geschleppt werden. Ökumene durch geschlossene Grenzen 1939–1945	227
<i>Frieling, Reinhard</i>	Befreiungstheologien. Studien zur Theologie in Lateinamerika	119
<i>de Gaspar, Diogo (ed.)</i>	World Hunger: a Christian reappraisal	228
<i>Gensichen, Hans-Werner</i>	Mission und Kultur	219
<i>Green, R. H. (ed.)</i>	The International financial system	228
<i>Greinacher, Norbert (Hg.)</i>	Konflikt um die Theologie der Befreiung	119
<i>Greinacher, N./ Küng, H. (Hg.)</i>	Katholische Kirche – wohin? Wider den Verrat am Konzil	492
<i>Greschat, Martin (Hg.)</i>	Die neueste Zeit – Gestalten der Kirchengeschichte, Band 9, 1 und 2, Band 10, 1 und 2	226
	Im Zeichen der Schuld. 40 Jahre Stuttgarter Schulbekenntnis	354
	Die Schuld der Kirche. Dokumentation und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung 1945	354
<i>Gutiérrez, Gustavo</i>	Die historische Macht der Armen	121
<i>Hasler, August Bernhard</i>	Wie der Papst unfehlbar wurde	116
<i>Hauschild/Nicolaisen/ Wendebour</i>	Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit. FS für Georg Kretschmar	494
<i>Heintel, Erich</i>	Grundriß der Dialektik, Band 1 und 2	123
<i>Heister, Maria-Sybilla</i>	Frauen in der biblischen Glaubensgeschichte	231
<i>Hertel, Peter</i>	„Ich verspreche euch den Himmel“. Geistlicher Anspruch, gesellschaftliche Ziele und kirchliche Bedeutung des Opus Dei	491

Verfasser	Titel	Seite
<i>Hochgrebe, V./ Pilters, M. (Hg.)</i>	Geteilter Schmerz der Unterdrückung – Frauenbefreiung im Christentum?	232
<i>Huovinen, Eero</i>	Idea Christi. Die idealistische Denkform und Christologie in der Theologie Hans Küngs	495
<i>Jungheinrich, Hansjörg</i>	Weltweite Offenbarung. Vom Schöpfungswunder und der Unendlichkeit	358
<i>Kantzenbach, Friedrich Wilhelm</i>	Credo. Das Apostolikum und christlicher Glaube heute	112
<i>Konferenz Europäischer Kirchen</i>	Ehre sei Gott und auf Erden Frieden. Theologisches Vorbereitungsdokument für die IX. Vollversammlung	117
<i>Kremers, Heinz (Hg.)</i>	Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden	222
<i>Krüger, Hanfried (Hg.)</i>	Ökumenischer Katechismus, 8. Auflage	227
<i>Küng, Hans/ Tracy, David (Hg.)</i>	Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma, Band I	218
<i>Lichdi, Diether Götz</i>	Über Zürich und Witmarsum nach Addis Abeba. Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart	356
<i>Lies, Lothar</i>	Origenes' Eucharistielehre im Streit der Konfessionen	494
<i>Link, Hans-Georg (Hg.)</i>	Wurzeln unseres Glaubens. Glaube in der Bibel und in der Alten Kirche	112
<i>Lorscheider, Kardinal Aloisio</i>	Parteinahme für die Armen	121
<i>Löser, Werner</i>	Die Römisch-Katholische Kirche	482
<i>Miyata, Mitsuo</i>	Mündigkeit und Solidarität. Christliche Ver- antwortung in der heutigen japanischen Gesellschaft	118
<i>Neill, Stephen</i>	A History of Christianity in India, Band II: 1707–1858	486
<i>Newbigin, Lesslie</i>	Unfinished Agenda. An Autobiography	126
—	Das Papstamt. Dienst oder Hindernis für die Ökumene?	116
<i>Plathow, Michael</i>	Heiliger Geist – Hoffnung der Schwachen	118
<i>Reimer, Ingrid</i>	Verbindliches Leben in Bruderschaften, Kommunitäten, Lebensgemeinschaften	357
<i>Rennstich, Karl</i>	Handwerker-Theologen und Industriebrüder als Botschafter des Friedens	230
<i>Ritschl, Dietrich</i>	Zur Logik der Theologie	346

Verfasser	Titel	Seite
<i>Röhm, Eberhard</i>	Sterben für den Frieden. Spurensicherung: Hermann Stöhr und die ökumenische Friedensbewegung	355
<i>Rücker, Heribert</i>	„Afrikanische Theologie“: Darstellung und Dialog	487
<i>Sautter, Gerhard</i>	Heilsgeschichte und Mission	359
<i>Schindler, Alfred u.a. (Hg.)</i>	Hoffnung der Kirche und Erneuerung der Welt. FS für <i>Andreas Lindt</i>	223
<i>Schneemelcher, Wilhelm (Hg.)</i>	Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze von Damaskinos Papandreou	352
<i>Schneider, Theodor</i>	Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses	112
<i>Schneider, Theodor (Hg.)</i>	Der verdrängte Aufbruch. Ein Konzils-Lesebuch	348
<i>Scholder, Klaus</i>	Die Kirchen und das Dritte Reich, Band 2: Das Jahr der Ernüchterung 1934, Barmen und Rom	489
<i>Schöpsdau, Walter (Hg.)</i>	Mariologie und Feminismus	235
<i>Schütte, Heinz</i>	Ziel: Kirchengemeinschaft	114
<i>Slack, Kenneth (ed.)</i>	Hope in the Desert. The Churches' United Response to Human Need 1944–1984	491
<i>Staniloae, Dumitru</i>	Orthodoxe Dogmatik	108
<i>Sundermeier, Theo</i>	Das Kreuz als Befreiung	220
—	Theologische Realenzyklopädie, Band XIV	360
<i>Urban, Hans Jörg/ Wagner, Harald (Hg.)</i>	Handbuch der Ökumenik, Band I Handbuch der Ökumenik, Band II	342 477
<i>von Wartenberg-Potter, Bärbel</i>	By our Lives – Stories of women today and in the Bible	231
<i>Wittig, Michael A.</i>	Athos – Der Heilige Berg von Byzanz	354
<i>Witzel, Johann-Hinrich</i>	Das Verhältnis von ordiniertem Amt und Gemeinde in der Lima-Erklärung zum Amt	115
<i>Zizioulas, John</i>	Being as Communion. Studies in Personhood and the Church	479

Lebendige Vergangenheit

Zum Tode der ersten beiden Generalsekretäre des
Ökumenischen Rates der Kirchen

VON HANFRIED KRÜGER

Im vergangenen Jahr hat der ÖRK binnen eines Monats durch den Tod seine ersten beiden Generalsekretäre verloren: am 4. Juli starb in Genf W. A. Visser 't Hooft im Alter von fast 85 Jahren, am 31. Juli folgte ihm Eugene C. Blake im 79. Lebensjahr in Stamford/Conn. (USA). Beide haben in ihrer Weise dem ÖRK wie auch dem von ihnen wahrgenommenen Amt ein besonderes Gepräge gegeben.

Willem A. Visser 't Hooft wurde am 20. September 1900 in Haarlem in den Niederlanden geboren, verbrachte dort die Schulzeit und nahm sodann das Theologiestudium auf, das er 1923 abschloß. Im folgenden Jahr zum Sekretär des Weltbundes der Christlichen Vereine Junger Männer berufen, nahm er in dieser Eigenschaft an der Weltkonferenz für Praktisches Christentum 1925 in Stockholm teil — als jüngstes Mitglied dieser bis dahin größten Weltversammlung der Christenheit, die man auch das „Nizäa der Ethik“ genannt hat. Für das Denken und die geistige Ausrichtung Visser 't Hoofts sind die damals gewonnenen Eindrücke und Erfahrungen zeitlebens bestimmend geblieben. „Für mich war die Konferenz wie ein Fenster gewesen, das den ökumenischen Gesamtschauplatz mit seiner verwirrenden Vielfalt, seinen harten Spannungen, der schweren Last seiner Geschichte und seinen schwer verrückbaren nicht-theologischen Wegsperrern erkennen ließ, aber auch seine wundervollen Möglichkeiten“, schrieb er Jahrzehnte später im Rückblick auf dieses Ereignis. Die „wundervollen Möglichkeiten“ haben ihn sein ganzes Leben hindurch fasziniert und seine engagierte Mitwirkung herausgefordert. Sein in Stockholm gewecktes Interesse ließ ihn in Leiden 1928 mit einer Arbeit über den „Hintergrund des Social Gospel in Amerika“ promovieren, um diese typisch amerikanische Bewegung den Europäern einsichtiger zu machen, ohne doch ihre Schwächen zu verkennen.

Schon hier zeigte sich sein Geschick, Menschen durch das Verständnis der gegenseitigen Positionen einander näher zu bringen und weiterführende Diskussionen auszulösen. Seine zusätzliche Tätigkeit als verantwortlicher Mit-

arbeiter, später Generalsekretär und Vorsitzender des Christlichen Studentenweltbundes (seit 1928) ließ ihn viele Christen und Kirchen auf zahlreichen Reisen und Konferenzen kennenlernen. Es war eine der glücklichsten und folgenreichsten Entscheidungen, die ökumenische Gremien je getroffen haben, daß sie W. A. Visser 't Hooft im Anschluß an die Weltkonferenzen von Oxford und Edinburgh, die dieser vorzubereiten maßgeblich geholfen hatte, im Frühjahr 1938 zum Generalsekretär des damals zunächst nur „im Aufbau begriffenen Ökumenischen Rates“ bestellten, — ein Amt, das er dann 28 Jahre hindurch wahrnehmen sollte.

Die weitere Lebensgeschichte Visser 't Hoofts zu beschreiben, kann hier nicht der Ort sein. Es hieße, die Geschichte des Ökumenischen Rates zu schreiben. „Hier liegt einer der ganz seltenen Fälle vor“, hat Hanns Lilje gesagt, „daß die Lebensgeschichte eines Mannes mit der Geschichte seines Werkes identisch ist.“ Visser 't Hooft ist sich selbst in aller Bescheidenheit dessen bewußt gewesen: „Mein Leben ist nun einmal, besonders seit 1938, als ich Diener des Ökumenischen Rates wurde, ein Stück ökumenische Bewegung gewesen“, wie es in einem seiner letzten Vorträge heißt. Epochale Ereignisse der neueren Kirchengeschichte fallen in seine „Dienstzeit“, die entscheidend auf seine Initiative und Mitwirkung zurückgehen: die Vereinigung von Mission und Ökumene, die Einbeziehung der östlichen Orthodoxie in den ÖRK (beides 1961), die zunehmend starke Gewichtung der Kirchen aus der sog. Dritten Welt und der schon seit 1949 sich stufenweise anbahnende Brückenschlag zur katholischen Kirche. Nicht zuletzt aber verdankt der ÖRK seinem ersten Generalsekretär eine fundierte theologische Grundlegung und Führung, die in ungezählten Abhandlungen, Berichten und Vorträgen ihren Niederschlag fanden und in durchdachter Gedankenführung und glasklarer Formulierung eine Fülle von vorwärtsweisenden Perspektiven boten. Dabei lag ihm jede geistige Nötigung seiner Gesprächspartner absolut fern. Visser 't Hooft konnte aufmerksam zuhören und fand sich jederzeit bereit, seine Ansichten aufgrund besserer Argumente zu revidieren. Freilich verlangte er von seinem Gegenüber dieselbe Klarheit und Folgerichtigkeit des Denkens, die er als Maßstab an sich selbst legte, was im Umgang mit ihm manchmal den Eindruck einer gewissen Distanz vermittelt haben mag. Wie es unaufhörlich in ihm und er an sich arbeitete, macht auch die kleine Geschichte deutlich, die von der spontanen Niederschrift der neuen, heute gültigen Basisformel auf einer Papierserviette während des Frühstücks in einem Leningrader Hotel erzählt.

Dieser nimmermüden, konzentrierten Denkkraft entsprach eine ebensolche Schaffenskraft, die ihn zu den oft übermenschlichen Leistungen der

Konferenz- und Reisetätigkeit, und mehr noch: zur Gestaltwerdung und zum Ausbau des ÖRK befähigte, damit dieser den Kirchen als Instrument ihres gemeinsamen Wollens und Handelns dienen könne. Daß es ihm dabei in diesen ersten Jahrzehnten stets um das Wesentliche und weniger um die Einzelausführung ging, liegt auf der Hand. Doch das alles war für ihn kein isoliertes Geschehen auf Weltebene. Viel tiefer gelte es, den Hebel anzusetzen, die Erneuerung aus und zu ökumenischer Gesinnung von der Basis her herbeizuführen, die Gemeinden — wie er in Neu-Delhi 1961 sagte — „einheitsbereit“ zu machen.

Wo liegt der Schlüssel zu dieser ungewöhnlichen Persönlichkeit? Sicherlich nicht allein in den außerordentlichen Gaben und Charismen dieses Mannes, die jedem Staatsmann zur Ehre gereicht hätten und ihn häufig als „Strategen“, „Architekten“ oder „Organisator“ des ÖRK apostrophieren ließen, sondern darin, daß er alle seine Talente und Begabungen voll in den Dienst dessen stellte, der ihm Herr und Heiland geworden war: Jesus Christus. Diese Grunderfahrung zum einmütigen Zeugnis der gesamten Christenheit werden zu lassen, hat er als seinen Lebensauftrag angesehen, ohne dabei seine eigene reformierte Herkunft und theologische Position — er stand schon seit seiner Studentenzeit unter dem bestimmenden Einfluß von Karl Barth — in den Vordergrund zu rücken. Immer war es seine Devise, den ÖRK ständig hinterfragen zu lassen, um ihn für die Führungen Gottes offenzuhalten. Das erforderte für ihn auch Offenheit und Beweglichkeit für die einzuschlagenden Wege und die sich anbietenden Einheitsziele, — wenn nur Jesus Christus unverrückbar im Mittelpunkt blieb! Diese zentrale Orientierung läßt nach Visser 't Hooft die Kirchen miteinander eine „neue ökumenische Wirklichkeit“ erfahren, ohne diese bereits jetzt ekklesiologisch definieren zu können (und zu dürfen!). Aber: „Es ist besser, mit einer Wirklichkeit zu leben, die sich nicht definieren läßt, als mit einer Definition, die mehr Substanz beansprucht, als in Wirklichkeit vorhanden ist.“

So behutsam Visser 't Hooft auch mit allen Versuchen umging, den ökumenischen Gedanken in dem Vollmaß seiner Auswirkungen definitorisch zu artikulieren, so unaufgebar war für ihn die Verbindung von individueller Frömmigkeit und Weltverantwortung. Das erklärt auch seinen oft mißinterpretierten Ausspruch auf der Vollversammlung in Uppsala 1968: „Es muß uns klar werden, daß die Kirchenglieder, die in der Praxis ihre Verantwortung für die Bedürftigen irgendwo in der Welt leugnen, ebenso der Häresie schuldig sind wie die, welche die eine oder andere Glaubenswahrheit verwerfen.“

Und der Mensch W. A. Visser 't Hooft? Man könnte sich denken, daß er völlig hinter dem Werk zurückgetreten wäre. Für den Außenstehenden mag

dieser Eindruck gelegentlich vorgeherrscht haben. Die ihm nahe standen, wissen zu berichten, daß er trotz äußerer Zurückhaltung warmherzige Freundschaft zu schenken vermochte, sich fröhlich und gelockert im zwanglosen Kreise zu geben wußte und auch schwierige Situationen mit überlegenem Humor bewältigen konnte. Daß er sich als der für eine Weltorganisation verantwortliche Generalsekretär in seinem Verhalten zu seiner Mitarbeiter-schaft nur von sachlichen Gesichtspunkten leiten ließ, darf ihm sicher nicht verübelt werden. Den feinsinnigen Kunstkenner, der ein in mehrere Sprachen übersetztes Buch über Rembrandt („Rembrandts Weg zum Evangelium“) verfaßt hat, hätte wohl kaum jemand in diesem vielbeschäftigten Mann vermutet.

Den deutschen Kirchen ist Visser 't Hooft in den schweren Jahren des Kirchenkampfes ein treuer Berater und Helfer gewesen. In seiner Autobiographie schildert er lebendig seine Beziehungen zu Männern der Bekennenden Kirche und des deutschen Widerstands. Namen wie Dietrich Bonhoeffer, Martin Niemöller, Hanns Lilje, Helmut Graf von Moltke und Adam von Trott zu Solz tauchen darin auf. Die Begegnung ausländischer Kirchenführer mit dem Rat der EKD in Stuttgart 1945, die zum Stuttgarter Schuldbekennnis führte, ging auf seine Initiative zurück. Kirchentage, Synoden, Akademietagungen und ökumenische Konferenzen haben Jahrzehnte hindurch auf seinen Dienst rechnen dürfen. Akademische Ehrungen und der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels (1966) waren kleine Zeichen für einen Dank, der sich nicht in Worten ausdrücken läßt, sondern zum verpflichtenden Erbe wird.

* * *

Von ganz anderer Wesensart als sein Vorgänger war der von 1966—72 amtierende Generalsekretär *Eugene Carson Blake*. Auch er brachte reiche ökumenische Erfahrungen in seinen neuen Aufgabenbereich mit. Am 7. November 1906 in St. Louis/Miss. (USA) geboren und aufgewachsen, erwarb er — unterbrochen durch einen Studienaufenthalt in Edinburgh (Schottland) — den philosophischen wie den theologischen Baccalaureus in Princeton, ging in den praktischen Pfarrdienst und übernahm 1951 das Generalsekretariat der (späteren) Vereinigten Presbyterianischen Kirche in den USA. Ökumenisch schon durch seine Teilnahme an der Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund 1952 und nach der Vollversammlung in Evanston 1954 im Exekutivausschuß, Zentralausschuß und mehreren Kommissionen des ÖRK engagiert, war er von 1954—57 Präsident des Nationalrates der

Christlichen Kirchen in den USA. Von sich reden machte Blake vor allem durch eine Predigt im Jahr 1960 in San Francisco, die Anlaß zur Bildung der „Consultation on Church Union“ (COCU) gab, an der sich jetzt 9 Kirchen beteiligen (Methodisten, Anglikaner, Presbyterianer und Jünger Christi). Daneben ließ ihn sein Einsatz in der Bürgerrechtsbewegung zusammen mit Martin Luther King weiteren Kreisen bekannt werden, der sogar zu seiner vorübergehenden Inhaftierung führte.

Als Generalsekretär hatte sich Blake drei Prioritäten gesetzt. Zum einen sollte der ÖRK bis in seinen Stab hinein mehr seiner tatsächlichen Zusammensetzung entsprechen, also ein möglichst getreues Spiegelbild seiner Mitgliedschaft werden, wodurch sich das Schwergewicht vom nordamerikanischen und westeuropäischen Raum wegverlagern sollte. Die Vollversammlung von Uppsala 1968 hat in dieser Richtung in der Tat einiges bewegt. Zum anderen erstrebte Blake eine Verbesserung der Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche. Auch hier hat Uppsala durch die Teilnahme von 15 Katholiken als „delegierten Beobachtern“ einen Fortschritt gebracht, ebenso durch die Aufnahme von 9 katholischen Mitgliedern in die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Ernüchterung brachte freilich der Besuch von Papst Paul VI. im darauffolgenden Jahr in Genf, der den petrinischen Anspruch betonte und die Hoffnung auf eine Mitgliedschaft Roms im ÖRK in weite Ferne rückte. Drittens trat Blake entschlossen für die Mitverantwortung der Kirchen im wirtschaftlichen, sozialen und politischen Leben ein, eine Aufgabe, die in ihrer Zielsetzung wie in der Festlegung ihrer Grenzen durch die unruhigen, ideologisch oft verwirrten und verwirrenden endsechziger Jahre erheblich erschwert wurde und in den Kirchen des ÖRK unterschiedliche, ja gegensätzliche Reaktionen auslöste.

Als der eigentliche Explosivstoff erwies sich jedoch das 1969 verkündete „Programm zur Bekämpfung des Rassismus“, das sog. Antirassismus-Programm, das in einigen westlichen Ländern die Unterstützung Gewalt anwendender Bewegungen in der sog. Dritten Welt aus dem damit verbundenen Sonderfonds befürchten ließ. Für Blake stand in den Auseinandersetzungen gar nicht allein das Antirassismus-Programm als solches auf dem Spiel, sondern der darin enthaltene Schritt nach vorne im weltweiten Kampf für soziale und internationale Gerechtigkeit. Gleich wie man im einzelnen urteilen mag, hat doch die überwiegende Zahl der Mitgliedskirchen dieses Anliegen so verstanden und begrüßt.

Eugene Carson Blake hatte nach den Worten des jetzigen Generalsekretärs Emilio Castro sein Amt in einer „schwierigen, aber verheißungsvollen Übergangsperiode“ zu führen. Es ist selbstverständlich, daß die verhältnismäßig

kurze Amtszeit von Dr. Blake nicht dieselben prägenden Spuren hinterlassen hat wie die fast 30jährige Tätigkeit von W. A. Visser 't Hooft. Mochten auch Komponenten amerikanischer Theologie in Dr. Blake lebendig sein, die ihm den Zugang zum kontinental-europäischen Denken und damit zu den dortigen Kirchen manchmal erschwerten (und umgekehrt!), so verdienen doch seine Lauterkeit und Hingabe, „die volle Beteiligung der Benachteiligten und die Übernahme der Last der anderen“ zu erreichen, wie es der Ratsvorsitzende Landesbischof Lohse formulierte, den Respekt und Dank auch der deutschen Kirchen.

Der Ökumenische Rat der Kirchen und die römisch-katholische Kirche

Einige persönliche Überlegungen

VON W.A. VISSER 'T HOOFT*

Dieser Beitrag ist der abschließende Teil eines Überblicks, den der Autor über „die Beziehungen zwischen der ökumenischen Bewegung und der römisch-katholischen Kirche von 1914—1984“ geschrieben hat. Der schrittweise, Jahr für Jahr behandelnde Überblick dokumentiert — ohne Anspruch auf Vollständigkeit der gesamten Geschichte — die verschiedenen Entwicklungen während der letzten 70 Jahre.

Dr. Visser't Hooft unterteilt die sieben Jahrzehnte in vier große Zeitabschnitte. In der ersten Periode (1914—28) bemühten sich die Führer der beiden Bewegungen von Faith and Order (Glauben und Kirchenverfassung) und Life and Work (Praktisches Christentum) vergeblich darum, die Mitarbeit Roms auf der Suche nach Einheit zu erreichen. Auch während der zweiten Periode (1929—59) blieb die römisch-katholische Kirche, sowohl vor als auch nach der Gründung des ÖRK, außerhalb der ökumenischen Bewegung, obwohl katholische Theologen in dieser Zeit die Grundlage für eine positivere Annäherung an die Ökumene schufen. Das II. Vaticanum erwies sich als Wendepunkt. Es markierte das Ende der Isolation und den Beginn der Zusammenarbeit. Besonders das Ökumenismusdekret eröffnete eine völlig neue Welt an Möglichkeiten für die ökumenische Zusammenarbeit. In diese Periode (1959—68) fällt die Bildung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe und der Beginn der bilateralen Gespräche. Es war eine Zeit fruchtbarer Dialogs und hoher Erwartungen. Was allerdings in den folgenden Jahren geschah, entsprach diesen Erwartungen nicht. Es gab Rückschläge und Enttäuschungen, aber auch konkrete Fortschritte, wobei der wichtigste wohl der neue Realismus ist, der die gegenwärtigen Beziehungen kennzeichnet. Wenn die gegenwärtige Situation den Eindruck einer Sackgasse hervorruft, dann zumindest den einer aufgehellten. Aber sie muß nicht wirklich als Sackgasse angesehen werden; es gibt Aufgaben, die ökumenisch möglich und notwendig sind, denen wir uns zuwenden sollten.

* aus: The Ecumenical Review, Heft 3/1985.

Die Zahl der bilateralen Gespräche zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Mitgliedskirchen des ÖRK ist beträchtlich gestiegen. Bedeutet dies auch, daß die Kirchen diesen Gesprächen Vorrang geben werden vor der Frage der Beziehungen zwischen dem ÖRK und der römisch-katholischen Kirche? In den Anfängen der ökumenischen Aktivitäten seitens der katholischen Kirche war das beherrschende Problem das ihrer Beziehungen zum ÖRK. Hat sich diese Situation nicht geändert, seit die katholische Kirche mit fast allen Konfessionsfamilien in intensive Gespräche eingetreten ist? Es wird oft behauptet, daß diese bilateralen Beziehungen eigentlich wichtiger seien als die multilateralen Beziehungen durch den ÖRK. Ist dies eine hinreichende Begründung für die katholische Kirche, keine Mitgliedschaft im ÖRK anzustreben?

Die Antwort auf diese Fragen hängt von den Erwartungen ab, die wir an die Ergebnisse dieser bilateralen Gespräche knüpfen. Es ist offensichtlich, daß die Gespräche einen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung ökumenischer Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den anderen Kirchen leisten. Sie helfen jeder Kirche, aus einer Haltung der gegenseitigen Kritik herauszukommen und aufeinander zu hören. Ökumenische Beziehungen werden persönlicher, und derjenige, der ein Gegner war, wird nun zum Mitsprachenden. Es bedeutet, daß jede Kirche beginnt, sich selbst so zu sehen, wie sie von außen wahrgenommen wird. Auf diese Weise wird die ökumenische Bewegung als Ganzes sicherlich bereichert.

Aber können wir erwarten, daß die bilateralen Gespräche so erfolgreich sind, daß sie in absehbarer Zukunft zu einer Situation führen, in der die Notwendigkeit einer provisorischen Organisation wie der des ÖRK nicht mehr besteht? Es gibt heute Ökumeniker, die glauben, die bilateralen Gespräche zwischen der katholischen Kirche und den anderen Kirchen stünden kurz vor dem Durchbruch und würden bald zu positiven Entwicklungen führen. Sie sind beeindruckt von der Entdeckung, daß nicht-römische Kirchen bereit sind, über den Wunsch eines einigenden Amtes in der Form eines von allen anerkannten Papsttums zu diskutieren. Pater Tillard, der an bilateralen Gesprächen beteiligt war, benutzt als Ausgangspunkt seines Buches „Der Bischof von Rom“ die „neue ökumenische Landschaft“ oder „das neue dogmatische Klima“, das genau in dieser unerwarteten Bereitschaft solcher Kirchen besteht, die mit dem Papsttum gebrochen hatten und die Möglichkeit eines „Wiedereintritts“ in eine Gemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche erwägen. Er spricht von einem „neuen theologischen Faktor“, der auf

der Tatsache beruht, daß Kirchen oder kirchliche Gruppen einige Teile der Ausübung des Primats durch den Hl. Stuhl als „normal“, „wünschenswert“, „brauchbar“ oder „zu einem gewissen Grad erwünscht“ ansehen.¹ Der Theologe Joseph F. Egan SJ spricht sogar von einem „kairos“, um diese Phase der ökumenischen Bewegung gebührend zu kennzeichnen.² Pater Yves Congar schrieb 1980, daß in den letzten Jahren das Papsttum zu mehr als einer bloßen Frage wurde: Es ist eine Hypothese und eine Möglichkeit geworden.³

Die Überzeugung, daß die Zeit reif ist für die Anerkennung des Petrusamtes des Papstes durch alle größeren Kirchenfamilien, ist der Eckstein für den starken Appell der prominenten katholischen Theologen Rahner und Fries, die Kirchen sollten ohne Verzug eine vereinte Kirche bilden.

Die Kernfrage lautet natürlich, welche Konsequenzen aus dieser Entwicklung gezogen werden sollten. Bedeutet es, daß die nicht-römischen Kirchen nun der Anerkennung des Papsttums in seiner gegenwärtigen Form näher gekommen sind? Und liegen deshalb jene offiziellen Stimmen im Vatikan richtig, die — in Übereinstimmung mit Egan — eine Antwort auf die bilateralen Übereinstimmungen in der Hoffnung hinauszögern, daß „die reformatorischen Kirchen in ihrer Entdeckung der Elemente der Kirche Christi fortfahren, bis keine Hindernisse zur vollen Anerkennung und Vereinigung mehr bestehen“? Es scheint mir, daß in der ökumenischen Bewegung zur Zeit wirklich die Gefahr besteht, in dieser Hinsicht Mißverständnisse zu begünstigen, indem wir aus Gründen der Höflichkeit und Diplomatie unsere Überzeugungen nicht mit der notwendigen Klarheit zum Ausdruck bringen. Jene nicht-römischen Kirchen, die zugestehen wollen, daß eine vereinte Kirche ein Petrusamt haben kann, sagen nämlich nicht laut genug, daß aus ihrer Sicht dieses Amt an verschiedenen Punkten grundlegend anders aussehen müßte als das Papsttum von heute. Das einheitstiftende Amt, an das sie denken, ist nicht die autoritäre, zentralisierte, universale Jurisdiktion, wie sie 1870 oder im CIC definiert ist.

Die Lutheraner haben begonnen, der Notwendigkeit eines Dienstes an der Einheit im Leben der Kirche verstärkte Aufmerksamkeit zu schenken. Auf ihrer Vollversammlung in Budapest unterstrichen sie jedoch: „Dabei ist nicht zu verschweigen, daß in unseren Kirchen und Gemeinden, wie auch für die Theologie, das Papsttum, wie es in der Geschichte gewachsen und auf dem Ersten Vatikanischen Konzil innerhalb der katholischen Kirche dogmatisch definiert worden ist, als besonders gravierendes Problem im Blick auf die Gemeinschaft unserer Kirchen erscheint.“⁴

Was die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen Ostkirchen anbetrifft, so sind viele katholische Sprecher der Meinung, daß die Übereinstimmung zwischen der römischen und den orthodoxen Kirchen „fast perfekt“ ist. Tatsächlich ist aber das wichtigste Problem, nämlich das Wesen des Papstamtes und besonders der päpstlichen Unfehlbarkeit wie der universalen Jurisdiktion, in den offiziellen bilateralen Gesprächen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen noch nicht diskutiert worden. Es gibt auch keinerlei Anzeichen für einen wesentlichen Wechsel der Haltung der betroffenen Kirchen im Blick auf dieses entscheidende Problem.

Mit anderen Worten, die relativ größere Bereitschaft, ein Papstamt anzuerkennen, darf nicht als Bereitschaft angesehen werden, das Papstamt in seiner heutigen Form anzuerkennen. Yves Congar, mit seiner weiten und tiefen ökumenischen Erfahrung, ist sich der Natur des gegenwärtigen Mißverständnisses sehr wohl bewußt. Er beschreibt den Stand der Dinge, wie er sich in der ökumenischen Diskussion entwickelt hat, wie folgt: „Ein Papstamt, wie es die Geschichte geformt hat — zentralisierend, beherrschend, engstirnig autoritär: Nein! Ein päpstliches Amt, das der Gemeinschaft und Einheit in einem kollegialen und konziliaren Rahmen vorsteht: Warum nicht?“⁵

Die scharfsichtigsten katholischen Ökumeniker warnen davor, daß das Interesse am Papstamt einen „kairos“ darstellt, der vorübergehen wird, es sei denn, die römisch-katholische Kirche beantworte den gut begründeten Wunsch der nicht-römischen Kirchen nach einem Papstamt, das bereit ist, die Entscheidungen des I. und gar des II. Vaticanums „neu zu lesen“ oder zu revidieren, und zwar im Licht der alten Traditionen von Konziliarität und unzweideutiger Kollegialität. Der Trend zum Papstamt ist mit anderen Worten nicht so sehr eine Bestätigung des Status quo als vielmehr eine Herausforderung an die katholische Kirche.

Eine weitere Frage, die noch akuter geworden ist als zuvor, hängt mit dem Wesen und dem Maß der Vertretungsvollmacht zusammen, die man erwarten muß, wenn die bilateralen Gespräche einen wirklichen Beitrag zur Einheit der Kirche leisten sollen. Es erstaunt nicht, daß die Führer der katholischen Kirche sich fragen, ob die Sprecher der Konfessionen, mit denen sie in offiziellen Dialogen stehen, die gemeinsamen Überzeugungen ihrer Konfessionen zum Ausdruck bringen oder eher ihre eigenen Ansichten vertreten. Denn keine dieser anderen Kirchen hat während der letzten Jahrhunderte ihre Glaubenslehre auf eindeutig autoritative Weise vorgetragen. In allen gibt es eine große Breite theologischer Meinungen. Und wenn sie auch eine Theorie über die Rolle des Lehramts oder der Lehrautorität in der Kirche haben mögen, so ist

doch das Lehramt in den meisten von ihnen seit langer Zeit nicht mehr wirksam gewesen. Deshalb muß die römisch-katholische Kirche mit ihren offiziellen Dokumenten der letzten Konzilien, ihrem revidierten Kodex des römischen Rechts und ihrem äußerst aktiven Lehramt das Gefühl haben, daß die Vertretungsvollmacht ihrer Sprecher von der ihrer Dialogpartner recht verschieden ist.

Noch ein weiterer Faktor muß beachtet werden. Trotz der Elemente, die zu ihrer Uniformität beitragen, ist die römisch-katholische Kirche pluralistisch geworden. Auch sie erfährt die Zwänge der modernen Welt mit ihrem Drang nach Emanzipation und der Suche nach Identität durch kulturelle und nationale Gruppen. Die geistlichen und theologischen Bewegungen, die das II. Vaticanum in Gang brachten, lassen nicht locker in ihrer Forderung nach Gehör. Es ist bemerkenswert, wie zu Beginn der bilateralen Gespräche das stärkste und klarste Beispiel für das Problem der Vertretungsvollmacht sich in der katholischen Kirche selbst ergab.

Zum Beispiel kam es zu einer ernsten Meinungsverschiedenheit zwischen den Mitgliedern der bilateralen anglikanisch/römisch-katholischen Kommission und der Glaubenskongregation in bezug auf Wesen und Grad der lehrmäßigen Übereinstimmung, die für Kircheneinheit erforderlich ist. Der Papst hatte die Glaubenskongregation um Prüfung des Abschlußberichts der Internationalen anglikanisch/römisch-katholischen Dialogkommission (ARCIC) gebeten. Die Anmerkungen der Glaubenskongregation waren äußerst kritisch; sie akzeptierte die Aussage von ARCIC nicht, daß „grundlegende“ Übereinstimmung erzielt worden sei, denn in „Punkten, die wirklich grundlegend“ sind, habe man bisher keine Übereinstimmung erreicht. So sage der Bericht z.B. nicht, daß „der Apostel Petrus sofort und direkt von unserem Herrn Jesus Christus einen wahren und echten Jurisdiktionsprimat empfing“. Daher bestünden noch immer wichtige Unterschiede zwischen Anglikanern und Katholiken über das Wesen des päpstlichen Primats. Mit anderen Worten: Während die katholischen Delegierten in ARCIC versucht hatten, mit den Anglikanern soviel Gemeinsamkeiten wie möglich in einem Dialog zu finden, in dem beide Seiten ihre Positionen zu überdenken hatten, konnte die Glaubenskongregation unter Einheit in der Lehre nur die volle Anerkennung aller Lehrinhalte der römisch-katholischen Kirche verstehen.

Eine bemerkenswerte Illustration der Vielfalt von Auffassungen über die Rolle der katholischen Kirche im Blick auf Kircheneinheit bietet auch die Kontroverse um die Vorschläge von Rahner und Fries in ihrem Buch „Einheit der Kirchen — reale Möglichkeit“⁶. Sie empfehlen eine Vereinigung auf der Grundlage des gemeinsamen Glaubens und wollen Vielfalt hinsichtlich der

Dogmen institutionalisieren, die nicht von allen Kirchen gemeinsam definiert wurden. Es überrascht nicht, daß führende katholische Persönlichkeiten einen solchen Vorschlag für unannehmbar halten; denn er würde zu einer endlosen Verwirrung in den Köpfen der Kirchenglieder führen, und diejenigen, die für das Lehramt und die Verwaltung der Kirchen verantwortlich sind, würden vor unlösbare Probleme gestellt. Es ist freilich bedauerlich, daß dieser Einigungsplan mit dem Argument zurückgewiesen wird, „daß die anderen Kirchen allen und jedem einzelnen Dogma zustimmen müssen, das in der römisch-katholischen Kirche öffentlich bekannt wird“. (Ich beziehe mich dabei auf das Editorial des *Osservatore Romano* vom 26.2.1985, der — so der Autor Prof. Daniel Ols — auf Bitten der Hierarchie geschrieben wurde.⁷) Es ist unvermeidlich, daß solche Reaktionen zukünftige bilaterale Gespräche erschweren werden; denn die katholischen Delegierten werden es schwer haben zu entscheiden, wie weit sie gehen können, ohne daß in Frage gestellt wird, ob sie wirklich ihre Kirche vertreten. Ebenso müssen sich die Vertreter der anderen Kirchen unsicher fühlen, in welchem Umfang die katholischen Partner wirklich ihre Kirche vertreten.

Der Hauptgrund jedoch, warum bilaterale Gespräche die Beziehung zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK nicht ersetzen können, liegt darin, daß sie eine wichtige Frage nicht beantworten können: Wie können alle christlichen Kirchen gemeinsam in der gegenwärtigen Situation deutlich machen, daß es unter ihnen trotz ihrer Unterschiede und Meinungsverschiedenheiten eine wirkliche, wenn auch nicht vollkommene Gemeinschaft (*Koinonia*) gibt und daß sie für ihren gemeinsamen Herrn ein gemeinsames Zeugnis ablegen wollen?

Der Prozeß der bilateralen Gespräche verläuft langsam, und es wird noch sehr lange dauern, bis er zu konkreten Ergebnissen führt. Das Problem für die ökumenische Bewegung: Wie werden die christlichen Kirchen während dieser Zeit zusammenleben, bleibt jedoch akut. Von daher sind die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK heute ebenso wichtig wie früher.

Die Frage der Mitgliedschaft

Der zweite Fragenkreis, der einer weiteren Diskussion bedarf, betrifft die Entscheidung der katholischen Kirche, in nächster Zukunft nicht um Mitgliedschaft im ÖRK nachzusuchen. Man kann hier fragen, ob es sich wirklich lohnt, noch einmal all das zu diskutieren, was 1972 geschah. Wurde es damals und in den folgenden Jahren nicht genug diskutiert? Die Antwort ist nein;

dies wurde eben nicht genug getan und bleibt deshalb von einem Geheimnis umgeben.

Als Papst Paul VI. 1969 Genf besuchte, sagte er, daß die Frage der Mitgliedschaft eines „gründlichen Studiums“ bedürfe. Dies wurde allgemein als eine gemeinsame Aufgabe (Studie) der römisch-katholischen Kirche und des ÖRK verstanden, auch wenn natürlich klar war, daß die endgültige Entscheidung von der katholischen Kirche zu treffen war. Aber das Problem war von solch großer Wichtigkeit für die Zukunft der ökumenischen Bewegung und des ÖRK, daß es dringend notwendig erschien, es gemeinsam zu diskutieren. Dies wurde durch eine 1969 gegründete spezielle Arbeitsgruppe unternommen, die ihren ersten Entwurf 1970 vorlegte. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe stimmte auf ihrer Stuttgarter Sitzung 1971 dem Bericht zu. Man nahm an, daß er den katholischen Bischöfen auf der Bischofskonferenz in Rom, danach aber auch weiteren Kreisen vorgelegt würde — also nicht nur katholischen Bischöfen und anderen katholischen Autoritäten, sondern ebenso den Leitungen der ÖRK-Mitgliedskirchen. So berichtete Lukas Vischer, damals Direktor der ÖRK-Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung, dem Zentralausschuß des ÖRK 1982 in Utrecht: „Er wurde in der Hoffnung herausgegeben, möglichst viele verschiedene Kreise zu ermutigen, an der Diskussion teilzunehmen.“

Diese allgemeine Diskussion fand nicht statt. Denn man entschied in Rom, daß der Bericht den Bischöfen nicht vorgelegt werden sollte. Zudem erschien er in keiner offiziellen römisch-katholischen Publikation, dagegen in „The Ecumenical Review“ 1972⁸ mit einem von Kardinal Willebrands und Generalsekretär Blake unterzeichneten Vorwort, in dem erklärt wurde, man erwarte nicht, daß sich die römisch-katholische Kirche in naher Zukunft um Mitgliedschaft bewerben werde. Gründe, warum die Leitung der katholischen Kirche das im Grund positive Ergebnis des Berichts nicht akzeptiert hatte, wurden nicht angegeben; man kündigte jedoch einen baldigen weiteren Brief mit der Begründung für diese Entscheidung an. Dieser Brief kam niemals.

Warum die katholischen Autoritäten so handelten, ist nicht leicht zu erklären. Die Entscheidung, das Studiendokument weiteren Kreisen nicht zugänglich zu machen, wurde möglicherweise aus der Furcht getroffen, es könne zu einer unerwünschten Grundsatzdiskussion führen. 1971 und 1972 waren Jahre beträchtlicher Spannung zwischen verschiedenen Perspektiven innerhalb der katholischen Kirche. Zu den Hauptgründen, warum die Autoritäten die Frage der Mitgliedschaft aufschieben wollten, gibt der 4. Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe (1975) die klarste Erklärung, auch wenn sie reichlich

zweideutig bleibt. Es scheint mir, daß der Hauptgrund in dem einen Satz ausgedrückt wird: „Dann ist auch zu beachten die Art, in der Autorität in der römisch-katholischen Kirche verstanden wird, und die mit ihr verbundene Verfahrensweise.“⁹ In einer Zeit der Autoritätskrise in der Kirche fürchtete man, daß die Gemeinschaft mit Kirchen, die ihren Theologen und Laien ein beträchtliches Maß an Freiheit ließen, zu weiteren Kontroversen innerhalb der römisch-katholischen Kirchen führen würde.

Es ist bedauerlich, daß es nicht zu einer grundsätzlichen und offenen Diskussion des Problems kam. Pater Stransky¹⁰ ist der Ansicht, daß der römisch-katholische Fehler von 1972 möglicherweise nicht in der Entscheidung des Hl. Stuhls bestand, von der Mitgliedschaft Abstand zu nehmen, wohl aber in der Art und Weise, wie man zu dieser Entscheidung gelangte. Er glaubt — und ich denke, er hat recht —, daß ein ausgedehnter Konsultationsprozeß vielen Kirchenführern geholfen hätte, sowohl die gemeinsame Basis für die Zusammenarbeit mit dem ÖRK als auch sein Wesen und seine Arbeitsweise noch besser zu verstehen.

Ich möchte hinzufügen, daß ich nicht glaube, daß eine eingehende Beratung zu einer positiven Entscheidung über die Mitgliedschaft geführt hätte. Ich glaube, daß wir alle miteinander entdeckt hätten, daß das Strukturproblem, die römisch-katholische Kirche in eine Mitgliedschaft einzubringen, unlösbar ist, es sei denn, die katholische Kirche oder der ÖRK nähmen radikale Änderungen in ihrer eigenen Struktur vor. An diesem Punkt entbehrt das Studiendokument der Realität, und die ÖRK-Vertreter hatten den zu überwindenden Hindernissen nicht genug Aufmerksamkeit geschenkt. Ich denke hier an Fragen wie z.B. die Auswirkungen einer römisch-katholischen Mitgliedschaft auf das empfindliche Gleichgewicht zwischen den Konfessionen und den nationalen Elementen in der Struktur des ÖRK; die Vertretung von Frauen, Laien und Jugendlichen; das Problem der Abstimmungen durch Delegationen oder durch einzelne. Die katholischen Delegierten würden in der Vollversammlung (oder dem Zentralausschuß) dem Dilemma gegenüberstehen, entweder als Delegation auf der Grundlage von Instruktionen der katholischen Autoritäten einheitlich abzustimmen und auf diese Weise den Entscheidungsprozeß zu beherrschen oder zu lähmen (denn der ÖRK würde nicht gegen den Willen eines so großen Teils seiner Mitglieder handeln oder sprechen), oder als Einzelpersonen abzustimmen, was zu wachsender Spannung innerhalb der römisch-katholischen Kirche führen würde.

Müssen wir nicht einfach die Tatsache hinnehmen, daß die katholische Kirche — wegen ihres Wesens als sehr große Kirche, die als Körperschaft mit einer weltweiten Sendung wirkt, auf der Grundlage universaler Jurisdiktion

und Lehrautorität organisiert und auf einen einzigen Ort hin zentralisiert ist — strukturell gesehen sich von den anderen Kirchen so unterscheidet, daß sie zu einer anderen Kategorie gehört? Der ÖRK verbindet Kirchen, die in der Tat sehr verschieden sind, aber die überwiegende Mehrheit wurzelt in einer bestimmten Nation und ist mit ihr verbunden; und sie beanspruchen keine dauernde Jurisdiktion über Christen anderer Nationen.

Die Mitgliedskirchen des ÖRK sind selbständige Kirchen, die sich in den meisten Fällen einer besonderen Verantwortung für eine bestimmte Nation oder ein bestimmtes Gebiet bewußt sind. Sie betrachten ihre Selbständigkeit nicht nur als eine Konzession an den Nationalismus, sondern als eine strukturelle Ausprägung, die zu ihrer Identität als Kirchen gehört, die die volle Verantwortung für ihr eigenes Leben übernehmen. Sie haben nicht die Absicht, ihr Prinzip der Selbständigkeit aufzugeben, nur um eine übernationale Einheit jurisdiktioneller Natur zu suchen. An dieser festen Überzeugung von der Beibehaltung der Selbständigkeit liegt es, daß die grundlegenden Dokumente des ÖRK so stark betonen, der ÖRK beabsichtige nicht, irgendeine Form der Rechtssetzung gegenüber seinen Mitgliedskirchen auszuüben; In eine solche Körperschaft eine weltumspannende Kirche einzubringen, deren strukturelles Hauptprinzip das einer zentralen Verwaltung oder universalen Jurisdiktion ist, heißt, ein fremdes Element einzubringen. Die römisch-katholische Kirche könnte sich darin nur schwerlich zu Hause fühlen; die anderen Kirchen würden sie verdächtigen, nicht wirklich die Prinzipien, auf denen der ÖRK beruht, anzuerkennen.

Es scheint mir, daß es äußerst nützlich gewesen wäre, wenn wir als Resultat umfassender Gespräche zu der objektiven Schlußfolgerung gelangt wären, daß wir — zumindest derzeit und bis größere Änderungen im ÖRK und/oder der römisch-katholischen Kirche stattgefunden haben — nicht fähig sind, das Problem der Mitgliedschaft zu lösen. Vielleicht ist es nicht zu spät, die Lage zu klären und so jene von der abrupten Entscheidung des Jahres 1972 hervorgerufenen Mißverständnisse oder Verärgerungen auszuräumen und zu einem Verständnis der wahren Natur des Problems der Beziehungen zu gelangen, das wir irgendwie zum Wohl der ökumenischen Bewegung lösen müssen.

Zukünftige Verfahrensweise und Programm der Gemeinsamen Arbeitsgruppe (GA)

Als man die Gemeinsame Arbeitsgruppe ins Leben rief (1965), wurde klar gesagt, daß sie zwei Aufgaben haben würde. Die erste bestand darin, den ge-

samten Prozeß der Zusammenarbeit zwischen den Bereichen der römisch-katholischen Kirche und des ÖRK zu begleiten; die zweite darin, über die Form der gegenseitigen Beziehungen in den kommenden Jahren nachzudenken, um darin der Überzeugung Ausdruck zu verleihen, daß die römisch-katholische Kirche und der Ökumenische Rat gemeinsam für die Zukunft der ökumenischen Bewegung verantwortlich sind.

Die erste Aufgabe war nicht einfach, aber aufs Ganze gesehen wurde sie erfolgreich abgeschlossen. Die GA spielte eine sehr positive Rolle, als es darum ging, die verschiedenen Arbeitsstellen beider Seiten in Beziehung zu bringen. Manchmal mußte die GA negativ eingreifen, besonders wenn es schien, daß aus der Zusammenarbeit neue Strukturen entstünden, die zuviel Eigeninitiative entwickelten. Aber insgesamt war dieses Steuern im Prozeß der Zusammenarbeit ein sehr nützliches Unterfangen. Es ist klar, daß dieser Teil der Aufgabe der GA weitergeführt werden muß.

Was den zweiten Teil des Mandats der GA betrifft, so hatte man zunächst gehofft, daß dieses durchgeführt werden könnte, indem man den Eintritt der römisch-katholischen Kirche in den ÖRK vorbereitete; als aber die Frage der Mitgliedschaft — zumindest vorläufig — negativ beantwortet wurde, war klar, daß die GA andere Formen der Beziehungen zwischen beiden Organisationen zu erforschen hatte. Die grundlegende Frage blieb jedoch unbeantwortet, nämlich: Wenn es eine zwar unvollkommene, aber dennoch reale Gemeinschaft zwischen der katholischen Kirche und dem ÖRK gibt, welchen Ausdruck können wir dieser Grundwirklichkeit geben?

Nachdem bekannt war, daß die katholische Kirche dem ÖRK nicht beitreten würde, fragte Dr. Blake im Bericht des Generalsekretärs an den ZA in Utrecht 1972: „Können wir weiterhin in der jetzigen Form und ohne jegliche Modifizierungen zusammenarbeiten? Ist nicht eine Überprüfung des Modells der Gemeinsamen Arbeitsgruppe erforderlich, die immer nur als ein Schritt in Richtung Zusammenarbeit galt? Zwar stellte sie bereits einen bestimmten Abschnitt der Zusammenarbeit, nicht jedoch eine ständige Einrichtung dar.“¹¹

Die GA war sich dieses Problems bewußt und hat es mehr als einmal diskutiert. Aber man kann nicht sagen, daß sie diese Frage besonders klar beantwortet hat. Tatsächlich hat sich die Situation seit 1972 nicht wesentlich geändert. Wir haben eine GA, die selbst innerhalb der Körperschaften, die sie repräsentiert, nicht sehr bekannt ist. Sie hat den Kirchen gegenüber den Eindruck einer gemeinsamen ökumenischen Partnerschaft nicht aufrechterhalten. Sie sieht zu sehr nach einer rein technischen und verwaltungsmäßigen Organisation aus. Daher ist in den Köpfen der Kirchenglieder nur eine

recht vage Vorstellung von der einen ökumenischen Bewegung vorhanden, wozu sowohl die römisch-katholische Kirche als auch der ÖRK beitragen.

Ich möchte gerne einen Vorschlag machen, der eine positivere Entwicklung einleiten könnte. Er basiert auf der Tatsache, daß die GA einige Male Erklärungen oder Dokumente derart ausgearbeitet hat, daß sie ein wirklich klares Bild der einen ökumenischen Bewegung vermittelten. Ich denke dabei besonders an „Gemeinsames Zeugnis“¹². Die GA sollte auf dieser Linie wesentlich mehr tun, als sie bisher getan hat. Darum wäre es äußerst nützlich, eine spezielle Untereinheit der GA zu schaffen, die sich auf gemeinsame Studien konzentriert. Diese Studien sollten natürlich nicht das wiederholen, was schon von Gremien der römisch-katholischen Kirche oder des ÖRK geleistet wurde. Daher sollten reine System- und Lehrfragen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Fragen internationaler Angelegenheiten der zu diesem Zweck geschaffenen Abteilung überlassen werden. Es gibt jedoch noch viele andere Fragen von großem Gewicht, die im Moment anscheinend niemand systematisch untersucht. Außerdem finden sich in der Welt so viele christliche Denker, Theologen und Laien, die noch nicht zusammengebracht sind, um gemeinsam Einfluß auf Leben und Zeugnis der Kirchen zu nehmen.

Man wird mich fragen, an welche Themen ich dabei denke. Ich schlage darum vor, daß unter der Leitung der GA Diskussionen zu folgenden Fragen geführt werden sollten:

1. *Das Wesen der Säkularisierung und die Folgen für die Kirche:*

Ist Säkularisierung das unvermeidliche Resultat der Mündigkeit der Menschheit oder ist sie das Ergebnis eines wachsenden heidnischen Trends, den Sinn des Lebens ohne jeglichen Bezug auf transzendente Wirklichkeiten zu suchen?

2. *Internationales Ethos:* Wie können die Kirchen am besten zu einem internationalen Ethos beitragen, das geschaffen werden muß, wenn wir Krieg durch geregelte Verfahrensweisen und Schiedssprüche ersetzen wollen?

3. *Kultur:* Man ist sich allgemein einig, daß der christliche Glaube in den verschiedenen Kulturen spezifische Ausdrucksformen finden muß. Aber wie kann man dies erreichen, ohne zum Synkretismus zu ermutigen und engstirnigen Nationalismus zu verstärken?

4. *Ethnische und rassische Gruppen:* Den Rassismus zu bekämpfen, ist nicht genug. Es muß gezeigt werden, wie verschiedene ethnische und rassische Gruppen miteinander leben können. Wo liegt die Aufgabe der Kirchen in diesem Bereich?

5. *Natur*: In der allgemeinen Diskussion über die verheerenden Folgen unseres mangelnden Respekts vor der Natur hören wir die Anschuldigung, daß der biblische Glaube für die negative Haltung gegenüber der Natur weitgehend verantwortlich sei. Ist an dieser Anschuldigung etwas Wahres?

6. *Vermittlung des Glaubens*: Alle Kirchen, selbst jene, in denen man aufgrund eigenen Willensentschlusses Mitglied ist, haben es als selbstverständlich angesehen, daß ihre Kirche kontinuierlich leben und wachsen würde, wenn sie ihren Glauben glaubwürdig von Generation zu Generation übermitteln. Es scheint aber, daß wir in einer Zeit leben, in der der Übermittlungsprozeß zwischen den Generationen nicht nur im Bereich der Religion, sondern auch in vielen anderen Bereichen (Moral, Kunst usw.) aufgehört hat zu funktionieren. Inwieweit ist dieser Trend zu einer „vaterlosen Gesellschaft“ tatsächlich der Grund für die Krise, der sich die Kirchen gegenübersehen?

Um derartige Aufgaben aufzugreifen, wird man die GA nicht mit einem großen Mitarbeiterstab versehen müssen; denn es hat sich im Leben der ökumenischen Bewegung gezeigt, daß viele Studien in einem kleinen, aber fähigen Stab zusammengefaßt werden können.

Es scheint mir, daß in der gegenwärtigen Phase unserer Beziehungen die Versuchung darin liegt, uns auf unseren Lorbeeren auszuruhen. Wir haben gute Gründe, dankbar über die grundlegenden Änderungen zu staunen, die sich während der letzten 25 Jahre vollzogen haben. Daher wiederholen wir ständig, daß die Kirchen im ÖRK und die römisch-katholische Kirche jetzt miteinander Teil ein und derselben ökumenischen Bewegung sind. Doch es ist nicht damit getan, dies zu sagen. Wir müssen es beweisen. Wir können nicht nur von gemeinsamem Zeugnis reden; wir müssen gemeinsames Zeugnis ablegen. Nicht nur eine skeptische Welt, auch Millionen Kirchenglieder werden uns erst dann wirklich ernst nehmen, wenn der ÖRK und die römisch-katholische Kirche zusammen im Namen Christi sprechen und handeln und dadurch einer Welt, die von Sinnlosigkeit, Selbsterstörung, Gewalt und Armut bedroht ist, neue Hoffnung bringen.

ANMERKUNGEN

- ¹ Michael Glazier, Wilmington USA, S. 4.
- ² The Ecumenical Review, Heft 3/1984, S. 276.
- ³ Essais oecuméniques, Centurion, Paris 1984, S. 135, auch S. 93 u. 167.
- ⁴ LWB Report, Nr. 19/20, Februar 1985, S. 226.
- ⁵ Essais oecuméniques, a.a.O. S. 92.
- ⁶ Heinrich Fries/Karl Rahner, Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit, Freiburg 1983.
- ⁷ Time, 11. März 1985.
- ⁸ The Ecumenical Review, Heft 3/1972, S. 411.
- ⁹ Bericht aus Nairobi 1975, Otto Lembeck Verlag, Frankfurt 1976, S. 277.
- ¹⁰ The Ecumenical Review, Heft 2/1985, S. 213.
- ¹¹ Protokoll und Berichte der 25. Tagung des Zentralaussschusses des ÖRK, Utrecht 1972, S. 144.
- ¹² Ein Studiendokument der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, in: ÖR 1/1982, S. 76.

Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit

Überlegungen zum Thema ökumenischer Theologie

VON KONRAD RAISER*

Die wechselseitige Bezogenheit von Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit ist wie ein Prisma, in dem alle Dimensionen des ökumenischen Problems zusammentreffen. Dies gilt nicht nur für die gegenwärtige Wahrnehmung des ökumenischen Horizontes. Vielmehr ist die spannungsvolle Beziehung dieser beiden „Einheiten“ zueinander eine der Hauptkräfte in der geistigen, politischen und kirchlichen Geschichte unseres Kulturraumes gewesen. Es bedürfte detaillierter Analysen, um diese Entwicklung nachzuzeichnen. Dies muß hier jedoch außer Betracht bleiben.¹

Die ökumenische Bewegung in unserem Jahrhundert war von Anfang an von der Überzeugung geleitet, daß die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit letztlich zusammengehören.² Die Art der Verknüpfung dieser

* Überarbeitete Fassung einer Antrittsvorlesung an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum am 23.5.1984.

beiden Dimensionen von Einheit ist in den 17 Jahren seit der Vollversammlung in Uppsala (1968) das unterschwellige theologische Thema in der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen gewesen. Die Diskussion ist kontrovers verlaufen, und sie dauert an. Hat die Vision der Einheit der Menschheit einen legitimen Platz in der Formulierung des Auftrages der ökumenischen Bewegung; gehört sie zum Thema ökumenischer Theologie? Oder: Wird damit gerade *das* Grundthema, nämlich die Einheit der Kirche, durch die Ideologie eines „säkularen Ökumenismus“ verdrängt? Die gegenwärtigen Auseinandersetzungen um die Theologie der Befreiung verdeutlichen die Aktualität der Frage.³

I

In der ökumenischen Diskussion hatte sich die Erfahrung wachsender Verflochtenheit aller Teile der Welt auf doppelte Weise niedergeschlagen. Auf der einen Seite stand der Versuch, ausgehend von der christologischen Basis des ÖRK die universale Tragweite von Person und Werk Jesu Christi zu entfalten und mit Hilfe einer „kosmischen Christologie“ die älteren heilsgeschichtlichen Konzeptionen fortzuführen. Ein wichtiges Zeugnis dieser Bemühungen ist die Studie über „Gott in Natur und Geschichte“, welche von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in den Jahren 1964–1967 durchgeführt wurde.⁴ In diesem Dokument finden sich u.a. folgende Sätze: „Die gegenwärtige Bewegung hin zu einer Einigung der Menschheit und ihrer Geschichte übt einen starken Druck auf alle Kirchen aus, mit größerer Ernsthaftigkeit und größerem Eifer als bisher die weltweite Einheit der christlichen Kirche zu suchen. . . . Nur die eine Kirche kann ein angemessenes Gegenüber der einen Welt sein. Wir sehen darin eine Führung des Geistes, daß in unserem Jahrhundert und gerade angesichts der auseinander-treibenden Kräfte zweier Weltkriege die Kirchen überall begonnen haben, eine weltweite Einheit zu suchen. . . . Damit wird das wachsende Bewußtsein in der Kirche angesprochen, an einer universalen Geschichte teilzuhaben, besonders, weil diese Tatsache auch einen ethischen Druck ausübt. Sie veranlaßt die Menschen, gegen alle Arten von sozialer, rassischer und wirtschaftlicher Diskriminierung vorzugehen und mit aller Kraft für den Weltfrieden und weltweite Zusammenarbeit zu kämpfen. In all dem kann man Realisierungen von Gottes Absichten für diese Welt erkennen, Zeichen des kommenden Reiches.“⁵

Nicht beim Heilsplan Gottes, sondern bei den revolutionären Veränderungen, die sich vor allem in Asien, Afrika und Lateinamerika vollzogen, setzte

die umfassende Studienarbeit über „Die gemeinsame christliche Verantwortung gegenüber Gebieten raschen sozialen Umbruchs“ ein. In Verarbeitung von Erfahrungen und Reflexionen aus Asien und Lateinamerika und in Aufnahme von Impulsen der neuen Missionstheologie entstand hier ein Verständnis der sich vollziehenden gesellschaftlichen Umbrüche als eines zielgerichteten Prozesses radikaler Veränderung, dessen treibende Kraft Gottes humanisierendes Handeln ist. Die Kirche ist berufen, so hieß es, sich an die Spitze dieser Humanisierungsbewegung zu stellen, geleitet von der Offenbarung der neuen Menschheit in Jesus Christus. Ihren umfassenden und durchschlagenden Ausdruck fanden diese Überlegungen bei der Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft im Jahre 1966. Die Kirchen werden hier aufgerufen, aktiv an Gottes veränderndem Handeln in der Welt teilzunehmen, zum „Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft“ zu werden.⁶

So unterschiedlich die Ausgangspunkte waren, so deutlich trafen sich beide Überlegungsgänge in den Konsequenzen. Dies wurde erkennbar bei der Vollversammlung des ÖRK in Uppsala. Statt einzelner Belegstellen, die sich aus den verschiedenen Sektionsberichten vielfältig beibringen ließen, sei verwiesen auf den Vortrag von W.A. Visser't Hooft über den „Auftrag der ökumenischen Bewegung“, der mit seiner Interpretation der Einheit der Menschheit als dem Schnittpunkt der vertikalen und der horizontalen Dimension des christlichen Glaubens die theologische Grundüberzeugung der damaligen Zeit prägnant formulierte. Der Plan Gottes und die Weltverantwortung der Kirchen wurden beide bezogen auf die eschatologische Perspektive, „daß Gott alle Dinge neu macht, . . . daß Gott durch Christus die Menschheit neu schafft als eine Familie, die unter seiner Herrschaft vereint ist. Die Menschheit ist eins — aber nicht aus sich selbst heraus oder wegen ihrer eigenen Verdienste oder Eigenschaften, sondern als Objekt der Liebe Gottes und seines erlösenden Handelns. Die Menschheit ist eins, weil sie einen gemeinsamen Ruf hat. Die vertikale Dimension ihrer Einheit bestimmt die horizontale Dimension.“⁷

So findet sich denn auch in den beiden Studiengängen eine bemerkenswerte Verschränkung der Argumente. Die in ihrem Ansatz „vertikale“, d.h. vom Heilsplan Gottes ausgehende Studie von Glauben und Kirchenverfassung über „Gott in Natur und Geschichte“ provoziert die Kommission zu der durch und durch „horizontalen“ Frage nach der „Rolle der Kirche“. „Was ist die Funktion der Kirche im Blick auf Gottes Absicht, die Welt zu einen? . . . Welche Beziehung besteht zwischen dem Suchen der Kirchen nach Einheit unter sich und der Hoffnung, daß die Menschheit eins sein werde?“⁸ Umgekehrt finden sich plötzlich im Berichtsband der Genfer Konferenz Sätze, die

unmittelbar einem Text von Glauben und Kirchenverfassung entnommen sein könnten: „In der Welt ist die Kirche dazu berufen, jener Teil der Welt zu sein, der auf Gottes Liebe für alle Menschen Antwort gibt, und so die Gemeinschaft zu werden, in der Gottes Beziehung zum Menschen bekannt ist und verwirklicht wird. Die Kirche ist der Mittelpunkt und die Erfüllung der Welt. Andererseits ist sie die Dienerin der Welt und bezeugt ihr die Hoffnung ihrer Zukunft. Sie ist gerufen, die Gemeinschaft zu sein, in der die Welt ihr zukünftiges mögliches Sein entdecken kann.“⁹

Damit ist der Hintergrund aufgehehlt, vor dem der später oft zitierte Satz der Vollversammlung in Uppsala verstanden werden muß: „Die Kirche wagt es, von sich selbst als dem Zeichen der zukünftigen Einheit der Menschheit zu sprechen.“¹⁰ Das Ringen um die Einheit der Menschheit war das beherrschende Thema geworden, und die klassische Frage nach der Einheit der Kirche sollte nun „in den Kontext der Einheit der Menschheit hineingestellt werden.“¹¹

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung der ÖRK nahm diese Fragestellung zum Ausgangspunkt einer großen theologischen Studienarbeit, die bei der Kommissionssitzung 1974 in Accra und bei der nachfolgenden Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 ihren vorläufigen Abschluß fand. Die Thematik stand im Mittelpunkt der Sitzung der Kommission in Löwen 1971; darüber hinaus hat die Studie eine Fülle von Überlegungen angeregt, so daß der Versuch, eine Übersicht über den Verlauf der Diskussionen und ihren Ertrag zu geben, mit erheblichen Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Ich beschränke mich auf eine interpretierende Zusammenfassung einiger Hauptlinien.¹²

Die erste Phase der Studie wurde eröffnet durch ein Studiendokument mit dem Titel „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit“¹³. Der Text setzt ein mit der Frage: „In welchem Sinn kann von einer ‚Einheit der Menschheit‘ die Rede sein? Was hat die Kirche über die Zusammengehörigkeit des menschlichen Geschlechts zu sagen? In welchem Verhältnis stehen Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit?“¹⁴ Im Vordergrund des Interesses steht nicht die Einheit der Kirche, sondern eine Klärung der Erfahrungen, Prozesse und Hoffnungen, die sich in der ökumenischen Diskussion der vorausgegangenen Periode immer stärker mit dem Stichwort der „Einheit der Menschheit“ verbunden hatten. Auf diesen neuen, alles bestimmenden Kontext mußte das Reden von der Einheit der Kirche bezogen werden, wenn es relevant sein sollte. Es geht also um das Problem, wie sich theologische Aussagen über die Einheit der Kirche in der gegenwärtigen Erfahrung verifizieren lassen. „Es handelt sich nicht nur um eine Frage des Verstehens, sondern an-

gemessenen Handelns. Wie hat sich die Kirche in der veränderten Situation zu verhalten? Was ist ihre Rolle in den Hoffnungen und Ängsten, die die wachsende Interdependenz der Menschen begleiten? Wie kann sie zu einem Faktor echter Gemeinschaft werden?¹⁵ Damit taucht zum ersten Mal das Stichwort auf, das im Mittelpunkt der Einheitserklärung von Neu-Delhi gestanden hatte. Die Vollversammlung hatte erklärt, daß die in der trinitarischen Einheit Gottes begründete Einheit der Kirche „sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort . . . durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden“¹⁶. Diese sichtbare Gemeinschaft ist daher das Verifikationskriterium der theologischen Aussagen über die Einheit der Kirche.

Nach dieser einführenden Erläuterung der Fragestellung stellt das Studiendokument in einem ersten Teil biblische und kirchengeschichtliche Überlegungen zusammen, die freilich kein eigenes Gewicht bekommen.¹⁷ Auch in der weiteren Arbeit an diesem Thema bestätigt sich: Die heutige Frage nach der Einheit der Menschheit ist neu, und es bleibt problematisch, sie in biblische Zusammenhänge zurückzuprojizieren, so wichtig auch die Aufnahme des biblischen Zeugnisses — vor allem der prophetischen, weisheitlichen und apokalyptischen Traditionen des Alten Testaments und der paulinischen Theologie — in der Verkündigung der Kirche gewesen ist für die Ausbildung späterer Vorstellungen von der Einheit der Menschheit. Die im Studiendokument angedeuteten historischen Zusammenhänge werden später in der Diskussion gelegentlich wieder aufgenommen und weiter entfaltet in einer kritischen Analyse der leitenden Vorstellungen von Einheit.¹⁸

Zu seinem eigentlichen Thema kommt das Studiendokument in einem Abschnitt mit „systematischen Überlegungen“¹⁹. Fünf Denkanstöße werden hier in Fragen gekleidet: Was macht den Menschen zum Menschen? In welchem Verhältnis stehen Schöpfung und Berufung zueinander? Ist die universale Gemeinschaft der Menschen das Ziel der Geschichte? Einheit und Vielfalt der Menschheit. Beherrschbarkeit der Geschichte? In all diesen Formulierungen wird der frühere geschichtstheologische Ansatz deutlich erkennbar. So liegt denn das Hauptinteresse dieser Überlegungen nicht im Nachweis eines gemeinsamen Ursprungs der Menschheit als Grund ihrer Einheit. Auch das biblische Motiv von der Erschaffung aller Menschen nach dem Bild Gottes (*imago dei*) wird nicht, wie weitgehend in der kirchlichen Tradition, im Sinne eines Hinweises auf „feststehende Eigenschaften“ aller Menschen aufgenommen, sondern mit der Frage: „Wie kann der Begriff so geprägt werden, daß er das Werden des Menschen in höherem Maß zum Ausdruck bringt?“²⁰ Denn, so stellt das Dokument fest: „Menschheit ist vornehmlich Gemeinschaft gemeinsamen Werdens.“²¹ Es geht also vor al-

lem um die Frage nach der gemeinsamen Berufung, nach der Bestimmung der Menschen und ihrer gemeinsamen Geschichte.

Diese Überzeugungen finden lebhaften Widerhall in der durch das Studiendokument ausgelösten Diskussion. Dies gilt z.B. für W. Dantine, der in seinen systematischen Überlegungen²² von der These ausgeht, daß die Vorstellung von der Einheit der Menschheit letztlich ein säkularisierter Nachhall der biblischen Grundaussage sei, nach der die Kreatürlichkeit des Menschen als seine „Einberufung in die herrschaftliche Weltverantwortung“ zu verstehen sei. Das schuldhafte Versagen angesichts dieser Berufung begründet eine „Solidarität der Menschheit im Bösen“. „Die geschichtliche Erfahrung dieser Solidarität ist eine der Grundvoraussetzungen des Humanitätsbewußtseins.“ Dantine verbindet hiermit schließlich das aus der jüdischen Apokalyptik stammende Motiv der forensischen Grundstruktur des Geschichtsverständnisses. „Möglicherweise hat die Kirche mit keinem anderen Element ihrer Lehre zum Verständnis der Einheit der Menschheit so stark beigetragen wie durch die Einsicht in die Gleichheit aller Menschen vor dem göttlichen Gericht.“²³ Die Vorstellung von der Einheit der Menschheit ist von dem Bewußtsein mitmenschlicher und gesamtgeschichtlicher Verantwortung nicht zu trennen, auch wenn im Zuge der Aufklärung der Bezug auf das göttliche Gericht ersetzt wird durch die Selbstverantwortung der mündigen Menschheit für ihre eigene Geschichte. Einheit der Menschheit ist ein Projekt, eine unabgeschlossene geschichtliche Aufgabe und daher zutiefst ambivalent, d.h. eingespannt in die beiden Extreme unverantwortlichen Totalitarismus einerseits und unverantwortlichen Individualismus. Insofern dieses neuzeitliche Bewußtsein von der Einheit der Menschheit, die in geschichtlichem Handeln geschaffen und begründet werden muß, eine Folge der Säkularisierung des christlichen Glaubens genannt werden kann, sind die Kirchen aufgerufen, eine Mitverantwortung für diese Geschichte zu übernehmen.

Damit taucht nun die Frage nach der Rolle, der Funktion der Kirche auf. Wie unterscheiden sich Kirche und Menschheit? Dantine, der dieser Frage ausdrücklicher nachgeht als das Studiendokument, spricht von der Kirche als der „glaubenden Menschheit“²⁴.

Denn der Ruf des Evangeliums gilt allen Menschen, der Menschheit und nicht allein der Kirche. Menschheit und Kirche liegen „auf ein und derselben Zielgeraden des göttlichen Heilswillens. Das aber ist die entscheidende Grundlage für eine Verhältnisbestimmung beider: in ihrer Berufung durch Gott sind sie eins, unterschieden voneinander sind sie durch die Anerkennung derselben, bzw. durch deren bewußte oder unbewußte Negierung.“²⁵ Daraus folgt, daß die Kirche nur Kirche sein kann, „wenn sie sich auf die Mensch-

heit hin transzendiert“. Die Kirche erscheint „als ein Vorgriff auf die Sinnerfüllung der Menschheit, . . . als utopischer Vorentwurf ihrer letzten Zielbestimmung“²⁶.

Ich bin so ausführlich auf die Überlegungen von W. Dantine eingegangen, weil sie mir geeignet erscheinen, einige der mehr impliziten Annahmen des Studiendokuments, an dessen Entstehung er beteiligt war, herauszustellen. Das Dokument selber bleibt stärker in dem bereits angedeuteten geschichtstheologischen Rahmen und stellt am Ende der systematischen Überlegungen die Frage: „Wie kann die Kirche zum Faktor oder gar zum Faber im geschichtlichen Vorgang werden? . . . Worin besteht der besondere Beitrag der Kirche im Blick auf die Einheit der Menschheit? . . . Ist die Kirche aufgerufen, eigene Modelle des Zusammenlebens zu liefern?“²⁷ Und genau dies ist die Überzeugung, welche die nun folgenden ekklesiologischen Überlegungen des Dokuments leitet.

In den Mittelpunkt tritt bezeichnenderweise die Beschreibung von Wesen und Aufgabe der Kirche unter dem Aspekt der „Gemeinschaft“, d.h. dem Schlüsselbegriff der Einheitserklärung von Neu-Delhi. Ohne den Versuch zu machen, diese Gemeinschaftsekklesiologie noch einmal ausdrücklich christologisch oder trinitätstheologisch zu begründen, geht das Dokument alsbald über in die Formulierung eines „ökumenischen Entwurfes der Kirche im Licht ihrer Funktion in der werdenden Weltgesellschaft“ (E. Lange). Die entscheidenden Stichworte dieses Entwurfes sind: Die Kirche als Gemeinschaft der Freien, als Zeugnis für die Gemeinschaft unter den Menschen, als provisorische Gemeinschaft, als zeichenhafte Gemeinschaft, als Gemeinschaft mit der Vergangenheit, als Gemeinschaft auf Zukunft hin. Den Abschluß bilden drei kurze Abschnitte über den übernationalen Charakter der Kirche, über Dialog und Militanz und schließlich die offene Zukunft.²⁸ Ernst Lange trifft den Kern, wenn er sagt: „Das Interesse dieses Entwurfes ist eine Theorie kirchlichen Handelns, nicht eine Theologie der Kirche in abstracto. Er beschreibt die ökumenische Zukunft der Kirche, die konkrete Utopie der ökumenischen Bewegung.“²⁹ Angesichts dieser Perspektiven tritt dann die klassische Thematik der Einheit der Kirche nahezu völlig in den Hintergrund.

Einheit, heißt es, ist nicht ein Ziel an sich; sondern die Frage nach der Einheit rückt völlig unter den Gesichtspunkt, welche Lebensäußerungen der Kirche diese „echte Gemeinschaft“ zu stiften, zu fördern vermögen. Das heißt konkret, daß im Blick auf die Einheit der getrennten Kirchen die bisherigen Antworten auf die Fragen nach den sichtbaren Strukturen der Kirche und den Grenzen der Kirche, nach dem Verhältnis von Einheit und Vielfalt, wie der Spannung zwischen Kontinuität und Wandel neu durchdacht werden müssen.

Es entspricht dem provozierenden Charakter dieses Entwurfs, wenn das Studiendokument schließt mit dem Satz: „Wenn die Kirche aktiver Faktor auf dem Weg zur Einheit der Menschheit sein soll, sind derart große Änderungen des Verständnisses, der Ethik und der Struktur nötig, daß die trennenden Faktoren wie zu eng gewordene Schalen gesprengt werden.“³⁰ Damit sollte Kritik, sollte Diskussion ausgelöst werden, und sie ließ nicht auf sich warten.

II

Die erste Phase der kritischen Auseinandersetzung mit diesem Entwurf einer ökumenischen Kirche im Licht ihrer Funktion in der werdenden Weltgesellschaft konzentriert sich auf die behauptete theologische und ekklesiologische Relevanz der wachsenden weltweiten Interdependenz der Menschheit. So stellt der Arbeitsausschuß der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in einer ersten Stellungnahme zu dem Studiendokument fest, „daß die Studie über den Begriff der menschlichen Einheit nicht als Grundlage für eine Lehre von der Einheit der Kirche dienen kann“. Nun wird dies ja in dem Studiendokument auch nicht behauptet; aber der Arbeitsausschuß unterstreicht, „daß unser Verständnis von der Einheit der Kirche wie der Einheit der Menschheit (davon abhängig), daß und wie wir verstanden haben, was Gott in Jesus Christus getan hat, er, der den Menschen nach seinem Bilde schuf, ihn mit sich versöhnte und ihn durch das ständige Wirken des Heiligen Geistes zur letzten Vollendung aller Dinge in Christus hinführt“³¹.

Diese Meinung ist berechtigt, insofern das Studiendokument in der Tat seine christologischen (und pneumatologischen) Voraussetzungen nicht entfaltet. Aber sie geht über den Aufweis fehlender Explikation hinaus und meldet Zweifel an der Legitimität des ganzen Vorhabens an.

So ist es konsequent, wenn diese Stellungnahme die beiden Dimensionen der Einheit wieder deutlich voneinander scheidet. Sie spricht nüchterner als das Studiendokument von der Ambivalenz aller menschlichen Einheitsbestrebungen und ihrer Tendenz zu dämonischer Perversion. Und sie warnt davor, von der christlichen Einheit, wie sie in der Kirche Gestalt gewinnt, „mit einem leicht triumphalistischen Unterton“ zu sprechen. Immer wieder in der Geschichte und auch heute hat die Kirche als eine Quelle von Uneinigkeit unter Menschen gewirkt. So kommt die Stellungnahme zurück auf die Frage der Grenzen der Kirche und das Problem, wie dieselbe kirchliche Gemeinschaft beides verkörpern könne, nämlich „den priesterlichen Auftrag der Versöhnung unter Menschen und der prophetische Auftrag, das Böse zu verurteilen“³². Beide Fragen werden in der Diskussion wieder aufgegriffen.

Mit der Warnung vor der Gefahr des Triumphalismus, der alle widersprüchlichen Erfahrungen überspielt, ist ein Stichwort genannt, in dem sich die kritische Diskussion verdichtet. So wirft der orthodoxe Theologe J. Meyendorff, als Vorsitzender der Kommission, in seinem großen Einführungsvortrag bei der Kommissionssitzung in Löwen 1971 dem ganzen hinter dieser Studie stehenden geschichtstheologischen Ansatz, der die Universalität des Evangeliums in säkularen und politischen Kategorien zu fassen versucht, eine triumphalistische Tendenz vor: „Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit werden erst bei der Vollendung des Reiches Gottes vollständig zusammenfallen und nicht vorher. Nur in dieser Perspektive läßt sich sagen, daß die Einheit der Kirche eine Antizipation der Einheit der Menschheit sei. In der Eucharistie wird die Wirklichkeit der zukünftigen Einheit bereits spürbar.“³³ Nur auf der Grundlage dieser eschatologisch verstandenen Eucharistie kann man von Einheit der Menschheit reden; alles andere ist Utopie, die die Wirklichkeit des Bösen überspielt.

In einer Antwort auf Meyendorff gibt der lateinamerikanische Theologe J. Miguez-Bonino den Vorwurf des Triumphalismus zurück im Blick auf eine Theologie, welche die eschatologische Eucharistie zum Zentrum der Einheit macht. „Wo muß man sitzen — fragt er — um diese Perspektive nachvollziehen zu können?“ Wo ist der Ort, dieser „sturmfreie“ Ort, wo man so distanziert und aller Konflikte enthoben theologisch urteilen kann? „Haben wir einen anderen Ort als das Kreuz, von dem aus wir auf die eschatologische Verheißung blicken können? . . . Können wir . . . den behaupteten Rückzug auf das Absolute je anders nachvollziehen als dadurch, daß wir genau den relativen Standpunkt, an dem wir uns selbst befinden, verabsolutieren? Was in unserem Fall bedeutet, als ‚christliche Einheit‘ *eines* der Denk- und Strukturmodelle zu verabsolutieren, die so eindeutig geschichtlich, politisch und ideologisch datiert werden können. . .“³⁴

Letztlich geht es bei dieser Kontroverse um das Zentrum der Einheit in der eschatologischen Eucharistie oder im Kreuz und bei dem wechselseitigen Vorwurf des Triumphalismus um das Problem der Verifikation von theologischen Aussagen über die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit, d.h. um die Suche nach dem Ort, dem Erfahrungskontext, in dem diese Aussagen als wahr nachvollzogen werden können. Gerade diese Bemühung um Verifikation, um Sichtbarkeit war der Grund gewesen, warum diese Studie Kirche und Menschheit in ein Verhältnis wechselseitiger Herausforderung zu setzen versuchte. Das Programm der Kommissionssitzung in Löwen nahm daher den doppelten Triumphalismusvorwurf auf und versuchte, das theologische Thema anhand von fünf konkreten, d.h. gesellschaftlichen und politi-

schen Konfliktfeldern, genauer durchzubuchstabieren. Die Themen dieser Arbeitssektionen sprechen für sich. Wo Einheit der Kirche konfrontiert wird mit dem Kampf um Gerechtigkeit in der Gesellschaft, der Begegnung mit den Religionen unserer Zeit, dem Kampf gegen den Rassismus, dem Ort der Behinderten in der Gesellschaft und dem Aufeinandertreffen kultureller Unterschiede, da sind einige der Konflikte genannt, an denen der zwiespältige Charakter einer immer enger verflochtenen Weltgesellschaft sichtbar wird. Wer von Einheit der Menschheit sprechen will, darf jedenfalls diese Konflikte nicht einfach überspielen.

Aber dann zeigt sich, gleichsam im Spiegel, daß gerade diese Konflikte auch in den Kirchen präsent sind, ja daß die Kirchen z.T. zu den gesellschaftlichen Ursachen dieser Konflikte gehören. „Was die Welt trennt, trennt auch die Kirche“ (E. Lange). Deshalb sind diese Konflikte eine unüberhörbare Herausforderung für die Kirche, und zwar nicht nur im Blick auf ihr Verhalten, sondern im Zentrum ihrer Existenz. Ist denn nicht der Christus der Eucharistie auch der Christus der Armen? Verfällt nicht eine Praxis des Abendmahls, welche die einheitsstiftende Kraft des Sakraments von der Forderung der konkreten Versöhnung und Gerechtigkeit im Leib der Kirche trennt, dem Gericht Gottes? Oder: Wie kann die allen Getauften in ihrer Taufe beigelegte neue Identität in Christus von einer Kirche verkündigt werden, die zugleich Unterdrückung aufgrund von rassistischer oder ethnischer Identität toleriert oder gar praktiziert? Kann es christliche Gemeinschaft ohne Praxis der Kirchenzucht geben, ohne die Bereitschaft, Abfall vom Glauben, d.h. Häresie konkret zu verurteilen?³⁵ Wie fruchtbar die durch diese Diskussion ausgelösten Impulse waren, zeigt sich an einer stattlichen Reihe von anschließenden spezifischen Studien über „Rassismus in der Theologie und Theologie gegen den Rassismus“, über „Die Behinderten in der Kirche“ und „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche“.³⁶

In der auf die Kommissionssitzung in Löwen folgenden dritten Phase des Studienprozesses wurde der Versuch unternommen, die inzwischen gewonnenen Einsichten auszuwerten und die verschiedenen Aspekte neu miteinander zu verknüpfen. Die in den Jahren 1972 und 1973 erarbeiteten Entwürfe von abschließenden Studienberichten sind zum großen Teil interne Arbeitsdokumente geblieben und nicht veröffentlicht worden.³⁷ Daher will ich mich hier auf wenige Beobachtungen beschränken. Zunächst fällt auf, daß im Vergleich zum ursprünglichen Studiendokument die Thematik der Einheit der Menschheit immer stärker in den Hintergrund tritt. Darin schlägt sich einerseits das geschärfte Bewußtsein von der Ambivalenz menschlicher Einheitsbestrebungen nieder. Deutlicher als zuvor wird die Frage gestellt, ob die

ganze Rede von der „Einheit der Menschheit“, vom Zusammenwachsen der Gesellschaften und Kulturen nicht geprägt sei von den Interessen der bislang dominanten Völker und Kulturen der nördlichen Hemisphäre. Für viele Völker im Süden ist nationale Einheit eine dringlichere Aufgabe als die Suche nach der Einheit der Menschheit. Verbirgt sich also bereits in diesem Begriff ein versteckter Herrschaftsanspruch? Kann man von Einheit der Menschheit sprechen, ohne die ungleiche Verteilung von politischer Macht anzusprechen? So wird der Begriff „Einheit“ allmählich ersetzt durch die neutralere, mehr beschreibende Formulierung „Interdependenz der Menschheit“. Aber es bleibt das Janusgesicht dieser Interdependenz, die Hoffnungen und Ängste zugleich auslöst.

Der andere Grund für das Zurücktreten der Menschheitsperspektive liegt in der Logik des Diskussionsverlaufs. Die Studie war ausgegangen von der Frage: Worin besteht der besondere Beitrag der Kirche im Blick auf die Einheit der Menschheit? Sie hatte zunächst auf diese Frage geantwortet mit dem Verweis auf die Kirche als „echte Gemeinschaft“. Gerade diese Antwort aber war durch die Diskussion in Löwen problematisiert worden. Denn es war überdeutlich geworden, wie weit die Kirchen von diesem Entwurf einer „verpflichteten Gemeinschaft“ entfernt sind. So tritt in den vorläufigen Abschlußberichten auch dieser ekklesiologische Schlüsselbegriff des anfänglichen Studiendokuments völlig zurück. An seine Stelle rückt das Stichwort aus dem zu Anfang zitierten Satz der Vollversammlung in Uppsala, d.h. die Kirche als „Zeichen“ der zukünftigen Einheit der Menschheit. Die Leitfrage ist nun: „Welche Art von Einheit muß die Kirche haben, um ein Zeichen der Hoffnung zu sein?“³⁸ Die in Löwen thematisierten Konflikte werden daher als Herausforderungen an die traditionelle Ekklesiologie, aber auch an die ökumenische Bewegung und ihre Suche nach der sichtbaren Einheit der Kirche ernstgenommen.

Das Interesse verlagert sich also auf ein Feld, das man praktische Ekklesiologie nennen könnte. Dabei tritt — neben der Rede von der Kirche als „Zeichen“, die Ausgangspunkt der abschließenden Überlegungen sein soll — vor allem ein Motiv in den Vordergrund. Die Spannung zwischen dem Druck wachsender Interdependenz einerseits und zunehmender kultureller Vielfalt im weltweiten Rahmen andererseits nötigt dazu, über das Verhältnis von Einheit und Vielfalt in der Kirche neu nachzudenken. Wie kann innerhalb jeder einzelnen Kirche und zwischen den Kirchen die Grenze gezogen werden zwischen legitimer Vielfalt und Spaltung? Wann wird Vielfalt zu einer Ursache der Spaltung? Hilft es, von der Einheit der Kirche als einer in Christus zentrierten Vielfalt zu sprechen? Hier geht es unmittelbar um die Frage der

Katholizität der Kirche, die im Mittelpunkt der Arbeit der 1. Sektion der Vollversammlung in Uppsala stand. So war es folgerichtig, wenn die sich daran anschließende Frage nach den Formen und Strukturen von Gemeinschaft, die diesem Spannungsverhältnis von Einheit und Vielfalt Rechnung tragen konnte, mit dem Verweis auf die „Konziliarität“ der Kirche beantwortet wurde. Bei ihrer Sitzung in Löwen hatte die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auch einen Text über die „Konziliarität und die Zukunft der ökumenischen Bewegung“ verabschiedet, der Konziliarität als Qualität kirchlicher Gemeinschaft charakterisierte.³⁹ In der Praxis konziliarer Gemeinschaft *könnte* also der spezifische Beitrag der Kirchen zur werdenden Einheit der Menschheit bestehen. Diese Überlegungen sind der Hintergrund für den Sektionsbericht der Vollversammlung von Nairobi 1975 über „Die Einheit der Kirche — Voraussetzungen und Forderungen“, der von der „konziliaren Gemeinschaft“ als dem gemeinsamen Ziel der Suche nach der Einheit der Kirche ausgeht; diese Gemeinschaft muß immer neu in konkreten Kontexten bewährt werden, und der Bericht nimmt die meisten der Konfliktfelder der Diskussion in Löwen wieder auf.⁴⁰

So hat sich der Kreis geschlossen. Dieser Eindruck wird verstärkt durch die Erklärung „Auf dem Weg zur Einheit in den Spannungen unserer Zeit“, welche die Kommission auf ihrer Sitzung 1974 in Accra als vorläufigen Abschluß des Studienprozesses und zur Vorbereitung der Vollversammlung in Nairobi formuliert hat.⁴¹ Ein letztes Mal verlagert sich hier der Schwerpunkt, und die Diskussion kehrt nach den ekklesiologischen Reflexionen zurück zum Ausgangspunkt: der Einheit der Menschheit, die nun freilich als „Einheit in menschlichen Konflikten“ bezeichnet wird, als Hoffnung auf die Verwirklichung einer „gerechten Interdependenz freier Menschen, Gesellschaften und Nationen“. Die Erklärung sagt dazu: „Obwohl diese gerechte Interdependenz mit der von Gott gegebenen ‚Einheit der Menschheit‘ nicht identisch ist (d.h. mit der erst in Gottes Reich vollendeten Einheit aller Menschen), so ist sie doch auch nicht von ihr zu trennen. So gesehen, ist die Suche der Menschheit nach einer gerechten Interdependenz in Wirklichkeit ein Hunger, den der Schöpfer ihr eingepflanzt hat, ein Hunger, für den Christen mit allen Menschen zusammen Verantwortung tragen.“

Diese Hoffnung wird verstärkt durch die heute gegebenen Möglichkeiten, alle Teile der Menschheit, die in Raum und Zeit getrennt sind, dennoch in Beziehung zueinander zu bringen. Aber zugleich sind „im Namen von Interdependenz und Einheit . . . Strukturen geschaffen worden, die durch falsche Abhängigkeit und Unterdrückung gekennzeichnet sind“. Die Hoffnung läßt sich nur verwirklichen um den Preis eines konfliktreichen Kampfes um Be-

freierung aus solchen entfremdenden Strukturen. „Einen anderen Weg, um gerechte Interdependenz zu erreichen, gibt es nicht als den, die Probleme ins Auge zu fassen und sich in der Begegnung und sogar im Konflikt zu engagieren.“

Das bedeutet eine Herausforderung für die Kirche und ihr Verständnis von Einheit. „Christen sind berufen, eine Gemeinschaft der Versöhnung zu sein. In Wirklichkeit entdecken Christen aber oft, daß sie denen, die sich mit ihnen an dem Kampf um Befreiung beteiligen, seien sie Christen oder nicht, näherstehen als anderen Christen. . . . Wir sind dabei zu lernen, daß die Einheit der Kirche eine ‚Einheit in der Spannung‘ sein kann.“ Christlicher Glaube kann diese Spannung in Konflikten ertragen, weil er gründet im Kreuz Jesu Christi. „Jesus Christus nahm die Notwendigkeit des Konfliktes an, aber führte in seinem Kreuzestod darüber hinaus. Er nahm die Kosten des Konfliktes auf sich: Die trennenden Mächte sind endlich in der Einheit überwunden, die Christus schafft und schenkt, indem er alle Dinge in sich vereint.“

Auf diesem Hintergrund, und nur auf diesem, kann dann auch von der Kirche als „Zeichen“ gesprochen werden. Denn „die Kirche hat den Auftrag, ein sichtbares Zeichen der Gegenwart Christi zu sein. . . . Ein solches Zeichen zu sein, schließt Kampf und Konflikt um der gerechten Interdependenz der Menschheit willen ein. Hier bleibt eine dauernde Spannung, die erst aufgelöst sein wird, wenn sich die Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde erfüllt. . . . Wir müssen mit Entschlossenheit jede zu leichte Form von Einheit oder jedweden Mißbrauch des ‚Zeichens‘ ablehnen. Damit könnte eine tieferliegende Uneinheit zugedeckt werden. Gleichzeitig wollen wir uns zu der in Christus begründeten Einheit auch mit denen bekennen, von denen wir uns vielleicht um Christi willen zu trennen haben. Das bedeutet: Wir sind gefaßt auf eine ‚Gemeinschaft in der Finsternis‘ . . . (Aber) es gibt keine ‚Gemeinschaft in der Finsternis‘ ohne die Zeichen der Versöhnung, die Christus uns in Gericht und Liebe schenkt.“ Damit ist der Überblick über den Studienprozeß abgeschlossen. Es bleibt die Aufgabe, die Einsichten und Ergebnisse auszuwerten.

III

Die als vorläufige Zusammenfassung der Studienergebnisse formulierte Erklärung der Kommission von 1974 schloß mit einem Abschnitt über die Kirche als „Zeichen“.⁴² Immer stärker war diese Formulierung in den Mittelpunkt der ekklesiologischen Überlegungen der Studie getreten. Dies ist nicht überraschend, wenn man sich erinnert, daß am Anfang des Prozesses

der Satz der Vollversammlung von Uppsala stand: „Die Kirche wagt es, von sich selbst als dem Zeichen der zukünftigen Einheit der Menschheit zu sprechen.“ Auch wenn dieser Satz nicht ganz ohne Vorbild in der ökumenischen Diskussion war, so stellte er doch eine zugespitzte Aussage dar, die nach Auslegung und kritischer Prüfung verlangte. Diese fand vor allem in den Texten der Jahre 1972 und 1973 ihren Niederschlag. Dabei bestätigte sich zwar die Fruchtbarkeit dieses Ansatzes; aber zugleich tauchten neue Fragen und Schwierigkeiten auf, so daß die begonnenen Überlegungen zunächst nicht weitergeführt wurden. Erst Jahre später wurde die Herausforderung wieder aufgenommen, und inzwischen hat die Vollversammlung in Vancouver empfohlen, die alte Fragestellung unter dem Titel: „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft“ wieder aufzunehmen und eine „theologische Untersuchung über die Kirche als Zeichen zum Mittelpunkt (des) Studienprogramms“ zu machen.⁴³

Der zitierte Satz der Vollversammlung in Uppsala erinnert an eine ähnliche Formulierung des Zweiten Vatikanischen Konzils, das in seiner Dogmatischen Konstitution über die Kirche ‚Lumen gentium‘ die ebenfalls oft aufgegriffene Aussage machte: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“⁴⁴ Auf die Parallelität dieser beiden Formulierungen ist häufig hingewiesen worden; und in der Tat mag die durch das Konzil im Raum der römisch-katholischen Theologie neu belebte Reflexion über die Sakramentalität der Kirche dazu beigetragen haben, daß die Vorstellung von der Kirche als „Zeichen“ auf so starkes ökumenisches Interesse stieß.⁴⁵

Andererseits sind die Unterschiede zwischen den beiden Aussagen nicht zu übersehen. So fällt auf, daß die Vollversammlung in Uppsala von der Kirche nur als „Zeichen“ im Sinn der Antizipation einer zukünftigen, eschatologischen Einheit spricht. Für die katholische Perspektive ist demgegenüber die Aufnahme der klassischen Begrifflichkeit von „Sakrament“ und „Werkzeug“ unverzichtbar geblieben, was sich u.a. in der Rede von der Kirche als „Ursakrament“ niedergeschlagen hat.⁴⁶ Der tief in der Tradition verwurzelte und bis in die Geschichte der christlichen Rezeption der Schlüsselbegriffe „mysterion“ und „sacramentum“ zurückgehende Unterschied zwischen einer „sakramentalen“ und einer „eschatologischen“ Begründung der Vorstellung von der Kirche als Zeichen wird hier erneut aktuell.

Diese Interpretation bestätigt sich bei einem Blick auf den Diskussionsverlauf. Der Begriff des „Zeichens“ trat immer stärker ins Zentrum der ekklesiologischen Überlegungen, je mehr der ambivalente Charakter sowohl der

weltweiten Interdependenz wie der sichtbaren Gemeinschaftsgestalt der Kirche bewußt wurden. Die Kirche kann gerade nicht mit Eindeutigkeit auf sich selbst verweisen, sondern sie ist nicht mehr als ein Zeichen für eine Einheit, die ihren Grund außerhalb des sichtbaren Gefüges der Kirche hat. Aber auch die Entwicklung in Richtung auf wachsende weltweite Interdependenz ist kein eindeutiges Geschehen, das ohne Einschränkung interpretiert werden könnte als Folge einer universalen, von Gott gewirkten Dynamik der Geschichte. So besteht die Rolle und Berufung der Kirche angesichts der weltweiten Konflikte gerade darin, den Raum der Hoffnung auf die verheißene Einheit im Reich Gottes offenzuhalten, Zeichen im Sinn der Antizipation des noch Ausstehenden zu sein.

Diese doppelte Zeichenhaftigkeit der Kirche gründet in ihrer unlösbaren Beziehung zu Jesus Christus, der als der Gekreuzigte und Auferstandene selber das „Ursakrament“ ist, das Zeichen, in dem Gottes Gegenwart für die Augen des Glaubens erkennbar wird. Aber er ist zugleich das Zeichen, dem widersprochen wird, das Zeichen des göttlichen Gerichts über die von Gott abgefallene Welt. Derjenige, der nach eindeutigen Zeichen des Gottesreiches sucht, wird verwiesen auf das Zeichen des Jona, d.h. die Forderung der Buße (Mt 1,38 ff). Die Gleichnisse des messianischen Reiches sind nicht zu trennen von der prophetischen Ankündigung der Zeichen der Zeit.

Wird von der Kirche als Zeichen gesprochen, so ist entscheidend, wieweit diese eschatologische Spannung im Geheimnis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus erhalten bleibt. Die Kirche wird zum Zeichen nur, indem sie auf Jesus Christus verweist und seine Gegenwart in ihrer Mitte konkret verkündigt. Aber sie lebt unter der gleichen Dialektik von Offenbarung und Verhüllung wie ihr Herr: Noch ist Gottes Gegenwart bei seinem Volk verborgen unter dem Zeichen des Kreuzes, das zugleich Zeichen des Sieges und des Gerichtes ist, Zeichen der Einheit und der Scheidung.⁴⁷

Die sakramentale Interpretation der Zeichenhaftigkeit der Kirche beruft sich auf die wirksame Selbstmitteilung Gottes in den von der Kirche verwalteten „Heilmitteln“. Durch ihre Einheit mit Christus wird so die Kirche selbst zum Sakrament, d.h. zum effektiven Zeichen, das bewirkt, was es bezeichnet, zum Werkzeug und Mittler des Heils für alle Menschen. Die Problematik dieser sakramentalen Ekklesiologie, die auch in der Formel von der Kirche als „Ursakrament“ nicht überwunden ist, wurde von den Vätern des Zweiten Vatikanischen Konzils wenigstens indirekt eingestanden, als sie nämlich nur analogisch („gleichsam“) von der Kirche als „Sakrament“ sprachen.

So wird heute von verschiedenen Seiten her der Versuch gemacht, die Sakramentalität der Kirche in eschatologischer Perspektive neu zu interpretie-

ren und von der Kirche als „Sakrament des Reiches Gottes“ oder als „Sakrament des Geistes“ zu sprechen. Gegenüber der institutionell-hierarchischen Verengung der Ekklesiologie wird damit die charismatisch-eschatologische Dimension der Kirche neu erschlossen.⁴⁸ Die Kirche lebt aus der Gabe des Geistes, und sie hat ihr Ziel in der Vollendung des Reiches Gottes, in der Vereinigung aller Dinge unter der Herrschaft Gottes. So muß alles Handeln der Kirche, auch und gerade ihr sakramentales Handeln als eschatologisches Zeichen verstanden werden, als Manifestation und Antizipation des messianischen Reiches.

Was aber trägt nun die Einführung dieser Begrifflichkeit aus für die Klärung des spannungsvollen Verhältnisses von Kirche und Menschheit auf der Suche nach Einheit? Die Studie hat deutlich gemacht, daß kein direkter Weg von einer trinitätstheologisch formulierten Lehre von der Einheit der Kirche zum Verständnis der Einheit der Menschheit führt. Und umgekehrt gelangt man von der Interpretation der Einheit der Menschheit in der gemeinsamen Berufung aller Menschen zum Heil Gottes nicht zur Begründung einer klaren Vorstellung von der Einheit der Kirche. Kirche und Menschheit stehen in einem Verhältnis wechselseitiger Herausforderung zueinander. Im Zuge dieses „interkontextuellen“ Prozesses haben sich eine Reihe von Kriterien für die Beurteilung von Gestaltungen der Einheit in der Kirche und der Menschheit ergeben. Einheit ist in beiden Fällen ein kritischer Gegenbegriff zu Totalität und Uniformität. Nicht um Ordnungsstrukturen geht es bei der Suche nach Einheit, sondern um die Bezogenheit des Unterschiedenen. Einheit ist nicht normativ vorgegeben und daher nicht ein Gegenbegriff zum Konflikt. Wohl hat Einheit zu tun mit der Versöhnung in Spannungen; aber Versöhnung verlangt ihren Preis, und d.h. notfalls die Scheidung um des Bekenntnisses zu Jesus Christus willen, der als der Gekreuzigte und Auferstandene der Grund der Einheit ist.

Nur unter Verweis auf das Kreuz Jesu Christi, dem Zeichen der „Einheit in der Spannung“, der „Gemeinschaft in der Finsternis“ kann auch von der Kirche als „Zeichen“ gesprochen werden. Dabei geht es wieder um die zentrale Frage der Sichtbarkeit, der Verifikation: Wie kann die Kirche durch ihre Existenz und durch ihr Handeln die Wahrheit dessen sichtbar machen, was sie bekennt? Wo von der Gemeinschaft der Kirche als Zeichen gesprochen wird, bleibt die eschatologische Spannung zwischen Offenbarung und Verhüllung erhalten. Die Kirche wird zum Zeichen nicht aufgrund objektiv gegebener „Eigenschaften“, sondern durch das Handeln Gottes an ihr und in ihr. In der ökumenischen Diskussion ist diese Spannung in dem Dual von Gabe und Aufgabe festgehalten worden. Auch der Zeichencharakter der Kirche

steht in dieser Spannung. Das Interesse an der Sichtbarkeit des Zeichens gerät jedoch unvermeidlich in die Gefahr des Triumphalismus. Entweder wird die Gabe der Gegenwart Gottes in Jesus Christus sakramental objektiviert, dann gelangt man zu theologischen Aussagen über die Kirche und ihre Einheit, die sich nicht mehr mit der Wirklichkeit der getrennten Kirchen vermitteln lassen. Dieser ekklesiologischen Überforderung steht auf der anderen Seite die moralisch-ethische Überforderung gegenüber. Diese Form des Triumphalismus entsteht, wo die Aufgabe, das Mandat der Kirche, um der Sichtbarkeit des Zeichens willen in exklusive Kriterien für die Gestaltung kirchlicher Gemeinschaft verwandelt wird, die den konziliaren Austrag von Konflikten nicht mehr zuläßt.

Diese doppelte Überforderung der Aussagen über die Kirche ist in der ökumenischen Diskussion der letzten Generation ständig präsent gewesen. Die Studie über die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit bietet hierfür vielfältige Beispiele. Ich vermute, daß der Grund für diese unausgetragene Spannung in der nahezu ausschließlichen Begründung der Ekklesiologie von der Christologie her zu suchen ist. Die exklusive Bindung der Kirche an das Christusgeschehen in Wort und Sakrament hat immer wieder die christologische Verklärung der Kirche oder ihre ethische Überforderung unter der messianischen Perspektive der Königsherrschaft Christi zur Folge gehabt. Die Bindung des Zeichens der Kirche an das Kreuz Jesu Christi schließlich kann zur völligen Flucht vor der Frage nach der Sichtbarkeit, der Verifikation, führen.

Ich halte es daher für eine der wichtigsten Entwicklungen der neueren ekklesiologischen Diskussion in der Ökumene, daß die Kirche als „Sakrament des Geistes“, als die Gemeinschaft, die aus der Kraft des Heiligen Geistes lebt, wiederentdeckt wird.⁴⁹ Der antizipatorische wie der Gemeinschaftscharakter des Zeichens der Kirche gründet in der Gegenwart Gottes im Geist, denn der Geist ist nach neutestamentlichem Zeugnis zugleich das Band der Gemeinschaft und die Gabe der Endzeit. Das Bekenntnis zu Jesus Christus, die Bindung an ihn im Glauben, bleibt das Kriterium für die Unterscheidung der Geister; aber zugleich gilt, daß keiner ihn als Herrn bekennen kann, es sei denn im Heiligen Geist (1 Kor 12,3). Der Geist ist nicht einfach die „Seele“ des Leibes der Kirche, sondern steht der Kirche gegenüber als der Herr (2 Kor 3,17).

So spricht W. Dantine von der „pneumatologischen Differenz zwischen glaubender und nichtglaubender Menschheit“⁵⁰, die auf die Unverfügbarkeit der göttlichen Offenbarung verweist und durch kein rationales System aufgelöst werden kann. Wo Gott durch den Geist handelt, da wird die Gabe

der Gemeinschaft in der Teilhabe an Jesus Christus sichtbar, da wird die messianische Endzeit zur Gegenwart und damit in der Tat Einheit der Menschheit antizipiert. Aber wer Gottes Handeln im Heiligen Geist ernst nimmt, kann dann auch die Kreuzesgestalt des Zeichens ernst nehmen, denn der Geist konfrontiert die Menschheit mit der Sünde und dem göttlichen Gericht. Eine Kirche, die in der Kraft des Heiligen Geistes als zeichenhafte Gemeinschaft lebt, wird in neuer Weise der Wirklichkeit des Bösen, der Mächte und Gewalten gewahr werden, an der alle rein ethischen Konzeptionen christlicher Weltverantwortung immer wieder zerbrechen.

IV

Abschließend soll die Frage nach dem Thema ökumenischer Theologie in einigen mehr thesehaften Bemerkungen noch einmal aufgegriffen werden. Zieht man die Linien der vorangegangenen Überlegungen aus, so folgt, daß das Thema ökumenischer Theologie weder die Einheit der Kirche für sich im objektiv theologischen Verständnis ist, noch einfach die „Ökumene“, die eine bewohnte Erde im Licht ihrer göttlichen Bestimmung. Im Zentrum ökumenischer Theologie steht das Geschehen der Gemeinschaft, die zugleich Teilhabe an Jesus Christus, Teilhabe an der Kraft des Geistes und so Teilhabe der Glieder aneinander ist. Der ökumenische Entwurf der Kirche als Gemeinschaft im Horizont der ganzen Welt, wie er in dieser Studie skizziert worden ist, bleibt als Orientierung bestimmend. Die Konzentration auf die Kirche ist unvermeidlich, wenn man der Verifikation theologischer Aussagen nicht ausweichen will.

Damit wird der Eindruck erweckt, als werde das Thema ökumenischer Theologie reduziert auf einen speziellen Bereich innerhalb der systematischen Theologie, nämlich der Ekklesiologie. Aber in Wahrheit geht es darum, die *gesamte* Aufgabe der Theologie in Beziehung zu setzen zur Aufgabe der Kirche, wirklich Kirche zu sein. Die Frage nach der Einheit der Kirche ist identisch mit der Frage nach der wahren Kirche, und beide zielen auf die wirkliche Kirche als „völlig verpflichtete Gemeinschaft“.

Die thematische Konzentration auf die Kirche muß nun in mehrfacher Richtung entfaltet werden. *Erstens*: Ökumenische Theologie versteht sich als *kritisches* Korrektiv der Ekklesiologien der getrennten Kirchen. Sie versucht nicht nur, die historisch und institutionell bedingten Ekklesiologien der Kirchen zu öffnen für die Frage nach der wahren Kirche; vielmehr stellt sie die ekklesiologische Reflexion hinein in den Kontext der gesellschaftlichen Prozesse und Konflikte unserer Welt und damit der Frage nach der wirklichen

Kirche. Darüber hinaus bemüht sich ökumenische Theologie, die weltweiten Auseinandersetzungen um Frieden, Gerechtigkeit und Wohlergehen der ganzen Schöpfung zu verstehen als Probleme von ekklesiologischer Relevanz. Ein Beispiel dieser Art von kritischer Ekklesiologie ist die ökumenische Studie über die „Kirche und die Armen“⁵¹.

Daraus folgt die *zweite* Konsequenz der thematischen Konzentration auf die Kirche: Ökumenische Theologie äußert sich als *praktische* Ekklesiologie. Sie ist an der Praxis der Erneuerung der Kirchen orientiert, denn die gegebene Kirche muß sich ständig in Buße und Erneuerung transzendieren auf die wahre Kirche hin. Die Sichtbarkeit der Zeichenexistenz der Kirche lebt davon, daß und wie es gelingt, die zwiespältige Wahrnehmung menschlicher Interdependenz einzubringen in die Konflikterfahrungen innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft und in konziliarer Praxis gangbare Wege zu antizipieren. Darum ist ökumenische Theologie elementar interessiert an der Vielfalt der Gaben, aber ebenso an der Frage nach den Grenzen der Kirche, an einem neuen Verständnis von Bekenntnis und Häresie und an einer verantwortlichen Praxis der Kirchenzucht.

Das bereits Gesagte kann nun in einer *dritten* Bestimmung präzisiert werden: Ökumenische Theologie ist bewußt *kirchliche* Theologie. Damit wird nicht die entscheidende Öffnung zum Dialog mit anderen Wissenschaften, mit anderen Religionen oder mit den Ideologien unserer Zeit zurückgenommen. Vielmehr bedeutet dies eine bewußte Selbstbeschränkung und Bindung der ökumenischen Theologie an das Verifikationskriterium der sichtbaren Gemeinde. Im Fall des Dialogs mit anderen Religionen heißt dies konkret, daß sich Ziele, Inhalte und Methoden des Dialogs daran messen lassen müssen, wieweit sie das Zusammenleben von Christen und Menschen anderen Glaubens in konkreten Situationen fördern. Auch in der Wahrnehmung christlicher Weltverantwortung, d. h. der Sozialethik und der politischen Ethik als Aspekte des Themas ökumenischer Theologie, geht es nicht um Modelle einer „societas perfecta“, sondern um das konkrete politische und gesellschaftliche Zeugnis der Kirche, um die Praxis ökumenischer Solidarität im Kampf um Gerechtigkeit und Frieden. Der Kampf gegen den Rassismus, die Frage wirtschaftlicher Gerechtigkeit, das Problem der Menschenrechte etc. erscheinen im Rahmen ökumenischer Theologie nicht im Sinne allgemeiner politischer Programmatik, sondern als Herausforderungen an das prophetische Zeugnis und Handeln der Kirche.

Noch ein *letzter* Aspekt sei abschließend genannt: Jeder Versuch ökumenischer Theologie muß bewußt den *Ort* reflektieren, an dem er geschieht. Die Vielfalt der Kontexte kirchlichen Zeugnisses und christlicher Existenz ist da-

her für ökumenische Theologie ein entscheidender Ausgangspunkt. Aber das bedeutet zugleich, daß die kritische Bezogenheit auf die anderen Orte im konziliaren Streit um die Wahrheit für ökumenische Theologie konstitutiv ist. Daher muß ökumenischer Theologie im deutschen und europäischen Kontext daran gelegen sein, im Durchgang durch die Analyse des eigenen Ortes und in kritischer Neuaneignung der eigenen Geschichte, den Dialog mit ökumenischer Theologie in Asien, Afrika, Lateinamerika und Nordamerika zu suchen. Die Wahrheit kann nur gemeinsam erkannt werden; die Gemeinschaft der in Raum und Zeit getrennten Kirchen hat nur in der gemeinsamen Wahrheit Bestand.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. hierzu die einschlägigen Beiträge in den folgenden Sammelbänden: Zum Thema: Eine Kirche — Eine Menschheit, redigiert von J. Scharbert, Stuttgart 1971; J. Nelson und W. Pannenberg (Hrsg.), Um Einheit und Heil der Menschheit, Frankfurt 1976; G. Müller-Fahrenholz (Hrsg.), Einheit in der Welt von heute, Frankfurt 1978; O.H. Pesch (Hrsg.), Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit, Freiburg, Basel, Wien 1978.
- ² Vgl. hierzu H.H. Wolf, Kirche und Menschheit. Korrespondierende Wirklichkeiten? Eine Materialzusammenstellung ökumenischer Texte, in: ÖR 4/1969, S. 529—548; s. auch die Übersicht von G. Müller-Fahrenholz in Kapitel II des von ihm herausgegebenen Bandes (vgl. Anm. 1).
- ³ Vgl. K. Raiser, Für und wider die Befreiungstheologie, in: ZEE 2/1985, S. 138—146.
- ⁴ S. Bristol 1967, Beiheft zur ÖR 7/8, Stuttgart 1968, S. 5 ff. Zum Stichwort „Kosmische Christologie“ vgl. den Vortrag von J. Sittler, Zur Einheit berufen, in: Neu-Delhi 1961, Stuttgart 1962, S. 512—523. Zu diesem Ansatz insgesamt vgl. H. Berkhof, Die Endgültigkeit Jesu Christi, in: Bericht aus Uppsala 68, Genf 1968, S. 320 ff.
- ⁵ S.a.a.O. S. 31 f.
- ⁶ Vgl. den Bericht der Genfer Konferenz in: Appell an die Kirchen der Welt, Stuttgart 1967.
- ⁷ S. Bericht aus Uppsala 68, S. 337.
- ⁸ Zitiert bei Scharbert (Hrsg.), a.a.O. S. 9 Anm. 1.
- ⁹ S. Appell an die Kirchen der Welt, a.a.O. S. 255.
- ¹⁰ Der Satz ist Teil des Berichtes der Sektion I „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche“; s. Bericht aus Uppsala 68, a.a.O. S. 15.
- ¹¹ So heißt es im Beschluß des zuständigen Ausschusses der Vollversammlung; s. Bericht aus Uppsala 68, a.a.O. S. 235.
- ¹² Einen guten Überblick und eine Interpretation der Studienarbeit gibt G. Müller-Fahrenholz in dem von ihm herausgegebenen Band; dort sind auch die wichtigsten Texte aus dem Umfeld der Studienarbeit abgedruckt. Weitere Materialien finden sich in Study Encounter (Hrsg. Studienabteilung des ÖRK) VII/2, 1971 und VIII/1, 1972. Die Diskussion bei der Kommissionssitzung in Löwen ist dokumentiert in: K. Raiser (Hrsg.), Löwen 1971, Beiheft zur ÖR 18/19, Stuttgart 1971. Zur Interpretation dieser Debatte vgl. E. Lange, Die ökumenische Utopie, Stuttgart 1972. Zum Verlauf und den vorläufigen Ergebnissen der Studienarbeit vgl. auch die Vorträge von J. Deschner bei den Sitzungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Accra und Lima: s. G. Müller-Fahrenholz (Hrsg.), Accra 1974, Beiheft zur ÖR 27, Stuttgart 1975, S. 30 ff.; und Schritte zur sichtbaren Einheit, Lima 1982 (Hrsg. H. G. Link), Beiheft zur ÖR 45, Frankfurt 1983, S. 181 f.

- ¹³ Zuerst veröffentlicht in: ÖR 1/1970, S. 82—104; ebenfalls abgedruckt in dem von J. Scharbert redigierten Band und bei G. Müller-Fahrenholz (vgl. Anm. 1). Hier zitiert nach Scharbert, a.a.O. S. 9 ff.
- ¹⁴ A.a.O. S. 9.
- ¹⁵ A.a.O. S. 10.
- ¹⁶ Zitiert nach L. Vischer (Hrsg.), Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung, München 1965, S. 159 f.
- ¹⁷ Vgl. Scharbert, a.a.O. S. 14 ff.
- ¹⁸ Zur Diskussion der biblisch-historischen Zusammenhänge vgl. die Beiträge von E. Brandenburgerin: Scharbert a.a.O. S. 105 ff. und W. Maurer, in: Nelson-Pannenberg (Hrsg.), a.a.O. S. 49 ff. Zur Analyse vgl. Kapitel IV in G. Müller-Fahrenholz, Einheit in der Welt von heute, a.a.O. Insgesamt fällt auf, daß bei der Diskussion der biblischen Perspektiven des Themas die „kosmologischen“ Aussagen von Kol. und Eph. völlig in den Hintergrund treten, während sie in der gleichzeitigen katholischen Diskussion im Mittelpunkt stehen; vgl. hierzu L. Boff, Die Kirche als Sakrament im Horizont der Weltverantwortung, Paderborn 1972.
- ¹⁹ Vgl. Scharbert, a.a.O. S. 20 ff.
- ²⁰ Ebd. S. 22.
- ²¹ Ebd. S. 22.
- ²² S. W. Dantine, Systematische Erwägungen zum Studiendokument. . . , und: Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit in systematischer Sicht, in: Scharbert (Hrsg.), a.a.O. S. 133—161.
- ²³ Ebd. S. 153.
- ²⁴ Ebd. S. 138 f.
- ²⁵ Ebd. S. 139.
- ²⁶ Ebd. S. 140.
- ²⁷ S. Scharbert (Hrsg.), a.a.O. S. 30.
- ²⁸ Ebd. S. 31 f.
- ²⁹ S. E. Lange, Die ökumenische Utopie, a.a.O. S. 117 f.
- ³⁰ S. Scharbert (Hrsg.) a.a.O. S. 39.
- ³¹ S. ebd. S. 40.
- ³² Ebd. S. 44 f.
- ³³ S. J. Meyendorff, Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit, in: ÖR 2/1972, S. 160—177.
- ³⁴ S. J. Miguez-Bonino, Stellungnahme zu dem Vortrag „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit“, in: ebd. S. 182—185.
- ³⁵ Vgl. hierzu den Bericht von J. Deschner in: Löwen 1971 (K. Kaiser, Hrsg.) a.a.O. S. 185 ff.
- ³⁶ Vgl. die folgenden Veröffentlichungen: Rassismus in der Theologie und Theologie gegen den Rassismus, Genf 1975; Wir brauchen einander. Behinderte in kirchlicher Verantwortung, G. Müller-Fahrenholz (Hrsg.), Frankfurt 1979; Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche, C. Parvey (Hrsg.), Neukirchen-Vluyn 1985.
- ³⁷ Vgl. die vervielfältigten Texte F/O 72:10 (R), Dezember 1972 und F/O 73:28, Juli 1973; Auszüge daraus bei Müller-Fahrenholz, Einheit in der Welt von heute, a.a.O.
- ³⁸ S. F/O 72:10, S. 2.
- ³⁹ Vgl. Löwen 1971, a.a.O. S. 226 ff.
- ⁴⁰ Vgl. Bericht aus Nairobi 75, Frankfurt 1976, S. 25 ff.
- ⁴¹ Vgl. für alle folgenden Zitate Accra 1974, a.a.O. S. 41 ff.
- ⁴² Ebd. S. 45.
- ⁴³ S. den Bericht der Fachgruppe 2 „Schritte auf dem Weg zur Einheit“ der Vollversammlung in Vancouver, in: Bericht aus Vancouver 83, Frankfurt 1983, S. 77. Einen sehr guten Überblick über die bisherige Diskussion bietet G. Gaßmann, Kirche als Sakrament, Zeichen und Werkzeug, in: Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion, herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn 1983, S. 171—201. Für die Texte der

Jahre 1972/3 vgl. G. Müller-Fahrenholz, Einheit in der Welt von heute, a.a.O. Vgl. außerdem den kritischen Beitrag von E. Käsemann, Zur ekklesiologischen Verwendung der Stichworte „Sakrament“ und „Zeichen“, in: R. Groscurth (Hrsg.), Wandernde Horizonte auf dem Weg zur kirchlichen Einheit, Frankfurt 1974, S. 119—136, sowie den Vortrag von M. Tanner, Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft, in: *Vancouver 1983*, Beiheft zur ÖR 48, Frankfurt 1984, S. 159—170.

- ⁴⁴ S. K. Rahner, H. Vorgrimler (Hrsg.), Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1966, S. 123.
- ⁴⁵ Die historischen und theologischen Hintergründe der ekklesiologischen Neuorientierung in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Implikationen sind umfassend aufgearbeitet worden in L. Boff, Die Kirche als Sakrament im Horizont der Weltverantwortung, Paderborn 1972; vgl. auch den von G. Alberigo, Y. Congar und H. J. Pottmeyer herausgegebenen Band: Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1972; ebenso den Aufsatz von H. Döring, Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht, in: Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion, a.a.O. S. 20—125. Vgl. ferner E. Jüngel, Die Kirche als Sakrament?, in: ZThK 80 (1983) 432—457.
- ⁴⁶ Vgl. dazu L. Boff, a.a.O. S. 295 ff.
- ⁴⁷ Vgl. zum Ganzen G. Müller-Fahrenholz, a.a.O. S. 81 ff.
- ⁴⁸ Vgl. dazu J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975, bes. S. 222 ff.; W. Kasper, Kirche als Sakrament des Geistes, in: W. Kasper, G. Sauter, Kirche — Ort des Geistes, Freiburg 1976, S. 13—55; M. Kehl, Kirche — Sakrament des Geistes, in: W. Kasper (Hrsg.), Die Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie, Freiburg, Basel, Wien 1979, S. 155—180. Als orthodoxe Stimme ist wichtig der Beitrag von J. Zizioulas, Christologie, Pneumatologie und kirchliche Institutionen aus orthodoxer Sicht, in: Alberigo, Congar, Pottmeyer, a.a.O. S. 124—140; zum Ganzen vgl. auch L. Boff, a.a.O. S. 361 ff und 523 ff.
- ⁴⁹ Außer den bereits in Anm. 48 genannten Titeln vgl. zum folgenden auch N. Nissiotis, Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog, Stuttgart 1968.
- ⁵⁰ S. Scharbert (Hrsg.), a.a.O. S. 157.
- ⁵¹ S. Towards a Church of the Poor, edited by J. de Santa Ana, Genf 1979; vgl. auch den Sektionsbericht „Gute Nachricht für die Armen“ der Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980, in: M. Lehmann-Habeck (Hrsg.), Dein Reich komme, Frankfurt 1980, S. 127 ff.

Ein neuer Anfang

Die Stuttgarter Erklärung in ökumenischer Sicht, Teil II

VON HANS-GEORG LINK

IV. *Folgerungen für die evangelischen Kirchen in Deutschland heute*

Inwiefern kann man im Zusammenhang mit der Stuttgarter Erklärung von einem neuen Anfang sprechen? Man kann es im Blick auf das Zustandekommen und den Geist der ökumenischen Begegnung in Stuttgart im Oktober 1945. Man kann es im Blick auf das in der Erklärung ausgesprochene Schuldbekenntnis und die geradezu beschwörende Selbstverpflichtung zu einem neuen Anfang in den eigenen Kirchen, mit der Ökumene, für die gequälte Menschheit. Und man kann es im Blick auf das Echo, das aus ökumenischen Schwesterkirchen nach Deutschland zurückkam.

Wie es um die Aufnahmebereitschaft und Aufnahmefähigkeit für die Erklärung in Deutschland bestellt war, ist mehrfach untersucht worden. Ich will mich im zweiten Teil meiner Überlegungen den beiden Fragerichtungen zuwenden, welche Folgerungen die evangelischen Kirchen in Deutschland heute, 40 Jahre danach, aus der Stuttgarter Erklärung ziehen und welche Herausforderungen an die weltweite ökumenische Gemeinschaft sie heute darstellt.

Vierzig Jahre sind eine biblische Zeitspanne, in der — wie bei Israels Zug durch die Wüste — Erfahrungen verarbeitet, Erkenntnisse gesammelt werden und Einsichten heranreifen können. Wie sind die evangelischen Kirchen in Deutschland seit 1945 mit der Stuttgarter Erklärung umgegangen, und welche Folgerungen gedenken sie heute aus ihr zu ziehen? Ich möchte diesen beiden Fragen unter den drei Gesichtspunkten und anhand der drei Schlüsselworte nachgehen, mit denen ich die ökumenischen Akzente der Erklärung erläutert habe: ökumenische Gemeinschaft, Solidarität der Schuld, neuer Anfang.

1. Zur ökumenischen Gemeinschaft

Wie schon erwähnt, führte die Stuttgarter Begegnung zum Eintritt der damaligen EKD in den Ökumenischen Rat der Kirchen; sie zählt zu seinen 147 Gründungsmitgliedern von Amsterdam 1948. Heutzutage steuert die — seit 1970 auf Westdeutschland beschränkte — EKD rund ein Drittel der Kosten zum laufenden Haushalt des Ökumenischen Rates bei: den größten Mitgliedsbeitrag aller 310 Mitgliedskirchen, ohne den der Ökumenische Rat also

ein Drittel seiner Aktivitäten nicht unternehmen könnte. Darüber hinaus engagieren sich mehr Christen aus dem Bereich der deutschen Kirchen in der ökumenischen Bewegung als aus den meisten anderen Mitgliedskirchen. Im Verlauf der vergangenen vierzig Jahre ist in beiden Teilen Deutschlands ein ökumenisches Verantwortungsbewußtsein herangereift, wie es das auf deutschem Boden zuvor noch nie gegeben hat.

Dennoch ist die Frage keineswegs überflüssig, wie es heute innerhalb der EKD um die „tiefe Freude“ über die ökumenische Gemeinschaft bestellt ist. Man hat aus vielen öffentlichen Äußerungen der EKD zum Ökumenischen Rat im vergangenen Jahrzehnt auch bei wohl- und verständnisvollster Interpretation weniger den Ausdruck „tiefer Freude“ als vielmehr den Eindruck einer gewissen Verständnislosigkeit bis hin zur Verärgerung entnehmen müssen.¹ Das hat innerhalb wie außerhalb der deutschen ökumenischen Szene Verletzungen und Wundungen hervorgerufen und das Zutrauen der außerdeutschen Ökumene zur Evangelischen Kirche in Deutschland nicht gerade gestärkt. Das Recht zu öffentlichen kritischen Äußerungen gegenüber dem Ökumenischen Rat gehört m.E. in der Tat auch zu den Pflichten jeder Mitgliedskirche, die ihre Mitgliedschaft nicht nur auf dem Papier wahrnimmt. Was aber bei den öffentlichen Stellungnahmen der EKD und mancher ihrer Gliedkirchen zum Ökumenischen Rat oft vermißt worden ist und die Verletzungen hervorgerufen hat, ist, daß die ökumenische „Geschäftsgrundlage“ selten erkennbar wurde: die Freude, zu dieser weltweiten ökumenischen Gemeinschaft gehören zu dürfen; der Dank, trotz allem, was in Stuttgart hat bekannt werden müssen, in diese ökumenische Gemeinschaft aufgenommen worden zu sein, wie die wilden Zweige in den Ölbaum eingepropft worden sind.

Vergleicht man die Stellungnahmen, die vor vierzig Jahren einerseits außerhalb, andererseits innerhalb Deutschlands zur Stuttgarter Erklärung abgegeben worden sind, so wird der damalige ökumenische Vorsprung der Kirchen außerhalb ebenso unübersehbar wie der enorme ökumenische Nachholbedarf innerhalb. Heute stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob innerhalb der Kirchen auf deutschem Boden schon genug ökumenische Lernprozesse eingeleitet worden und in Gang gekommen sind, um das damalige Defizit wettzumachen.

Wie steht es schließlich mit unserer ökumenischen Gemeinschaftsfähigkeit?² Wir Deutschen sind auf ökumenischen Konferenzen häufig immer noch mehr als geschätzte bzw. gefürchtete Redner bekannt denn als aufmerksame Zuhörer. Philip Potter hat dazu während einer Diskussion anläßlich des fünfzigsten Jahrestages der Barmer Theologischen Erklärung am 31. Mai

1984 in Wuppertal gesagt: „Die deutschen Kirchen sind selbstverständlich gleichberechtigte Glieder in der ökumenischen Gemeinschaft mit einem Recht zu reden und der Pflicht zuzuhören.“ Haben wir — nach vierzig Jahren — in diesem Sinne „gehört“, wie die „anderen Kirchen der ökumenischen Gemeinschaft“ damals auf Stuttgart geantwortet haben? Ist in den deutschen Kirchen, so fragte mich Dr. Visser ‘t Hooft, der Übergang von amtlichen Institutionskirchen zu ökumenischen Gemeinschaftskirchen schon gelungen? Machen sich Kirchengemeinden und Kirchenleitungen ökumenische Solidarität mit Basisgemeinden in Lateinamerika, verfolgten Christen in Korea und der unterdrückten schwarzen Bevölkerung in Südafrika zunehmend zu eigen oder überlassen sie dieses Feld weiterhin kleinen ökumenischen Privatinitiativen am Rande?

2. Zur Solidarität der Schuld

In der Stuttgarter Erklärung ist 1945 „mit großem Schmerz“ bekannt worden: „Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden.“ Das ist ein klares, eindeutiges Schuldbekenntnis ohne Wenn und Aber. Es umfaßt in wenigen Worten all das unermessliche Leiden durch Nationalsozialismus und Krieg, das 1945 in seinem vollen Ausmaß noch gar nicht bekannt, überschaubar und aussprechbar war.

Ich bin mit Gerhard Sauter der Meinung, daß man sich vor einem „eifertigen Reden von Schuld“ in acht nehmen muß, „das oft nicht viel mehr, besagt“ als eine christlich gemeinte Positionsbestimmung gegenüber politischen Vorgängen³. Bei diesem Satz der Stuttgarter Erklärung geht es um viel tiefgehendere Dimensionen. Gerade deswegen muß man sich fragen, ob er als ein abschließendes Wort zum Thema Schuld recht verstanden ist oder nicht vielmehr als ein erstes, die Dimension der Schuld allererst in Blick nehmendes Bekenntnis. Denn „großer Schmerz“ wird nicht durch Betäubung oder Verdrängung überwunden, sondern durch Aufarbeitung und neues Handeln.

Bekanntlich haben die Opfer ein längeres Gedächtnis als die Täter für das ihnen Zugefügte. Mir ist es auf meinen Auslandsreisen immer wieder begegnet, daß ich in Situationen, in denen ich in keiner Weise damit gerechnet hatte, mit den von uns Deutschen begangenen Untaten konfrontiert und nach der Glaubwürdigkeit unserer Umkehr gefragt worden bin, ob es in Frankreich, Holland, Dänemark, Schweden (von Norwegern), Rußland oder Kreta war. Ich habe oft die heimliche, meist unausgesprochene Unsicherheit meiner Gegenüber gespürt, ob wir Deutschen uns wirklich geändert haben.

Was ist nach Stuttgart geschehen, um das Schuldbekenntnis zu konkretisieren und zu beglaubigen? 1947 hat der Bruderrat der Evangelischen Kirche

in Deutschland ein Wort „Zum politischen Weg unseres Volkes“, das sogenannte „Darmstädter Wort“ verabschiedet, das vor allem die Stuttgarter Selbstanklage: „Wir klagen uns an. . .“ genauer entfaltet hat: „Wir sind in die Irre gegangen. . .“⁴ 1950 hat die Synode der EKD in Berlin-Weißensee ein „Wort zur Judenfrage“ gesprochen, in dem es heißt: „Wir sprechen es aus, daß wir durch Unterlassen und Schweigen vor dem Gott der Barmherzigkeit mitschuldig geworden sind an dem Frevel, der durch Menschen unseres Volkes an den Juden begangen worden ist.“⁵ Am 1. Oktober 1965 ist „mit Zustimmung des Rates der EKD“ die evangelische Denkschrift über „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn“⁶ veröffentlicht worden. Sie befaßt sich mit der Vertreibung der Deutschen aus den ehemaligen deutschen Ostgebieten und bittet um Ausöhnung mit dem polnischen Volk. Sie wurde mit einem Brief der katholischen Bischöfe Polens vom 18. November 1965 beantwortet, in dem Vergebung gewährt und um Vergebung gebeten wurde. Schließlich hat 1980 die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland einen viel beachteten Beschluß „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ gefaßt, der das Weißenseer „Wort zur Judenfrage“ weiterführt: „Wir bekennen betroffen die Mitverantwortung und Schuld der Christenheit in Deutschland am Holocaust. . . (Die) Nichtachtung der bleibenden Erwählung Israels und seine Verurteilung zur Nichtexistenz haben immer wieder christliche Theologie, kirchliche Predigt und kirchliches Handeln bis heute gekennzeichnet. Dadurch haben wir uns auch an der physischen Auslöschung des jüdischen Volkes schuldig gemacht.“⁷

Manches weniger bekanntgewordene Wort mag dieser Aufzählung gut und gerne hinzugefügt werden. Mindestens ebenso wichtig wie solche Verlautbarungen sind die Taten der Versöhnung durch sog. Wiedergutmachungszahlungen, durch Reisen von kirchlichen und staatlichen Repräsentanten in während des Krieges besetzte Länder, durch Aktion Sühnezeichen und internationale Aufbaulager, durch die deutsche Sektion von „amnesty international“ und inzwischen zahlreiche Reisen und Begegnungen von Gruppen und Einzelpersonen aus ehemals verfeindeten Ländern.

Der geraffte Überblick zeigt, daß das Stuttgarter Bekenntnis zur Solidarität der Schuld keine einsame Stimme eines ungehörten Rufers in der Wüste geblieben ist. Es ist vielmehr als beginnender Durchbruch zum konkreten Bekennen und Aufarbeiten eigener Schuld auch in Deutschland zunehmend erfaßt worden und hat zumindest in den genannten Worten und Taten einen ähnlichen Prozeß, wenn auch mit erheblicher zeitlicher Verzögerung, in Gang gebracht wie bei den Kirchen aus der Ökumene, die — als erste Adressa-

ten — 1945/46 geantwortet hatten. Es fällt auf, daß mit zunehmendem zeitlichen Abstand von dem Geschehen während des Dritten Reiches das Aussprechen der Schuld konkreter und deutlicher geworden ist — die Ostdenkschrift von 1965 und der Rheinische Synodalbeschuß von 1980 belegen dies deutlich. Offensichtlich hat es dieser Jahre und Jahrzehnte bedurft, um sich dem Grauensvollen der nationalsozialistischen Zeit stellen zu können. Es ist m.E. ein Grund zu Dankbarkeit und Hoffnung, daß der Stuttgarter Anstoß bereits diese „rechtschaffenen Früchte der Buße“ gezeitigt hat.

Wir befinden uns nach vierzig Jahren mitten auf dem Weg zu konkreter Schuldannahme, Schuldübernahme und ihrer Umsetzung in Taten der Versöhnung — keineswegs an seinem Ende, eher noch in seiner ersten Etappe. Denn ein vergleichbares Wort wie das von 1965 zur polnischen Bevölkerung, wegen der Vertreibung und Westverschiebung der deutschen Grenzen besonders dringlich, ist gegenüber der russischen Bevölkerung, die mit zwanzig Millionen Toten unter dem Zweiten Weltkrieg bei weitem am schwersten hat leiden müssen, bisher nicht gesprochen worden. Auch gegenüber Christen und Menschen in den übrigen okkupierten Ländern, Frankreich, Holland, Dänemark, Norwegen, CSSR u.a. ist, soweit mir bekannt ist, nie ein spezifisches öffentliches Bekenntnis der Schuld und die Bitte um Vergebung laut geworden. Wer weiß, ob große Teile dieser Bevölkerungen nicht bis heute auf ein solches ins einzelne gehende Wort zumindest von den Christen in Deutschland warten? Einer Kirche, die sich auf ihren Öffentlichkeitsauftrag beruft und sich als „Kirche des Wortes“ versteht, sollten solche Überlegungen nicht unzugänglich sein.

3. Zum neuen Anfang

Die Stuttgarter Erklärung verpflichtet „unsere Kirchen“ in dreifacher Hinsicht zu einem neuen Anfang: Reinigung von glaubensfremden Einflüssen, Vollmacht zu Wortverkündigung und Gehorsam gegenüber Gottes Willen sowie gemeinsamer Dienst für die Genesung der gequälten Menschheit. Ich beschränke mich hier auf den dritten Gesichtspunkt.

Der gemeinsame Dienst der Kirchen für die Menschheit, zu dem sich die Stuttgarter Erklärung bekennt, geschieht seit 1948 in erster Linie durch den Ökumenischen Rat der Kirchen, in dem die deutschen Kirchen von Anfang an tatkräftig mitgearbeitet haben und heute mehr denn je beteiligt sind.

Was den Kampf gegen den „Geist der Gewalt und der Vergeltung“ betrifft, so wird man für das Inland im Zusammenhang mit der Vertriebenenfrage nach 1945, den Studentenunruhen von 1967/68 und den Ostverträgen

1970/72 auf manches mutige öffentliche Wort der evangelischen Kirchen hinweisen können. Problematischer steht es um die Solidarität mit der gequälten Menschheit im Ausland, z.B. in Südafrika, zu dem seit dem letzten Jahrhundert durch Missionsgesellschaften und Tochterkirchen besonders enge kirchliche Beziehungen bestehen. Es ist in ökumenischen Kreisen kaum verständlich, warum ausgerechnet aus deutschen Kirchen, die mit der Rassenideologie des Nationalsozialismus bis hin zur geplanten Ausrottung des jüdischen Volkes die schlimmsten Erfahrungen gemacht haben, dem ökumenischen „Programm zur Bekämpfung des Rassismus“ mit soviel Unverständnis, Mißverständnissen und Protest begegnet worden ist. „Aufgrund ihrer Vergangenheit“, sagte mir Dr. Visser 't Hooft, „sollten die deutschen Kirchen heute eine führende Rolle spielen im Kampf gegen den Rassismus gegenüber Ausländern in der Bundesrepublik und in Südafrika“. Der Apartheidskonflikt in Südafrika ruft heute — ich schreibe diese Zeilen nach der Verhängung des Ausnahmezustandes — mehr denn je nach eindeutiger öffentlicher Solidarität mit der schwarzen Bevölkerung. Wenn irgendwo, dann hat die ökumenische Christenheit hier ihr Mandat zum prophetischen Wächteramt wahrzunehmen, wie das der anglikanische Bischof Desmond Tutu auf seine Weise höchst eindrucksvoll tut.

Was ist seit Stuttgart in den evangelischen Kirchen geschehen, damit „der Geist des Friedens und der Liebe zur Herrschaft komme“? Ich meine: sehr viel. Die gegenwärtige „Friedensbewegung“, weitgehend in Kreisen der evangelischen Kirchen beheimatet, ist der beste Beleg für den Weg, der in Sachen des Friedens in den vergangenen vierzig Jahren zurückgelegt worden ist. Eine derart breite Bewegung für den Frieden hat es m.W. in der Geschichte der evangelischen Kirche noch nie gegeben. Die „Heidelberger Thesen“ von 1959⁸, die Friedensdenkschrift der EKD von 1981⁹ und die Erklärung des Moderaments des Reformierten Bundes „Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche“ von 1982¹⁰ ragen als besondere Marksteine auf diesem Weg heraus. Signalwirkung hatten auch die „Friedensmissionen“ des früheren Präsidenten der EKD-Synode und späteren Bundespräsidenten Gustav Heinemann mit seinen Reisen nach Israel, Norwegen und in die Niederlande. Er habe diese Völker „im Geiste der Stuttgarter Erklärung“ besucht, sagte er in einer Fernsehdiskussion zu ihrem 25. Jahrestag.¹¹ Schließlich sollen in diesem Zusammenhang auch die beiden hilfreichen „Wort(e) zum Frieden“ genannt werden, die der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR und die Evangelische Kirche in Deutschland am 24. August 1979 zum Kriegsbeginn und am 19. März 1985 zum Kriegsende vor vierzig Jahren gemeinsam veröffentlicht haben.¹²

Heute geht es nun darum, diese guten Ansätze innerhalb der deutschen Kirchen in den „gemeinsamen“ — also ökumenischen — „Dienst der Kirchen . . . (für) die gequälte Menschheit“ einzubringen und weiterzuentwickeln. Das hat die Delegation aus der DDR während der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates 1983 in Vancouver bereits in einem ersten Schritt getan. Ihre Vorschläge sind in die „Erklärung zu Frieden und Gerechtigkeit“ aufgenommen worden. In ihr wird u.a. erklärt: „Die Kirchen sind heute aufgerufen, ihren Glauben neu zu bekennen und Buße zu tun für ihr Schweigen angesichts von Ungerechtigkeit und der Bedrohung des Friedens. Für die Jünger (Christi) gibt es keine Alternative zur biblischen Vision von Frieden, der Gerechtigkeit für alle einschließt, zur Vision der Ganzheit und der Einheit des ganzen Volkes Gottes. Dies ist das Gebot der Stunde.“¹³ Es wäre sehr viel gewonnen, wenn sich die Synode der EKD diese Vancouver-Erklärung in ebenso konkreter Weise zu eigen machte, wie das die Bundessynode der DDR am 20. September 1983 in Potsdam-Hermannswerder mit ihrer Stellungnahme zur „Friedensverantwortung der Kirche“ bereits getan hat.¹⁴

Darüber hinaus kommt aber an der mitteleuropäischen Nahtstelle der beiden militärischen Machtblöcke nicht nur den beiden deutschen Staaten, sondern — nach der derzeit gegebenen politischen Lage — *in erster Linie* den beiden evangelischen Kirchenvereinigungen innerhalb der beiden deutschen Staaten eine besondere Verantwortung für die Erhaltung und Entwicklung des Friedens in Europa zu. So sagte es auch Dr. Visser 't Hooft zu mir: „Die evangelischen Kirchen auf deutschem Boden sollten vierzig Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg eine führende Rolle in der Friedensfrage für Europa spielen“. Auf dem Hintergrund der Stuttgarter Erklärung muß man von einer besonderen Verantwortungsgemeinschaft der deutschen evangelischen Kirchen für den „Geist des Friedens und der Liebe“ in Europa sprechen. Erste Ansätze dazu sind von der vom Rat der EKD und der Konferenz der Kirchenleitungen in der DDR beauftragten „Konsultativgruppe zu Fragen der Friedensverantwortung“ in ihrem Arbeitsbericht vom 30. Juni 1982 bereits entwickelt worden. Darin heißt es u.a.: Die Kirchen „des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und der Evangelischen Kirche in Deutschland . . . wollen . . . nicht in den Antagonismus der Systeme vereinnahmt werden, weil sie von ihrem Auftrag her den Brückendienst der Versöhnung zu tun haben. . . Unterschiedliche Auffassungen (sind) als Herausforderung des Glaubens anzusehen, den eigenen Standpunkt erneut von den Glaubenserfahrungen des anderen her zu reflektieren. . . Sicherheit ist heute nur noch im Rahmen eines Systems denkbar, das gegensätzliche Interessen gleichermaßen berücksich-

tigt und zu friedlichem Ausgleich nötig. . . Der Auftrag zu politischer Diakonie ist auch und gerade hier nicht wahrzunehmen ohne den Dienst des befreienden Wortes Gottes in Verkündigung und Seelsorge.“¹⁵

Diese ersten Ansätze sind in einem Papier der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirche in der DDR vom Januar 1983 an einem wichtigen Punkt weitergeführt worden: „Sicherheitspartnerschaft und Frieden in Europa. Aufgabe der deutschen Staaten, Verantwortung der deutschen Kirchen.“ Dort wird der Friedensverantwortung der Kirchen in den beiden deutschen Staaten die Aufgabe zugewiesen, „dem apokalyptischen Bild einer europäischen Nuklearkatastrophe die Vision einer europäischen Friedensordnung entgegenzustellen“. Das dazu erforderliche „offene und öffentliche Gespräch in den Kirchen und zwischen den Kirchen. . . kann nur weiterführen, wenn es die sozialen und politischen Determinanten und Verstrickungen der Kirchen in der europäischen Geschichte, Irrwege und Ungehorsam der Kirchen, vergegenwärtigt . . . Die Kirchen in den deutschen Staaten sind nach ihrer Verantwortung für dieses Gespräch gefragt. . . Die Kirchen in den beiden deutschen Staaten können das europäische Gespräch ermöglichen. Sie stehen an einem Punkt in der Geschichte Europas, der von keiner anderen europäischen Kirche eingenommen werden kann. Sie stehen an dem Punkt, wo sich Schuld für Auschwitz und die Möglichkeit der nuklearen Katastrophe kreuzen.“¹⁶

Die Kirchen in den beiden deutschen Staaten sollten sich jedoch nicht nur als Plattform für dieses dringend erforderliche Gespräch über eine europäische Friedensordnung zur Verfügung stellen, sondern auch selber eigene, konkrete, inhaltliche Vorstellungen entwickeln, in welchen Bereichen, mit welchen Mitteln und auf welchen Wegen man ihr heute näherkommen kann. Der bereits verschiedentlich gemachte Vorschlag einer mitteleuropäischen Zone, die von A-, B- und C-Waffen befreit wird, sollte hier ernsthaft erwogen werden. Ich möchte ferner anregen, über ein ökumenisches Versöhnungs- und Friedenszentrum mit Standort in Ost-Berlin, das als europäische ökumenische Begegnungsstätte dienen könnte, sorgfältig nachzudenken. Als ersten Schritt könnten einzelne Christen, Kirchengemeinden und Synoden aus Ost- und Westdeutschland, West- und Osteuropa, einen Bundesschluß für „Leben, Gerechtigkeit und Frieden“ informell miteinander eingehen, wie das Teilnehmer aus Nord- und Zentralamerika, West- und Ostdeutschland 1983 in Vancouver begonnen haben. Ferner könnten die Leitungsgremien der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR eine „Erklärung zu Versöhnung und Erneuerung“ erarbeiten, in der sie das Gute und Wegweisende, das im „Wort zum Frieden“ vom

19.3.1985 allgemein zur Stuttgarter Erklärung gesagt worden ist, im Blick auf die besondere Lage und Verantwortung der deutschen Kirchen konkretisieren: mit einem Wort der Umkehr und des Dankes gegenüber jedem während des Zweiten Weltkriegs besetzten Land, mit einer Selbstverpflichtung, aktiv auf eine europäische Friedensordnung ohne A-, B- und C-Waffen hinzuwirken, und mit konkreten Vorschlägen für die Gemeinden, wie sie Schritt für Schritt den Weg zu Versöhnung und Erneuerung beschreiten können. Schließlich könnten sich die Kirchen in beiden deutschen Staaten den Ruf nach einem christlichen Friedenskonzil zu eigen machen, den Dietrich Bonhoeffer bereits vor über fünfzig Jahren¹⁷ erhoben, Heino Falcke und die Delegation der DDR-Kirchen in Vancouver 1983 wieder aufgegriffen und Carl Friedrich von Weizsäcker kürzlich auf dem Düsseldorfer Kirchentag eindrucksvoll bekräftigt hat. Das wäre ein wesentlicher Beitrag zum ökumenischen Bemühen um eine Weltkonferenz für Frieden, Gerechtigkeit und die Ganzheit der Schöpfung im Jahr 1990.

V. Herausforderungen an die ökumenische Bewegung

So wie einerseits den deutschen Kirchen ohne die Stuttgarter Erklärung der Zugang zum Ökumenischen Rat schwerlich eröffnet worden wäre, so wäre andererseits der Ökumenische Rat ohne die Beteiligung der deutschen Kirchen aus dem Mutterland der Reformation keine der Einheit der Kirchen förderliche Einrichtung geworden. Visser 't Hooft war sich darüber im klaren, daß ein Ökumenischer Rat ohne oder gar gegen eine deutsche Mitgliedschaft keinen überzeugenden Anfang haben würde; deshalb hat er sich so zielstrebig für eine Verständigung mit den deutschen Kirchen zum frühest möglichen Zeitpunkt eingesetzt. Abschließend möchte ich daher auf Gesichtspunkte eingehen, die auf dem Hintergrund der Stuttgarter Erklärung für den Weg der ökumenischen Bewegung insgesamt von Bedeutung sind.

1. Erarbeitung gemeinsamer Glaubensgrundlagen

Man kann den Besuch der ökumenischen Delegation in Stuttgart 1945 als den ersten „team visit“ des Ökumenischen Rates bezeichnen — eine ökumenische Form apostolischer Reisen, die sich seitdem mehr und mehr durchgesetzt hat und vor der letzten Vollversammlung 1983 in Vancouver ihren bisherigen Höhepunkt erreicht hat. Es besteht m.E. auch keine Veranlassung, an der „tiefen Freude“ zu zweifeln, die der Besuch 1945 bei den Ratsmitgliedern hervorgerufen hat. Er ist offenbar — wie die Besuche Jesu in den Häusern der „Zöllner und Sünder“ — als Zeichen der Vergebung erfahren worden. Angesichts einer so kostbaren Anfangserfahrung konnte es Befremden

hervorrufen, als diese für die deutschen Kirchen grundlegende Thematik von Schuld und Vergebung, Rechtfertigung und Erneuerung nicht mehr im Mittelpunkt ökumenischer Arbeit zu stehen und statt dessen von sozialen, kulturellen und politischen Fragestellungen verdrängt zu sein schien. So notwendig diese Ausweitung der ökumenischen Aufgaben auch war und ist: sie führte zu Identitätskrisen und Entfremdungserscheinungen bei deutschen und anderen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates, weil man die Verbindungslinien und Begründungszusammenhänge zur Mitte des christlichen Glaubens nicht mehr fand.

Deshalb ist es für die ökumenische Bewegung lebensnotwendig, ihre gemeinsamen Glaubensgrundlagen deutlicher als bisher zu entfalten und von ihnen her die sozialen und politischen Bereiche ökumenischer Arbeit zu begründen wie zu begrenzen, damit sie tragen können, was sie tragen sollen. An dieser Aufgabe arbeitet die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zur Zeit schwerpunktmäßig mit ihrem Projekt: „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute.“¹⁸

2. Ein ökumenisches Schuldbekenntnis?

Auf die Stuttgarter Erklärung haben, wie dargelegt, verschiedene Kirchen aus der ökumenischen Gemeinschaft mit dem Bekennen ihrer eigenen Schuld geantwortet, am eindrücklichsten die Generalsynode der Niederländischen Reformierten Kirche. Das sind jedoch nicht die einzigen bußfertigen ökumenischen Stimmen geblieben. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat bei seiner konstituierenden Vollversammlung 1948 in Amsterdam eine „Botschaft der Vollversammlung“ an alle gerichtet „die Jesus Christus angehören und . . . die bereit sind zu hören“. Diese Botschaft enthält ein ausführliches Schuldbekenntnis:

„Wie oft haben wir versucht, Gott und dem Mammon zu dienen, wie oft haben wir über die Bindung an Christus andere Bindungen gestellt! Wir haben die frohe Botschaft verfälscht, indem wir sie mit unseren eigenen wirtschaftlichen, völkischen und rassistischen Interessen gleichsetzten, und wir haben mehr Furcht vor dem Krieg gehabt als Abscheu. Bei unserer Begegnung hier ist uns das Verständnis dafür aufgegangen, wie sehr unsere Zertrennung uns daran gehindert hat, in der Gemeinschaft Christi voneinander Rat und Zurechtweisung anzunehmen, und weil uns diese Zurechtweisung nicht zuteil wurde, hat die Welt aus unserem Munde statt des Wortes Gottes oft nur Menschenworte vernommen. . .“¹⁹

Bekenntnisse zu Versagen und Schuld der Christen finden sich auch in manchen Texten der folgenden Vollversammlungen und anderer ökumeni-

scher Zusammenkünfte. In der „Erklärung zu Frieden und Gerechtigkeit“ von Vancouver 1983 heißt es: „Doch fühlen wir uns zur Buße gerufen, wenn wir voller Sorge beobachten, wie schnell die Bedrohungen für Gerechtigkeit und Frieden seit der letzten Vollversammlung zugenommen haben. . . Unser Glaube und unsere heutige Zeit fordern von uns wesentlich mehr, wenn wir gute Haushalter von Gottes Schöpfung sein wollen. . . Wir äußern diese Überzeugungen nicht, um andere zu verdammen oder zu verurteilen, sondern wir bekennen gleichzeitig unsere Schwäche und rufen die Kirchen und Christen auf, einander in Liebe zu unterstützen. . .“²⁰

Solche Bekenntnisse sind kleine Marksteine auf dem langen Weg der Umkehr von Christen und Kirchen zueinander und zu Gott. Es mag sein, daß es in ökumenischer Gemeinschaft leichter fällt, Schuld zu bekennen, weil in der Begegnung mit anderen Christen und Kirchen die Erkenntnis eigenen Versagens deutlicher und das Schuldbekenntnis gemeinsam getragen wird. Allerdings ist das ökumenische wie jedes Bekennen von Schuld nicht dagegen geeignet, zu einem Alibi oder einer Ersatzhandlung für Taten des Gehorsams und der Liebe zu werden. Ich sehe diese Gefahr deutlich, wenn ich daran denke, wie viele Sündenbekenntnisse in konfessionellen und ökumenischen Gottesdiensten — nicht zuletzt während der Gebetswoche für die Einheit der Christen — gesprochen werden und wie wenige glaubwürdige Taten ihnen folgen. Ich frage mich, ob in der ökumenischen Bewegung der Zeitpunkt nicht bald herangereift ist, an dem die Kirchen als ganze, namentlich ihre Leiter und Bischöfe, denen die Amtserklärung von Lima so viel Gewicht beimißt, verbindlich ihre gegenseitigen Verwerfungen zurücknehmen, einander vor Gott und der Welt ihre Sünden bekennen und Vergebung im Namen Christi zusprechen. Wenn es je zu einem gemeinsamen ökumenischen Bekenntnis des christlichen Glaubens kommt, dann wird es mit einem Schuldbekenntnis beginnen müssen.

3. Eine Konvergenzerklärung zu Krieg und Frieden!

Die Stuttgarter Erklärung hat nach der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges klar und deutlich die Hoffnung ausgesprochen, daß „durch den gemeinsamen Dienst der Kirchen . . . der Geist des Friedens und der Liebe zur Herrschaft komme“. Der Ökumenische Rat hat drei Jahre später, 1948 in Amsterdam, das Thema „Frieden“ von sich aus aufgegriffen und erklärt: „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein.“²¹ Seitdem ist der Ökumenische Rat nicht müde geworden, gegen kalte und heiße Kriege Stellung zu beziehen und sich für gewaltfreie Mittel und Wege der Konfliktbewältigung einzusetzen.²²

Einen vorläufigen Höhepunkt hat diese ökumenische Tradition mit der in Vancouver 1983 verabschiedeten „Erklärung zu Frieden und Gerechtigkeit“ erreicht, die man wohl als die wichtigste Verlautbarung der letzten Vollversammlung bezeichnen darf. Sie erklärt u.a.: „Wir glauben, daß für die Kirchen die Zeit gekommen ist, klar und eindeutig zu erklären, daß sowohl die Herstellung und Stationierung als auch der Einsatz von Atomwaffen ein Verbrechen gegen die Menschheit darstellen und daß ein solches Vorgehen aus theologischer und ethischer Sicht verurteilt werden muß.“²³

So wichtig und richtig dieser Kernsatz der Erklärung m.E. ist, er ist nicht getragen von einer theologischen und ethischen ökumenischen Aufarbeitung der einander widersprechenden Grundauffassungen zu Fragen von Krieg und Frieden in den verschiedenen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates. Um nur zwei Beispiele aus dem protestantischen Bereich zu nennen: Während Artikel 16 des lutherischen Augsburgischen Bekenntnisses von 1530 besagt, daß Christen „ohne Sünde . . . rechte Kriege führen (und) streiten“ können, stellt die täuferische „Brüderliche Union“ von Schleithem 1527 fest, daß die Verwerfung des Krieges ein Gebot christlicher Treue und der Kirchenzugehörigkeit ist. Beide Traditionen sind heute im Ökumenischen Rat vertreten, aber zu einer ökumenischen Aufarbeitung der Grundproblematik in den verschiedenen Traditionen ist es trotz der dringlichen Bitten von Oxford 1937²⁴ und Amsterdam 1948²⁵ im Ökumenischen Rat bis heute nicht gekommen.²⁶ Geschieht das auch zukünftig nicht, besteht die akute Gefahr, daß zwar auf Vollversammlungen Erklärungen wie die von Vancouver verabschiedet werden, daß sie aber von den Mitgliedskirchen in ihrem eigenen Bereich nicht mitgetragen werden und ihnen schon gar keine Handlungsschritte folgen. Die Gefahr ökumenischer Seifenblasen ist groß!

Daher ist es m.E. erforderlich, im Blick auf diese Überlebensfrage der Menschheit eine langfristige ökumenische Grundlagenarbeit so schnell wie möglich in die Wege zu leiten mit dem Ziel, in der Frage von Krieg und Frieden zu einem vergleichbaren Konvergenzdokument zu gelangen, wie es zu den Themen „Taufe, Eucharistie und Amt“ seit 1982 vorliegt und zum „gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute“ gegenwärtig von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erarbeitet wird. Ein solches Projekt sollte nicht — wie die Lima-Erklärungen — über 50 Jahre in Anspruch nehmen, sondern sich zum Ziel setzen, bis zur für 1990 geplanten Weltkonferenz für Frieden, Gerechtigkeit und die Ganzheit der Schöpfung ein entsprechendes Grundlagen- und Grundsatzdokument zu erarbeiten, das dem Gewicht und der Dringlichkeit des Themas mit biblischen, historischen, dogmatischen, ethischen und praktischen Einsichten gerecht wird. Nur so

wird es m.E. gelingen, auf der Weltkonferenz 1990 einen „radikalen Ruf zum Frieden“ ausgehen zu lassen, so daß — wie Bonhoeffer 1934 gesagt hat — „die Welt zähneknirschend das Wort vom Frieden vernehmen muß und daß die Völker froh werden, weil diese Kirche Christi ihren Söhnen (und Töchtern) im Namen Christi die Waffen aus der Hand nimmt und ihnen den Krieg verbietet und den Frieden Christi ausruft über die rasende Welt“²⁷.

Zum Abschluß unseres Gesprächs fragte ich Dr. Visser 't Hooft, was nach seiner Meinung die schwerste ökumenische Sünde der Kirchen heute sei. Er antwortete mir: „Daß sie auf den Ruf des Geistes zur Einheit im Glauben und Handeln nicht hören.“ In diesem Sinne haben es alle Kirchen nötig, sich den Schlußsatz der Stuttgarter Erklärung zu eigen zu machen: „So bitten wir in einer Stunde, in der die ganze Welt einen neuen Anfang braucht: Veni, creator spiritus!“

ANMERKUNGEN

- ¹ Exemplarisch verweise ich auf die sattsam bekannten Auseinandersetzungen um das „Programm zur Bekämpfung des Rassismus“.
- ² Diese Frage habe ich zuerst aus dem Mund von H.J. Held im Anschluß an Philip Potters Rechenschaftsbericht vor dem Zentralausschuß 1980 gehört.
- ³ G. Besier/G. Sauter, *Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945*, Göttingen 1985, 122.
- ⁴ Zit. bei M. Greschat, *Im Zeichen der Schuld. 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekennnis. Eine Dokumentation*, Neukirchen-Vluyn, 1985, 85 f.
- ⁵ *Kirchliches Jahrbuch 1950*, Gütersloh 1951, 5.
- ⁶ Jetzt in: *Die Denkschriften der EKD. Band I/1. Frieden, Versöhnung und Menschenrechte*, Gütersloh 1978, 77 ff.
- ⁷ In: B. Klappert/H. Starck, *Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschuß der Rheinischen Landessynode „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“*, Neukirchen-Vluyn, 1980, 264 f.
- ⁸ In: E. Lorenz (Hrsg.), *Kirchen für den Frieden. Internationale lutherische Beiträge zur Friedensethik*, Stuttgart 1983, 174 ff.
- ⁹ „Frieden wahren, fördern und erneuern“, Gütersloh 1981.
- ¹⁰ Gütersloh 1982.
- ¹¹ Vgl. W.A. Visser 't Hooft, *Die Welt war meine Gemeinde*, Stuttgart 1972, 234 f.
- ¹² epd-Dokumentation Nr. 14/85 vom 19.3.1985.
- ¹³ Bericht aus Vancouver 1983, hrsg. von W. Müller-Römheld, Frankfurt/M. 1983, 161.
- ¹⁴ Vorlage Nr. 12 der 3. Tagung der 4. Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR.
- ¹⁵ epd-Dokumentation, a.a.O. 33—35.
- ¹⁶ A 9403 — 156/83, Mschr. 23 S., Zit. S. 18 f.
- ¹⁷ Am 28.8.1934 auf der ökumenischen Jugendkonferenz in Fanö; vgl. G.S. I, 219.
- ¹⁸ Vgl. dazu den Sonderdruck: *Apostolischer Glaube heute, aus: Schritte zur sichtbaren Einheit*. Lima 1982, hrsg. von H.-G. Link, Beiheft zur ÖR 45, Frankfurt/M. 1983, 55 ff.
- ¹⁹ In: *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan. Die Erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Bd. V, Genf 1948, 8.
- ²⁰ In: Bericht aus Vancouver 1983, a.a.O. 160, 166, 168.

- ²¹ In: Die Unordnung der Welt . . . , a.a.O. 117.
- ²² Vgl. dazu die Dokumentation: Peace and Disarmament. Documents of the WCC and the Roman Catholic Church, Geneva 1982.
- ²³ In: Bericht aus Vancouver 1983, a.a.O. 167.
- ²⁴ Vgl. The Church and War, in: The Churches survey their task. The Report of the Conference at Oxford, July 1937, in: Church, Community and State, ed. by J.H. Oldham, London 1937, 178 ff.
- ²⁵ Vgl. Die Unordnung der Welt . . . , a.a.O. 119.
- ²⁶ Immerhin haben diesog. Puidoux-Konferenzen 1955—1962 einen Anfang gemacht, der heute dringend der Weiterführung bedarf. Sie sind dokumentiert in dem äußerst wichtigen Sammelband: D.F. Durnbaugh (ed.), On Earth Peace. Discussions on War/Peace Issues between Friends, Mennonites, Brethren and European Churches, 1935—1975, Elgin, I11./USA 1978, 122 ff.
- ²⁷ G.S. I, 219.

Glaube und Frömmigkeit des Luthertums im Leben und Werk Johann Sebastian Bachs

VON GÜNTHER STILLER

In dem stolzen Bewußtsein, daß die Zeit zum „Wandel des Bachbildes“ gekommen sei und man mit dem Ende der „bürgerlichen Bachforschung“ „vor der Notwendigkeit“ stehe, „ein neues Bachbild zu erarbeiten“, hatte auf dem Höhepunkt des vorletzten Bach-Jubiläums mit seiner „Deutschen Bachfeier in Leipzig 1950“ die diesem Fest vorausgehende *Wissenschaftliche Bachtagung der Gesellschaft für Musikforschung* begonnen und hier allenthalben die „Diskussion über ein neues Bachbild“ das Verlangen nach einem „echten und unverfälschten Bachbild“ im Mittelpunkt gestanden, ja geradezu ungeduldig diese Forderung nach dem „wahren und echten Bach“ und wirklich „universalen Bachbild“ bestimmt: „Es ist höchste Zeit, daß die Bachgeschichtsschreibung die Legende endgültig hinter sich läßt.“¹

Der langjährige Präsident jener Gesellschaft trug auf dem Bachfest der Internationalen Bach-Gesellschaft in Mainz 1962 die „Umriss eines neuen Bach-Bildes“ vor und betonte dabei: Bach habe im Grunde weder zur Orgel noch zu seinem Leipziger gottesdienstlichen Amt eine „Herzensbeziehung“

gehabt, es seien auch „zahlreiche Werke, Oratorien, Messen und Kantaten. . . nicht aus dem Willen zu christlicher Verkündigung noch weniger aus Herzensbedürfnis geschrieben“ und es haben „erst Bitter und dann, viel nachdrücklicher, Spitta . . . Bach zu dem lutherischen Erzkantor, dem retrospektiven Verfechter der Überlieferung, dem orthodoxen Verkünder von Bibelwort und Choral gestempelt, als der er noch heute in der Popularvorstellung lebt“, ja „erst durch sie und ihre Epigonen ist Bach in die Rolle des Kirchenmusikers par excellence geschoben worden, erst seit ihren Arbeiten begann der Musiker Bach hinter dem Mann der Kirche zurückzutreten“². Damit schien tatsächlich das seit Philipp Spitta fast unangefochtene, mit den Namen Albert Schweitzer, Philipp Wolfrum, Charles Sanford Terry, Rudolf Steglich, Wilibald Gurlitt und ihren Forschungen „zum festen Bestand der bürgerlichen Bachforschung“³ gehörende Bachbild als Illusion entlarvt und damit auch die „Deutung und Wirklichkeit“ von „Johann Sebastian Bach — Frömmigkeit und Glaube“, eine die theologische Bachforschung im 20. Jahrhundert entscheidend mitbegründende Arbeit⁴, durch das in der Presse mit Recht so bezeichnete „Mainzer Erdbeben“ zum Einsturz gebracht.

Am Ende des Bach-Jubiläums 1985 müssen wir freilich nüchtern feststellen: Soviel es am traditionellen Bachbild zu korrigieren galt und so immens das inzwischen ins Uferlose gleitende und kaum noch überschaubare Bachschrifttum angeschwollen ist, ein neues, allgemein anerkanntes, gar universales oder auch nur halbwegs geltendes Bachbild gibt es nicht!⁵

Zu den auffallenden Fakten des Jubiläumsjahres 1985 gehört, daß seine literarische Ausbeute relativ bescheiden blieb; weder ist ein ausgesprochener Bestseller noch eine die Forschung nennenswert bereichernde Monographie erschienen, und keine der renommierten Bach-Kapazitäten ist mit einer größeren Publikation hervorgetreten. Symptomatisch für diese Zurückhaltung ist der Anfang einer zum Auftakt des Bachjahres im Dezember 1984 erschienenen Arbeit über „Bachs Kunst der Fuge — Erscheinung und Deutung“ (München-Zürich), die der immerhin schon 1950 in Leipzig engagiert aufgetretene Hans Heinrich Eggebrecht so beginnt: „Dieses Buch wollte ich schon lange schreiben. Aber ich habe mich nicht getraut.“ Müssen wir im Hinblick auf Johann Sebastian Bachs *Glaube und Frömmigkeit* eine gleiche oder ähnliche Zurückhaltung walten lassen?

I

Die Fragestellung gehört zweifellos zu den diffizilen der Bachforschung, berühren Glaube und Frömmigkeit doch jenen Intimbereich, über den ein

Mensch unberufenermaßen selbst am wenigsten große Worte zu verlieren pflegt und, wenn es solche bewußt deklarierten Bekenntnisse im Leben des Thomaskantors gäbe, sie von vornherein verdächtig wären. Nun können wir aber über dieses Problem der Persönlichkeit Bachs jetzt sehr viel genauer Auskunft geben als je zuvor, denn zu den sensationellsten Funden der jüngsten Vergangenheit gehören die drei in Amerika wieder aufgefundenen Folio-bände der sogenannten *Calov-Bibel*, die einst in seiner Bibliothek gestanden haben, die er studiert und mit zahlreichen Notizen und Anstreichungen sowie Korrekturen in schwarzer und roter Tinte versehen hat. Sie sind insofern besonders aufschlußreich, als sie offenbar für niemanden weiter als für den Autor selbst bestimmt, beim Bibelstudium eben Ausdruck einer spontanen Entdeckung gewesen sind und vier dieser Notizen recht grundsätzliche, theologisch bedeutsame Aussagen markieren.

„Dieses Capitel ist das wahre Fundament aller gottgefälliger Kirchen-Music“, schreibt Bach über das Kapitel 1 Chronik 25, das heutzutage kaum jemals vom Bibelleser beachtet wird und im weitaus größten Teil nur Namen und Zahlen enthält, in einem großen, vom Bau des Tempels und seinen mannigfachen kultischen Einrichtungen berichtenden Zusammenhang aber immerhin ein Kapitel lang „von den Sängern und Instrumentisten“ und deren geordneter Bestellung kündet. Was mag Bach empfunden haben, der in seinem „Kurtzen, iedoch höchstnöhigen Entwurff einer wohlbestallten Kirchen Music“ von 1730 die Mindestzahl „zu iedweden musicalischen Chor“ mit „wenigstens 3 Sopranisten, 3 Altisten, 3 Tenoristen, und eben so viel Baßisten“ angibt (BD I, 60), wenn im Alten Testament an dieser Stelle von 24 Sänger-Familien zu je 12, insgesamt also von 288 Sängern die Rede und diese Zahl offensichtlich auch als Mindestzahl verstanden ist, da hinter der Gesamtzahl der Kommentator vermerkt: „die Lehrmeister und Schüler machten zusammen 4000“, wobei auf die zwei Kapitel zuvor genannte (auf einer anderen Quellschrift basierenden) Zahl von „24 000 für die Arbeit am Hause des HERRN verordneten“ Leviten angespielt ist, davon allein „viertausend zu Sängern des HERRN mit den Instrumenten, die David zum Lobgesang hatte machen lassen“ (1 Chr 24, 4 f.), bestimmt waren?

Drei Kapitel später notierte Bach zu 1 Chronik 28, 31: „Ein herrlicher Beweis, daß neben anderen Anstalten des Gottesdienstes besonders auch die Musica von Gottes Geist durch David mit angeordnet worden“, und zu 2 Chronik 5, 13 wird bei der Schilderung des majestätischen Einzugs des großen Gottes in seine Wohnung anlässlich des Tempelweihfestes notiert: „NB. Bey einer andächtigt Music ist allezeit Gott mit seiner Gnaden Gegenwart.“ Wie Martin Luther bei seinem Plan, Psalmen in deutscher Sprache herauszu-

geben, auf das älteste biblische Liedgut Bezug nimmt und in der Vorrede zum „Walterschen Chorgesangbüchlein“ schreibt: „Demnach habe ich auch etliche geistliche Lieder zusammenbracht, das heilige Evangelium zu treiben und in Schwank zu bringen, daß wir uns auch rühmen möchten, wie Moses in seinem Gesang tut Exo 15“, so knüpfte Bach seinerseits auf der Suche nach der theologischen Begründung der Kirchenmusik an die biblische Tradition an und sieht schon im ältesten bezeugten Lied des Gottesvolkes die Mehrchörigkeit bezeugt, indem er zu Exodus 15 notierte: „Erstes Vorspiel, auf 2 Chören zur Ehre Gottes zu musiciren.“

Interessant an diesen Bibelnotizen Bachs ist zunächst die Feststellung, daß sie „frühestens 1742“ (BJ 1975, 126 ff.), „sicherlich erst nach 1740“ (BD III, 636) erfolgt sind; sie gehören somit in seine letzten Lebensjahre, die ganz stark im Zeichen der Ordnung und Überarbeitung seines Lebenswerkes standen und haben daher fast testamentarische Relevanz. Darin spricht er nun erstmals von der „gottgefälligen Kirchen Music“ — in amtlichen Schreiben hatte er sich schon 23jährig und noch einmal auf der Höhe seines Schaffens und Wirkens im Alter von 45 Jahren zur „regulirten“, „wohlzufahenden“ und „wohlbestallten Kirchen Music“ geäußert (BD I, 19 f. und 60 ff.). Und spürt man es bereits dem Mühlhausener Entlassungsgesuch von 1708 ab, „wie Bach gewillt ist, dem ‚Endzweck‘ seines Lebens alles andere unterzuordnen“, vernimmt man erst recht beim Leipziger Memorial von 1730, „daß hier Bach an das Letzte in seiner grundsätzlichen Schau der Dinge rührt“⁶, so gilt dies in noch verstärktem Maße für die späten Bibelnotizen: Wenn irgendwo, dann hört man hier das Herz des Thomaskantors schlagen!

Es ist überhaupt bemerkenswert, daß er noch so relativ spät in seinem Leben jene Bibel — die Jahreszahl 1733 mit seinem Namenszug findet sich auf dem Titelblatt aller drei Bände — erwarb, erschienen doch im benachbarten Halle seit 1710, wo Bach seither wiederholt gewesen war, die wesentlich moderneren und populärereren Bibelausgaben. Aber Bach muß ganz offensichtlich an dieser den vollständigen Luthertext enthaltenden und von Abraham Calov, dem „vielberufenen Zionswächter auf der Cathedra Lutheri“ in Wittenberg kommentierten Ausgabe von 1681, die 1729 noch einmal und bezeichnenderweise in Leipzig neu aufgelegt worden war, ebenso interessiert gewesen sein, wie er dann noch 1742 eine neue vollständige Lutherausgabe erwarb und auf der Auktionsquittung jenen Abraham Calov mit der Auszeichnung „großer Theologe“ bedachte und das neun Jahre zuvor erworbene Kommentarwerk als „große Teütsche Bibel“ bezeichnete (BD I, 199). Hier kann man unzweideutig von einem bewußten theologischen Engagement Bachs sprechen, das mit dem in der Kindheit und Jugend in Eisenach, Ohr-

durf und Lüneburg empfangenen gründlichen Unterricht in der lutherischen Theologie, dem späteren Bekenntnis zur lutherischen Kirche und Schule im reformierten Köthen und auch mit dem beim Leipziger Dienstantritt 1723 abgelegten Amtseid auf die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche in vollem Einklang steht.

Mit der Wortwahl in den Bibelnotizen „wahres Fundament“, „gottgefällige Kirchen-Music“, „herrlicher Beweis“, „andächtig Music“, „Gnaden Gegenwart“, „zur Ehre Gottes“ rundet sich das Frömmigkeitsbild des Thomas-kantors ab, für den es nicht gedankenlose Übernahme alter Handwerksbräuche oder konventioneller Floskeln war, wenn er seine (nicht nur gottesdienstlichen) Kompositionen mit dem Gebetsruf J.J. (Jesu juva) begann und mit dem Lobpreis SDG, auch wörtlich ausgeschrieben (wie am Ende der Inventionen und Sinfonien BWV 772—801) „Soli Deo Sit Gloria“, beschloß, wenn er das 1720 in Köthen begonnene „Clavier-Büchlein vor Wilhelm Friedemann Bach“ überschrieb: „In Nomine Jesu“, und es in der Widmung des „Orgel-Büchleins“ heißt: „Dem Höchsten Gott allein zu Ehren, Dem Nächsten, draus sich zu belehren“, oder in der den Schülern diktierten Generalbaßlehre von 1738 die „Definition“ „aller Music, also auch des General Basses Finis und End Ursache anders nicht, als nur zu Gottes Ehre und Recreation des Gemüths“ bezeichnet wird und „wo dieses nicht in Acht genommen wird da ist keine eigentliche Music sondern ein Teufliches Geplerr und Geleyer“ (BD I, 214 und II, 333 f.).

So ist es auch alles andere als fromme Eitelkeit oder Koketterie, wenn Bach im ergreifenden Brief von 1738 angesichts seiner Ratlosigkeit nur noch — der traurige Anlaß verbietet jedes überflüssige und hochgeschraubte Wort — auf ein zuversichtliches Gebetsleben bauen zu können meint: „Da keine Vermahnung, ja gar keine liebevolle Vorsorge und assistance mehr zureichen will, so muß mein Creütz in Gedult tragen, meinen ungerathenen Sohn aber lediglich Göttlicher Barmhertzigkeit überlassen, nicht zweifelnd, Dieselbe werde mein wehmüthiges Flehen erhören, und endlich nach seinem heiligen Willen an selbigem arbeiten, daß er lerne erkennen, wie die Bekehrung einig und allein Göttlicher Güte zuzuschreiben“ (BD I, 107).

Diese Vertrauen erweckende „göttliche Güte“ war es, die Bach auch neun Jahre später, am 15. Oktober 1747, dem musikbegabten Theologiestudenten Johann Gottfried Fulde beim Weggang von Leipzig einen Widmungskanon ins Stammbuch eintragen und darunter notieren ließ: „Symbolum. Christus Coronabit Crucigeros“, Christus wird krönen die Kreuztragenden (BD I, 243). Man darf dieses zum Segenswunsch erhobene Zeugnis und Wort des Geleits schon als Ausdruck persönlichen Glaubens und gewisser Hoffnung des

Autors verstehen. „Göttliche Güte“ war es jedenfalls, die ihn selbst ein Leben lang begleitet hat, die ihn durch den zwei- bis dreimal jährlich in der Privatbeichte empfangenen persönlichen Zuspruch der Absolution und den regelmäßigen Empfang des Altarsakraments, zuletzt noch in der „Privat-Communion“ sechs Tage vor seinem Tode, entscheidend leben und mit der auf dem Sterbebett diktierten Komposition „Wenn wir in höchsten Nöten sein“ und dem beigefügten Gebet „Vor deinen Thron tret ich hiemit. . . Ein selig Ende mir bescher. . .“ sprechen und schließen ließ „Amen, Amen, erhöre mich“, so daß weder die gottesdienstliche Abkündigung am 31. Juli 1750: „Es ist in Gott sanfft und selig entschlafen der Wohl Edle und Hochachtbahre Herr Johann Sebastian Bach . . .“ noch die Feststellung im Nekrolog von 1754, wonach der Thomaskantor „auf das Verdienst seines Erlösers sanft und selig verschied“ (BD II, 472 und 475; II, 85), als floskelhafte Formeln zu werten sind.

II

Es war die noch einmal persönlich begehrte und empfangene „Gnaden Gegenwart“, die Bach in seiner gottesdienstlichen Musik so oft besungen hatte. „Wie teuer sind des heiligen Mahles Gaben! / Sie finden ihresgleichen nicht. / Was sonst die Welt / Vor kostbar hält, / Sind Tand und Eitelkeiten; / Ein Gotteskind wünscht diesen Schatz zu haben / Und spricht: / Ach, wie hungert mein Gemüte, / Menschenfreund, nach deiner Güte! / Ach, wie pfleg ich oft mit Tränen / Mich nach dieser Kost zu sehnen! . . .“ hatte Bach schon 1724 in der ursprünglich als Predigtmusik bestimmten, doch alsbald nach seinem Tode nur noch „Kommunions-Kantate“ benannten Komposition musiziert, was auf ihre spätere und sicher häufige Verwendung als Sakramentsmusik durch Bach hindeutet. In ihr heißt es in der letzten, im Polonaisen-Rhythmus vom (in Arien äußerst seltenen) Gesamtinstrumentarium in strahlendem B-Dur gestalteten Arie — eine wahrhaft grandiose Eingebung Bachs —: „Lebens Sonne, Licht der Sinnen, / Herr, der du mein alles bist!“ , bevor das Werk mit dem bekannten Liedverschließt: „. . . Laß mich durch dies Seelenessen / Deine Liebe recht ermessen, / Daß ich auch wie itzt auf Erden, / Mög ein Gast im Himmel werden.“

Gilt von dieser für den 20. Sonntag nach Trinitatis komponierten Kantate BWV 180 (mit dem ungewöhnlichen Einsatz von zwei Blockflöten, Flauto traverso, Oboe, Oboe da caccia und Violoncello piccolo) überhaupt, daß sie „fast in allen Sätzen einen überaus feierlichen, beinahe hymnischen Charakter trägt“, „der Eingangschor und beide Arien Tanzcharakter haben“, so schuf Bach zwei Jahre später in der für denselben Kirchenjahrssonntag be-

stimmten Kantate BWV 49 ähnlich exzellent-festliche Musik. Hier ist sogar „der Textvertonung eine großangelegte Sinfonie mit konzertierender Orgel vorangestellt“ und „auch die folgenden Sätze erhalten durch reichliche Verwendung der obligaten Orgel einen betont virtuosen Zug“; die Sopran-Arie Nr. 4 in der erlesenen Instrumentierung mit einer Oboe d'amore und Violoncello piccolo ist „ein Meisterwerk Bachscher Charakterisierungskunst“, und das abschließende Duett gehört „zu den kunstreichsten Kantatensätzen, die wir aus Bachs Feder kennen“⁷ — das alles aufgrund der besonderen Thematik dieses Sonntags, der mit dem Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl als Evangelienlesung (Mt 22, 1 ff.) auf das Heilige Abendmahl hinlenkte und das allsonn- und festtäglich im letzten Teil des Hauptgottesdienstes gefeierte Altarsakrament als Einladung der sich offenbarenden Gottesliebe zum Menschen zentral in den Verkündigungsteil des Gottesdienstes rückte. Wenn gleich wir für beide Kantaten den Textautor nicht kennen und der seine Textvorlagen oft korrigierende, zumindest mit auswählende oder die Textgenese schon mitbedenkende Bach auch hier nicht auszuschließen ist, — in der musikalischen Gestaltung wird sein höchst persönliches Engagement zu diesem Vorgeschmack des ewigen Lebens unumwunden sichtbar.

Das erhärten weitere Einzelheiten: Eingangs- und Schlußsatz von BWV 49 sind in der seltenen, aber stets bezaubernde Leuchtkraft ausstrahlenden Tonart E-Dur komponiert, die bei 25 Instrumentalsätzen im Kantatenwerk nur einmal und auch nur noch in 5 Eingangschören und 7 Arien sowie 1 Duett und 1 Terzett verwendet ist.

Noch seltener erscheint das in jenen zwei Werken bezeugte Violoncello piccolo, nämlich nur noch 7mal und primär in Kantaten solcher Tage, die schon im liturgischen Kontext auf das Heilige Mahl hinlenken: BWV 6 für den 2. Ostertag (Satz 3; vgl. Lk 24, 30 f.); BWV 85 für den 2. Sonntag nach Ostern (Satz 2, auch 5; vgl. Ps 23, 5); BWV 68, 175 und 183 für Pfingsten und den Sonntag zuvor (Erinnerung an die erste, „im Brotbrechen beständig bleibende“ Pfingstgemeinde).

Eine besondere Liebe gilt dem in BWV 49 verwendeten, in allem das Abendmahlsgeheimnis besingenden und in Gesangbüchern auch zuweilen bei den Abendmahlsliedern stehenden „Wie schön leuchtet der Morgenstern“. Es erscheint mitten in der Himmelfahrts-Kantate BWV 37 (Taufe und Abendmahl), am Ende der Pfingst-Kantate BWV 172 nach der zuvor mehrfach laut gewordenen Bitte „Komm doch. . .“, „Komm und kehre bei uns ein“, „Komm, laß mich nicht länger warten“, die als Bitte um den Heiligen Geist und das „Wohnung machen“ auch gerade den sakramentalen Einzug ins menschliche Herz meint; ähnlich in den auf die beiden Kommunion-

Höhepunkte im Jahr hinlenkenden Kantaten BWV 36, 61 (Adventszeit) und 1 (Mariä Verkündigung, 25. März).

Symptomatisch für das Inspiriertsein von der Abendmahlsfreude ist die Choralkantate BWV 1 mit ihrem „hymnisch-festlichen Charakter“. Die „Anmut und Empfindungstiefe des textlichen Vorwurfs“ hat Bach „in seiner Komposition noch stärker hervorgehoben“, je 2 Hörner, Oboi da caccia und konzertierende Violinen tragen zum „festlichen Glanz“ bei, es „ergibt sich ein ungewöhnliches Klangbild: Bläser und Streichertutti schaffen eine dicht besetzte, vollklingende Mittellage, darüber konzertieren die beiden Soloviolinen, in deren lebhafter Figuration sich unschwer das Bild des funkelnden Morgensterns erkennen läßt — um so leichter, als die üblichen Blasinstrumente der Höhenlage (Flöte, Oboen, Trompeten) diesmal gänzlich fehlen“; auch „glaubt man zu erkennen, daß Bach auf die Komposition der beiden Arien besondere Sorgfalt verwendet hat“, wobei die erste „klanglich die seltene Verbindung eines Obligatinstruments in Tenorlage (Oboe da caccia) mit dem Sopran als Singstimme bietet“ und „ihre Melodieführung feierlich-gesänglich ist“, und die zweite, den Streichern zugewiesene Arie „dem Komponisten Gelegenheit zur Anbringung reizvoller Solo-Tuttikontraste mit Hilfe der beiden konzertierenden Violinen gibt“, ein „den Eindruck freudiger Gelöstheit“ vermittelnder „tänzerisch froher Satz“, dem im Schlußchoral „durch die selbständige und betont bewegliche Führung des II. Horns“ bei den „mit Bläsern angereicherten Vollklang des Gesamtinstrumentariums“ noch ein besonderer Akzent folgt (Dürr, 739 ff.).

Wenn zu Bachs „Lieblingsthemen der Gedanke an einen seligen Tod und das ewige Leben gehörte“ und er „die tiefsten Töne, deren er fähig gewesen ist, hier hat aufklingen lassen“ (Besch, 281 u. 292), dann gehört die das Heilige Abendmahl als das Herzstück des Gottesdienstes reflektierende Musik mit dazu: Es klingt überzeugend zusammen in der Kantate BWV 140 „Wachet auf, ruft uns die Stimme“, die wiederum durch strahlende Freude, tänzerische Bewegtheit und ein erneut ganz ungewöhnliches Instrument (Violino piccolo) geprägt und ein einziger Ruf zum „himmlischen Mahl der Hochzeit“, zur engsten Gemeinschaft von Braut und Bräutigam, zum „Abendmahl im Freudensaal“ ist. Man spürt es Bach ab: „Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über“ — der außergewöhnlichen, über die 3 Liedverse noch um 4 weitere Sätze angereicherten und bei allen diesen Themen das Gedankengut der Mystik verwendenden Textdichtung entspricht das einzigartige Engagement Bachs, der im Sinne des immer neu zu erfahrenden, im Grunde aber unaussagbaren Mysteriums dieser *unio* — „Kein Aug hat je gespürt. . .“ (doppelte Notenwerte im Schlußchoral!) — das Letzte und Großartigste auszusagen be-

strebt blieb und dabei in unauslotbare Tiefen und Schönheiten vorzudringen vermochte. Nicht zufällig gehört schon der Eingangschor (wie in BWV 1 und 180), analog der Grundtendenz der Mystik zu Verinnerlichung und Sichversenken, zu den ausgedehntesten Sätzen des Kantatenwerks. Die beiden von Philipp Nicolai als Einheit und Ergebnis seines Opus „Freudenspiegel des ewigen Lebens“ verstandenen Hymnen, das *Wächter-* und das *Morgenstern-* lied, markieren gemeinsam mit Johann Arndts „Büchern vom wahren Christentum“ den Anfang jener nachreformatorischen Frömmigkeitsepoche, in der ein Strom mystischer Tradition alsbald breit ins Luthertum einfließt und später die pietistische Bewegung außerordentlich beflügelt. Um ihretwillen hat man Bachs Kantatentexte häufig als pietistisch bezeichnet.

Die Frömmigkeit Bachs war und blieb *gottesdienstliche Frömmigkeit*, ganz im Einklang mit Luther, auf den auch Arndt und Nicolai bei aller Hinwendung zur Mystik bezogen blieben. Wie Luther „sich nicht scheut, Ausdrücke der Vereinigung, die in der mittelalterlichen Mystik gebräuchlich waren, für das vom Glauben bewirkte Einswerden mit dem Gotteswort zu verwenden“ und „im Zentrum seiner Theologie, wo er von der Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnadenwort und durch den Glauben spricht, seine Gedanken immer wieder darum hat kreisen lassen, daß der Glaube eine unmittelbare Gemeinschaft, ja ein Einssein des Menschen mit Christus schafft und in dieser Gemeinschaft das Rechtfertigungsgeschehen trägt“⁸, so gilt auch von Bachs Kantatentexten, daß trotz der „ungeheuren Fülle mystischen Materials kein einziger pietistischer ist“. Die Rechtfertigungslehre wird auch „keineswegs durch eine unio-Mystik verdrängt oder ersetzt“. In vielen Fällen muß auch „die unio-Lehre dazu dienen, den Rechtfertigungsgedanken zu verstärken“; ja überhaupt ist „die auffallend starke und betonte Bewertung der Rechtfertigung im Sinne Luthers ein sich durch den gesamten Textbestand hindurchziehendes Merkmal“⁹.

Daß angesichts der seltenen E-Dur-Tonart gerade auch Bachs Kantate über das klassische Rechtfertigungsgeschehen „Es ist das Heil uns kommen her“ (BWV 9) in dieser Tonart komponiert ist und neben dem farbig-graziös gestalteten Eingangschor im Dreivierteltakt noch das Duett „Herr, du siehst statt guter Werke / Auf des Herzens Glaubensstärke, / Nur den Glauben nimmst du an. . .“ markant herausragt, mag geradezu symbolisch anzeigen, wie sehr die vom *Herzstück* des Gottesdienstes inspirierte und auf sie hinlenkende Musik mit der vom *Hauptstück* des Gottesdienstes, der Predigt des Wortes und ihrer Mitte inspirierten und sie verkündenden Musik eine unlösbare Einheit bildet. Was man speziell von Erdmann Neumeisters Kantaten sagt, daß in ihnen „die Person Christi lebensvoll hervortritt, als ob man den Heiland selbst sähe und

mit ihm spräche“¹⁰, gilt generell für Bachs die „Gnaden Gegenwart“ intendierenden „andächtig Music“.

So tritt neben dem bald in jeder Kantate angesprochenen „Glauben“ das „Wort“ dominierend hervor, gepriesen als das „Wort der Gnaden“ oder „selig Wort der Gnaden“, das „Wort der Wahrheit“ oder „voll Gnad und Wahrheit“, das „Wort des Segens“ oder „Segenswort“, das „süße Wort voll Trost und Leben“ und darum das „angenehme“, „werte“, „heilsam“, „seligmachend“, „heilig“, „göttlich Wort“; Prädikaten wie „Sein Wort besteht und fehlet nicht“, „So tröstet mich sein Wort“, „Wie süß ist uns dies Lebenswort“ stehen Gebetswünsche nicht nach: „Gib uns allzeit dein heiliges Wort“, „Dein Wort laß mich bekennen“, „Dein letztes Wort mein Auffahrt ist“, „Dein Wort sei meine Speise“, „Auf dein Wort komm ich geladen“.

Aus der durchweg die Lieder Luthers und der Reformation enthaltenden Gesangbuchrubrik „Die Lieder vom Wort Gottes und der Christlichen Kirche“ stammen die meisten Choräle; ganze Kantanten haben nur dies eine Thema: BWV 2 „Ach Gott, vom Himmel sieh darein“, schon 1528 „Zu singen um Erhebung des heiligen Evangeliums“ überschrieben, und vor allem die Sexagesimä-Kantaten mit dem um „hundertfältige Frucht“ ringenden Evangelium, wobei BWV 18 (Gleich wie der Regen und Schnee vom Himmel fällt) nach einer vorangestellten Sinfonia mit einer Kernstelle lutherischer Lehre vom Worte Gottes beginnt, ein großes Gebet mit Litanei-Zitaten Luthers folgt und in der Arie „Mein Seelenschatz ist Gottes Wort“ eine der bekanntesten von Luthers 95 Thesen anklingt, wonach „der wahre Schatz der Kirche das allerheiligste Evangelium“ ist (62).

In BWV 126 „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort“, einem einzigen Gebet, hört man den ganzen reformatorischen Kampf um das Wort Gottes heraus (2 Lutherlieder). Wie Bach theologisch mitdachte, macht die Umarbeitung der Weimarer Adventskantate „Ärgre dich, o Seele, nicht“ (BWV 186) deutlich, wo der alte Choral gegen zwei Verse von „Es ist das Heil uns kommen her“ ausgewechselt, in der Textneufassung achtmal das „Wort“ eingebracht und jener 119. Psalm zitiert ist, der im (Calov ähnlichen) Olearius-Bibelkommentar „VERBUM“ überschrieben ist und gleich betont: „Das Wort ist unser höchster Schatz.“ In der Auslegung dieses Psalms ist jener 19. Psalm oft zitiert, den Bach nach dem Leipziger Amtsantritt in der ersten in St. Thomae musizierten Kantate BWV 76 „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes“ gleichsam programmatisch seiner „Hauptmusic“ voranstellte, mit Versen aus Luthers „Es woll uns Gott genädig sein“ akzentuierte und mit dem ungestümen Ruf „Hört, ihr Völker, Gottes Stimme“ (Satz 3) später mehrfach zum Reformationsfest wieder verwendete.

Die Frage nach Bachs Glaube und Frömmigkeit ist sehr zentral die Frage nach seinem Schaffen, das im wesentlichen dem Gottesdienst seiner Kirche galt und dem der größere Teil des Gesamtwerkes zugehört. Obgleich in dessen theologischer Aufhellung noch viel zu tun ist, wird doch der Wille Bachs zu realer Verkündigung zusehends deutlicher. Ihm tut der Hinweis auf gelegentliche Parodien und „stolze Textmißachtung“ auch nicht den geringsten Abbruch — von den Leipziger Pastoren hatte vergleichsweise keiner regulär ein derartig umfangreiches Arbeitspensum in Vorbereitung und Durchführung der Gottesdienste zu bewältigen. Daß Bach bei seinen „Kirchensachen devot und dem Inhalte gemäß gearbeitet habe“, betont der Sohn Carl Philipp Emanuel noch um 1775, und ein Bewerbungsschreiben von 1746 besagt: „Was das Choralspielen betrifft, so bin ich von meinem annoch lebenden Lehrmeister dem Herrn Capellmeister Bach so unterrichtet worden, daß ich die Lieder nicht nur so obenhin, sondern nach dem Affect der Worte spiele“ (Bd III, 284 u. II, 423). Daraus ergibt sich notwendig, daß, will man Bachs Choräle recht verstehen, der Relation von Liedtext und musikalischer Interpretation genau nachzugehen ist. In seiner eng an die Tradition anknüpfenden, für die Musiker innerhalb der lutherischen Kantoreitradition geltenden Auffassung der Musik als einer Redekunst war Bach vom Leipziger Dozenten für Rhetorik gegenüber neueren, von der Aufklärungsästhetik bestimmten Auffassungen noch 1739 verteidigt worden (BD II, 340 ff). Die vier verschiedenen Fassungen der Johannes-Passion zeigen, wie er um die rechte Gestalt und theologische Aussage seiner Werke gerungen hat. Selbst nach Publizierung der „Canonischen Veränderungen“ über „Vom Himmel hoch, da komm ich her“ um 1748 hat Bach daran umgestaltend weitergearbeitet. Am Ende seines Lebens mit diesem Orgelwerk über einen Choral, zudem ein Luther-Lied, in die 1738 im Zeichen der Aufklärung gegründete „Sozietät der musikalischen Wissenschaften“ einzutreten, kommt einem Credo doch sehr nahe, zumal wenn der wiederholte Hinweis, daß die beiden kanonischen Stimmen der ersten Variation mit dem Anfang des Chorals „Christe, du Lamm Gottes“ aus dem „Orgelbüchlein“ völlig übereinstimmen, auf den engen Zusammenhang von Weihnachten und Passion und so als Anspielung auf das Zentrum von Luthers „Theologie des Kreuzes“, wonach Gott nur im menschgewordenen und gekreuzigten Christus erkannt wird, gedeutet werden darf.

Das evangelische Kirchenlied, das Bach wie kein Komponist vor und nach ihm zum Herzstück seiner Musik und selbst zur Grundlage für den Kompositionsunterricht erkor, hat ihn von Anfang bis zum letzten Augenblick seines Lebens begleitet. Mit über 100 *Chorälen* ist dem im Wesen der Predigtmusik begründeten subjektiven Zeugnis in den mancherlei Zeitströmungen der *ob-*

jektive Rahmen gegeben, der lutherische Frömmigkeit legitimiert. Für neue Wege war Bach durchaus offen, wie die Mitarbeit am „Schemelli-Gesangbuch“ (1736) mit seinen pietistisch orientierten Liedern und die verstärkte Aufnahme der ins konservative Leipzig langsam einziehenden Lieder Paul Gerhardts in die (neuen!) Passionsmusiken und ins Weihnachtsoratorium zeigen. Interessant ist bei der auf einen älteren Passionstypus zurückgehenden Aufführung der Markus-Passion (1731) die Vermehrung der Choräle auf 16 gegenüber 11 der Johannes- und 12 der Matthäus-Passion (bei erheblich kürzerer Dauer!).

In den Sonntags-Kantaten aber ist die Bindung an das liturgisch bewährte Liedgut die Norm. Über die Hälfte aller Liedverse gehört dem Reformationsjahrhundert und fast jeder fünfte einem Lied Luthers an, was bei dessen relativ geringem Liedschaffen und dem mächtig anschwellenden Liedgut — allein 5000 Lieder umfaßte das achtbändige „Wagnersche Gesangbuch“ in Bachs Besitz — vielsagend ist. Macht im Kantatenwerk auch vor allem der nur instrumental verwendete Choral, zumal wenn ein bestimmter Vers gemeint ist (BWV 19, Satz 5), den Willen zu klarer Aussage offenbar, so entspricht dem im Orgelwerk noch besonders die Liebe zu Luthers Liedern: Bei 45 Bearbeitungen im „Orgelbüchlein“ sind 11 und im „Dritten Theil der Clavierübung“, schon im Titel auf Luthers 6 Katechismuslieder hinlenkend, bei 22 Bearbeitungen gar 13 Lieder von ihm. Daß „wir in keinem anderen Orgelwerk Bach so als musikalischen Verkünder und tiefen Deuter der Grundlehren des Luthertums fühlen wie hier“ und „gerade die Choräle des ‚Dritten Theils der Klavierübung‘ am längsten unverstanden geblieben sind“, weil „hier die rein musikalisch-ästhetischen Maßstäbe versagen“¹¹, konkretisieren neue theologische Arbeiten. Dabei klärte sich die bisher unverstandene Position von „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“ zwischen Tauf- und Abendmahlslied; denn Bach entsprach mit seiner Abfolge genau Luthers tiefgründiger Zusammenschau von Taufe und Buße, wie auch die Folge Taufe-Beichte-Abendmahl im Großen Katechismus und auch im Kleinen seit 1531 lehrt. Der Einklang mit Luthers Intentionen ist immer wieder zwingend, wenn etwa der Vergleich von Bachs „Vater unser im Himmelreich“ mit Luthers Gebetsauffassung im Großen Katechismus und in der „Deutschen Auslegung des Vaterunsers“ ergibt, daß „Bachs Musik gerade in ihrer Eigenheit diesem Vaterunser-Verständnis entspricht“; oder wenn in der Credo-Bearbeitung die fest aufsetzenden Schritte des Bases Glaubensmut und -zuversicht meinen und die Akzentuierung dieser Seite des Glaubens „in ihrer geradezu rhetorischen Eindringlichkeit“ ganz dem Glaubensverständnis des Reformators entspricht. „Certitudo, Gewißheit, ist Schlüsselwort in Luthers Glaubens-

verständnis. Luther überwindet die scholastische These von der Unmöglichkeit solcher Gewißheit.“¹²

In dem zur Komplettierung der h-moll-Messe vertonten und zum Höhepunkt des Werkes erhobenen „Symbolum Nicenum“ (1748?) identifiziert sich Bach erneut mit Luthers *theologia crucis*, indem er die ursprünglich 8sätzliche Konzeption noch nachträglich ändert, das zuerst zum vorangehenden Duett gehörende „Et incarnatus est“ als eigenen Chorsatz und den Crucifixus-Chor als künstlerisch-architektonische Mitte des Credos und der ganzen Messe gestaltet: Der Gekreuzigte, die höchste und vollkommenste Offenbarung Gottes, ist das Zentrum des christlichen Glaubens, aber auch Herz und Mitte von Bachs persönlichem Credo — schon in der Urschrift der Matthäus-Passion ist es so signiert: „WAHRLICH, DIESER ist Gottes Sohn gewesen“. So ist auch diese Passionsmusik mit der ausgedehntesten Predigt von Bachs *theologia crucis* der Höhepunkt seiner gottesdienstlichen Musik, getreu Luthers Erkenntnis, daß Gott gerade im Leiden des Christus, in seiner größten Niedrigkeit und in der Ohnmacht des Kreuzes uns begegnet — „Kreuz und Krone sind verbunden“ heißt es in der Weimarer österlichen(!) Kantate BWV 12, deren Eingangschor Bach zu jenem Crucifixus umgestaltete und dabei dasselbe chromatisch über eine Quarte abwärts geführte Lamento-Ostinato-Motiv verwendete, das im Widmungskanon von 1747 mit dem Signum erscheint: „Symbolum. Christus Coronabit Crucigeros“.

III

Bach war kein Theologe, erst recht kein Dogmatiker und hatte von Amts wegen keine Theologie zu lehren. Seine Kantaten sind Teil der gottesdienstlichen Verkündigung und, zumal in der Form von Lobpreis und Gebet, von Kontroversen und Doktrinarismus fast frei, im Textbestand also auch nicht mit Dogmatiken gleichzusetzen. Im gottesdienstlichen Amt und Auftrag aber stand Bach noch immer *gleichberechtigt* neben den Theologen, was in Luthers Indienststellung der Musik für die so bezeichnete „klingende Predigt“ begründet ist: „So hat Gott das Evangelium auch durch die Musik gepredigt.“ In 1 Chronik 25 las Bach zu *Calovs* theologischer Begründung der „gottgefälligen Kirchen Music“: „Christum nicht allein mit Worten, sondern auch mit Musiciren und Gesängen erheben“. Derselbe Heilige Geist, der „durch Wort und Sakramente wie durch Instrumente geschenkt wird“ (*tamquam per instrumenta donatur*)¹³ und eben auch durch die Musik die Hörer anruft, umwandelt und erneuert, war schon im Alten Bund am Werk.¹⁴

Man wird dem seine Musik in der göttlichen Schöpfungsordnung begründet und von den Autoritäten der lutherischen Orthodoxie bestätigt wissenden

Bach mit seinen Bibelnotizen nur gerecht, wenn man sich die schleichende Breitenwirkung gleichzeitiger Auflösungsstendenzen klarmacht. In demselben Jahr, als Bach wegen der kirchlichen Querelen und der damit verbundenen geringen Perspektiven sein Mühlhausener Amt meinte aufgeben zu müssen, hatte in Naumburg das Domkapitel beraten, „ob man die überflüssige Figuralmusik vor und nach der Predigt nicht lieber einstellen solle“; und schon drei Jahre zuvor sagt eine Eisenacher Schulordnung von 1705: „Es ist von den Gemeinden nicht zu billigen, daß sie in der Wahl des Schulmeisters auf dieses [die Musik] mehr zu sehen pflegen, als auf das Hauptwerk; noch an anderen Schulmeistern, daß sie soviel Zeit auf Zusammenschreiben und Herbeischaffung neuer [Musik] Stücke wenden, bei dem Gottesdienst allzuviel und lang musiciren und oft eitel Ruhm mit ihren Adjuvanten dabei suchen.“ Es ist dieselbe Sorge, die in Leipzig nach Bachs Tod in der Ratssitzung am 7.8.1750 formuliert wird: „Die Schule brauche einen Cantorem u. keinen CapellMeister“ (BD II, 479). Aber schon 1732 hatte in Bachs engstem Umkreis in Dresden und Leipzig die „Historie der Kirchen-Ceremonien in Sachsen“ des pietistisch orientierten sächsischen Pfarrers Christian Gerber erscheinen können, der einerseits „die Vocal- und Instrumental-Music in ihrem rechten Gebrauch als eine Gabe Gottes so wol zur Erhebung des Göttlichen Lobes, als auch zur Erweckung der Andacht“ verstand. Um einer „mäßigt und andächtig eingerichteten Kirchen-Music eine gute Ordnung zu machen“, berief er sich mehrfach auf Luther, führte andererseits aber doch lange und starke, auf eine erhebliche Reduzierung hinauslaufende und die Sache selbst in Frage stellende Attacken gegen die Kirchenmusik und ihre Amtsträger, ja, qualifizierte die „lange und theatralische Musiquen nach ihren Phantasien und Gefallen machenden“ Kantoren als „gute Sauffbrüder und fleischliche, wollüstige Gesellen“ ab — dabei breiter Zustimmung gewiß: „Daher auch alle verständige und christliche Hertzen an ihren Musiquen einen Greuel haben, denn sie wissen, daß der große Musicus kein Werckzeug des Heiligen Geistes ist.“

In der Calov-Bibel las Bach genau das Gegenteil. Jene Sängerfamilien wurden nicht nur zu den generell als Kultbeamte geltenden Leviten gezählt und die Begabung mit prophetischem Geist traf nicht nur auf die Ahnherren der Familien zu, sondern die Sänger galten mit ihrem Dienst allesamt als Geistbegabte und -erfüllte, und in ihrer Nachfolge durfte sich auch Bach zwar nicht zum „fünften Evangelist“, wohl aber durch Gottes Gebot zum „weissagenden Prophet“ berufen verstehen.

So hört man von den leitenden Pastoren und dem Konsistorium auch nie von einer Behinderung oder Einschränkung der gottesdienstlichen Musik

Bachs. Das ist um so erstaunlicher, als auch in Leipzig längst divergierende, schon bei der Kantorenwahl 1723 wirksam gewordene und ihn spätestens ab 1736 auch persönlich angehende Geistesströmungen im Vordringen waren, ja Glaubenskrisen bei ihm nicht auszuschließen sind: 1737 ist das einzige Jahr, in dem keine Beichte von ihm bezeugt ist; und durch den Tod von Christian Weiß benötigte er immerhin 20 Monate, um 1738 (und 1740) einen neuen und 1741 wieder einen ständigen Beichtvater zu finden. Es waren die Jahre des *Präfektenstreites* (1736—38), bei dem es auch um einen theologischen Konflikt wegen der rechten Schriftauslegung ging. Der Thomasschulrektor vertrat dabei die zwischen Gottes- und Menschenwort stärker differenzierende, auf eine deutliche Nivellierung des „Wortes“ hinauslaufende Seite, die ihn später in Göttingen zum Bahnbrecher der historisch-kritischen Forschung erhob.

Der einflußreiche Johann Christoph Gottsched hatte 1736 in der „Ausführlichen Redekunst. . . Geistlichen und weltlichen Rednern zugut“ die Homiletik der Orthodoxie getadelt und bei den Leipziger Theologen so großen Ärger erregt, daß er vor den Königlichen Kirchenrat geladen wurde und in Neuauflagen alles Anstößige fortließ. Die Texte der Schülerin Christiane M. von Ziegler hatte Bach schon in den 20er Jahren nur nach Straffung und Änderung in der theologischen Aussage vertont. Daß bei alledem die Grenzen des akademischen Bereichs überschritten wurden, macht das Lustspiel der Gottschedin „Die Pietisterei im Fischbeinrocke“ (Leipzig 1737) deutlich, wo drei Pietistinnen miteinander zanken, wie dem theologischen Streit um die Wiedergeburt ein Ende zu setzen sei, und der Passus steht: „Die Lakeien selbst zanken sich schon über die dunklen Schriftstellen; und ich hörte nur noch neulich, daß der Kutscher seine Pferde vor Orthodoxe schalte, weil er kein ärger Schimpfwort wußte.“ Zur gleichen Zeit hatte in dem „klassischen Anathema der Aufklärungsideologie“ des Musikkritikers Johann A. Scheibe über den veraltet erscheinenden polyphonen Stil Bachs, mit dem er seiner „beschwerlichen Arbeit“ „das Natürliche entziehe“ und damit „wider die Vernunft streite“ (Hamel, 161 ff.), der Thomaskantor die ganze Tragweite des geistesgeschichtlichen Umbruchs zu spüren bekommen.

Um so bemerkenswerter ist Bachs spätes Studium der Calov-Bibel, das mit seinen Notizen nur als theologisch sehr geradlinig bleibende Confessio zu deuten ist. Ebenso sagt auch die hinterlassene Bibliothek mit ihren über 80 Bänden und fast durchweg theologischen Titeln, überwiegend reformatorische und lutherisch-orthodoxe Schriften, etwas über seine geistige und geistliche Beheimatung aus: ein Viertel aller Bände waren Werke Luthers, alle wesentlichen Schriften in doppelter, drei- und vierfacher Ausgabe vorhanden;

und selbst die Calov-Bibel zählte damals zu den Werken Luthers, weil sie neben zahlreichen Zeugnissen aus allen Zeiten vor allem mit Luthers Auffassungen bekannt machte, ja noch Olearius beschließt jedes Kapitel seiner Bibel mit einer „geistreichen Ermunterung Lutheri“. Angesichts der Tatsache, daß Bach den „großen Calov“ zu Genesis 3 sogar korrigieren zu müssen meinte, weil dieser Luther nicht vollständig zitiert hatte, wird man sich Bachs Studium der Bibel und Luthers nicht intensiv genug vorstellen können. Auch Bachs Berufung nach Leipzig ist als folgerichtiger Entschluß und von keiner Seite als Verlegenheitslösung anzusehen.

Der Musikwissenschaftler Ulrich Siegele betont: „Die Leipziger Stelle war die beste mögliche, die er erhalten konnte, und Stellen von der Art der Leipziger waren in Deutschland überhaupt außerordentlich selten“; er hält es sogar für „unwahrscheinlich, daß Bach jemals ernsthaft danach strebte oder überhaupt nur erwog, Leipzig zu verlassen“; denn „Bach hatte in Leipzig den Sozialstatus einer Führungsposition und zugleich den Freiraum zur Selbstverwirklichung — damals wie heute ein seltenes Glück“; und es wird klar gesehen, daß bei allen Geistesströmungen doch „das Bekenntnis der lutherischen Orthodoxie der Konsens war, auf dem die Leipziger Gesellschaft stand“ und „diese Grundlage niemand, der Rang und Namen, Amt und Würden hatte, verlassen konnte und wollte“¹⁵. Bach betrat 1723 also ein selbst theologische Gegner eminent beeindruckendes Kraftfeld jener lutherischen Orthodoxie, für die „der Kultus das Grundthema aller Theologie“ war und die „mit großer Treue den Gottesdienst als das ‚geistliche Ereignis‘ überhaupt verstanden, festgehalten und gefeiert hat“¹⁶.

Es war das gleiche Kraftfeld, das Bach 1708 in das von weithin noch einheitlichem Geist geprägte Weimar gezogen hatte, seit langem regiert von einem Herzog, der ständig große Mittel für Wissenschaft, Kunst und Soziales einsetzte, selbst aber schlicht in lutherischer Frömmigkeit lebte und allem pietistischen Streit begegnete. Er vermochte gerade in jener Zeit die von den Ernestinern als Hort des unverfälschten Luthertums gegründete Universität Jena zur höchst frequentierten Universität im protestantischen Deutschland zu erheben. Weimar als Regierungszentrum bot also wie kein anderer Ort im Lande der Kirchenmusik reiche Perspektiven, weshalb auch Bachs Amtsvorgänger J. Effler und der Großvetter J.G. Walther bis an ihr Lebensende hier blieben — beide hatten vorher im konfessionell gemischten, immer unbedeutender werdenden Erfurt amtiert, und gerade aus dieser Stadt mit ihren pietistischen Konflikten wie aus Eisenach und Arnstadt waren in den 90er Jahren die mit Gründung der Universität alsbald zu Häuptern des Halleschen Pietismus avancierenden Theologen gekommen: A.H. Francke, J.J. Breithaupt,

P. Anton und H.J. Elers. Nach dem Pietismus-Verbot in Leipzig 1690 waren dessen Anhänger weithin nach Thüringen entwichen.

Angesichts der sich bald über das ganze Land ausbreitenden, von Eisenach über Gotha und Erfurt bis hin nach Halle eine feste Kette bildenden pietistischen Kreise verdienen Lebensweg und Berufsethos Johann Sebastian Bachs neu Beachtung; denn er dürfte sich vor allem der vom Pietismus kommenden Gefahren für eine „regulierte Kirchen Music“ und ihre Ämter, aber auch für eine Theologie voll bewußt geblieben sein, die den Dienst und Auftrag der „gottgefälligen Kirchen Music“ förderte. Deshalb sollte es dabei bleiben: „So fügte es Gott, daß zu hiesigem Directore Musices u. Cantore an der Thomas Schule vociret wurde“ (BD I, 67).

ANMERKUNGEN

- ¹ Bericht über die wissenschaftliche Bachtagung der Gesellschaft für Musikforschung — Leipzig 23. bis 26. Juli 1950, im Auftrage des Deutschen Bach-Ausschusses 1950 herausgegeben von Walther Vetter und Ernst Hermann Meyer, bearbeitet von Hans Heinrich Eggebrecht, Leipzig 1951, vgl. vor allem S. 32, 183, 189 308 ff, 317 ff, 444 ff und 481.
- ² Friedrich Blume, Umriss eines neuen Bach-Bildes, in: *Musica*, Zweimonatsschrift für alle Gebiete des Musiklebens, 1962, S. 169—176.
- ³ So Georg Knepler, Bemerkungen zum Wandel des Bachbildes, in: Bericht über die wissenschaftliche Bachtagung, a.a.O. S. 309 f.
- ⁴ Titel des Buches von Hans Besch im Jahre 1938, 2. Auflage, Kassel-Basel 1950.
- ⁵ In letzter Zeit wird wieder ein stärkeres Interesse für die ältere Bachliteratur laut; die veranstalteten Neuausgaben der beiden umfangreichsten Bachbiographien des 19. Jhs. von Spitta und Bitter in den Jahren 1962 und 1978 machen unumwunden deutlich, wie wenig wir noch immer ohne sie auszukommen vermögen, ja von Bitters vierbändigem Werk (1865) meint man jetzt feststellen zu können, daß es „heute weit davon entfernt ist, nur noch ein Stück der Musikwissenschaft darzustellen“ und „gute Gründe dafür sprechen, daß die Bach-Forschung ihm künftig wieder mehr Aufmerksamkeit schenkt, aus der ausgebreiteten Quellenkenntnis und unorthodoxen Darstellungsweise des Verfassers so viel wie möglich Nutzen zieht“ (Hans-Joachim Schulze im „Nachwort zur Reprint-Ausgabe“ von C.H. Bitter, Johann Sebastian Bach, zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage, Berlin 1881, Fotomechanischer Neudruck Leipzig 1978).
- ⁶ Christhard Mahrenholz, Johann Sebastian Bach und der Gottesdienst seiner Zeit, in: *Musica et Liturgica*, Gesammelte Aufsätze von Christhard Mahrenholz, herausgegeben von Karl Ferdinand Müller, Kassel-Basel-London-New York, 1960, S. 205 ff.
- ⁷ Alfred Dürr, Die Kantaten von Johann Sebastian Bach mit ihren Texten, München-Kassel-Basel-London 1985, S. 656 und 660 f.
- ⁸ Reinhard Schwarz, Martin Luther, in: *Große Mystiker — Leben und Wirken*, herausgegeben von Gerhard Ruhbach und Josef Sudbrack, München 1984, S. 185 ff.
- ⁹ Wolfgang Herbst, Johann Sebastian Bach und die lutherische Mystik, Dissertation Erlangen, 1958, S. 137, 154 und 160.

- ¹⁰ Paul Brausch, Die Kantate — Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Dichtungsgattung, Dissertation Heidelberg, 1921, S. 71.
- ¹¹ Hermann Keller, Die Orgelwerke Bachs, Leipzig, 1948, S. 199.
- ¹² Ulrich Meyer, Zum Verständnis der zehn großen Liedbearbeitungen in Bachs „Clavierübung Dritter Theil“, in: Musik und Kirche 1972, Kassel und Basel, S. 11 und 76.
- ¹³ CA V, wörtlich in L. Hutters „Compendium locorum theologicorum“, XVI, 2, nur für instrumenta: media.
- ¹⁴ Calov bemerkt zu den als „weissagende“, „mit Harfen, Psaltern und Zimbeln spielende Propheten“ bezeichneten Sängern: „welche solten GOTTes Wort in geistliche Lieder und Psalmen fassen, dieselbe im Tempel singen, und zugleich darein mit Instrumenten spielen“; und zum „weissagenden Aufsäher und Sangmeister Assaph“, daß er „von geistlichen Sachen aus GOTTes Wort / oder auch aus Eingebung des Geistes GOTTes lehrete / und für dem Könige davon sang / und spielete“. Zum gleichen Kapitel Olearius: „die GOTTes Wort wiederholten mit Singen, gleichwie sonst die Propheten mit Predigen. Sie waren auch gute Componisten, welche Anleitung gaben, wie und wo man die Stimme erheben solte . . . Diese Musicanten aber wurden Propheten oder Schauer genannt, weil sie die Prophetischen Psalmen öffentlich mußten wiederholen und singen“. Wahrscheinlich hatte der nachweislich mit mehreren Bibeln arbeitende Bach zuerst den viel reicheres Material bietenden Olearius-Kommentar eingesehen; denn hier steht das Wort „gottgefällig“ als „Haupt-Lehre“ des Kapitels: „Das Singen beym GOTTesdienst ist GOTT gefällig und erbaulich“; und als „Haupt-Zweck“ jener „Ordnung der Sänger“, „daß es in der Kirchen und beym GOTTesdienst solle alles ordentlich zugehen, alldieweil der große GOTT nicht ist ein GOTT der Unordnung und Verwirrung sondern der Ordnung“. Beide Ausleger verweisen auf I Korinther 14, wo die Prophetie als höchste aller Geistesgaben bezeichnet wird. In den drei Notizen Bachs zu den Chronik-Büchern spielt der Begriff der Ordnung im Bibeltext und deren Auslegung eine entscheidende Rolle; „angeordnet“ wird von Bach wörtlich aufgenommen.
- ¹⁵ Ulrich Siegele, Bach in Leipzig: Fremdeinschätzung und Selbsteinschätzung, in: Almanach der Bach-Tage Berlin 1985, Redaktion: Günther Wagner, S. 63 ff.
- ¹⁶ Friedrich Kalb, Die Lehre vom Kultus der lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie, Berlin, 1959, S. 19 und 149.

Schöpfung unterwegs

Ökumenische Studienprojekte sind wenig geeignet, in abgesonderten Studienzellen kontempliert zu werden, um sich der Öffentlichkeit erst eines Tages in der Gestalt von abgeschlossenen „Ergebnissen“ vorzustellen. Besonders trifft dies auf ein Untersuchungsgebiet zu, das als neu, umfassend und möglicherweise perspektiveerschließend bezeichnet werden dürfte. Für die Möglichkeit, einen Zwischenbericht über das Straßburger Studienprojekt „Die Schöpfung – eine ökumenische Herausforderung“ abzulegen und damit hoffentlich einige Beobachtungen und Kommentare (sei es öffentlich oder privat) hervorzurufen, bin ich deswegen mehr als dankbar. Das Projekt, das im Frühjahr 1982 von dem Kuratorium des Instituts für Ökumenische Forschung genehmigt wurde, wird planmäßig bis 1987 weiterlaufen. Über die zugrundeliegenden Reflexionen sowohl wie über die vorläufige Gestaltung des Projekts ist in zwei Zeitschriftenbeiträgen berichtet worden: „Schöpfung als ökumenische Verpflichtung“¹ und „Schöpfung und Ökumene – Hintergrundüberlegungen zu einem Studienprojekt“². Ich werde hier den darauf folgenden Fortschritt kurz besprechen und einige Perspektiven für die weitere Bearbeitung andeuten.

I

Ganz interessant sind die Reaktionen von Ökumenikern, die zum ersten Mal von diesem Projekt hören; die Bemerkungen gehen fast immer in die eine oder die andere von zwei Richtungen. „Schöpfung und Ökumene – kaum überlegenswert, ein voraussichtlich problemfreies Gebiet; will man Schöpfung ‚machen‘, bloß um etwas Modegerechtes zu tun; warum Spannungen und Gegensätze beschwören, wo es sie offenbar nicht gibt?“ Dagegen: „Gut, daß der Horizont ökumenischer Fragestellungen über den traditionellen kontroverstheologischen Fragenkreis hinauswächst; wichtig, daß Theologie als bekenntnisweites Gesamtunternehmen auch in der ökumenischen Studienarbeit zum Vorschein kommt; hoffnungsvoll, daß neue Zugänge gefunden werden zu einem allmählich ein wenig verschlossenen Ökumenebereich.“ Konklusion im einen Fall: dies ist zwecklos; im anderen Fall: dies ist wirklich spannend.

Ich selbst fühlte mich manchmal wie ein Archäologe, der vor dem Angehen eines weiten, neuentdeckten Ausgrabungsfeldes steht. Vor ihm liegt eine spannende Aufgabe, die aber viel zu umfassend ist, um in einer einzelnen oder in ein paar überschaubaren Operationen ausgeführt zu werden. Um eine riesige Arbeit so aufschlußreich wie möglich einzuleiten, fängt er nicht mit der systematischen Ausgrabung einer begrenzten Teilfläche an, sondern mit zwei oder drei schmalen, in unterschiedliche Richtungen laufende Gräben, um so schnell wie möglich zu einer Handvoll von Hypothesen vorzustoßen, die die weitere Planung erläutern und erleichtern könnten.

Die zwei Hauptgräben unseres Projekts laufen vom Gegenwartsengagement der Kirchen auf Schöpfungstheologie bzw. von Schöpfungstheologie auf Gegenwartsengagement hin und dienen damit zur gegenseitigen Erläuterung, Vervollkommnung, Bestätigung und Prüfung. Um der Einfachheit willen sprechen wir von einem *induktiven* und einem *deduktiven* Vorstoß. Was in diesen Benennungen liegt, wird wahrscheinlich an unserem bisherigen Verfahren genügend klar. Es war ursprünglich auch von einem eigens abgegrenzten „exemplifikatorischen“ Vorstoß die Rede: die Umweltfrage als besonderer schöpfungstheologischer Testfall. Es hat sich unterwegs gezeigt, daß dies ein Fragekreis ist, der mit Notwendigkeit in so viele Zusammenhänge hereingreift, daß die Exemplifikation sich lieber in die Projektdurchführung als ganze integrieren lassen darf.

II

Der *induktive* Vorstoß besteht im Sammeln, Ordnen und Zerlegen von offiziellen kirchlichen Aussprachen und Stellungnahmen im Bereich der Sozialethik seit etwa 1965, unter Berücksichtigung der offenen und stillschweigenden theologischen Motivationen, besonders der An- oder Abwesenheit schöpfungstheologischer Ansätze. Auch wenn man die Aufmerksamkeit auf offizielle kirchliche Initiativen beschränkt (Einzelkirchen, nationale und regionale Räte, weltweite Kirchenbünde) und grundsätzlich von privaten oder privat organisierten Meinungsäußerungen abieht, ist dies eine sehr umfangreiche Aufgabe, besonders um die angemessene Vollständigkeit eines fast unüberschaubaren Materials sicherzustellen und das vorliegende, recht umfassende Sprachproblem irgendwie zu bewältigen.

Professor Mark Ellingsen hat in diesem Teilbereich schon eine ansehnliche Arbeit hinter sich und hat längst einige vorläufige Beobachtungen gemacht: über Wettbewerb und Zusammenspiel theologischer und christologischer Ansätze, von der Wechselbeziehung besonderer theologischer Denkschemata und dieser oder jener Typen ethischer Stellungnahmen usw. Vor der endgültigen Veröffentlichung ist aber eine Konfrontation mit noch nicht eingegangener Dokumentation notwendig, und ich will hier und jetzt der Spannung des Publikums nicht zuvorkommen. In sämtlichen bisher stattgefundenen Projektkonsultationen sind von Prof. Ellingsen eine Reihe vorläufiger Ausführungen zu dieser Teilaufgabe den Teilnehmern vorgelegt worden mit einem recht umfassenden Angebot schriftlicher Dokumentationen. Zu einer Aussprache über diesen Vorstoß gab es bei diesen Konsultationen immer Gelegenheit, auch wenn das Thema als Hauptaufgabe einer Konsultation nicht besonders geeignet ist.

Vorauszusehen ist, daß die Ergebnisse dieses Teilverfahrens nach abgeschlossener Vervollständigung des eingesammelten Materials und einer letzten Überprüfung der Konklusionen für eine zweifache Darlegung bereitgestellt werden können. Erstens sind die Beobachtungen zu brennenden Gegenwartsfragen an sich so interessant, daß eine Vorstellung einer Auswahl dieser Fragen im Licht aktuellkirchlicher Stellungnahmen schon lohnenswert sein muß. Wie denkt die offizielle Kirche über dieses und jenes besonders erregende Zeitdilemma, wie motiviert sie ihre Stellungnahmen, wo hat sie die größten Schwierigkeiten, mit sich selbst in Übereinstimmung zu gelangen? Es wird hier versucht werden, 10 bis 15 Einzel-

probleme aus der Masse auszusuchen, die sich als noch nicht erledigte Herausforderungen an die Kirchen besonders klar auszeichnen und die gemeinsam das Dilemma einer praktisch tragfähigen Schöpfungstheologie in der heutigen Welt so repräsentativ wie möglich herausstellen. Schon dies dürfte ein ökumenischer Beitrag im Sinne einer die Gesamtkirche gemeinsam ansprechenden und beanspruchenden Herausforderung sein.

Dazu kommt natürlich – was für die einheitliche Ausrichtung des Schöpfungsprojekts noch bedeutsamer sein dürfte – die Kanalisierung der Befunde in die zusammenfassende Überlegung des Fragekomplexes Schöpfung/Ökumene, auf die das ganze Projekt hinzielt: Was sagt die praktische Anwendung oder Nicht-Anwendung schöpfungstheologischer Formulare über den realen Stellenwert dieser Formulare (und indirekt: theologischer Formulare im ganzen) und damit über ihre Bedeutung für die Einheit der Kirche?

III

Der *deduktive* Vorstoß begann mit einem Sprung „in medias res“. „Theologie der Schöpfung – Beiträge und Defizite unserer Konfessionen“ war das Thema der ersten, im Oktober 1983 im Goethe-Haus in Straßburg veranstalteten internationalen Konsultation zum Schöpfungsprojekt.³

Die aus ca. 20 Teilnehmern bestehende Konsultation – Teilnehmer, die als Vertreter von sechs konfessionellen Haupttraditionen ausgewählt worden waren – wurde ganz und gar durch sechs Doppeldarbietungen strukturiert, bei denen jedes Mal eine der sechs Traditionen im Mittelpunkt stand. In jedem Fall war ein Thema in bezug auf die zu vermutende, besondere Leistung und die zu bedenkende, besondere Sorge einer Kirche im Blick auf ihre Schöpfungstheologie aufgegeben worden. Zur Andeutung der Themen begnüge ich mich hier mit Stichwörtern, die natürlich alle in Beziehung zur „Schöpfung“ aufgestellt worden waren. Den vollen Wortlaut der Formulierungen findet man in den schon angeführten Berichten.⁴

Ziel des Austausches war, wie es in der Einladung stand, „eine kritische Selbst-und-einander-Befragung“, indem vorausgesetzt wurde, daß jeder Teilnehmer in voller Loyalität gegenüber seiner eigenen Kirche sich an der zu erhoffenden, selbstkritischen Besinnung beteiligen und damit durch Erweiterung des Gesprächskreises zu einer gemeinsam offenen Selbstprüfung beitragen würde. Noch stärker als erwartet stellte sich heraus, daß die Schöpfung als ökumenisches Gesprächsthema zu neu und ungewohnt war, um einen unbeschwerten Austausch unmittelbar zu erlauben. Erst gegen Ende der viertägigen Beratung hatte man allgemein das Gefühl, wirklich mit einer Kommunikation zu beginnen. Eine Konfrontation verschiedener Antworten ist in der Theologie (wie anderswo auch) erst durch eine reale Synchronisierung der Fragestellungen möglich, und in einem als neu empfundenen Fragebereich braucht das immer Zeit.

Einigkeit bestand an dem entscheidenden Punkt, daß der Erste Glaubensartikel als solcher nicht kirchentrennend wirkt, so wie er es ohne Zweifel in der Alten Kirche tat. Die Wurzeln unserer heutigen Kirchenspaltungen können nicht unmittelbar in diesem „Glaubensbereich“ lokalisiert werden. Schwieriger war es, sich darüber zu verständigen, wie und wie sehr sich theologische Grunddifferenzen in diesem Bereich widerspiegeln oder gar zum Vorschein kommen. In mehreren Fällen

wurde klar, daß Vertreter ein und derselben Konfession konfessionsbezogenen Verschiedenheiten im Bereich Schöpfung einen weithin unterschiedlichen Stellenwert beimaßen. Allgemein wurden aus unserer eigenen Zeit einige ganz bemerkenswerte Bewegungstendenzen bezeugt: (1) ein wachsendes Interesse in den westlichen Kirchen für die traditionell östliche, integrative Annäherung an den Komplex „Schöpfung und Erlösung“; (2) die weitreichende Zersetzung eines katholisch-scholastischen Naturbegriffs und einer gewissen lutherischen „Theologie der Schöpfungsordnungen“ zugunsten einer heilsgeschichtlichen Orientierung; in reformierter Sicht scheint dementsprechend eine jahrhundertelange Spannung zwischen prädestinarianischer und föderaler Theologie zugunsten der letzteren entschieden zu sein; (3) im Angesicht der überwältigenden Umweltherausforderung und der auffallenden Unzulänglichkeit einer rein heilsgeschichtlichen Denkweise scheint die anglikanische Vorstellung von einer „Sakramentalität der Schöpfung“ an allgemeiner Aufmerksamkeit zu gewinnen; (4) die theologische Mehrdeutigkeit freikirchlicher Orientierungsweisen trägt vor allem zu einer Entdeckung der gesellschaftlichen Mitbedingtheit schöpfungstheologischer Betrachtungsweisen bei (gesellschaftlich in „Position“ oder „Opposition“ zu sein) und ruft damit auch die „etablierten“ Kirchen zu einer Neuprüfung ihrer Schöpfungstheologien.

Die Konsultation unterschied sich von traditionellen ökumenischen Beratungen auch darin, daß das ganze Programm im Plenum abgehalten und daß kein Versuch gemacht wurde, einen gemeinsamen Schlußbericht zu redigieren. Die in der „Ecumenical Review“ veröffentlichte Konsultationsbeschreibung war den Teilnehmern aber vor Erscheinen für mögliche Berichtigungen vorgelegt worden. Es ergibt sich unmittelbar aus dem Gesamtplan des Projekts, daß eine reale Auswertung der Konsultation erst im Licht der folgenden Veranstaltungen möglich ist. Um die Bedeutung konfessionsbestimmter Ansätze in der Theologie der Schöpfung annäherungsweise eindeutig zu bestimmen, ist es notwendig, auch die trans- und nicht-konfessionellen Einflüsse in demselben Theologiebereich ins Auge zu fassen.

IV

„Spannungen innerhalb heutiger Schöpfungstheologie: sind sie ökumenisch relevant?“ war das Thema der internationalen Konsultation, die vom 15.-19. Oktober 1984 im Château de Klingenthal in der Nähe von Straßburg gehalten wurde, mit 25 Teilnehmern aus 14 Ländern: Argentinien, Belgien, BRD, Dänemark, DDR, Frankreich, Ghana, Griechenland, Indien, Norwegen, Schweiz, Ungarn, Großbritannien und USA. Diesmal war die konfessionelle Repräsentativität erst in dritter Linie das Auswahlkriterium, das Hauptgewicht wurde auf die Vielfalt theologischer Schul- und Interessenrichtungen in der heutigen Ökumene und auf eine möglichst weite kulturgeographische Vertretung gelegt.⁵

Diese Konsultation war durch vier Unterthemen strukturiert, die jeweils von drei Referenten eingeleitet wurden. Zugleich wurde der Austausch sehr von einer einleitenden „brainstorming session“ beeinflusst, wo die Variationsbreite gegenwärtiger schöpfungstheologischer Anliegen auf eine eindrucksvolle Weise zum Ausdruck kam.

Die sieben „brainstormers“ waren eingeladen als Vertreter von feministischer Theologie, politischer Theologie, Anliegen der „Dritten Welt“, Prozeßtheologie,

philosophischer Theologie, Aktualisierung des Alten Testaments, orthodoxer Grundorientierung. Schon diese Tatsache gibt eine Vorstellung von der Buntheit der Eröffnungssitzung.

Die vier strukturgebenden Themenkreise waren so formuliert: (1) „Theologisches Reden über die Schöpfung – christlich oder vorchristlich?“, (2) „Schöpfung – Werden – Wirklichkeit: Ontologische Implikationen der Schöpfungsvorstellung“, (3) „Schöpfungsglaube und Weltverantwortung“, (4) „Die Schöpfung – Säkularität oder Sakralität des Geschöpfes?“ – Um die Intentionen kurz anzudeuten: Unter 1 wurde auf ein Gespräch zwischen Offenbarungstheologie (Barthianismus) und aktuellen Varianten einer „natürlichen Theologie“ gezielt; unter 2 hatte man zu einem Austausch zwischen katholischem, prozeßtheologischem und neu-metaphysischem (dänische Løgstrup-Schule) Seins- und Wirklichkeitsverständnis eingeladen; unter 3 kamen Vertreter lateinamerikanischer Befreiungstheologie, nordamerikanischer feministischer Theologie und bodenständiger afrikanischer Theologie zu Wort, und unter 4 wurde eine indisch-orthodoxe Schöpfungsvision mit deutscher Umweltreflexion und englischer Wissenschaftsorientierung konfrontiert.

Kann man aus einer solchen Vielfalt bestimmte gemeinsame Züge herausstellen? Gewiß steht eine derartige Veranstaltung unter der Bedrohung einer augenfälligen Mutmaßlichkeit und unterscheidet sich diesbezüglich weithin von einer auf strikte konfessionsbestimmte Prämissen zusammengerufenen Konferenz. Wer stellt eigentlich die theologische Repräsentanz einer auf so verschiedenartiger Grundlage zusammengerufenen Mannschaft fest? Liegen hier nicht ungeheure Manipulationsmöglichkeiten vor? Bestimmt! – Aber wie könnte es in der Praxis anders sein? Die einzige Garantie für eine anstrengungswürdige Repräsentanz ist die Kombination eines voraussichtlich guten Willens einerseits und der durch eine offene Berichterstattung ermöglichten Kritik andererseits. Allerdings würde es sich kaum lohnen, der Öffentlichkeit ein Bild von den „Spannungen innerhalb heutiger Schöpfungstheologie“ vorzulegen, das den Betrachtern als schlecht wiedererkennbar erscheinen würde.

Nicht nur, und nicht zuerst, wurde diese Konsultation eine Bestätigung der unmittelbar verwirrenden Neuheit der Schöpfung/Ökumene-Problematik, sondern noch mehr der Auf- und Umbruchsituation, in der die Theologie der Schöpfung als solche sich heute befindet. Beim ersten Anblick geht es um die theologische Begründung tragfähiger sozialetischer Optionen und um die Überwindung eines allmählich steril gewordenen Wettbewerbs zwischen schöpfungstheologischen und heilsgeschichtlichen Handlungsmotivationen. Die ethische Perspektive läßt sich aber nicht von den Überlegungen eines erweiterten Wirklichkeitskonzeptes getrennt diskutieren und – natürlich – auch nicht von unserem Bild des Schöpfers. Die allmählich von Amerika sich auch in anderen Weltteilen verbreitende Prozeßtheologie⁶ dürfte daran am anschaulichsten erinnern: die Ablehnung einer *creatio ex nihilo* und die Subsummierung der *creatio originalis* unter die *creatio continua* hat beim ersten Anblick eine dynamische Umweltethik gefördert, die neuerdings im Begriff steht, sich zusätzlich die Anliegen der unterschiedlichen Befreiungstheologien einzuverleiben. Diese Theologie macht sich heute als eine ausgeprägt transkonfessionelle Bewegung geltend, die nicht zuletzt die traditionelle, gerade in diesem

Bereich tiefverwurzelte Ost-West-Spaltung zu überbrücken verspricht. Aber der Preis muß offenbar als eine eher konsequenzgeladene Neuinterpretation der Aussage „Ich glaube an Gott . . . den Schöpfer“ begriffen werden. Ich zitiere aus dem schon erwähnten Bericht:

„Drei Hauptprobleme von einer gewissen ökumenischen Dringlichkeit dürfen aus der Konsultation hervorgegangen sein und beanspruchen weitere Überlegung: (1) Wenn Schöpfung als fortlaufender Prozeß verstanden wird (Evolution) und ihre Dynamik als überzeugende (nicht zwingende) göttliche Macht, sind damit eine *creatio ex nihilo* und/oder ein endgültiger Sieg des Schöpfers über jeden überzeugungswiderstehenden Willen ausgeschlossen? (2) Wenn Menschen als Mitschöpfer verstanden werden sollen, ohne daß dieses Konzept auf irgendeine Ausführung ‚des Willens des Schöpfers‘ beschränkt wird, wird dann nicht eine Mitewigkeit von Schöpfer und Schöpfung vorausgesetzt, und wird nicht der Mensch grundsätzlich als sein eigener Schöpfer und Erlöser verstanden? (3) Was für Rückwirkung dürfte die Vorstellung von einem ‚sakramentalen Universum‘ auf die Sakramentslehre haben, und wie könnte diese Wirkung das zentrale ökumenische Gespräch in diesem Bereich beeinflussen (vgl. Vancouver und ‚die eucharistische Vision‘)? – Es ist klar, daß, wenn die Fragen 1 und 2 mit einem Ja zu beantworten sind, neue und für die Einheit der Kirche äußerst bedeutsame Fragen gerade in unserer Zeit auftauchen, auch wenn die Frontlinien großenteils durch die Kirchen hindurchlaufen und die neu auftauchenden Lehrgestaltungen mehr transkonfessionelle als konfessionelle Widersprüche hervorrufen werden. Eine ökumenische Schöpfungsstudie könnte hier Einsichten herstellen, die solche neuen Zusammenstöße eher abwenden als fördern würden.“⁷

V

Ein nordamerikanisches Kolloquium über „Schöpfung und Kultur“ wurde in Zusammenarbeit mit den Lutheran World Ministries (dem amerikanischen Komitee des Lutherischen Weltbundes) vom 18. bis 21. März 1985 in der unmittelbaren Nachbarschaft von San Francisco (Burlingame, Cal.) veranstaltet. Eingeladen waren Vertreter der nordamerikanischen Minderheitskulturen: Schwarze, Chicanos (mexikanische Amerikaner), Indianer und asiatische Amerikaner, um kulturelle Unterschiede im Licht der einen Schöpfung und die eine Schöpfung im Licht kultureller Unterschiede zu besprechen.⁸

Die Hauptvorträge hatten als Überschriften: (1) „Christentum und einheimische Religion: Freunde oder Feinde? – eine einheimisch-amerikanische Perspektive“, (2) „Die Natur: sakral oder säkular? – eine asiatisch-amerikanische Perspektive“, (3) „Wenn Kulturen sich begegnen: Integration oder Desintegration? – eine hispanisch-amerikanische Perspektive“, (4) „Die Bibel und kulturelle Interaktion – eine schwarz-amerikanische Perspektive“. Zu jedem Thema gab es zwei unmittelbare Kommentare aus unterschiedlichen kulturellen und theologischen Traditionen – hier wurden auch Stimmen aus der Orthodoxie und aus dem amerikanischen Fundamentalismus sehr bewußt in den Vordergrund gebracht. Die Konsultation wurde mit einer prinzipiellen, religions-soziologischen Darbietung eingeleitet: „Die Herausforderung einheimischer Kulturen an die westliche Spiritualität“ und mit einem zusammenfassenden, bewertenden theologischen Rückblick abge-

schlossen. Die Lutheran World Ministries bereiten eine Veröffentlichung der Vorträge und Darbietungen vor.

Den Herausforderern, die sich in ziemlich unterschiedlichen Abständen zur Kirche und zum etablierten Christentum plazierten, war allen ein kritisches Anliegen gegenüber der Welt- und Kulturbeherrschung des vorherrschenden westlichen Christentumstypus gemeinsam. Die übliche, sich als „biblisch“ vorstellende Legitimation der Unterdrückung abweichender Kulturphänomene wurde zum Teil heftig attackiert, von einigen als eine offenbare Verkehrung der biblischen Botschaft, von anderen als eine angebliche Erschließung ihres wahren Charakters. Die Ehrfurcht vor der Schöpfung, nicht nur in der Naturreligion, sondern auch in nicht-westlichen Christentumsinterpretationen und in den mehr oder weniger religions-synthetischen lateinamerikanischen Kulturen, wurde dagegen als authentisches Sich-Verhalten zur Schöpfung und zum Schöpfer hervorgehoben. Diese Herausforderungen wurden von Vertretern des westlich-christlichen „Establishments“ nur in begrenztem Maße beantwortet, zum Teil wohl deswegen, weil sie, abgesehen von allen Vorbehalten gegen mögliche Übertreibungen und Vereinseitigungen, die Absicht und Richtung der Kritik zu wesentlich fanden, um sie durch vorzeitige Gegenstöße abzuwenden. Angedeutet wurde jedoch die Möglichkeit: die Konfrontation unterschiedlicher Religions- und Kulturformen dürfte durch übermäßige Verroman-tisierung des einen Kollisionspartners und durch einseitig kritische Beschreibung des anderen jedenfalls zum Teil überschärft worden sein. Zwar sei eine Konfrontation historischer Ereignisse durch Gegenüberstellung von Ideal des einen und Wirklichkeit des anderen unter Umständen berechtigt, sie gestatteten jedoch kein endgültiges historisches Urteil. Eine Frage sei es auch, inwieweit tribalistische Gemeinschaftsformen mit offenem oder verborgenem Anspruch auf universelle Gültigkeit in der heutigen Welt anders denn als eine Einladung zum Eskapismus vorgestellt werden können.

Ökumenisch dürfte die Kultur/Schöpfungs-Diskussion in folgender Hinsicht besonders nützlich sein: Sie trägt nicht nur (1) zu einer klareren Unterscheidung theologischer und nicht-theologischer Komponenten und damit zu einer Befragung unberechtigter Verabsolutierungen in unseren etablierten christlichen Verhaltens-mustern bei, sondern auch (2) zu einem Verständnis der in all ihrer Modifizierbarkeit doch nie eliminierbaren Interaktion der beiden. Damit sind bereits Wege, wenn nicht zur völligen Beseitigung, so doch zu einer erheblichen Verringerung existierender Einheitsschranken angedeutet. Was hier prinzipiell in jedem theologischen Themabereich erreichbar sein sollte, legt sich im Bereich Schöpfung deswegen besonders nahe, weil die erwähnte Interaktion hier so anschaulich an den Tag tritt: Schöpfungsvorstellung und kulturelles Identitätserlebnis lassen sich nur schwer getrennt betrachten. Daraus ergibt sich mit besonderem Nachdruck sowohl die Möglichkeit wie die Dringlichkeit einer fruchtbaren Unterscheidung und auch die ökumenische Anwendbarkeit der Beobachtungen durch Übertragung auf andere, nicht so unmittelbar erschließungsfreudige Theologiebereiche. Dazu kommt (3) ein neues Verständnis von Kultur durch in ihrer Unterschiedlichkeit prinzipiell ebenbürtige Beiträge zu einem gesamt menschlichen Erfahrungs- und Erlebnisreichtum, die von ihrem einheitlichen Gegründetsein in der gemeinsamen Schöpfung zusammengehalten werden; und (4) eine umfassendere Vision vom Sinn der Schöpfung

durch die Mannigfaltigkeit der expliziten und impliziten Schöpfungszeugnisse der unterschiedlichen Kulturen.

VI

Es sind einige zusätzliche Initiativen zu erwähnen, durch die sich das Projekt noch weiter entfalten kann. Das jährliche „Internationale Seminar des Instituts für Ökumenische Forschung“ im Juli 1984 war dem Thema „Mitarbeiter an Gottes Schöpfung – Ökumenische Vision und Verantwortung“ gewidmet. Solche Seminare sind im allgemeinen nicht als Bestandteil in die laufenden Studienprojekte des Instituts integriert. In diesem Fall war die Veranstaltung sorgfältig auf das Schöpfungsprojekt abgestimmt. Sie wurde mit ausführlichen Berichten und mit einem Gespräch über den Gang des Projekts eingeleitet und sammelte während der folgenden neun Tage Beobachtungen und Vorschläge dazu.

In Verbindung mit der dritten asiatisch-pazifischen Luther-Konsultation in Manila im Dezember 1984 war es dem Institut möglich, in Kooperation mit der Abteilung für Weltdienst des Lutherischen Weltbundes den Teilnehmern einen Tag der Information und des Gesprächs über das Schöpfungsprojekt anzubieten. So gut wie alle der rund 30 Konsultationsteilnehmer nahmen das Angebot dankbar an. Sie kamen aus einem geographischen Bereich, der von Indien bis Australien, von Korea bis Indonesien reicht (und mit Gästen aus den anderen Weltteilen). Zur Bewertung wurde nicht nur eine allgemeine Projektbeschreibung angeboten, sondern auch ein besonders im Hinblick auf die „Dritte Welt“ vorbereiteter Fragebogen. Dieser zielt auf den Großbereich „Schöpfung und Kultur“ und versucht, die Korrelation zwischen gegebenen sozialen, ökonomischen und kulturellen Voraussetzungen auf der einen Seite und Schöpfungsglaube, Wirklichkeitsvision und verschiedenen Typen von Traditionsverhalten auf der anderen klarzustellen. Das Schema wurde eingehend kommentiert und von den meisten Teilnehmern auch versuchsweise ausgefüllt. Auf diesem Hintergrund wurde eine zweite überarbeitete Fassung der Burlingame-Konsultation zur weiteren Kritik vorgelegt. Danach wurden im Mai 20 Exemplare einer dritten und endgültigen Fassung des Fragebogens jeder von elf ausgewählten Kontaktpersonen in Afrika, Asien und Lateinamerika zugesandt. Die Voraussetzung ist, daß die Fragebogen, die nicht nur nach persönlichen Haltungen und Standpunkten fragen, sondern in mehreren Fällen nach denen der kirchlichen oder der weiteren gesellschaftlichen Umwelt, an Christen auf der für die Beantwortung notwendigen Ausbildungsebene gelangen, also an Studenten, Lehrer, Administratoren, Pastoren etc. Die Kontaktvermittler wurden gebeten, eine so repräsentative Auswahl wie möglich auszusuchen und, wenn sie im Verlauf der nächsten Monate die ausgefüllten Fragebogen zurückschicken, Informationen über das Verteilungsverfahren beizufügen, die für die Beurteilung seiner Repräsentativität von Bedeutung sind.

Es ist klar, daß eine umfangmäßig begrenzte und geographisch zerstreute Untersuchung wie diese nur einen klar begrenzten Wert hat und daß das gesammelte Material mit großer Behutsamkeit zerlegt und ausgelegt werden muß. Wir meinen doch, daß die Untersuchung mit der erforderlichen kritischen Zurückhaltung einen wichtigen Beitrag zu dem gerade für das Schöpfungsprojekt so wichtigen überregionalen Horizont geben kann.

Als eine letzte Veranstaltung im Rahmen des Gesamtprojekts stand auf unserer Wunschliste eine Konsultation zum Thema Schöpfung/Ökumene/Naturwissenschaft. Auf der Suche nach Mitarbeitern für ein solches Unternehmen kamen wir erst mit der Evangelischen Akademie Loccum in Kontakt, dann mit einer multinationalen Arbeitsgruppe, die seit einiger Zeit die Gründung eines europäischen Gesprächsforums für Kirche und Naturwissenschaft vorbereitet. Die erste öffentliche Veranstaltung dieses Kreises wird voraussichtlich in Loccum im März 1986 stattfinden und wird als Hauptthema „Die Diskussion über Schöpfung und Evolution“ haben. Auch wenn diese Orientierung nicht unmittelbar mit dem Anliegen eines ökumenischen Studienprojekts zusammenfällt, wird es wahrscheinlich gelingen, eine genügend umfassende Rücksichtnahme auch auf die ökumenischen Begleiterscheinungen des Fragebereichs zu sichern, so daß das Institut für Ökumenische Forschung sich mit dem wünschenswerten Ertrag an der Konferenzverwirklichung beteiligen können. In dieser Sicht ist vor allem von Interesse, wie unterschiedliche kirchliche Haltungen gegenüber wissenschaftlicher Weltforschung und rationaler Wirklichkeitsdeutung gesamtchristliche Wirklichkeitsorientierungen und damit auch konfessionelle Grundhaltungen widerspiegeln. Als eine relevante ökumenische Herausforderung dürfte in der heutigen Welt auch die Nachfrage nach gesamtchristlichen Initiativen in Richtung auf einen Dialog zwischen Kirche und Forschung gelten.

VII

Es liegt auf der Hand, daß die abschließende Bearbeitung dieses Studienprojekts nicht mit einer bloßen Zusammenstellung der Konferenzberichte plus der Ergebnisse einer Fragenbogen-Aktion getan ist, auch dann nicht, wenn eine recht gründliche Analyse der durchgearbeiteten sozialetischen Stellungnahmen dazukommt. Wenn sie auch noch so kreuz und quer verlaufen und zum Teil tief einschneiden, so bleiben das alles doch schmale Rinnen in einem viel zu weiten und bis jetzt fast unerprobten Ausgrabungsfeld. Hoffentlich wird die Arbeit zu vermehrten weiteren, in vielerlei Hinsicht gründlicheren Spezialuntersuchungen Anstoß geben. Von Bedeutung ist es jedoch, daß die Beschreibung unseres Unternehmens und der sich daraus unmittelbar abzeichnenden Befunde nicht ohne eine umfassendere (wenn noch so vorläufige) Bewertung im Blick auf die ökumenische Gegenwartslage und die aktuellen schöpfungstheologischen Besorgnisse vorgelegt wird. Ein Archäologe kann die Entdeckungen einer ersten Probeausgrabung nur im Licht der bisherigen Gesamterkenntnisse seiner Wissenschaft einschätzen; der Spaten allein sagt ihm wenig, solange nicht die Bücher dazukommen. Für eine fruchtbare Auswertung unserer Untersuchung wird ein verhältnismäßig umfassender Dialog mit aktueller Schöpfungstheologie wie auch mit ökumenischer Theologie in ihrer vollen Breite recht wichtig sein.

Was können wir dann von einer solchen Auswertung erwarten? Auf der vorliegenden Stufe können nur einige Andeutungen gegeben werden. Vielleicht lohnt es sich dann im Ansatz, zwischen den möglichen paradigmatischen und den möglichen inhaltlichen Ergebnissen zu unterscheiden. Unter „paradigmatisch“ werden solche Erkenntnisse verstanden, die sich nicht auf die Glaubenssubstanz des Ersten Artikels an und für sich beziehen, sondern auf das typologische Erschließungsvermögen

der Kombination Schöpfung/Ökumene. Man kann sich hier potentiell vier wichtige Errungenschaften vorstellen: (1) Die Aufnahme eines weiten und wichtigen, in dieser Verbindung neuen Glaubensbereiches zur ökumenischen Durchleuchtung wird nicht unerheblich zu einer umfassenden Überprüfung, Bestätigung und Anpassung bisheriger ökumenischer Paradigmen beitragen können. (2) Ein zur Feststellung der Grenzen zwischen theologischen und allgemeinkulturellen Faktoren besonders geeigneter Studienbereich muß auch zur Unterscheidung zwischen theologischen und nicht-theologischen Faktoren in der vorliegenden Kirchenspaltung einen interessanten Beitrag leisten können. (3) Die Konfrontation des aktuell-konkreten Sichverpflichten-Lassens der Kirchen mit ihren überliefert-proklamatorischen Bekenntnisaussagen zum Bereich Schöpfung (auch mit ihrer gegenwärtigen akademischen Schöpfungstheologie) dürfte – neben einem augenfälligen Sachinteresse – auch paradigmatisches Interesse haben, nämlich als ein vermutlich anschauliches Beispiel der gegenseitigen Interaktion von theologischer „Theorie“ und „Praxis“, was bestimmt nicht ohne ökumenische Relevanz ist. (4) Die weitgehende ökumenische Bewältigung mehrerer offenbar von schöpfungstheologischen Kontroversen ausgehenden Spaltungen in der Alten Kirche muß historisch die Schöpfung zu einem besonders aufschlußreichen Fall ökumenischer Uneinigkeitsbewältigung machen und dürfte damit auch für die Gegenwart wichtige Weichen stellen.

In bezug auf Sachergebnisse ist es natürlich, die Erwartungen vor allem in die folgenden Richtungen zu lenken. (1) Kirchliche Gegenwartsstellungen im Licht ihrer theologischen Motivationen zu lesen, kann die seit langem spürbare Spannung zwischen schöpfungstheologischen und christologischen Ansätzen in der ökumenischen Sozialethik klären, was einerseits zur genaueren Bestimmung der universellen Gültigkeit sozialetischer Stellungnahmen, auf der anderen Seite zur notwendigen Sanierung der Debatte über kirchliches Gesellschaftsengagement und status confessionis beiträgt. (2) Wenn der christliche Glaubensinhalt, wie heute weithin angenommen wird, eine unauflösbare Einheit darstellt und eine Aussage immer zur Erläuterung des anderen beiträgt, dürfte Einigkeit und/oder Uneinigkeit im Blick auf die Schöpfungstheologie auch die traditionell als kirchentrennend angesehenen Glaubensfragen aussichtsreich erschließen und damit den Gesamtbereich kirchlicher Wechselbeziehungen. In einer ökumenischen Phase, in der das gewohnte kontroverstheologische Angehen der Einheitsfrage vorläufig eher erschöpft erscheint, könnte dies von besonderer Bedeutung sein. (3) Die direkte Befragung heutiger Schöpfungstheologie auf ihre ökumenische Relevanz hin dürfte nicht nur unsere im Moment vielleicht ein wenig einseitig umweltorientierten Vorstellungen von Verantwortung ergänzen, sondern auch eine angemessene Bezugnahme auf den bisher einigermaßen versäumten Ersten Glaubensartikel in den ökumenisch-theologischen Überlegungen sicherstellen. (4) Das immer mehr der Klärung bedürftige Thema „Einheit der Kirche versus Einheit der Welt als ökumenischer Verantwortungsbereich“ läßt sich kaum ohne eine zielbewußte Bezugnahme auf den Schöpfungsglauben perspektivenreich erforschen. (5) Die „Schöpfungsprobleme“ in der heutigen Welt, in bezug auf Wissenschaft sowie auf Technologie und Ökonomie, sind von solcher Art und solchem Umfang, daß sie seitens der Kirchen nur „ökumenisch“, d. h. weltweit und konfessionsweit, sinnvoll angegangen werden können, was sich wieder nicht ohne eine theologisch geklärte Gemeinsamkeit in der

Schöpfungsvorstellung fruchtbar durchführen läßt. (6) Was in – oder vielleicht eher: in bezug auf – Theologie der Schöpfung kirchentrennend (oder besonders kircheneinend) sein dürfte, läßt sich erst durch eine Reihe von Unterscheidungen feststellen: (a) zwischen theologischen und nicht-theologischen Komponenten unserer unterschiedlichen Verhaltensweisen, (b) zwischen konfessionsbestimmten, konfessionsbezogenen und konfessionsunabhängigen theologischen Komponenten, (c) zwischen praktisch verhaltensbestimmenden und verhaltensgleichgültigen theologischen Komponenten. Hier verbinden sich heute in ausgeprägtem Maße sachliche und paradigmatische Ergebnisse einer ökumenischen Schöpfungsstudie.

Diese sehr summarischen Vorüberlegungen zur Bewertung des Projekts „Die Schöpfung – eine ökumenische Herausforderung?“ dürfen nicht für mehr angesehen werden, als was sie sind: Der erste Vorentwurf eines Plans für die Durcharbeitung des jetzt im großen – aber bei weitem nicht im vollen – Maße vorliegenden Materials. Es ist auch klar, daß höchstens zwei oder drei dieser Fragen wirklich in einiger Breite verarbeitet werden können, für die übrigen werden nur ganz summarische Erschließungsbeiträge erwartet werden können. Es gibt noch Raum für Beobachtungen und Bemerkungen, ehe ein Schlußbericht fertiggestellt wird, der mit Sicherheit nur der Schlußbericht eines verhältnismäßig bescheidenen Anfangs sein kann. Es sollte mich nicht wundern, wenn gerade die Schöpfung das Hauptthema für ökumenische Studien und ökumenisches Gespräch der neunziger Jahre werden sollte.

Per Lønning

ANMERKUNGEN

¹ Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Bd.30, 1983, 57-72.

² Kerygma und Dogma, 29 (1983) 255-270.

³ Ecumenical Review, 36 (1984) 204-213.

⁴ Freib. Z.schr., 62, KuD, 268, ER, 205: „Theosis“ (orthodox), „Natur“ (katholisch), „Sakramentalität“ (anglikanisch), „Neuschöpfung“ (lutherisch), „Bund“ (reformiert), „Welt“ (freikirchlich).

⁵ ER, 37 (1985) 360-370.

⁶ Prozeßtheologie und Schöpfung. Die Redaktion der ÖR hat mich um eine weitere Ausführung dieses Themas im Blick auf eine deutsche Leserschaft gebeten. Sowohl Aktualität und Wichtigkeit der prozeßtheologischen Herausforderung wie die in Europa noch weitverbreitete Unkenntnis über diesen weltweit immer einflußreicheren Trend machen eine zusätzliche Anmerkung wünschenswert. Die beste Antwort ist dann wahrscheinlich, das für den englischsprachigen Klingenthaler Bericht gefertigte Konzentrat aus dem Beitrag des repräsentativen Prozeßtheologen David Griffins in Übersetzung zur Erläuterung vorzulegen:

„Die Prozeßtheologie trägt energisch zur gegenwärtigen Neuüberlegung der Schöpfungs-
theologie bei, die zur Bewältigung der ökologischen Krise so notwendig geworden ist. Tra-
ditionell ist Gott zwingende Allmacht (coercive omnipotence) zugeschrieben worden, eine
vom Konzept der ‚creatio ex nihilo‘ unterstützte Vorstellung. Damit wird also ‚nihil‘ als
unbedingtes Nichtsein verstanden: alle Macht gehört wesentlich Gott allein, bestimmte
Wirkungen werden einseitig von ihm hervorgebracht. Diese Vorstellung hat schicksalhafte
Folgen für die christliche Theologie, sowie Zusammenstöße mit menschlicher Beobach-
tung, Reflexion und Sehnsucht nach Freiheit. Allen Menschen scheint ein besonderer
Antrieb gemeinsam zu sein: der Wunsch, Gott nachzuahmen. Wenn aber Gott als ‚zwin-
gende Allmacht‘ identifiziert wird, hat dies furchtbare ethische Konsequenzen, die in den
Bedrohungen eines nuklearen Holocausts gipfeln. Solange unsere herrschenden Weltan-
schauungen einseitige, zwingende Macht verherrlichen, werden solche Leute unsere Heili-
gen sein, die von tierischer Macht betrunken sind.

In Protest dagegen verwirft Whiteheads Schöpfungsvorstellung die Idee der Zwanghaftig-
keit und sieht in Christus das göttliche Element in der Welt als eine überredende, nicht
als eine zwingende Vermittlung. Die ‚Kenose‘ ist die entscheidende Offenbarung der gött-
lichen Handlungsweise, eine Herausforderung, die in dem herkömmlichen Konzept von
Gottessohnschaft völlig verspielt wird. Die Veränderungen in der Orientierungsweise vom
Frühchristentum bis heute müssen ernst genommen werden: 1) Die Kehre von plötzlicher
Schöpfung zur Evolution, 2) das Verschwinden übernatürlicher Ereignisse als ‚einseitig
von Gott verursachten Handlungen‘, 3) ‚unfehlbar inspirierter Schriften‘, 4) einer als pas-
siv vorgestellten Materie, 5) einer unbedingten Unwandelbarkeit des Göttlichen, 6) apolo-
getischer ‚Lösungen‘ eines in der Realität nicht vorliegenden Problems des Übels, 7) eines
plötzlichen Endes des Universums in der nahen Zukunft.

Eine prozeßtheologische Neuüberlegung will statt dessen vorschlagen: (1) Schöpfung aus
einem relativen Nichts, einem aktiven Nichts, das nicht einfach manipuliert werden kann,
nur überredet. (2) Jede ursächliche Beziehung besteht zuletzt in einer Vermittlung von
Gefühlen, nie in einem einseitigen göttlichen Wirken. (3) Da allen Ereignissen irgend-
welche Macht der Selbstbestimmung innewohnt, muß der ursächliche Einfluß Gottes
überredender Art sein. (4) Daß Gott Wesen mit der Möglichkeit für Selbstbewußtsein
schuf, war ein ungeheures Risiko, dem nur durch Vermeidung solcher Wesen hätte vorge-
beugt werden können. (5) Weil wir körperhaft sind, ist es uns möglich, zwingende Macht
auszuüben. Wenn Gott das nicht tut, so deswegen, weil es keinen göttlichen Körper zwi-
schen ihm und uns gibt. (6) Der Teufel ist ein Symbol, das auf die ungeschaffene Kreativi-
tät des Bereiches des Endlichen weist, insofern dieser destruktiv verwendet wird. (7) Gött-
liche Kreativität als überredungsfähige schöpferische Liebe ist letztlich stärker als die
Macht des Todes und der Zerstörung. Dies wird durch die Auferstehung Christi symbol-
isch dargestellt.“

Eine im großen und ganzen mit dem prozeßtheologischen Ansatz übereinstimmende Pole-
mik gegen die „creatio ex nihilo“ wird von Dorothee Sölle in ihrer neuen Schöpfungs-
theologie vertreten. (To Work and to Love – A Theology of Creation, Philadelphia
1984, S. 38, vgl. 13-20.) Dagegen verteidigt Jürgen Moltmann jene Lehre und sieht in der
Prozeßtheologie eine bedrohende „Vergottung der Welt“, indem sie eigentlich keine
Schöpfungslehre, nur eine Erhaltungs- und Ordnungslehre vertritt. (Gott in der Schöp-
fung – Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, S. 91.) Die im vorliegen-
den Zusammenhang interessanteste Einführung in die Prozeßtheologie in deut-
scher Sprache ist wohl Michael Welkers: Universalität Gottes und Relativität der
Welt – Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken
nach Whitehead, Neukirchen-Vluyn 1981.

⁷ ER, 37 (1985) 370.

⁸ ER, 37 (1985) 506-511.

Kirche und Staat in Korea

I. Historischer Überblick

Lange Zeit hindurch als „Einsiedler-Königreich“ bekannt, war Korea bis Ende des 19. Jhs. eine traditionelle Monarchie und zeigte sich gegenüber den steigenden Einflüssen politischen Wandels aus dem Westen verschlossen. Dieser Widerstand gegen jeglichen Wandel hatte gar zur Verfolgung katholischer Missionare und Christen geführt, die man als Herausforderung zur bestehenden, vom Konfuzianismus geprägten Ordnung ansah. Es liegt schon eine Ironie in der Tatsache, daß die ernsthafte Schwächung der Dynastie und deren schließlicher Sturz im Jahre 1905, als Japan in stillschweigender Übereinkunft mit den Amerikanern und den Engländern auf der Halbinsel ein Protektorat errichtete, nicht in den Händen einer westlichen, sondern einer asiatischen Macht lag, die von den Grundsätzen des westlichen Imperialismus durchtränkt war. Im Kontext der vom Kolonialismus unter Japan überschatteten Periode — sie dauerte offiziell von 1910 bis 1945 — muß die verstärkte Suche des koreanischen Volkes nach einer Quelle der Hoffnung gesehen werden.

Die Wurzeln der katholischen und der protestantischen Missionstätigkeit gehen bis weit vor die Annexion des Landes durch die Japaner zurück. Der Katholizismus, seit dem späten 18. Jh. aktiv, und das protestantische Christentum, das mit der Ankunft amerikanischer Missionare im Jahre 1884 begann, richteten ihr Augenmerk nicht nur auf die Überwindung der herrschenden sozialen Verhältnisse, sondern sie versuchten auch die gesellschaftlich Unterdrückten und Machtlosen, mit ihnen auch die koreanischen Frauen, zu erreichen. Mit dem Sturz der Yi-Dynastie wurde dann die bisherige Anpassung der Kirche an die herrschende Schicht beendet, während ihre Identifikation mit dem Leben und den Bedürfnissen der einfachen Leute erheblich verstärkt wurde. Eine nationale Erweckungsbewegung im Jahre 1907 und in den folgenden Jahren verbreitete sich wie ein Lauffeuer und ließ die Menschen auf Freiheit hoffen. Tatsächlich ging diese Bewegung zum Teil auf missionarische Bemühungen zurück, um Zorn und Enttäuschung der Menschen von politischer Betätigung weg in eine andere Richtung zu lenken. Indem sie sich mit dem Leben und den Hoffnungen der Menschen identifiziert hatte, wurde die Kirche jedoch unvermeidlich zu einem wichtigen Ort des Widerstandes gegen die Kolonialmacht, indem sie den Wunsch nach nationaler Unabhängigkeit widerspiegelte. Auf diese Weise spielten die Christen eine wichtige Rolle im landesweiten, gewaltlosen Aufstand gegen die japanische Herrschaft im Jahre 1919, der brutal niedergeschlagen wurde. Bemerkenswert ist, daß der größte Widerstand gegen die japanische Kooptierung und Christenverfolgung von jenen kam, die von fundamentalistischem Eifer erfüllt und deshalb nicht willens waren, mit der japanischen Staatsreligion einen Kompromiß einzugehen. Noch bis Ende der japanischen Herrschaft 1945 mußte diese Standhaftigkeit im Glauben teuer bezahlt werden. Dennoch brachte dieser unerschütterliche Glaube — selbstgerecht, voller Vorurteile und nur zögernd im Vergeben — bedauerlicherweise eine Spaltung innerhalb der koreanischen Kirche mit sich, die seitdem immer wiederkehrte und sich vertiefte.

II. Die blinde Leidenschaft der Kirche für den nationalen Aufbau

Die Befreiung im Jahre 1945 war eine freudige Erfahrung, da sie das Entstehen einer neuen modernen koreanischen Nation versprach, die vom koreanischen Volk selbst aufgebaut werden sollte. Die Kirchen, angesteckt von der Euphorie dieser Zeit, hießen fast jede Aktion des koreanischen Volkes gut. Sie waren in ihrer Naivität unfähig, während dieser Zeit voller Verwirrung und nationaler Krisen eine prophetische Rolle zu spielen.

Schon bliesen die Stürme der internationalen Politik voller Kälte über das Land, und das Schicksal der koreanischen Halbinsel wurde nicht in die Hände der Koreaner gelegt, wie diese es so sehr erhofft hatten. Statt dessen wurde die Nation durch eine Entscheidung, deren Folgen bis heute in die Gegenwart reichen, künstlich in einen nördlichen und einen südlichen Teil gespalten, nachdem die Kapitulation der Japaner sowohl von der Sowjetunion als auch von den USA akzeptiert worden war. Diese Teilung des Landes war sofort mehr als eine bloß geographische. Die Polarisierung durch den Kalten Krieg der Ideologisierung mußte die nationalen Ideale unweigerlich in zwei Lager spalten: die Ideale von Freiheit und Befreiung auf der einen Seite, von Gleichheit und Gerechtigkeit auf der anderen. Was einmal zwei untrennbare Elemente in den Bestrebungen des koreanischen Volkes gewesen waren, stand sich nun in unversöhnlicher Gegnerschaft gegenüber.

Eine ähnliche Unterscheidung faßte im christlichen Denken Wurzeln. Freiheit und soziale Gerechtigkeit sind grundlegende, sich ergänzende Elemente in der christlichen Botschaft. Beides hatte den Geist des koreanischen Volkes während seiner kolonialen Unterdrückung fasziniert. Dennoch riß die weltweite ideologische Spaltung zwischen Ost und West, die sich in der Teilung der Halbinsel in einen Norden und einen Süden widerspiegelte, diese zwei sich ergänzenden Faktoren in der christlichen Mission auseinander. Die eine Hälfte der Halbinsel legte zu Lasten der Freiheit die Betonung auf soziale Gleichheit; die andere Hälfte betonte die Freiheit und teilte der sozialen Gerechtigkeit eine sekundäre Rolle zu.

Diese Tendenz wurde 1948 durch die Einsetzung der verschiedenen Regierungen verstärkt, von denen jede die Herzen und den Geist des ganzen Volkes ausschließlich für sich beanspruchte. Hinzu kam die Unterdrückung der religiösen Aktivitäten im Norden. Die Kirche überlebte und wuchs im Süden, stark beeinflusst von der ideologischen Spaltung, und vergaß darüber weitgehend die Anliegen der sozialen Gerechtigkeit, ja sie stand ihnen fast ablehnend gegenüber. Als im Jahre 1950 der Kalte Krieg kulminierte und die Koreaner wegen ihrer jeweiligen ideologisch-fundierte Systeme ihre Brüder bekämpften, identifizierte sich die Kirche stark mit den Nationalinteressen und der Staatsideologie der Republik von Korea im Süden. Dies sollte ernsthafte Rückwirkungen auf die spätere Rolle der Kirchen haben, denn statt die weitverbreitete Vorstellung von nationaler Versöhnung, Vergebung, sozialer Gerechtigkeit und Garantien der grundlegenden Freiheiten zu verkünden, entsagte die Kirche ihrer prophetischen Stimme. In ihrer starken Identifikation mit den alles beherrschenden staatlichen Sicherheitsbemühungen und vollkommen gefangen in den Verlockungen, die der nationale Aufbau mit sich brachte, ließ es die Kirche zu, daß ihr eigenes Anliegen — die Freiheit des Individuums und des Lebensunterhaltes — verschwiegen wurde. In ihrer Tendenz, eher der Staatsführung zu folgen als auf die ganze Botschaft von der

Herrschaft Christi zu achten, gelang es ihr nicht, das visionäre Ziel für die ganze Nation zu verkünden und eine Politik kritisch zu durchleuchten, die die sozialen Ungerechtigkeiten und Ungleichheiten vertiefte. Von einigen Ausnahmen abgesehen, unterließ es die Kirche, für „die Geringsten unter den Brüdern“ zu sprechen, und sie neigte dazu, sich von den unangenehmen Seiten der Politik fernzuhalten, trotz der wachsenden autoritären Herrschaft der Regierung Syngman Rhee in den 50er Jahren.

III. Modernisierung, „Entwicklung“ und die Kirche

1) In den 60er Jahren wurde das Ausbleiben eines angemessenen Zeugnisses durch die Kirche in bezug auf die vergessenen notleidenden Bereiche der Gesellschaft ernsthaft herausgefordert. Der ernstzunehmende Wunsch des koreanischen Volkes, frei zu sein, der die „raison d'être“ und die Parole der Regierung während des Koreakrieges gewesen war, wurde systematisch ignoriert und vom Rhee-Regime während der 50er Jahre mit Füßen getreten. Als die Ausschreitungen der Regierung untragbar wurden, reagierte das ganze Volk. Am 19.4.1960 führten die Studenten — mehr als die Kirchen — einen Volksaufstand an, der Rhee zwang aufzugeben. Der Sturz der Regierung Rhee war ein Zeichen für die allgemeine Forderung nach einer repräsentativeren Regierung; und ein solches demokratisches System sollte mit Hilfe eines neuen Freiheitsbegriffs herbeigeführt werden. Trotz der allgemeinen Forderung nach solch einer Erneuerung und selbst angesichts des Militärputsches ein Jahr später im Mai 1961, mischte sich die Kirche nicht ein. Genauso, wie man sie durch das Ethos des nationalen Aufbaus in der Rhee-Periode eingelullt hatte, konnte sie nun auch durch die Versprechungen des neuen Regimes leicht zufriedengestellt werden: die Demokratie werde aufgebaut, verlange aber zunächst nach einer Gesellschaftsordnung und Modernisierung. Modernisierung hingegen bedürfe der Effektivität auf nationaler Ebene, was nur durch eine starke Führung bewerkstelligt werden könne. Viele in der Kirche waren davon überzeugt, daß selbst ein Militärregime sich eignen könne, um nationale Entwicklung zu erreichen. Auf ihre frühere eifrige Mitwirkung des nationalen Aufbaus bauend, schien die Kirche jetzt wieder höchst beschäftigt, sich hinter den Karren der „Entwicklung“ als höchstes Ziel des Staates und seines Volkes spannen zu lassen, und war sich nicht bewußt, daß solch ein Weg mit blindem Chauvinismus und großem Leid gepflastert sein würde. Einige Theologen gingen gar so weit, eine „Theologie der Entwicklung“ zu verkünden, die mit der Staatsideologie übereinstimmte und sie unterstützte.

2) Aus rein wirtschaftlicher Sicht schien sich eine solche Mobilisierung des Volkes durch die Regierung auszuzahlen. Ein „Wachstumswunder“ im Export und ein Bruttosozialprodukt mit einer jährlichen Steigerung von 12-15 % ermutigte die Führer und fesselte die Vorstellungen des Volkes. Vielleicht war es tatsächlich so, wie es die täglichen Appelle versprachen: die gegenwärtigen wirtschaftlichen und politischen Opfer würden sich in großem nationalen Reichtum und politischer Mitsprache in der Zukunft bezahlt machen. Vielleicht mußten solche Leiden für kurze Zeit in Kauf genommen werden, um Industrialisierung und Entwicklung zu erreichen, so wie es die Führer verkündeten.

Dennoch war der Preis für die immensen Entwicklungsanstrengungen und die Politik des Regimes sehr hoch. Die Steigerung des Bruttosozialprodukts verlangte eine ex-

portorientierte Wirtschaft, und höhere Exportraten bedeuteten mehr Arbeit zu geringeren Löhnen — verglichen mit denen anderer Entwicklungsländer. Verschiedene Tendenzen zeichneten sich ab und spiegelten offen die Willkür der Regierungspolitik wider. Um zur Wanderung in die Städte sowie zur Fabrikarbeit zu ermuntern, wurden die Preise für landwirtschaftliche Güter künstlich niedrig gehalten, indem man in wachsendem Maß auf importiertes Getreide vertraute. Die Selbstversorgung des Landes mit Nahrungsmitteln sank von über 70 % auf unter 50 %. Zur gleichen Zeit verlangten die großen, exportorientierten Industrien nach höheren Geldinvestitionen, zu denen man das Volk ermutigte und die seitens der Regierung durch die Bevorzugung von wenigen heimischen Betrieben und Unternehmern mit guten Kontakten ermöglicht wurden. Dadurch wurde der sprunghafte Anstieg der Entwicklung von einer auf ein Minimum reduzierten Landwirtschaft, streng niedrig gehaltenen Löhnen und schlechten Arbeitsbedingungen begleitet sowie von einem sichtbar wachsenden sozialen Unterschied zwischen denen, die in die Städte strömten, um Arbeit zu finden, und denen, die aus den steigenden Exportraten, dem Bruttosozialprodukt und der Korruption den Reichtum abschöpften. Ein letzter, wenn auch versteckter Preis des rapiden Wachstums war die hohe Abhängigkeit von den internationalen Geldinstituten — dem Internationalen Währungsfonds, der Weltbank, westlichen und japanischen Banken —, der sich in einem sprunghaften Anstieg der Verschuldung seit den frühen 70er Jahren äußerte.

3) Im Laufe des industriellen Aufbruchs begannen die Menschen, sich ihres Status und ihrer Rechte bewußt zu werden. Während sie auf den billigen Arbeitsmarkt in die Städte getrieben wurden, begannen die neuen Industriearbeiter, sich über die Trennung von ihren Familien und ihrer ländlichen Heimat Gedanken zu machen. Die schnelle Herausbildung des Selbstbewußtseins im Volk war die Folge dieser äußerst rapiden industriellen Mobilisierung. Während die Wirtschaftsplaner von diesen neuen Arbeitern lediglich verlangten, treue Arbeitnehmer zu sein, wollten sich die Arbeiter selbst als Menschen anerkannt wissen.

In den frühen 60er Jahren war die schnelle Industrialisierung das Anliegen nur einiger Kirchen. Die Ballung von Wanderarbeitern aus den ländlichen Gebieten in den Industrieregionen brachte neue erschütternde Schicksale mit sich, was die Kirchen veranlaßte, ihre Evangelisten auszuschicken, um diese notleidenden Seelen zu trösten. Die Evangelisten konnten sich jedoch mit ihren Evangelisationsplänen nicht zufriedengeben, nachdem sie diese Arbeiter getroffen hatten. Die Berichte über die Not und die Ungerechtigkeiten, die diese hilflosen Wanderarbeiter auszuhalten hatten, waren erschütternd, und es wurde schnell klar, daß sie mehr als nur Evangelisation brauchten. Die Evangelisten entschieden sich zu bleiben und den Arbeitern zur Seite zu stehen, entgegen den traditionellen kirchlichen Bemühungen, die Arbeitswelt lediglich zu evangelisieren. Dies war der Beginn der Städtischen Industriemission der Koreanischen Kirchen. Im Laufe der 60er Jahre waren die Evangelisten der Städtischen Arbeitermission durch die Probleme herausgefordert, die aus dem rapiden industriellen Wachstum entstanden. Als Ergebnis befaßten sich die „Evangelisten“ nun mit den menschlichen Problemen der Industriearbeiter. Der Kampf der Arbeiter für ihre Befreiung aus den Fesseln der Ausbeutung befreite gleichzeitig die Evangelisten aus den Fesseln der Kirche.

Während dieses Jahrzehnts wurde das unbeschwerte Bewußtsein der Kirchen durch die Arbeit der Menschen an der „Front“ herausgefordert, so z.B. von der Städtischen Industriemission, der Christlichen Studentenbewegung und der Jugendbewegung. Langsam wurden sich die Kirchen ihrer Verantwortung für ihre Brüder bewußt, die unter einem ungerechten System und ihren Führern litten. In vielfacher Weise stellte dies den früheren Geist und die Haltung der Kirchen wieder her, als sie die treibende Kraft des nationalen Freiheitsstrebens gewesen waren. Das neue Bewußtsein wurde auch als eine Bewegung der Buße dafür angesehen, daß sie nicht fähig gewesen waren, während der Periode des nationalen Aufbaus und des Emporkommens des Militärs ins politische Leben ihre Stimme zu erheben.

4) Im Aufbruchsstadium war „Entwicklung“ ein Slogan der Regierung gewesen, der im Bereich der wirtschaftlichen Planung gebraucht wurde. Bald jedoch wurde es zu einer Ideologie der Regierung. „Entwicklung“ wurde zu einem nationalen Ziel und setzte so die nationalen Träume mit wirtschaftlichem Wachstum gleich. Wissenschaftliche Logik wurde zur Sprache der Politik und Leistungsfähigkeit zum höchsten moralischen Gut. Die nationalen Ziele wurden auf die Pläne der Regierung reduziert, und die politische Autorität verlor an Überzeugungskraft. Die politische Sprache wurde in einen technischen Code übersetzt, und die Machelite versteckte sich hinter kaltem Rationalismus. Die Nation wurde zum Papagei der Regierungssappelle, daß „die Wirtschaft um jeden Preis gesteigert werden muß“. Wirtschaftswachstum war für das Volk nicht länger begehrenswert, als deutlich wurde, was der Preis für die „Entwicklung“ sein würde. Diese „Entwicklungs“-Ideologie mußte zwangsläufig mit dem Bewußtsein des Volkes, daß es ein Recht auf Selbstwert und Anerkennung als menschliche Wesen hatte, kollidieren.

5) Die zweite Entwicklungsdekade konnte nur mit Hilfe militärischer Macht begonnen werden. Die Errichtung einer Besatzungsregierung gegen Ende des Jahres 1972 und die folgende Herrschaft mittels Präsidentenerlaß und einer eisernen Faust statt einer Herrschaft durch Gesetze war in den 70ern ein klares Anzeichen dafür, daß die Entwicklung ihren messianischen Ruf verloren hatte. Die Industrialisierung konnte die Ansprüche der Menschen nicht mehr unter Kontrolle und die Erwartungen des Volkes nicht mehr weiter in Schach halten. Folglich wurde der Riß zwischen Arm und Reich größer und trieb soziale Spannungen und Konflikte auf den Höhepunkt. Verzweifelt griff die Regierung zu Druckmitteln, um ihr Überleben zu sichern; politische Kompromisse und Überzeugungskraft waren keine brauchbaren Werkzeuge mehr. Die Militärs spielten eine immer größere Rolle in politischen Angelegenheiten. Schon bald wurde die Militarisierung der koreanischen Politik zum Alltagsgeschehen.

Sowohl die protestantischen Kirchen als auch die römisch-katholische Kirche reagierten auf diese Situation. Die Missionsarbeiter beider Kirchen faßten den Entschluß, bei den Arbeitern und Bauern zu bleiben, um mit ihnen eine starke Solidargemeinschaft aufzubauen. Die Kirchen entzogen diesem Bündnis nicht ihre Unterstützung. Die Städtische Industriemission und der Christliche Bauernverband der protestantischen Kirchen sowie die Christliche Arbeiterjugend und der Katholische Bauernverband der römisch-katholischen Kirche waren die bekanntesten Organisationen, die sich im Laufe der 70er Jahre für eine Solidarität mit den Armen aussprachen. Wegen ihrer Bindung an die Armen bezahlten die Missionsarbeiter — als einzelne und als Gruppe — einen hohen Preis. Sie wurden häufig Opfer von Einschüchte-

rung, Belästigung, Gefangennahme und Folter. Die Machthaber versuchten, die Kirchen von den Armen zu trennen, indem sie behaupteten, die Arbeit der Kirche mit den Armen sei politisch und nicht religiös ausgerichtet. Bedauerlicherweise schlossen sich die Kirchen nicht zusammen, um dieser Herausforderung und dieser Bedrohung seitens der staatlichen Machthaber zu begegnen. Einige verschlossen gar ihre Tore, um „religiöser“ zu werden, andere hüllten sich in Schweigen. Ein wesentlich größerer Teil aber hielt standhaft an seinem Glauben fest, um bei dem Volk bleiben zu können. Oft gedachten die Missionsarbeiter der frühen Tradition der koreanischen Kirchen, als sie gemeinsam mit dem Volk für die Unabhängigkeit und die Befreiung der Nation gekämpft hatten.

6) Mitten im Kampf gegen die Diktatur begann man in den 70er Jahren, die Rolle der Kirchen in der Geschichte zu reflektieren. Es stellte sich heraus, daß die Regierungen keinesfalls die Träger nationaler Bestrebungen gewesen waren. Keine Regierung hatte versucht, den Träumen und Idealen der Nation gemäß zu handeln, noch hatte irgendeine Regierung in Erwägung gezogen, Träger des wahren geistlichen Erbes jener zu sein, die für die Unabhängigkeit vom Joch des Kolonialismus gekämpft hatten. Das Aufkommen neokolonialer Strömungen, an denen sich die Landespolitik orientierte, hatte den Anspruch der Regierung auf ein solches Erbe ernstlich untergraben. Die herrschende Elite, die sich um die Regierung gruppierte, nutzte die nationalen Träume und Bestrebungen nur aus, um ihre eigenen Ansprüche zu verwirklichen und ihr beständiges Festhalten an der Macht zu rechtfertigen. Nationalismus ist dann nicht länger richtungweisend für unsere nationalen Träume; er wird zum Werkzeug der Machthaber, die ihn als Zwangsjacke für jene benutzen, die ihr Land lieben und unschuldig für seinen Ruhm und seine Unabhängigkeit eintreten.

Wenn es einer Regierung mißlingt zu beweisen, der wahre Erbe nationaler Bestrebungen im Geiste der Vorfahren zu sein, dann wird die Legitimität ihrer politischen Autorität in Frage gestellt. Diese politische Legitimität einer Regierung durch das Volk wurde besonders ernsthaft herausgefordert, als die Streitkräfte die politische Macht ergriffen.

Die Unterschicht, Minjung genannt, wurde als Träger und authentischer Inhaber nationaler Bestrebungen angesehen. Diese Einsicht wurde für die Kirchen zur Herausforderung und zur Quelle des Bekenntnisses ihrer Sünden, daß sie nämlich unfähig gewesen waren, Gottes Wort den Menschen begreiflich zu machen. Zudem hatten die Kirchen gemeinsam mit den Machthabern den Selbstwert der Menschen untergraben und sie dadurch degradiert. Aber nun begannen die Kirchen, sich an die Seite der Menschen zu stellen, die sich als wirklich Handelnde der Geschichte verstehen.

Theologische Betrachtungen des historischen und soziopolitischen Kontextes sowie der Menschen als unabhängige historische Kraft kamen auf und machten erhebliche Fortschritte. Die Theologie der Minjung (des Volkes) lieferte grundlegende Anstöße für die „Pionierarbeit“ der Missionsarbeiter und forderte zugleich die Kirche heraus, dem Verständnis der Armen vom Evangelium Raum zu gewähren.

IV. Die Wiedervereinigung des Staates und die Kirche

Korea ist seit 40 Jahren ein geteiltes Land. Es wird geschätzt, daß von rund 60 Mio. Menschen in Nord- und Südkorea mehr als 10 Mio. auf die eine oder andere Weise von ihren Familien getrennt leben. Die meisten hatten keinerlei Chance, Kontakt zu den

Angehörigen aufzunehmen. Während die Teilung in früheren Jahren als gegeben hingenommen wurde, hat man in den letzten Jahren versucht, den wirklichen Grund für die Teilung neu zu beurteilen. Man sieht es als Scheitern und Unfähigkeit eines souveränen Staates und einer Nation an, ihr eigenes nationales Schicksal zu kontrollieren. Zugleich aber wurde man sich erneut der geo-politischen Lage der koreanischen Halbinsel und der Rolle, die die umliegenden Staaten spielen, bewußt. Die Koreaner können alleine nichts daran ändern. Dennoch ist es aber auch eine Frage der Souveränität; Wiedervereinigung muß als eine Sache der Selbstbestimmung angesehen werden.

Die Regierungen von Nord- und Südkorea haben die Wiedervereinigung des Landes niemals ernsthaft verfolgt. Statt dessen hat jede die Teilung und gespannte Lage, die durch sie hervorgerufen wurde, als Vorwand für Unterdrückung und Aufrüstung im eigenen Land genutzt. Nationale Sicherheit stand an erster Stelle; alles andere trat in den Hintergrund. Die Bedeutung der nationalen Sicherheit wird jedoch dann verzerrt, wenn sie allzu häufig der Rechtfertigung des innenpolitischen Handelns dient. Unterdrückung im eigenen Land wurde dazu benutzt, um den Haß auf „die andere Seite“ zu schüren, ohne den die militärische Aufrüstung nicht mehr begründet werden könnte.

Militarisierung ist keine bloße innere Angelegenheit, sie muß mit auswärtigen Mächten verbunden sein. Im Falle Südkoreas schreitet die Militarisierung durch Beratungen mit den USA und indirekt mit Japan fort. Auf gleiche Weise haben die Sowjetunion und China dazu beigetragen, die Bewaffnung von Nordkorea voranzutreiben. Die Politik eines geteilten Staates scheint geradezu die Einmischung und Intervention seitens ausländischer Mächte herauszufordern. Die Teilung Koreas, die an sich schon eine nationale Tragödie ist, wurde von jeder Regierung zum Vorwand genommen, um einerseits einheimische Dissidenten auszuschalten und andererseits mit auswärtigen Mächten im Wettrüsten zusammenzuarbeiten.

Das wiederholte Ausnutzen dieser nationalen Tragödie als eine innere Waffe während der letzten 40 Jahre hat jetzt Grenzen erreicht. Die Menschen haben die Spiele durchschaut, die gespielt wurden. Der Deckmantel der nationalen Sicherheit ist keine so mächtige Waffe mehr, wie er es einmal war. Die Regierungen können das Verlangen des Volkes nach Wiedervereinigung nicht mehr länger ignorieren. Haben wir ein Stadium erreicht, in dem wir die Polarisierung der Ideologien durch den Kalten Krieg überwunden haben? Wenn ja, was geschieht mit unseren Dissidenten, die unter dem Vorwand nationaler antikommunistischer Gesinnung kontrolliert werden? Haben wir das Stadium erreicht, wo wir die Kontrolle unserer innenpolitischen, wirtschaftlichen und militärischen Angelegenheiten durch das Ausland nicht mehr nötig haben? Können die Großmächte dann einer Selbstbestimmung für das koreanische Volk zustimmen? Was ist zu dem Gleichgewicht der Kräfte in diesem Gebiet zu sagen? Diese und andere Fragen müssen immer wieder gestellt werden. Aber der wichtigste Punkt in bezug auf die Wiedervereinigung eines geteilten Landes ist die anhaltende Verpflichtung zum Frieden. Eine Friedensinitiative ist jedoch schwierig, wenn die nationale Stimmung von Konfrontation und Überlebensangst geprägt ist. Wo Toleranz als Luxus angesehen wird und Überleben auf Kosten anderer das soziale Ethos beherrscht, wird Frieden zu einem Ärgernis.

Kann die Kirche eine Rolle in den Friedensbemühungen spielen? Es liegt wohl eine Ironie darin, daß diese Frage eng mit dem eigentlichen Wesen der Kirche verbunden

ist. Mit anderen Worten, kann die Kirche den Koreanern helfen, die Fremdherrschaft zu überwinden, wenn sie selbst beschuldigt wird, ein Vertreter ausländischer Mächte zu sein? Ein wirklicher Prüfstein für die Kirche wäre es zu untersuchen, ob sie sich mit den ursprünglichen Wünschen des koreanischen Volkes identifizieren kann oder nicht. Kann sich die Kirche mit den Menschen identifizieren, ohne sich in chauvinistischem Nationalismus zu verstricken? Kann die Kirche ihren Dienst den Menschen anbieten, ohne von ihrem eigenen Proselytismus besessen zu sein? Wie schon früher beobachtet, spielten die Kirchen in Korea eine bedeutende Rolle als Katalysator, der das Verlangen der Menschen in bestimmte Richtungen leitete und ihnen half, über die gegenwärtige nationale Lage hinaus zu schauen. Zudem, wenn es zu wichtigen Angelegenheiten des Landes kam, schlossen sich die Kirchen zusammen und überwandern auf diese Weise interne Trennungen. Deshalb besteht die Möglichkeit, daß die Kirchen durch die Fragen von Frieden und Wiedervereinigung erneut zusammenkommen. Auf dem Hintergrund dieser Hoffnungen und Erwartungen plant der Nationale Kirchenrat von Korea eine weitreichende Plattform auf nationaler Ebene aufzubauen, auf der jede Kirche ihren Platz finden kann und zur Mitarbeit ermutigt wird. Die Zukunft wird schwierig sein, aber der unerschütterliche Glaube an Gottes letztendliche Herrschaft wird es den Kirchen ermöglichen, auf festem Grund zu stehen.

Oh Jae Shik

Übersetzt aus dem Englischen von Margret Preisler.

Als Stipendiat in Peru

Bericht über ein Studienjahr in Peru
(Mai 1984 bis April 1985)

„Je länger wir hier sind, desto weniger verstehen wir die Leute.“ Diese Worte eines Mitglieds der Schweizer Indianermission umschreiben die Grenzen dessen, was ein „Gringo“ in Lateinamerika verstehen kann, selbst nach langjährigem Aufenthalt und Mitleben mit den Einheimischen. Um so mehr bin ich mir bewußt, daß ich nach einem Jahr nur an der Oberfläche dieser lateinamerikanischen Wirklichkeit gekratzt habe. In dem nachfolgenden Bericht habe ich versucht, meine Eindrücke und Einsichten zu systematisieren.

1. Peru als ein Land der Dritten Welt

Die nachhaltigste Erfahrung war insgesamt das Kennenlernen eines Landes der Dritten Welt, nicht mehr aus Büchern, Fotos und Zeitschriften, sondern aus eigener Anschauung. Von „Erfahrung“ zu reden, wäre dabei vermessen, denn ein Gringo, der immer noch genügend Geld hat zurückzukehren, selbst im schlimmsten Fall noch Freunde und Verwandte in Europa hat, die etwas für ihn unternehmen können, kann die Situation der Einheimischen nicht voll nachempfinden.

Dennoch blieben tiefe Eindrücke: das harte Leben der Campesinos in ihren weltabgeschiedenen Dörfern, ihre Nahrung, die oft nur aus Kartoffeln und Wasser (und Coca) besteht, ihr Leben ohne einen einzigen Tag der Erholung, ohne Möglichkeit, einmal etwas anderes zu sehen als ihr Dorf. Das Leben in den Elendsvierteln Limas, das in mancher Hinsicht noch erdrückender ist bei der unglaublichen Ansammlung von Menschen in einem Meer von Hütten, Sand, Müll und erdrückender Hitze; das Mitleiden, wenn sie nicht wissen, wovon sie etwas zu essen kaufen sollen, wo Kinder sterben an mangelhafter Ernährung, medizinischer Versorgung und haarsträubenden hygienischen Verhältnissen; das Mitleiden mit denen, die mit geballter Faust leben angesichts der so unverblühten Ungerechtigkeiten. Gerade in Lima stehen die sozialen Unterschiede alltäglich vor Augen: Villengegenden mit Swimming-Pools, Wächtern, Mercedes-Limousinen (dort viermal so teuer wie in Deutschland), andererseits die Elendsviertel, wo eine Familie in einem Raum zusammengepfercht lebt, wohin man nach Arbeitsschluß um 18 Uhr nur nach stundenlangem Schlangestehen an der Bushaltestelle und stundenlang er müdender Busfahrt gelangt, gar nicht zu reden von den Zahllosen, die ganz ohne Wohnsitz sind, den Straßenkindern, die auf öffentlichen Plätzen übernachten und tagsüber Zeitungen verkaufen oder von dem leben, was sie erbetteln oder im Müll finden. Von der Würde des Menschen zu sprechen, hat für mich angesichts all dessen eine neue Bedeutung erfahren.

Die Gründe für diese soziale Situation sind vielschichtig — man könnte sie in externe und interne Gründe einteilen.

Die externen Gründe liegen in der völligen Abhängigkeit der peruanischen Wirtschaft von den kapitalistischen Zentren Nordamerikas, Europas und Japans. Transnationale Konzerne beherrschen den Markt fast total — vom Kraftwagen über die Medizin bis zur alltäglichen Ernährung. Die Öffnung des Landes unter der gegenwärtigen Regierung Belaunde, z. T. erzwungen durch den Internationalen Währungsfonds, hat dies im wesentlichen ermöglicht. Diese Beherrschung hat den Abfluß des überwiegenden Teils des Kapitals ins Ausland zur Folge — Kapital, das für den Aufbau des Landes fehlt. Die transnationalen Konzerne richten im übrigen den Markt nicht an den Interessen der Bevölkerung, sondern in erster Linie nach eigenen Gewinninteressen aus. Ein Beispiel: Die Verarbeitung sämtlicher Frischmilch im Land liegt in den Händen zweier Konzerne — Nestlé und Carnation. Sie kaufen die Frischmilch auf und verarbeiten sie weiter zu Kondensmilch, weshalb ein solch wichtiges Grundnahrungsmittel wie Frischmilch — wichtig gerade für kleine Kinder! — fast nicht mehr zu haben ist. Die Folgen für die Kinder sind tödlich. Die mangelhafte Versorgung mit Frischmilch dürfte in meiner Gastfamilie dazu beigetragen haben, daß zwei von drei Kleinkindern das erste Lebensjahr nicht überlebten.

Ein anderes Beispiel: mein Zimmernachbar erkrankte an einer Infektion. Nachdem eine Krankenschwester ihm ein Medikament gereicht hatte, nahm sein Fieber noch zu, fast bis zu lebensbedrohlichen Höhen. Ein Landsmann (US-Amerikaner) und Medizinstudent vermochte ihn schließlich aufzuklären, daß das nordamerikanische Medikament in den Vereinigten Staaten verboten ist, da es bereits Blutkrankheiten und Todesfälle verursachte. Apotheken bieten in Peru in beträchtlichen Mengen Medikamente aus Nordamerika und Europa an, die dort bereits verboten sind.

Dies gilt auch für den Videosektor. Der entwickelte Norden, namentlich die USA, beherrschen auch den Bildschirm zu fast 100 %. Dadurch geht eine kulturelle Invasion

vonstatten. Der Peruaner internalisiert die nordamerikanischen Werte als die fortschrittlichen; die peruanische Jugend ist verrückt nach Michael Jackson. Mit großer Selbstverständlichkeit wird Coca-Cola getrunken, auch dort, wo eine wunderbare Vielfalt der viel gesünderen einheimischen Fruchtsäfte angeboten wird. Mehr und mehr geht das Bewußtsein eigener Werte verloren; so wird der Peruaner empfänglich für die Werbung des kapitalistischen Nordens. Die kulturelle Invasion mit Fernsehprogrammen und Musikcassetten unterstützen wirkungsvoll die wirtschaftliche Invasion transnationaler Konzerne.

Die *internen* Gründe liegen in der Herrschaft einer privilegierten Oberschicht, die ihre Privilegien mit aller Macht verteidigt. Ein General verdient z.Zt. steuerfrei etwa das Hundertfache eines Hauptschullehrers, genießt Chauffeur, Hausangestellte, Benzin etc. auf Staatskosten. Der Staatshaushalt 1984 sah, nach den mir zugänglichen Informationen, 40 % für Schuldentilgung, 25 % für das Militär, 4 % für Gesundheit und 3 % für Erziehung vor. Etwa zur selben Zeit, als in Lima eine Meningitis-Epidemie wütete und der Gesundheitsminister lapidar feststellte, für Impfungen sei kein Geld vorhanden, kaufte der Staat 26 neue Mirage-Kampfflugzeuge. Überflüssig zu erwähnen, daß der Meningitis vor allem Bewohner der Armenviertel zum Opfer fallen, deren unhygienische Lebensbedingungen die Ansteckung erleichtern.

Für Peru kann nicht bestritten werden, daß die Reichen auf Kosten der Armen reich sind, daß ohne die Beseitigung vorhandener Privilegien kein tiefgreifender sozialer Fortschritt möglich sein wird. Dies aber ist eine Machtfrage. Welche demokratisch gewählte Regierung hat die notwendige Macht? Vor den Präsidentschaftswahlen im Jahr 1985 war die Ansicht allgemein verbreitet, daß beim Sieg einer der beiden linksgerichteten Parteien die Militärs eventuellen Experimenten rasch ein Ende bereiten würden.

Wir in Europa erwarten, daß durch allgemeine Wahlen in jenen Ländern wirklich demokratische Verhältnisse einkehren, von der Bevölkerung gewählte und kontrollierte Organe das Sagen haben und sich damit auch eine gewisse soziale Gerechtigkeit einstellt. Dies ist ein Trugschluß. Allgemeine Wahlen sind in Peru bislang immer Fassade geblieben, die an den wahren Machtstrukturen nichts geändert haben.

Daß externe und interne Gründe zusammenhängen, versteht sich von selbst, hat doch gerade die Oberschicht ein Interesse an den teuren ausländischen Luxusgütern, haben doch Militärs und französische Lieferanten zugleich ein Interesse an der Anschaffung von Mirage-Flugzeugen.

Es wird also deutlich, daß es keine monokausale Begründung für die Armut und folglich auch nicht *die* eine Lösung gibt. In dieser Hinsicht bin ich durch meinen Aufenthalt wesentlich vorsichtiger geworden.

Einer der nachhaltigsten Eindrücke war für mich die Widersprüchlichkeit peruianischer Wirklichkeit, die jedes Urteilen ungeheuer schwer macht. Einerseits ist mir eine Sanftheit in der peruanischen Mentalität aufgefallen — die Aggressivität im Verkehr ist z.B. eindeutig geringer —, andererseits ist immer wieder von der erschreckenden Brutalität zu hören, mit der in der Provinz Ayacucho Menschen getötet, z.B. bei lebendigem Leib vergraben oder verbrannt werden.

Einerseits ist der Kommunismus offiziell der große Feind, der in Ayacucho Unruhe sät, andererseits verträgt es sich damit offenbar durchaus, russische Ausbilder in der Armee zu beherbergen.

Zwiespältig ist auch die Haltung gegenüber dem Fremden: einerseits ist der „Gringo“ das große Leitbild, fühlt sich ein Campesino unendlich stolz, wenn einmal ein Gringo zu Gast in seiner Hütte war. Andererseits besteht ein Mißtrauen gegenüber Fremden, das Campesinos schon in verschiedenen Fällen zum Mord an europäischen Wirtschaftlern trieb — ein Mißtrauen, das natürlich von der ganzen Geschichte des Kolonialismus her verstanden werden will.

Zuletzt: ich erlebte Peru auch als ein von bewaffneten Auseinandersetzungen geschütteltes Land. Ermüdende Ausweiskontrollen bei Überlandfahrten und fast regelmäßiger Stromausfall in Lima und anderen Städten, verbunden mit Feuerzeichen auf den umgebenden Hügeln (Hammer und Sichel), gehören dazu. In der Regierungsversion sind die Terroristen ausländische Banden. Als Ausländer war ich darum immer wieder Verdächtigungen ausgesetzt, mußte immer wieder meine Papiere vorzeigen und wurde einmal unter Spionageverdacht verhaftet.

2. Die Rolle der Frau in der peruanischen Gesellschaft

Die Geschichte Perus war von jeher eine Geschichte der Unterdrückung. Entsprechend war Erziehung noch nie darauf ausgerichtet, kreative und kritisch denkende Menschen zu erziehen, sondern gehorsame Untertanen, die die Werte der Unterdrücker internalisieren. Bis heute sind die Schüler zum passiven Belehrtwerden verurteilt. Entsprechend war in einer Frauengruppe eines Elendsviertels in Lima, wo ich regelmäßig über die Bibel sprach, nach einiger Zeit zu hören, die Frauen wollten nicht so viel reden, sie kämen schließlich, um belehrt zu werden.

Die „Internalisierung des Unterdrückers“ ist allenthalben sichtbar. Unter den Armen selbst haben sich patriarchalische und unterdrückerische Traditionen gebildet. Auf einer Hacienda wird der Vorarbeiter stets mehr gefürchtet als der Großgrundbesitzer.

Ganz besonders wird diese „Internalisierung des Unterdrückers“ aber deutlich in der Unterdrückung der Frau durch den Mann.

Es widerspricht dem Ehrenkodex durchaus nicht, sondern gilt als Ausdruck von Männlichkeit, wenn ein Mann mehrere Frauen gleichzeitig „hat“(!), seine Frau mit 6, 8 oder 10 Kindern im Stich läßt, samstags den Wochenverdienst vertrinkt und dann zu Hause Frau und Kinder schlägt. Oft hängt die ganze Verantwortung für das Überleben der Familie an der Frau, die auf dem Feld arbeitet, Kinder erzieht, noch auf dem Markt Waren verkauft. Vor allem in solchen Fällen, wo der Mann sich entschied, mit einer anderen Frau zusammenzuleben, trägt die Mutter die Verantwortung.

Dieser Verantwortung entspricht auch nicht annähernd die Stellung und Wertschätzung der Frau in der Gesellschaft. In herausgehobenen Positionen, etwa als Katechisten, sind sie fast überhaupt nicht anzutreffen. In der Dörfern sitzen sie bei Gottesdiensten oft abseits. Der Friedensgruß wird nur unter Männern geteilt. Mädchen werden auf dem Land meist nach einem Jahr aus der Schule genommen, da Lesen und Schreiben als Männer-, Haushalt und Kindererziehung dagegen als Frauensache gilt. Diese mangelnde Schulbildung beschränkt die Mitsprachemöglichkeit der Frau entscheidend.

Nationale Befreiung schließt also eine Beendigung der unterdrückerischen Strukturen innerhalb der Armen ein. Der Unterdrückte muß sich auch vom Unterdrücker in sich selbst befreien.

3. Als „Gringo“ in Peru

Gringo sein heißt in einem Land wie Peru grundsätzlich anders sein, nicht dazugehören. Man fällt schon allein äußerlich auf — durch die größere Gestalt, helleren Haare, helle Haut, evtl. blauen Augen. Für die Peruaner ist der Gringo der Repräsentant einer Welt, die er mit Sehnsucht und Neugierde, aber auch mit Neid und Eifersucht sieht und durch schüchterne Kontaktaufnahme mit dem Gringo etwas näher kennenlernen möchte. Gringo, das ist der, der hat, was der Peruaner nicht hat, aber gerne hätte: Geld, Möglichkeit zu reisen, Welterfahrung, Ausbildung, Sprachkenntnisse, Beziehungen. . .

Seit dem Kolonialismus ist dem Einheimischen eingepflanzt worden, daß er nichts weiß und der Gringo alles, daß er deshalb vom Gringo zu lernen, ihn aber nicht zu kritisieren oder sich gar gegen ihn aufzulehnen hat. Jeglicher Versuch in dieser Hinsicht war lebensgefährlich. Schon von daher erklärt sich wohl die oben beschriebene Verschlossenheit vieler Peruaner mir als Fremdem gegenüber. Sie haben gelernt, daß es nicht von Vorteil ist, die Breitseite zu zeigen. Campesinos wagen nicht nachzufragen, geschweige denn kritische Gedanken zu äußern. In Bibelgesprächen nickten sie stets freundlich mit einem „Ja, Pastor“, bis ich gegen Ende feststellte, daß nichts von meinen Worten angekommen war.

Troy Beretta, Präsident der Lutheran Church in America-Mission, erzählte, daß nach 6 Jahren erstmals ein Peruaner gewagt hätte, ihn zu kritisieren!

All dies bedeutet entscheidende Kommunikationsschranken zwischen Einheimischem und Gringo. Diese müssen bei jeglicher Arbeit von Ausländern — etwa europäischer Missionen — bedacht werden. Auch Entwicklungsarbeit — ob staatlich oder kirchlich — steht unter den Vorzeichen, daß der Peruaner häufig denkt, er könne nichts, der Gringo müsse also alles für ihn tun, wodurch sich patriarchalische Verhältnisse verewigen, wenn der Europäer nicht selbst gegensteuert.

4. Überlegungen zur Aufgabe christlicher Mission in Peru heute

Jede christliche Mission aus der Nordhalbkugel muß darauf achten, nicht das Bild zu bestätigen vom Peruaner, der nichts kann, und dem Gringo, der (fast) alles kann und darum die Dinge für den Peruaner in die Hand nehmen muß. Das bedeutet: der Gringo darf nicht an vorderster Stelle arbeiten. Er sollte nicht nach europäischem Vorbild als Gemeindepfarrer auftreten, der alles macht für „seine“ peruanischen Schafe. Er sollte sich auf das beschränken, was hier „capacitación“ (etwa „Fortbildung“) genannt wird. Ann Beretta sagte zutreffend: „Ein Missionar muß heute so unsichtbar wie möglich wirken.“ Daß sich dies mit persönlichen Wünschen überkreuzen kann, versteht sich.

Das Gebot der Stunde heißt „Ausbildung einheimischer Kräfte“. Die Einheimischen kennen Sprache, Gedankenwelt und Brauchtum ihres Volkes viel besser als wir Europäer. Ein Europäer kann u.U. mehr zerstören als aufbauen. Ein Beispiel: in der Tradition eines Urwaldstammes ist der Morgenstern ein Negativsymbol, denn nach ihrer Mythologie war er nicht brav, wurde aus dem Chor der Sterne ausgestoßen und muß nun am Morgenhimmel alleine leuchten. Den Morgenstern in unserem Sinne als Symbol der Hoffnung zu benutzen, würde dort also auf ungeahnt negative Reaktionen stoßen. Darum müssen Einheimische als Missionare arbeiten, die um solche Vorstellungen wissen.

So hat die Mission der Lutheran Church in America (LCA) ihre Arbeit in den letzten Jahren gründlich überdacht und ihre „Strategie“ entsprechend geändert. Arbeitete sie früher nach dem traditionellen Modell, daß ihre Missionare Pfarrer einheimischer Gemeinden waren und diese reichlich mit Dollars versorgten, so ist heute kein Missionar mehr Gemeindepfarrer. Sie halten sich im Hintergrund, bilden einheimische Kräfte heran, die ihre Gemeinden selbst leiten, und entwickeln anstatt großzügiger Fremdfinanzierung Organisationsformen, die die Gemeinden unabhängig machen.

5. Volksreligiosität in Peru

Den „Hunger nach Gott“ bezeichnete Papst Johannes Paul II. als das Beeindruckendste seiner Peru-Reise im Februar 1985. In der Tat findet man eine tiefe, selbstverständliche, alle Lebensbereiche umfassende Religiosität vor, mit steigender Intensität, je weiter man die soziale Leiter nach unten steigt. Eines der nachhaltigsten Erlebnisse war für mich der Besuch in Sancomarca bei Cuzco, zusammen mit dem methodistischen Pfarrer. In dieses Dorf hoch in den Bergen, nur nach einem kräftezehrenden Fußmarsch erreichbar, abgeschnitten von allen Verbindungen, war bis 1980 kein Geistlicher gekommen, niemand war getauft — es gehörte zu den im wahrsten Sinne des Wortes vergessenen Dörfern. Wie bestürmten uns die Bewohner, zu predigen, bestimmte Bibelstellen zu erklären, mit den Kranken zu beten, ihnen die Hände aufzulegen, Gast in ihren Häusern zu sein!

Die Religiosität ist allumfassend. Das Geistliche ist im Alltagsleben stets gegenwärtig. So sah ich, wie eine Mutter ihren Sohn segnete, bevor er seine neue Arbeitsstelle antrat. Im Bus bekreuzigen sich Insassen, wenn sie an einer Kirche vorbeifahren. Jeder Stadtbus in Lima trägt den Namen eines/einer Schutzheiligen, von dem bzw. von der man sich Schutz auf allen Fahrten verspricht.

Die für uns gewohnte Trennung zwischen Weltlichem und Geistlichem besteht also so nicht. Bei Prozessionen habe ich nicht selten erlebt, daß recht unbeschwerte bis ausgelassene Musik gespielt wurde.

Das wichtigste Ereignis im Jahr ist das oft mehrtägige Patronatsfest, bei dem es an Prozessionen, Tänzen und Stierkämpfen nicht mangelt. „Stierkampf zu Ehren der Heiligen Jungfrau“ sah ich in einem Falle angekündigt. Jedes Dorf hat seinen Dorfheiligen und Schutzpatron. Patron und Patronatsfest sind für die Identität eines Dorfes nicht zu unterschätzen.

Schwer verständlich ist für mich die Mischung von Christentum und Heidentum bzw. die Synthese zwischen Katholizismus und vorspanischen Traditionen geblieben. Dazu gehören die „Brujos“ (Zauberer) in der Selva (Urwaldgebiet), die mit geheimnisvollen Zeremonien Kranke angeblich heilen. Auch getaufte Christen geben dafür oft ihr ganzes Geld aus, und erst, wenn der Brujo nicht hilft, suchen sie einen Arzt oder Missionar auf.

In den Bergen gibt es nach wie vor den Kult der Pachamama (Mutter Erde) mit einem alljährlichen Ritus ihr zu Ehren. Die Berge gelten als von Berggeistern bewohnt. Die katholische Kirche hat auf jeden Berg ein Kreuz gesetzt und führt Prozessionen zu denselben durch. Es scheint aber, daß die meisten wegen der Berggeister daran teilnehmen, für die sie immer noch verborgene Altäre unterhalten.

Dieses Beispiel kennzeichnet auch die Missionsstrategie der katholischen Kirche über die Jahrhunderte hinweg: kein radikaler Bruch mit den Traditionen, sondern der Versuch, diese zu „taufen“.

Daneben treibt die Volksreligiosität abstruse, mit Geschäftsinteressen vermengte Blüten. In Copacabana am Titicacasee, jenseits der Grenze in Bolivien gelegen, kaufen die Pilger auf dem Gipfel des Kalvarienberges in großen Mengen „Spielzeug“-Häuser, -Autos usw. in dem Glauben, dann innerhalb eines Jahres tatsächlich ein Haus, ein Auto etc. zu besitzen.

Die Volksreligiosität „der“ Peruaner blieb für mich als Gringo das am schwersten zugängliche Phänomen, das für mich auch immer wieder der Gemeinsamkeit mit den Einheimischen Grenzen setzte.

Bei allen Fragwürdigkeiten sind jedoch die tiefe Frömmigkeit, die ganzheitliche Religiosität und das Bewußtsein, Teil eines ökologischen Ganzen zu sein, positiv zu sehen. Letzteres ist vor allem auf dem Land vorfindbar, etwa in Gestalt des Pachamama-Kultes mit seinem alljährlichen zur Zeit der Aussaat begangenen Ritus.

6. Die kirchliche Situation

Peru ist ein katholisches Land. Jedenfalls gehören weit über 90 % der Bevölkerung der katholischen Kirche an.

Katholische Feste bestimmen den Ablauf des Jahres, die öffentlichen Anlässe und die arbeitsfreien Tage. Marien- und Heiligenfiguren säumen die Straßen und hängen in öffentlichen Einrichtungen und Verkehrsmitteln.

Die Situation der katholischen Kirche ist stark durch den ungeheuren Priestermangel gekennzeichnet. Rund 80 % der Geistlichen sind Ausländer. Dies hat, durch all die Jahrhunderte spanischer Herrschaft, vor allem zwei Folgen hervorgebracht: eine chronische „Unterversorgung“ ländlicher Gebiete, da die große Mehrzahl der Priester es vorzog, in der Stadt zu wirken, und dort, wo die Kirche auf dem Land präsent ist, übergroße Parochien. Die Parochie Bambamarca mit 2 Priestern und 5 Ordensschwestern umfaßt eine Vielzahl von Dörfern mit insgesamt 70.000 Bewohnern. Die Parochie Ilave am Titicacasee, kaum besser bestückt, umfaßt sogar 225 Dörfer und gewiß mehr als 70.000 Bewohner.

Das Lesen der Bibel war bis in unser Jahrhundert dem Laien verboten. Der Vorgang bei der Gefangennahme des Inkas Atahualpa in Cajamarca, als dieser eine Bibel an sein Ohr hielt und sie dann zu Boden warf, weil sie ihm nichts sagte, ist von symbolischer Bedeutung für das Verhältnis der meisten Peruaner zur Bibel: sie blieb trotz aller Mission bis in unsere Zeit ein fremdes Buch. Protestanten können heute noch erzählen, wie bis vor wenigen Jahrzehnten ihre Bibeln öffentlich verbrannt wurden. Erst im Zuge der Theologie der Befreiung und im Gefolge von Medellín, der Konferenz lateinamerikanischer Bischöfe 1968, wird die Bibel der breiten Bevölkerung vermittelt.

In den letzten Jahren sind religiöse Splittergruppen wie Pilze aus dem Boden geschossen: Mormonen, Pfingstler, Evangelisten, Pilger, Adventisten, Zeugen Jehovas, Israeliten, Allianz-Kirche, Versammlung Gottes . . . Sie kommen in ihrer Mehrzahl aus den USA, erhalten vielfach von dort reichlich finanzielle Unterstützung, die ihnen eine missionarische Werbung in großem Stil, oft mit Radiosendungen, ermöglicht.

Es ist nicht zu übersehen, daß diese Gruppen in ein Vacuum einströmen, das die katholische Kirche durch ihre mangelnde Präsenz auf dem Lande und die mangelnde biblische Unterweisung hinterlassen hat. Manche ziehen auch die kleine, überschaubare Gemeinschaft der Anonymität der riesigen katholischen Pfarreien vor. Zerbro-

chene Familien und alleingelassene Mütter finden dort eine neue „Nestwärme“. Zudem sind wohlhabende Kirchen wie die „Kirche Jesu Christ der Heiligen der letzten Tage“ (Mormonen) finanziell attraktiv für eine Mutter, die kaum mehr weiß, wie sie ihre Kinder ernähren soll.

Diese christlichen Gruppen definieren ihre Identität in erster Linie im Antikatholizismus, was angesichts der erdrückenden Präsenz der katholischen Kirche verständlich ist, aber doch bei vielen zu einer fragwürdigen sektenhaften Abschottung führt.

Fast alle diese Kirchen zeichnen sich durch eifriges Bibelstudium aus und stoßen damit in ein von der katholischen Kirche hinterlassenes Vakuum vor. Indirekt zwingen sie die Katholiken wiederum, mehr als bisher biblisch zu argumentieren, woraus das Bedürfnis entsteht, es nun doch genau zu wissen und selbst nachzusehen. Aufgrund ihres antikatholischen Bibeileifers und ihrer mangelhaften theologischen Ausbildung sind fast alle Kleingruppen fundamentalistisch ausgerichtet.

Ihnen anzugehören, bedeutet im allgemeinen einen radikalen Bruch: der Bekehrte trinkt nicht mehr, meidet entsprechende Feste; er befließigt sich eines „ordentlichen“ Lebenswandels. Dies führt in den Bergen häufig zum Bruch der Dorfgemeinschaften. Das gemeinsame Feiern ist so nicht mehr möglich. Gemeinsame Aufgaben — Bau einer Straße oder einer Brücke — werden selten gemeinsam angegangen. Das gegenseitige Mißtrauen ist beträchtlich, worunter vor allem die Protestanten als kleine Minderheit zu leiden haben. In einzelnen Fällen führte dies bis zu dem Versuch, Protestanten zu verbrennen. Ein Schweizer Missionar entging nur durch Fürsprache der Dorflehrerin dem Kerosin, das bereits für ihn bereitstand.

In dieser Situation habe ich mit Kollegen oft die Frage diskutiert: Was kann hier der Beitrag der Lutheraner sein? Worin kann die Identität einer im Aufbau begriffenen lutherischen Kirche in Peru liegen? Es kann ja nicht darum gehen, der Vielzahl vorhandener Sekten nur noch eine weitere an die Seite zu stellen.

Eine lutherische Kirche muß sowohl die traditionellen Fehler der katholischen Kirche — Ausklammerung der Bibel, hierarchielastige Struktur, Verbreitung theologischen Opiums — als auch die verschiedener Sekten — die Abgrenzung anderen gegenüber — vermeiden. Sie muß eine fest auf dem Fundament der Bibel stehende Kirche sein, die sich durch ökumenische Offenheit und Kooperationsfähigkeit auszeichnet. Wieweit dies angesichts der ungleichen Zahlenverhältnisse möglich ist, muß erprobt werden.

7. Basisgemeinden in Peru

Das Phänomen der Basisgemeinden muß von der Situation der katholischen Kirche her verstanden werden. Der Priestermangel zwang und zwingt dazu, eine größere Zahl von Laien heranzubilden (als Katechisten etwa). In der Parochie Bambamarca gibt es in jedem Dorf Katechisten, die Gottesdienste leiten, und sogar „Täufer“, die Taufen durchführen. In jedem Dorf trifft sich regelmäßig ein Equipo Pastoral (Kreis von Gemeindemitarbeitern), ebenso wie sich „Rondas Campesinas“ treffen, die die Dörfer schützen und Nachtwachen gegen Viehdiebe organisieren. Jedes Dorf bildet auf diese Weise eine Basisgemeinde.

Selten ist die Aktivität der Laien soweit fortgeschritten wie in Bambamarca. Die entscheidende Frage bleibt immer wieder: Woher kommt die Initiative? Handelt es sich „nur“ um eine Initiative der Hierarchie, die zu ihrer Entlastung ein paar Gehilfen heranbildet, ansonsten aber weiterhin alles unter Kontrolle behält, die Bevölkerung

zu passiven Empfängern ihrer Fürsorge verurteilt und jegliche Eigeninitiative mit Argwohn sieht (wie ich es oft beobachtete)? Oder handelt es sich um eine Initiative der Dorf- oder Stadtteilgemeinschaft, die ihr weltliches wie religiöses Leben unabhängig von der kirchlichen Hierarchie organisiert, nicht von deren Zustimmung oder Ablehnung abhängt und nicht mit dem Weggang eines aktiven Priesters oder eines fortschrittlichen Bischofs zusammenbricht?

Basisgemeinde im strengen Sinn ist nur das zweite. Dabei typisch für die ganzheitliche Lebensweise, die nicht unsere Trennung von Geistlichem und Weltlichem kennt: auf den Dörfern bilden Equipo Pastoral und Rondas Campesinas eng verflochtene Organisationsformen. Oft handelt es sich dabei um den nahezu identischen Personensamm: wer sich in den Rondas Campesinas bewährt hat, genießt auch das Vertrauen, ins Equipo Pastoral gewählt zu werden und umgekehrt. Alphabetisierung und Aufbau einer medizinischen Versorgung wird selbstverständlich als Verpflichtung der Basisgemeinde empfunden. Die traditionell enge Dorfgemeinschaft (Ayllu) noch aus der Inkazeit schafft dabei günstige Voraussetzungen.

In den jungen Küstenstädten gibt es solche Traditionen nicht. Doch besteht in den armen Stadtrandsiedlungen („Pueblos Jovenes“, junge Gemeinden, schönfärbend genannt) ebenfalls eine feste Gemeinschaftsform: der Stadtteil ist in „Manzanas“ (Häuserblocks) eingeteilt. Innerhalb jeder Manzana finden regelmäßig Treffen statt, gibt es Funktionsteilung, in größeren Abständen treffen sich die Repräsentanten der Manzanas innerhalb einer Urbanisation (Stadtteil). Diese Organisationsform hat sich durch die Notwendigkeit gebildet, gemeinsam für Wasser-, Strom- und Telefonanschluß, für Teerung der Straßen oder die Errichtung eines Medizinpostens zu kämpfen. So waren z.B. in Ciudad de Dios, dem Stadtteil Limas, in dem ich wohnte, die Menschen eben dabei, die Teerung ihrer Straßen zu organisieren — eine Aktion, die sie ganz aus eigener Tasche finanzieren mußten. Auch diese Gemeinschaftsform bildet günstige Rahmenbedingungen für christliche Basisgemeinden.

Was die Laienbeteiligung angeht, so ist sie bei den protestantischen Gruppen enorm. Katholik zu sein ist Tradition. Protestant zu sein ist dagegen eine echte Entscheidung, zeitweise mit erheblichen Konsequenzen wie dem faktischen Ausscheiden aus der Dorfgemeinschaft. Ich habe in protestantischen Gottesdiensten oft erlebt, daß Laien ganz selbstverständlich den Gottesdienst leiten, der Pfarrer nur die Predigt hält, daß Laien Konfirmandenunterricht, Sonntagsschule und dergleichen durchführen. Dieses Engagement ist dort am größten, wo keine vollberuflichen Geistlichen zur Verfügung stehen, denen man die Arbeit überlassen kann. Nicht zufällig waren die Gottesdienste der Alianza-Kirche die einzigen protestantischen Gottesdienste in Peru, in denen der Gottesdienst ganz in den Händen von Pfarrern lag. Die Alianza, mit amerikanischen Geldern reich versorgt, unterhält eine Vielzahl vollberuflicher Geistlicher — Gemeindepfarrer und Missionare.

Allerdings gibt es nur wenige protestantische Basisgemeinden in vollem Sinne. Oft fehlt ihnen das Engagement im weltlichen Bereich. Da dem Katholizismus eine bestimmte Weltlichkeit anhaftet, haben offenbar viele protestantische Gruppen als Gegenreaktion eine weltabgewandte, „spirituelle“ Religiosität entwickelt, die es ihnen verbietet, Straßenbau oder Wasseranschluß als ihre Aufgaben zu betrachten.

Doch gibt es auch einige protestantische Beispiele, die den Namen Basisgemeinde voll verdienen. Ich denke vor allem an die lutherische Gemeinde in Lurin bei Lima,

wo die Einheimischen mittlerweile unabhängig von ausländischen Missionaren Gottesdienste organisieren, sich eine Frauengruppe trifft und Alphabetisierungskurse durchgeführt werden.

8. Zusammenfassende Schlußbemerkung

Als Bewohner einer Wohlstandsgesellschaft waren „die Armen“ für mich bisher eine irrealer Größe. Sie waren einerseits Objekte meines karitativen Mitleids, andererseits Gegenstände romantischer Verklärung — wie sehr sehne ich mich in Deutschland nach dem „einfachen Leben“, wo wir in unseren Wohlstandsproblemen fast erstickten! Und hat nicht Jesus das Leben in Armut gepriesen, indem er die Armen seligpries und den reichen Jüngling zur Aufgabe allen Reichtums aufforderte?

In einem Jahr hier in Peru habe ich gelernt: Armut ist nichts Romantisches; sie ist schmutzig, stinkt, macht Menschen brutal und läßt keinerlei Raum für Kindheit und Zärtlichkeit, weil sie das Leben in einen einzigen Existenzkampf verwandelt, vom ersten bis zum letzten Atemzug. Arme sind nicht besser als Reiche (im moralischen Sinne). Armut zwingt Menschen bisweilen dazu, mit allen Mitteln um ihr Überleben zu kämpfen. Nicht nur als Reicher, auch als Armer ist es unendlich schwer, Christ zu sein.

In diesem Zusammenhang war es für mich ein „Augenöffner“, als Alejandro Cusianovich in einer Begegnung sagte: „Jesus hat nicht die *Armut*, sondern die *Armen* seliggepriesen.“ In diesem Satz habe ich den Schlüssel für ein neues und tieferes Verständnis der biblischen Worte über die Armut gefunden, das der in Peru erfahrenen Realität gerecht wird: Jesus wendet sich nicht den Armen zu, weil diese bessere Menschen wären, sondern weil sie seiner Liebe mehr bedürfen. Er wirbt nicht für Armut, sondern für Freiheit zur Nachfolge. Er preist die Armen selig, nicht, weil Armut ein seliger Zustand wäre, sondern weil diesen Armen die besondere Liebe Gottes gilt, gerade in ihrem unseligen Zustand. Er sagt, daß ihrer das Reich Gottes ist und meint damit, daß diese Armen in Gottes Heilsplan mehr sein sollen als Empfänger karitativer Fürsorge, was sie durch die Jahrhunderte mit abendländischer Tradition waren und weitgehend geblieben sind. Das ist vielleicht das Besondere an der Theologie der Befreiung: nicht daß sie irgendwie „für die Armen“ ist — wer wäre das nicht, als guter Christ! —, sondern daß sie von Objekten karitativer Fürsorge zu Subjekten in Gottes Heilsplan werden. Die Armen als das neue Volk Gottes.

Auch in der Geschichte Perus ist die Seligpreisung der Armen mit der Seligpreisung der Armut vertauscht worden. Bewußt ist Opium unter dem Volk gestreut worden, gerade auch von der Kirche. Als ich in einer Predigt ausführte, daß Jesus die Armen und nicht die Armut seligpries, kam hinterher ein Campesino auf mich zu und sagte tief bewegt: „Das habe ich heute zum erstenmal gehört! Mir haben sie mein Leben lang beigebracht, Jesus gefalle es, daß ich arm bin, und ich habe mich immer gefragt: was ist das für ein Jesus? Weiß der nicht, wie hart das Leben des Armen ist?“

„Je länger wir hier sind, desto weniger verstehen wir die Leute“. Dieses Wort kann ich heute bis zu einem bestimmten Grade teilen. Ich habe manche Einsicht gewonnen, aber mindestens ebensoviele neue Fragen haben sich mir ergeben. Ob die unsichtbare Mauer zwischen Peruaner und „Gringo“ jemals gesprengt werden kann, bleibt für mich eine offene Frage.

Winfried Maier-Revoredo

Eine liturgiewissenschaftliche Wertung des Lima-Dokuments: Internationaler Kongreß der Societas Liturgica in Boston

Als die internationale Vereinigung „Societas Liturgica“ vor genau 20 Jahren ins Leben gerufen wurde, war eine der Perspektiven ihrer Existenz und Arbeit das wichtige, aber vernachlässigte Themenfeld „Liturgie und Ökumene“. Das Wesen der Vereinigung wurde deshalb bestimmt als „an association for the promotion of ecumenical dialogue on worship . . . with the perspective of renewal and unity“. Dementsprechend beschäftigte man sich beim ersten Treffen mit dem Problem der christlichen Initiation als Reaktion auf den Bericht „Ein Herr, eine Taufe“ der 4. Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung in Montreal. Nachdem die 5. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi den Accra-Bericht den Kirchen zur Stellungnahme übersandt hatte, hieß das Thema des „Societas Liturgica“-Kongresses in Canterbury 1977 „Die christliche Initiation in der ökumenischen Bewegung“. Zwei Jahre später stand beim Kongreß in Washington das Amt im Zentrum der Aufmerksamkeit – es ging um die Ordinationsriten der verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften. Die Orientierung der „Societas Liturgica“ an den Entwicklungen in der Ökumene macht auch die Zeitschrift deutlich, die der Vereinigung nahesteht: „Studia Liturgica“ („An International Ecumenical Quarterly for Liturgical Research and Renewal“) verfolgte von Anfang an aufmerksam sowohl die Arbeit des ÖRK zu liturgischen Fragen als auch die liturgischen Entwicklungen in den einzelnen Kirchen und Gemeinschaften. Es liegt ganz in dieser Linie, daß die „Societas Liturgica“ sich bei ihrem 10. Kongreß im August 1985 einer liturgiewissenschaftlichen Wertung der Konvergenzerklärungen von Lima zuwandte; sie ist dafür das geeignete Forum. In Boston war durch die große Anzahl nordamerikanischer Teilnehmer das konfessionelle Bild noch bunter, als es dies bei europäischen Kongressen ist; allerdings fiel wiederum auf, daß die Ostkirchen sowie die Kirchen der Dritten Welt unterrepräsentiert waren.

Zum Thema

Das Thema wurde in drei großen Bereichen erarbeitet: geschichtlich, liturgie-theologisch und praktisch. Unter einer geschichtlichen Fragestellung standen der Einführungsvortrag des Präsidenten der „Societas Liturgica“, Geoffrey Wainwright, der zugleich Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist („Der Lima-Text in der Geschichte von ‚Glauben und Kirchenverfassung‘“) und der erste Hauptvortrag von Reiner Kaczynski, einem römisch-katholischen Liturgiewissenschaftler aus der Bundesrepublik („Der Lima-Text im Licht der historischen Forschung“). Liturgie-theologische Analysen der Dokumente boten Eugene Brand vom Lutherischen Weltbund in Genf (zur Taufe) und der Schweizer reformierte Liturgiewissenschaftler Bruno Bürki (zur Eucharistie). Der praktisch-zukunftswisende Wert der Konvergenzerklärungen wurde von drei verschiedenen

Perspektiven aus erschlossen: der orthodoxen, der baptistischen und derjenigen der Dritten Welt, über die der Benediktiner Anscar Chupungco sprach. Den Abschluß bildete der Vortrag von Emmanuel Lanne OSB zum Thema „Der Lima-Text als Beitrag zur Einheit der Kirchen“.

Zentrale Fragen

Der Kongreß beschäftigte sich mit dem Lima-Text unter dem spezifischen Gesichtspunkt seiner liturgiewissenschaftlichen Wertung. Daß diese Fragestellung nicht am Thema der Konvergenzklärungen vorbeigeht, ist offensichtlich: Lima behandelt klassische liturgische Themen. Zur Erschließung dienten dabei vor allem folgende Leitfragen: Wie verhalten sich die Aussagen der Konvergenzklärungen zur neueren liturgischen Forschung und zu ihren Ergebnissen? Was bedeuten sie für die liturgische Praxis der Kirchen? Wie können sie für die liturgische Erneuerung fruchtbar gemacht werden?

Als Beispiel sei hier das Referat von Eugene Brand herangezogen. Er sprach über das Thema „Der Lima-Text als Maßstab heutiger Taufinterpretationen und Taufpraxis“ und erläuterte es an Texten aus neueren bilateralen Gesprächen sowie an neueren Taufliturgien. Brand ging davon aus, daß die Taufkonvergenz wenig direkt liturgie-wissenschaftliche Implikationen in sich trage, da das Problem der Taufe nur selten speziell mit der Taufliturgie in Verbindung stehe – dafür um so mehr mit deren Praxis. Nach Brand ist diese unterschiedliche Taufpraxis das eigentliche ökumenische Problem. Hier leistet TEA einen beachtenswerten Versuch des Ausgleichs zwischen den Kirchen, die Kinder taufen, und solchen, die nur Gläubige taufen, indem, ganz abgesehen vom Alter des Täuflings, die Notwendigkeit des Wachstums im christlichen Leben als Reaktion auf Gottes Wirken besonders betont wird. Eine indirekte Forderung der Konvergenzklärung an die Liturgiewissenschaft scheint die Wiederherstellung der Einheit der christlichen Initiation aus den verschiedenen Einzelteilen zu sein, in die sie in den westlichen Kirchen zerfallen ist (Taufe – Konfirmation – erste Teilnahme an der Eucharistie). Nach Brand gibt es liturgie-theologisch nur zwei wirklich überzeugende Modelle der Abfolge der Initiation: die orthodoxe Praxis der vollständigen Initiation im Kindesalter und die baptistische Praxis der vollständigen Initiation bei solchen, die ihren Glauben eigenständig bekennen können. Bei beiden Modellen wird ein zeitlich versetzter Ritus der Konfirmation hinfällig (u. U. müßte an eine Wiederbelebung des Katechumenats gedacht werden, wie es z. B. im römisch-katholischen „Ritus der Eingliederung von Erwachsenen in die Kirche“ erfolgt).

Diese Fragen und Möglichkeiten machen deutlich, wie der Lima-Text eine zukunftsweisende Herausforderung an die Liturgiewissenschaft darstellt, wenn seine Aussagen ernst genommen und zu Ende gedacht werden. Brand maß in diesem Zusammenhang den Taufliturgien, Tauffeiern, ja sogar dem Ort der Taufe eine mögliche (und wachsende) ökumenische Bedeutung zu. So zitierte er unter verschiedenen Taufliturgien und Taufpraktiken das Beispiel der Kirchenkonferenz der Karibik. Sie hatte beschlossen, als Zeugnis für die Einheit der Christen Taufen in einem gemeinsamen Gottesdienst *an einem gemeinsamen Taufstein* zu feiern. Hier wird deutlich, wie wichtig der liturgische Vollzug für die Anerkennung der Taufen sein kann. An diesem Punkt sind deshalb die Liturgiewissenschaftler gefordert. Es

bleibt ja merkwürdig, daß die eucharistischen Feiern der Kirchen neuerdings eine größere Konvergenz aufweisen als ihre Initiationsriten, obwohl die Eucharistie jahrhundertlang ein theologisches Schlachtfeld war, während es um die Taufe verhältnismäßig wenig Kontroversen gab. So ist es auch bezeichnend, daß es zwar eine eucharistische „Lima-Liturgie“, aber kein entsprechendes Taufritual gibt. Brand gelang es, die Herausforderung deutlich zu machen, die der Lima-Text für die Taufpraxis der Kirchen (und damit auch für deren „Chefideologen“, die Liturgiewissenschaftler) darstellt.

Liturgiewissenschaftler werden an den Lima-Text zwei Fragen stellen wollen: einmal die nach der Verbindung von Wasserbad und Geistesgabe (das klare Bekenntnis dazu in T14a scheint durch T14b aufgehoben); sodann die Frage nach dem ungenügenden Bezug zwischen Taufe und Ostergeschehen, auf den doch auch der altkirchliche Tauftermin, die Osternacht, hinweist.

Die Herausforderungen des Lima-Textes an die liturgische Praxis der Kirchen wurden noch deutlicher bei der Behandlung des Abschnitts über die Eucharistie. Der Schweizer reformierte Liturgiewissenschaftler Bruno Bürki hielt das Hauptreferat zu diesem Thema. Es gelang ihm aufzuzeigen, wo die Aussagen von Lima eine Aufforderung darstellen, bestehende liturgische Vollzüge kritisch zu hinterfragen und mutig zu ändern. Bürki griff folgende Bereiche heraus: an erster Stelle die fundamentale Bedeutung der Eucharistiefeier für das Leben der Kirche. Hier ist vor allem die protestantische Tradition aufgerufen, ihre bestehende liturgische Praxis mit der Aussage von TEA über die Eucharistie in Einklang zu bringen: „Ihre Feier bleibt der zentrale Akt des Gottesdienstes der Kirche“ (E1). Bürki hob hervor, daß die Feier der Eucharistie in einem untrennbaren Zusammenhang mit dem Geschenk des Heils durch Gott gesehen werden muß, um geronnene konfessionelle Traditionen, die einer häufigen Eucharistiefeier widerstreben, sinnvoll aufzuheben.

Einen zweiten Fragenkomplex bildete die Beziehung zwischen Vergegenwärtigung und Vorwegnahme in der liturgischen Feier. Hier geht es nicht allein darum, einen eschatologischen Ausblick in einige gottesdienstliche Texte einzufügen (wie es z. B. in der Römischen Messe geschehen ist), sondern die ganze Feier ist als Anamnesis auf Vergangenes bezogen, bedeutet aber auch eine Vorwegnahme der Erfüllung aller Dinge. An diesem Punkt hätten m. E. nicht nur liturgische Texte, sondern auch Riten und Symbole hinterfragt werden müssen. Dasselbe gilt für den dritten Punkt, die Verbindung zwischen der Eucharistiefeier und dem Mysterium der Dreifaltigkeit.

Ein weiteres wichtiges Problem war, ob die Welt, der die Erneuerung schon zugesprochen ist, in unseren Eucharistiefeiern überhaupt Raum hat und gegenwärtig sein kann. Die liturgischen Texte sind hier – außer in den Fürbitten – sehr zurückhaltend und wenig anschaulich. TEA setzt an diesem Punkt wichtige Maßstäbe: Die Eucharistie „ist ein repräsentativer Akt der Danksagung und Darbringung für die ganze Welt“ (E20). „Die Welt, der Erneuerung verheißen ist, ist in der ganzen eucharistischen Feier gegenwärtig“ (E23). Die Liturgiewissenschaftler sollten sich angesprochen wissen, Texte und Riten zu konzipieren, in denen die Welt mit ihren Erwartungen, mit ihren Reichtümern und mit ihrem Elend authentisch vertreten sein kann.

Auch im Hinblick auf die Einheit des Gottesvolkes lassen die bestehenden Liturgien noch viel zu wünschen übrig. Sie sprechen oft nur von der vor Ort versammelten Pfarrgemeinde; es findet sich keine Erwähnung der „getrennten Brüder und Schwestern“, die zu gleicher Zeit auch Eucharistie feiern. TEA spricht vom „Einssein der hier Teilhabenden mit Christus und mit den anderen mit ihnen Teilhabenden zu allen Zeiten und an allen Orten. In der Eucharistie findet die Gemeinschaft des Volkes Gottes ihre volle Darstellung. Eucharistische Feiern haben es immer mit der ganzen Kirche zu tun . . .“ (E19). Bis jetzt wird eigentlich nur die jährliche Feier des Weltgebetstags der Frauen, also ein nicht-eucharistischer Gottesdienst, diesen Aussagen annähernd gerecht. Auch an diesem Punkt müssen unsere Eucharistiefeiern so gestaltet werden, daß sie offen sind für die wachsende eucharistische Gemeinschaft, ja für den Tag, „an dem das gespaltene Volk Christi um den Tisch des Herrn sichtbar wiedervereint sein wird“ E33).

Die Beschreibung zweier Hauptpreferate sollte hinreichend verdeutlicht haben, wie eng die Beziehungen zwischen ökumenischen und liturgischen, besonders liturgie-praktischen Fragen sind. Nicht von ungefähr entstanden die ökumenische und liturgische Bewegung fast gleichzeitig. Darüber hinaus hat sich die liturgische Bewegung als eine im tiefsten ökumenische Bewegung erwiesen, wie die erstaunlichen Konvergenzen bei den liturgischen Reformen zeigen, die in den letzten Jahrzehnten fast alle Kirchen vorgenommen haben. Die klassische Liturgiewissenschaft sollte sich dieses ökumenischen Erbes und der damit verbundenen Aufgaben immer mehr bewußt werden. Hier hat der Kongreß wichtige Impulse gegeben. Es bleibt zu hoffen, daß die Konferenz, und nicht zuletzt auch die Feier der Lima-Liturgie, eine Verpflichtung für die Teilnehmer darstellt, ihre liturgiewissenschaftliche Arbeit wachsend in ökumenischem Geist zu treiben.

Teresa Berger

Chronik

Auf der außerordentlichen Bischofssynode der römisch-katholischen Kirche in Rom (24.11.—8.12.) waren der Lutherische und der Reformierte Weltbund, der Methodistische Weltrat, die Anglikanische und Orthodoxe Kirchengemeinschaft, der Baptistische Weltbund, die Jünger Christi und die Pfingstkirchen durch offizielle Beobachter vertreten. Den ÖRK vertrat Pastor Jacques Maury, Co-Präsident der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen katholischer Kirche und ÖRK.

Bei der Vorstellung des *Sonderfonds* 1985 forderte Generalsekretär Emilio Castro die Kirchen auf, als wichtigen Beitrag zum Antirassismus-Programm den in ihrem eigenen Bereich existierenden Rassismus zu erkennen und das öffentliche Bewußtsein zu korrigieren, für das das ganze Programm fälschlicherweise ein reines Südafrikaprojekt sei.

Die *Ökumenische Entwicklungsgenossenschaft* (ECDS) beging am 3.12. ihr 10jähriges Bestehen. Der Moderator des Zentralausschusses, H.J. Held, nannte die Genossenschaft die Institution gewordene Anfrage an die Kirchen, „ob und wie sie mit ihrem Investitionskapital im Sinn der Ökonomie Gottes umgehen“.

Vom 4.—6.12. fand in Harare (Simbabwe) auf Einladung des ÖRK eine „Notstandskonferenz“ zur Lage in Südafrika statt. Eingeladen waren Kirchenführer aus aller Welt. Der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof Kruse, erklärte nach der Rückkehr, die Kirchen in der Bundesrepublik nähmen zu Südafrika im Kreis der europäischen Kirchen die zurückhaltendste „Position“ ein.

Die 4. Konsultation der Konferenz Europäischer Kirchen vom 18.—22.11. in Croydon bildete den Abschluß der Behandlung der Lima-Dokumente.

Mit einem Symposium und einem gemeinsamen Gottesdienst gedachten im Oktober in Warschau der Polnische Ökumenische Rat und die EKD der Veröhnung, die die vor 20 Jahren erschienene *Ostdenkschrift* der EKD eingeleitet hat, die aber als bleibende Aufgabe weiterbesteht.

Mit einem Gottesdienst in der Stuttgarter Markuskirche erinnerten EKD und württembergische Landeskirche gemeinsam an die 40. Wiederkehr des *Stuttgarter Schuldbeckentnisses*. Als Vertreter der Ökumene sprachen Jacques Maury/Paris, André Appel/Straßburg und der russisch-orthodoxe Bischof Longin/Düsseldorf.

Die 7. Synode der EKD wählte auf ihrer 2. Tagung in Trier den neuen Rat sowie Bischof Martin Kruse/Berlin zum Ratsvorsitzenden und Bischof Dr. Hans-Gernot Jung/Kassel zu seinem Stellvertreter. An der Synode nahm als einer der ökumenischen Gäste der Leiter des Außenamtes der Russisch-Orthodoxen Kirche, Metropolit Filaret, teil. Zum Plan eines Friedenskonzils erklärte die Synode, die EKD wolle „in einem konziliaren Prozeß“ bei der Klärung der Frage mitwirken, „was Christen im Zeugnis für den Frieden und für ein Leben aus diesem Frieden tun können und müssen“. Der Rat der EKD solle die nötige Klärung durch vorbereitende ökumenische Konferenzen noch 1986 in die Wege leiten.

Eine Denkschrift „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie — der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe“ und eine Arbeitshilfe „Ökumenisches lernen — Grundlagen und Impulse“ hat die EKD im Oktober bzw. Dezember 1985 vorgelegt.

Der Bund Evangelischer Kirchen und der Bund Evangelischer Freikirchlicher Gemeinden in der DDR haben offiziell festgestellt, daß wesentliche Differenzen zwischen ihnen ausgeräumt werden konnten, daß in der Tauffrage aber weiterhin ein Gegensatz bestehe. Der Kirchenbund erklärt, daß die Verwerfungen des Augsburger Bekenntnisses den „Wiedertäufern“ gegenüber „in dieser Form“ auf die baptistischen Gemeinden nicht mehr zutreffen. In der baptistischen Antwort wird es als „denkwürdiges Ereignis“ bezeichnet, daß „die

öffentliche Verstoßung“ der Täufer „öffentlich“ aufgehoben worden ist.

Zu einer dritten Phase des ökumenischen Gesprächs nach Phasen der Begeisterung und Ernüchterung hat der Bischof von Mainz, Prof. Karl Lehmann, am Reformationstag aufgerufen. Dazu bedürfe es eines Schwerpunktprogramms, das als Vorstufe zur eucharistischen Gemeinschaft zu Annäherungen im Bereich der spirituellen Grundüberzeugungen, des Gottesdienstverständnisses, der ethischen Lebensprinzipien und der alltäglichen Lebensvollzüge führen sollte.

Aufgrund einer Vereinbarung zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der EKD hat erstmalig ein junger westdeutscher Theologe ein Stipendium an der Theologischen Akademie Leningrad erhalten.

Von Personen

Neuer Generalsekretär des holländischen Kirchenrates wurde Wim van der Zee. Anlässlich des Amtswechsels sprach sich der bisherige Generalsekretär, der römisch-katholische Theologe Hermann Fiolet, für eine Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche im ÖRK aus. Dies könne ein Durchbruch in den stagnierenden Beziehungen zwischen Rom und Genf bedeuten.

Pfarrer Dr. Sigisbert Kraft, Bischofs-Koadjutor des Altkatholischen Bistums in Deutschland, wurde am 6.10. unter starker ökumenischer Beteiligung zum Bischof geweiht.

Der methodistische Bischof Armin Härtel, Dresden, wurde für drei Jahre zum Präsidenten der Vereinigung Evangelischer Freikirchen in der DDR gewählt.

Die Synode der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche wählte den Superintendenten von Westberlin, Jobst Schöne, zum Nachfolger des aus Gesundheitsgründen vorzeitig ausgeschiedenen Bischofs Gerhard Rost.

Käthe Mahn, Superintendentin in Göttingen, wird neue Geschäftsführerin des Deutschen Nationalkomitees des LWB.

Dr. Johannes Friedrich, bisher Studentenfarrer in Nürnberg, wurde als Nachfolger von Jürgen Wehrmann neuer Propst in Jerusalem.

Zu Ehrendoktoren wurden promoviert: Ernesto Cardenal durch die Humboldt-Universität in Ost-Berlin; Frère Max Thurian durch die Universität Freiburg/Schweiz; Altbischof D. Kurt Scharf durch die Christli-

che Theologische Akademie Warschau; Pfarrer *Werner Simpfendörfer* durch die Gesamthochschule Kassel.

Prälat Prof. Dr. *Franz-Josef Wothé*, Hildesheim, trat mit Vollendung des 75. Lebensjahres in den Ruhestand. Bei seiner Verabschiedung wurde

er von OLKR Vismann, Hannover, als „Glücksfall für die Ökumene“ gewürdigt.

Pfarrer Dr. *Egbert Emmen* (Zutphen/Holland), einer der Initiatoren und tragenden Kräfte der Konferenz Europäischer Kirchen, starb am 9. November im Alter von 83 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 10. Dezember 1985)

Auch diesmal möchten wir unsere Leser über wichtige Beiträge aus der weltweiten ökumenischen Bewegung wie auch über ökumenisch relevante Vorgänge und Themen aus den einzelnen Kirchen informieren, so z.B. über ökumenische Theologie und Einheit der Kirche, Ökumenischer Rat der Kirchen, Befreiungstheologie, aus dem Leben der reformatorischen Kirchen.

I. Ökumenische Theologie — Grundsätzliches

Gerhard L. Müller, Die Grenze der Ökumene als ihre Chance. Zur Frage nach der katholisch-reformatorischen Grunddifferenz, *HerKorr* 12/85, 570—575; *Walter Schöpsdau*, Die Zukunft der Ökumene, *Ev. Bund* 4/85, 7—10; *Ansgar Ahlbrecht*, Lutherisch-katholischer Dialog: Neue Phase eröffnet, *Ökumene am Ort* 11/85, 2—6; *Heinz Schütte*, Zum Gedanken einer trinitarischen Entfaltung der Ekklesiologie, *Catholica* 3/85, 173—192; *Georg Hintzen*, Transfiguration und Transfinitisation. Überlegungen zur Eignung dieser Begriffe für das ökumenische Gespräch, ebd 193—216; *W. A. Visser't*

Hooft, Der christozentrische Charakter der ökumenischen Bewegung, *Int KirchLZ* 3/85, 133—148.

II. Ökumenischer Rat der Kirchen

Die Rolle des ÖRK in internationalen Angelegenheiten — eine Dokumentation, *MD Ökumenische Centrale* Nr. 16—17/1985, 1—16; *Laurentius Klein*, Im Zeichen des apostolischen Glaubens: Stavanger 1985, ebd Nr. 18/85; *Ulrich Ruh*, Faith and Order. Zwischenstation in Stavanger, *HerKorr* 10/85, 452—454; *Christine Woratz*, Gottes Gerechtigkeit — Verheißung und Herausforderung, *Standpunkt* 11/85, 296 f.; *Peter F. Zimmermann*, Einheit und Solidarität. Nochmals Buenos Aires, ebd 297—299; *Central Committee*, Buenos Aires 1985. Reports, Statements and Summary, *Ec-Rev* 4/85, 471—505; *Henner Maas*, Buenos Aires 1985 — ein Stück ökumenischer Zeitrechnung, *Junge Kirche* 11/85, 600—606; *Konrad Raiser*, *Nostra res agitur*. W.A. Visser't Hooft und die Entwicklung der Beziehungen zwischen dem ÖRK und der Römisch-Katholischen Kirche, *MdKonfInst* 6/85, 112—114; *Hans A. Frei*, In memoriam Dr. W.A.

Visser't Hooft (1900—1985), *IntKirchlZ* 9/85, 129—132; *Ans van der Bent*, Jugend im ÖRK, *Concilium* 5/85, 366—373.

III. Theologie der Befreiung

Michael Sievernich SJ, Frohe Botschaft für die Armen. Was ist und was will die lateinamerikanische „Theologie der Befreiung“?, *StimdZeit* 11/85, 735-747; *Rogelio Garcia-Mateo SJ*, Die Befreiungstheologie und die Scholastik. Zum Dialog zwischen den Befreiungstheologen und ihren Kritikern, ebd 748—754; *Hans-Martin Barth*, Die Theologie Leonardo Boffs — eine ökumenische Verheißung? Protestantische Leseerfahrungen, *MdKonfInst* 6/85, 476—480; *ders.*, Keine Aufforderung zum Klassenhaß. „Theologie der Befreiung“ als ökumenische Herausforderung, *LuthMon* 11/85, 488—491; *Georg Evers*, Rezeption mit Korrektur. Wirkungen der Befreiungstheologie in Afrika und Asien, *HerKorr* 10/85, 476—480.

IV. Aus den reformatorischen Kirchen

a) *EKD-Synode 1985*: Berichte, Beschlüsse, Interviews, Kommentare, *epd-Dok* Nr. 48—49a/85.

b) *Stuttgarter Schuldbekennnis*: Dokumente zur Stuttgarter Erklärung, *Ev-Kom* 10/85, 586 f; *Gerhard Sauer*, Versäumnis und Schuld der Vergangenheit. Stuttgarter Erklärung und Darmstädter Wort schufen neues Vertrauen, *LuthMon* 10/85, 464—476; *Heinz Eduard Tödt*, Schuldbekennnis als neuer Anfang. Zur Stuttgarter Erklärung nach vierzig Jahren, ebd 11/85, 508—511; *Wilhelm Niesel*, Eine Versöhnungserklärung. Die Bedeutung der Stuttgarter Erklärung des Rates der EKD vom 19.10.1945 für heute, *RefKirchZ* 11/85, 290—292; *Hans Prolyingheuer*, Das

Stuttgarter Schuldbekennnis, Junge Kirche 8—9/85, 446—453 + 10/85, 531—539; *Christoph Körner*, Verdrängt und zwiespältig. Zur Aneignung des Stuttgarter Schuldbekennnisses in der EKD, *Standpunkt* 11/85, 299—301.

V. Weitere beachtenswerte Beiträge

„Uns fehlt eine Spiritualität der Erneuerung“. Ein Gespräch mit *Bischof Karl Lehmann* über 20 Jahre Nachkonzilszeit, *HerKorr* 11/85, 515—522.

Ulrich Ruh, Anlauf zur Konzilsbilanz. Zum Stand der Synodenvorbereitungen, ebd 522—525.

Themenheft zur Laienfrage mit Beiträgen von *H. U. v. Balthasar*, *Lucjan Balter SAC*, *Jan Kupka SAC*, *A. Garcia y Garcia*, *Franz Greiner*, *IntkathZ* 5/85.

A. de Halleux, Les principes catholiques de l'œcuménisme, quelques réflexions, *Revthéol de Louvain* 3/85, 316—350.

Dieter Emeis, Ein Erwachsenen-Katechismus? Zum Katholischen Erwachsenen-katechismus, *ThRev* 4/85.

Themenheft „Dialogue: an Ecumenical Concern“ mit Beiträgen von *M. M. Thomas*, *Jan van Buselaar*, *Diana Eck*, *Per Lønning*, *C. Murray Rogers* u.a., *EcRev* 4/85.

Workshops on Dialogue, *Current Dialogue*, ÖRK, Nr. 9, Dez. 1985.

Themenheft „Search for Interfaith Understanding“: *Peggy Starkey*, „Agape: A Christian Criterion for Truth in the other World Religions“ with responses to this paper, *IntRev of Mis* No. 296, October 85.

John Erickson, Reception of non-Orthodox Clergy into the Orthodox Church, *St Vladimir's Quarterly* 2/85, 115—132.

Th. Nikolaou, Herrlichkeit der Schöpfung. Ein orthodoxer Beitrag, OstkirchlStud 2—3/85, 105—127.

I. Pancovski, Die heilige Eucharistie in orthodoxer Sicht, ebd 163—177.

La tâche oecuménique des chrétiens orthodoxes, *Istina* 2/85, 113—116.

Herbert Frohnhofen, Die Stellung der Frau im frühen Christentum, *StimdZ* 12/85, 844—852.

Ethische Probleme der Gentechnologie mit Beiträgen von *Tschesche, Löw, Eser und Hübner* anlässlich einer Tagung in Tutzing, *epd-Dok* Nr. 47/85.

Athanasios Basdekis

Neue Bücher

ZUGÄNGE ZUM APOSTOLISCHEN GLAUBEN

Dumitru Staniloae, Orthodoxe Dogmatik. Übers. H. Pitters. Benziger Verlag, Köln/Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1985. 458 Seiten. Kart. DM 98,—.

Es ist nicht übertrieben, wenn im Geleitwort Jürgen Moltmanns das Erscheinen dieses Werkes in deutscher Sprache als besonderes Ereignis begrüßt wird. Zum einen, weil damit die erste vollständige Übersetzung einer neueren orthodoxen Dogmatik (Original 1978) vorliegt bzw. vorliegen wird. Zum anderen, weil es sich gerade um diese Dogmatik handelt: Verfaßt von einem der bedeutendsten orthodoxen Theologen der Gegenwart; und verfaßt von einem Vertreter der rumänischen Kirche, die eine Nahtstelle zwischen griechischer und russischer Orthodoxie bildet, aber auch seit Jahrhunderten in Kontakt mit der römischen und den reformatorischen Kirchen steht — zwei Charakteristika, die sich in Staniloaes Werk deutlich niederschlagen.

Übersetzt ist bislang der erste und längste der drei Bände, die beiden anderen sollen in einer zweiten Einheit folgen.

Konkret: Es liegen vor die Prolegomena (Einleitung), eingeteilt in Kapitel über natürliche und übernatürliche Offenbarung und über Schrift und Tradition; sodann die Gotteslehre (Teil I), die untergliedert ist in Abschnitte über Erkenntnis und Eigenschaften Gottes, über sein Wesen und seine Attribute und über die Dreieinigkeit; schließlich die Lehre von der Welt (Teil II), abgehandelt in Kapiteln über Schöpfung, Sündenfall und Vorsehung. Was aussteht, sind Christologie (III), Ekklesiologie (IV), Sakramentenlehre (V) und Eschatologie (VI).

Gegenstand der Dogmatik sind nach Staniloae die „dogmatischen Formeln“ der Kirche (95,15). Wie es gleich zu Beginn heißt (15), will der Autor sie aber nicht mit einer „abstrakt-scholastische(n) Methode . . . als rein theoretische(r) Lehrsätze“ behandeln. Denn solche Sätze ständen „in keiner Beziehung zum tiefen, geistlichen Leben der Seele“. Gerade auf diese Beziehung aber komme es an; nur wenn man sie erhebe, werde man den Dogmen gerecht und könne man eine „authentische orthodoxe Dogmatik“ schreiben. Darum verfolge das vorliegende Buch das Ziel, „vor allem die geistliche Bedeutung der dogmatischen Lehren herauszustellen, ihren Wahr-

heitsgehalt in seinem Bezug zu den tiefen Bedürfnissen der Seele darzulegen.“

Mit diesem Verfahren nun, so Staniloae weiter (ebd.), sei er zugleich der Art getreu, „in der die Heiligen Kirchenväter von einst die Lehre der Kirche verstanden.“ Allerdings dürfe man nicht den zeitlichen Abstand übersehen, der uns von jenen trenne; man müsse auch die neuen Erfahrungen der dazwischenliegenden Jahrhunderte berücksichtigen und den „geistlichen Notwendigkeiten der Seele“ Rechnung tragen, die sich in diesem Kontext ergäben. Daraus folgt das hermeneutische Programm, die kirchliche Lehre so zu verstehen, wie die Kirchenväter „sie heute verstanden hätten“ — was methodisch gesehen eben nichts anderes sei als die Erörterung der Dogmen unter dem Gesichtspunkt ihrer geistlichen Bedeutung.

Beschränken wir uns auf diese programmatischen Aussagen, und betrachten wir sie hinsichtlich der konkreten Durchführung in dem vorliegenden Band.

Es verwundert nicht, in einer orthodoxen Dogmatik die altkirchlichen Dogmen zum Gegenstand und die Kirchenväter zur Auslegungsinstanz erklärt zu sehen. Staniloae tut das in ausdrücklichem Gegensatz zum reformatorischen *Sola scriptura*-Prinzip; sei doch die Schrift selbst Produkt der Kirche, so daß sie auf derselben Ebene stehe wie deren übrige Äußerungen im Laufe der Tradition (68f). Indessen ist dieser Gegensatz insofern vordergründig, als jenes reformatorische Prinzip ja nicht das Buch Bibel als solches meint, sondern seinen zentralen Inhalt, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Den aber stellt auch Staniloae der kirchlichen Tradition als eigene Größe gegenüber (54 f, 76 f), so daß er die Tradition geradezu als „ständige Anwendung des Schriftinhalts“ (68), als „Um-

setzung des Schriftinhalts ins Leben der Kirche“ (64) bezeichnet. Allerdings nicht in dem Sinn, daß die Schrift selbst zum „Wort“, zur Glauben weckenden Anrede Christi werden könnte; Glaube entstehe immer nur durch die Begegnung mit dem Glauben eines anderen, den Heiligen Geist erhalte der Mensch von jemandem, der bereits glaube (60). Noch auch im Sinne einer kritischen Instanz gegenüber dem Leben der Kirche; deren „Anwendung“ und „Umsetzung des Schriftinhalts“ gilt vielmehr als unfehlbar und normativ (72, 70), und so bildet denn auch sie den Gegenstand der Dogmatik. Die Ausrichtung an der kirchlichen Tradition hat nun aber nicht nur hermeneutische und ekklesiologische Gründe, sie entspricht vielmehr auch dem Verständnis der Offenbarung selbst. Diese soll nämlich überhaupt erst als Kirche und Tradition Gestalt gewinnen (70). In sich ist sie nur der Einsatzpunkt eines neuen, auf Verwirklichung in der ganzen Welt angelegten „Zustandes“, des Zustandes der Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem (54). Da dieser Einsatzpunkt im Gottmenschentum Jesu Christi gesehen wird (65, 70), empfiehlt es sich, nähere Ausführungen dazu erst im Zusammenhang der christologischen Kapitel (Bd. 2) zu machen.

So wenig Erstaunen die Bestimmung von Gegenstand und Auslegung des Buches weckt, so ungewöhnlich ist es, daß eine orthodoxe Dogmatik den historischen Abstand zu den als Ausleger herangezogenen Kirchenvätern samt der Notwendigkeit, veränderten geschichtlichen Bedingungen gerecht zu werden, so programmatisch anspricht (s.o., vgl.a. 96, 101f). Der Leser mag daraufhin geschichtstheologische Erörterungen erwarten, vor allem wird er aber voller Spannung einer Auseinandersetzung mit geistigen Grundtendenzen der Neuzeit

aus orthodoxem Blickwinkel entgegensehen. Indessen, solche Erwartungen gehen ins Leere. Wohl wird gelegentlich ein moderner nichttheologischer Autor zitiert, aber zu einer Erörterung dessen, was denn nun „diese unsere Zeit“ und ihre „neuen Erfahrungen“ seien, in deren Rahmen die Seele „ihr Heil . . . sucht“, zur Beziehung der kirchlichen Lehre gerade auf „diese Zeit“ kommt es nicht. Daß Staniloae sein Programm nicht einlöst, empfindet der Leser besonders bei den Aussagen über die Natur von Mensch und Welt (s. vor allem Einleitung I, II). Sie werden mit einer Gradlinigkeit und Fraglosigkeit auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus bezogen, als habe es niemals die Herausforderungen des Christentums durch philosophische, natur- und gesellschaftswissenschaftliche Kritik der Neuzeit gegeben — während dies alles doch wesentlich zu den „neuen“ (und längst nicht mehr nur westlichen) „Erfahrungen“ gehört, in deren Kontext jene Seele lebt, die Staniloae ansprechen will.

So bleibt es dann doch bei der Wiederholung dessen, was die Kirchenväter „von einst“ (15) geschrieben haben — oder besser gesagt, dem expliziten Verfahren nach bleibt es dabei. Denn da Staniloaes Diagnose des geschichtlichen Abstandes ja zweifellos richtig ist, führt die Übernahme der Aussagen „von einst“ zwangsläufig dazu, daß sie einem neuen Kontext angepaßt werden. Doch das geschieht unter der Hand, in indirekter Anlehnung an eine bestimmte neuzeitliche Tradition, deren Bevorzugung in keiner Weise begründet wird: an die idealistische Spekulation des 19. Jahrhunderts, die bekanntermaßen starke Parallelen mit der griechischen Patristik aufweist und in der russischen Theologie und Religionsphilosophie von großem Einfluß war. Diese Verwandtschaft macht Stani-

loaes Dogmatik denn doch zu einem modernen Entwurf, zum Versuch eines spekulativen Nachvollzugs der kirchlichen Lehre (vgl. dagegen etwa eine neuere traditionelle orthodoxe Dogmatik wie die von Trembelas).

Methodische Kehrseite des Vorsatzes, vom Verständnis der Dogmen bei den Kirchenvätern auszugehen, ist die Ausrichtung an der geistlichen Bedeutung der Dogmen. Das heißt nun aber nicht, der Autor wolle ein Handbuch der Spiritualität vorlegen. Vielmehr geht es ihm durchaus um *Lehre* über den Gott, dem eine bestimmte Bedeutung für das geistliche Leben zugeschrieben wird. Das zeigt sich besonders deutlich im Mittelpunkt des bisher Übersetzten, den Kapiteln über Gotteserkenntnis, Wesen und Attribute Gottes und Trinität (109—289). Danach ist Gott diejenige Größe, die dem Menschen sinnvolles Leben ermöglicht (23ff). Denn der Mensch ist darauf angelegt, sich über sein materielles, leidenschaftbestimmtes Leben zu erheben und ein Leben als „Person“, als „Subjekt“ zu führen. Das Eigentümliche eines Subjektes, einer Person nun liegt in ihrer Freiheit. Anders als bei Materiellem kann jeder Bezug zu ihr, der wirklich ihr selbst gilt, nie von außen hergestellt werden, er kann vielmehr nur zustande kommen, wenn sie von sich aus eine Beziehung aufnimmt: Sie muß sich selber zu erkennen, zu erfahren, zu berühren geben. Doch selbst wenn das geschieht, kann der Erkennende, Berührende sie nicht voll erfassen. Denn so sehr das, was sie zu erkennen gibt, sie selbst ist, so wenig geht sie darin auf. Nicht nur, weil sie immer noch mehr und Neues von sich erfahren lassen könnte; sondern vor allem, weil das spontane Zentrum, das all dies aus sich heraussetzt, ihm immer vorausliegt und selbst nicht erfahrbar wird. „Das Person-Sein ist . . . etwas Apopha-

tisches. Die Person steht jenseits der erfahrbaren Existenz“ (139), sie bleibt immer in „Reserve“ (138). Das heißt aber andererseits: So, und nur so, kann sie ihrerseits bei anderen die Betätigung der Freiheit auslösen; denn wer sich auf eine Beziehung zu ihr einlassen will, der bemerkt, daß er das nur tun kann, indem er ihr mit der ganzen Spontaneität seiner eigenen Person antwortet (143).

Das alles gilt im Verhältnis der Menschen zueinander. Da deren freies Subjekt- und Personsein aber nicht unumschränkt ist, sondern durch ihren Geschöpfcharakter wie durch die Bindung an die Materie begrenzt, kann es letztlich erst für eine Person, ein Subjekt gelten, das von allen Beschränkungen frei, nur in sich, von aller Beziehung unabhängig, das Absolute (46) ist: Gott (142, 144). „Die Wirklichkeit der höchsten Person ist von jeglichem Bezugssystem absolut frei“ (144); und je mehr der Mensch sich auf sie einläßt, desto mehr Freiheit kann er gewinnen, desto besser sein eigenes Personsein entwickeln (143). Dabei wird er, gerade weil er vor der im höchsten Maß freien Instanz steht, in besonderem Maß erfahren, daß er nie zum Personkern vorstoßen kann; er wird vielmehr nur Gottes „Wirkungen“ (138) und „Manifestationen“ (139) erreichen, seine Akte und Attribute, seine Existenz „für uns“, nicht sein Wesen (138f) das bleibt immer „nicht mitteilbarer Rest“ (144). Staniloae steht mit diesen Aussagen in expliziter Abhängigkeit von Gregorios Palamas, und zwar nach der personalistischen Interpretation Meyendorffs, wobei er im Unterschied zu Meyendorff diese Interpretation ausdrücklich als korrigierende Weiterentwicklung anspricht (86 für die Vätertheologie überhaupt).

So weit erscheint die Konzeption geschlossen, eine Lehre von Gott in Ent-

sprechung zu einem bestimmten Verständnis seiner Bedeutung für den Menschen. Doch nun fällt auf, daß dort, wo von dem göttlichen Subjekt, der göttlichen Person die Rede ist, dann und wann plötzlich danebensteht: „bzw. *der* Subjekte, *der* Personen“ (z.B. 24, 141, 153). Dies unvermittelte Nebeneinander ist kein Zufall, es entspricht der Sache. Denn Staniloaes ganzer Entwurf läuft ja darauf hinaus, daß die menschliche Person Person ist im Gegenüber zu der *einen* göttlichen, dem einen göttlichen Subjekt, der einen Hypostase (148, 149, 180), der Monade (157), die als Quellgrund (117, 123) hinter ihren Manifestationen steht — eine Differenzierung kommt nur hinsichtlich dieses Grundes und dieser Manifestationen, mit Palamas gesprochen: hinsichtlich des Wesens und der Energien in den Blick, nicht aber im Sinne einer Unterscheidung auf der Ebene des Wesens selbst, wie sie die Trinitätslehre behauptet. Daß sich Staniloae als christlicher Theologe veranlaßt sieht, dennoch von der Trinität zu sprechen, ohne daß die Rede von ihr dann wirklich integriert wäre, kommt symptomatisch in jenem „bzw.“ zum Ausdruck.

Es gibt allerdings auch Anläufe, doch eine Integration herbeizuführen: Danach setzt die dem Menschen Personsein ermöglichende Personalität Gottes voraus, daß er in sich in personaler Beziehung steht (183, 81, 146, 162). Nur schlägt sich eben diese Beziehung im Verhältnis zum Menschen nicht im Geringsten nieder — er ist nicht auf die trinitarischen Personen oder Hypostasen bezogen, sondern auf *die* Hypostase, *die* Person, *das* Subjekt Gott (die Dreiheit kommt denn auch letztlich nur im Sinne von Modi des Selbstbezugs in dem einen Subjekt in den Blick, 162, 269). Mehr noch, als Kennzeichen dieses Subjektes gilt, von jeder Beziehung absolut frei zu

sein, was jenem Integrationsversuch den Boden entzieht, ja der Konstituierung des Menschseins in personaler Relation die Grundlage raubt, weil für ihn in Gottes Beziehungslosigkeit der Inbegriff von Personsein überhaupt verwirklicht ist (142-4). Diese Schwierigkeiten sind nicht neu, sie sind ein Erbe vor allem der Palamas'schen Theologie, die bereits die Trinitätslehre nicht mehr integrieren konnte. Palamas schrieb keine Dogmatik, er braucht die Probe aufs Exempel quer durch alle loci der Theologie nicht zu machen — bei Staniloae dürfen wir darauf gespannt sein.

Dorothea Wendebourg

Theodor Schneider, Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Patmos Verlag, Düsseldorf 1985. 543 Seiten. Ln. DM 48,—.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Credo. Das Apostolikum und christlicher Glaube heute. Claudius Verlag, München 1985. 240 Seiten. Paperback DM 29,—.

Hans-Georg Link (Hrsg.), Wurzeln unseres Glaubens. Glaube in der Bibel und in der Alten Kirche. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1985. 124 Seiten. Paperback DM 18,—.

Die 2. Jahreshälfte bescherte uns drei Publikationen, die jeweils auf spezifische Weise Zugang suchen zum Ganzen des christlichen Glaubens. Zwei von ihnen legen dazu das Apostolische Glaubensbekenntnis aus; die dritte Publikation ist ein Sammelwerk und versteht sich als Offenlegung der biblischen Wurzeln des Bekenntnistextes von 381, der bekanntlich der Faith and Order-Studie zum apostolischen Glauben zugrunde liegt.

Beginnen wir mit dem gewichtigsten Werk, dem Buch von Theodor Schneider. Wer darin unter konfessionsspezifischem Gesichtspunkt zunächst die üblichen Unterscheidungslehren nachschlägt, wird nicht umhin können, es ein rundum katholisches Buch zu nennen. Wo evangelische Auslegungen ihren Text, also das Apostolikum, auf biblischer Grundlage und unter Mitsprache der Väter und Brüder im Glauben aktualisieren würden, bemüht sich Verf., ihm Gewicht zu geben, indem er ihn als Entwicklungsstufe im Gesamt kirchlicher Lehre von den biblischen Anfängen bis zum II. Vatikanum verstehbar macht.

Beispiele: die Sohnes- und Kyrioschristologie wird von den alttestamentlichen Wurzeln konsequent auf Nizäa hin entfaltet. Die Interpretation der Empfängnis Jesu durch den Hl. Geist und die Jungfrauengeburt laufen stringent auf die Mariologie des II. Vatikanums zu. Die „Gemeinschaft der Heiligen“ erschließt sich von der Eucharistiegemeinschaft und der Realpräsenz Christi im Altarsakrament her. Unter dem Stichwort „Vergebung der Sünden“ nehmen Darlegungen zu Taufe und sakramentaler Buße breiten Raum ein. Mag es da oder dort in dieser Entwicklung Friktionen gegeben haben — sie werden nicht verschwiegen, aber eigentlich gefährlich wurden und werden sie der kirchlichen Lehre nicht. Unter der Assistenz des Hl. Geistes konnte und kann diese sich vielmehr so entwickeln, daß ohne Aporien nachvollziehbare Erkenntnisprozesse zustande kommen und Glaube, so gewiß er Lebensentscheidung ist, immer auch verstehender Nachvollzug der kirchlichen Lehrentwicklung sein kann.

Der Rezensent hat freilich das Faszinierende dieses Buches an anderer Stelle erlebt, genauer: in anderer Richtung. Fragend, inwiefern dieses rundum ka-

tholische Buch zugleich ein ökumenisches Buch sei, hat er sich natürlich zunächst gefreut, daß die Ergebnisse von 150 Jahren zunächst vorwiegend protestantischer Bibelwissenschaft voll angeeignet sind und die biblische Perspektive überall den Ausgangspunkt bildet. Zum ökumenischen Ereignis und hoffentlich zum Startpunkt und Maßstab für weitere Auslegungen wird das Werk durch eine hermeneutische und eine fundamentaltheologische Grundentscheidung: die erstere besteht darin, die Verwurzelung im biblischen Sprachbereich für die gesamte Lehrentwicklung festzuhalten, d.h. konkret, sie dort wiederzugewinnen, wo die Lehrentwicklung in andere Sprachbereiche abgedriftet ist. Das gelingt natürlich nicht, ohne daß sich das biblische Zeugnis gegen bisherige lehramtliche Artikulationen auch kritisch zu Geltung bringt. Festgemacht an der Hierarchie der Wahrheiten mit ihrer Mitte im Kreuz und Auferstehung Jesu Christi kommt es zu einem mutigen Umsprechen bisher gleichflächiger Lehre in einen dynamischen Prozeß hinein, in dem die spätere Artikulation Kraft und Licht eindeutig von den Ursprüngen her gewinnt. Die fundamentaltheologische Grundentscheidung greift die Verankerung des Apostolikums als Lehrtext im ganzheitlichen Akt des Christwerdens bei der Taufe auf. Das befreit die Auslegung von einem spezifisch konfessionell-römischen Akzent und gibt Verf. die Möglichkeit, in ökumenischer Offenheit für alle Getauften „katholisch-apostolische“ Lehre in heutigem Denkhorizont zu verankern.

Im Vergleich mit Th. Schneider schrieb F.W. Kantzenbach ein sehr protestantisches Buch. Schon der Titel deutet an, daß für ihn der christliche Glaube zwar Rückhalt und Inspiration am überlieferten Bekenntnis sucht, aber keines-

falls als dessen bloße Entfaltung begriffen werden kann. Bezugspunkt des Glaubens ist vielmehr einerseits das biblische Zeugnis, andererseits sind es die Evidenzen, Sicherungen und Aporien, die wir inmitten unserer Zeitgenossen teils schon ererbt, teils uns zu unserer Verblüffung bei dem Versuch zugezogen haben, das Leben immanent zu erklären und säkular zu bewältigen. Daß alle Versuche, dieses Syndrom in ein System zu bringen, bisher gescheitert sind, spiegelt sich bei Verf. in einer letzten Unschärfe der Herausforderungen, denen sich der Glaube gegenüber sieht. Ihretwegen hat auch die „Antwort“ des Glaubens stets mehr den Charakter der Annäherung als den definitiver Auskunft, und ohne Erörterung seiner Lebenskonflikte ist das „Ich des Glaubens“ nicht ins Spiel zu bringen. Der Lobpreis, der aus ihrer Bewältigung aufsteigt und Bekenntnis immer auch Doxologie sein läßt, hat das Recht, sich auch in neuen Bekenntnissen zu artikulieren; aber er darf sich von der Sprache nicht abkoppeln, in der das Gottesvolk den Glauben als gemeinsame Überzeugung bekennt. Deshalb sind die überlieferten Bekenntnisse der ökumenische Kontext für neues Bekennen.

Während sich Verf. im Bekenntnis zu Schöpfer und Schöpfung mit Schn. eng berührt, setzt er in der Christologie andere Akzente. In Auseinandersetzung vor allem mit K. Barth greift er Fragestellungen der Aufklärung und des Historismus auf und sieht in der Wandlung der Menschensohn-Erwartung Jesu zur Sohneschristologie das entscheidende Interpretationskriterium. Der Christus-Titel wird als „Symbol für die vielfältige Bedeutung Jesu und für unsere Bestimmung zur Ganzheit“ verstanden. Interessant, beide Auslegungen zur Himmelfahrt zu vergleichen. Während Schn. auf Erhöhung Jesu und Sendung der Kirche

hin interpretiert, thematisiert K. unter dem Stichwort „Das Sakrament der Erhöhung“ Verborgenheit und Nähe des Heils bzw. die Präsenz Christi. Dabei mißverständlich die Aussage, daß durch Himmelfahrt die Zeit des Sacramentum incarnationis, also der Fleischwerdung Gottes im konkreten Menschsein Jesu, endgültig abgeschlossen ist (177).

Hans-Georg Link hat in der dritten, hier anzuzeigenden Veröffentlichung die internationale Konsultation dokumentiert, mit der nach der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im Oktober 1983 ihre Studienarbeit am apostolischen Glauben fortsetzte. Eine knappe Übersicht über den Fortgang, den die Einigungsbemühungen zum Glaubensbekenntnis seit Lausanne 1927 genommen haben, sowie ein Bericht über die Konsultation leiten den Band ein. Die Beiträge von M. Wyschogrod/USA und E. Flesseman-van Leer/Niederlande (zum „Sch'ma Israel“ und zu Abraham als Vater der Glaubenden) gelten dem Anhalt christlichen Bekenntns am Bekenntnis Israels bzw. an erzählter Heilsgeschichte. J. Pantelis/Bolivien versucht, die viel erörterte Spannung zwischen Lehren und Handeln Jesu und dem Glauben an Jesus für das Projekt fruchtbar zu machen; der baptistische Theologe G. Wagner/Zürich untersucht die Auslegung des apostolischen Glaubens in den Bekenntnisformulierungen der Paulinen, eine Bemühung, die G. Kretschmar für die Liturgien der frühen Kirche fortsetzt. E. Lanne/Belgien vergleicht Apostolikum und Nizänum auf das Maß der Bewahrung und das Fortwirken apostolischer Sprachformen hin, während G. Samuel, orthodoxer Theologe aus Kerala/Südindien, Gleichklang und Differenz zwischen den altkirchli-

chen Bekenntnissen und dem Neuen Testament bedenkt.

Der Band stellt eine gekürzte Übertragung des 1984 englisch erschienenen F/O-Papers Nr. 119 dar. Er gewährt Einblick in die Bemühungen, die gemeinsamen Wurzeln der in der Kommission verbundenen Glaubensstraditionen als biblisches Fundament für einen künftigen Konvergenztext zum apostolischen Glauben freizulegen. Dabei war man insgesamt mehr an handhabbaren Ergebnissen als an sorgfältiger exegetischer Ausrüstung interessiert. So legt man den Band mit dem Eindruck beiseite, sich über das viel zu knapp Angerissene anderswo gründlicher informieren zu müssen.

Vo.

FRAGEN DER KIRCHENGEMEINSCHAFT

Heinz Schütte, Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung. Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1985. 207 Seiten. Kart. DM 19,80.

Einer der kündigungsten und engagiertesten katholischen Ökumeniker, Professor für systematische Theologie in Bonn und Mitarbeiter im Paderborner J.A. Möhler-Institut, zieht eine Zwischenbilanz aus den bilateralen und multilateralen Dialogen der Kirchen, an denen er als Berater der internationalen katholisch-lutherischen Kommission aktiv beteiligt gewesen ist. Wie kann die Kirchenspaltung überwunden werden? Schütte stellt einen Grundkonsens der römisch-katholischen Kirche nicht nur mit den orthodoxen, sondern auch mit den reformatorischen Kirchen fest. Das wird an strittigen Themen wie Rechtfertigung, Eucharistie, Amt, Petrusdienst und Mariologie erläutert. Schwierige Einzelpunkte wie Lehrautorität (64 f, 146), „Rechtsge-

meinschaft“ (36) bzw. Jurisdiktion (164) und Heilsgewißheit (109 f) werden allerdings nur gestreift. Überall findet Schütte bestätigt, „daß die Trennung unserer Kirche nicht bis in die Wurzeln gegangen ist“ (61, 69, 92). Was steht dann einer Kirchengemeinschaft, die katholischerseits nicht als „Rückkehrökumene“ (22—24, 163) gemeint sei, noch im Wege?

Die Frage, ob es zwischen römisch-katholischer Kirche und reformatorischen Kirchen noch „kirchentrennende“, also Kirchengemeinschaft verhindernde Differenzen gibt, wird nicht eindeutig beantwortet. Schütte wehrt sich heftig gegen die Behauptung einer „Grunddifferenz“ (73 ff). Die „nicht überwundenen Kontroversen“ (95) seien verschiedene, einander ergänzende Aspekte (96 f). Andererseits unterscheidet Schütte „Einzel-differenzen — zugrundeliegende Verschiedenheit“ (96), wobei er allerdings Kardinal Ratzingers These vom konfessionellen „Grundentscheid“ nicht erwähnt. Das „eigentlich Trennende“ liege in der Ekklesiologie (95). Ob die hier bestehende Differenz „kirchentrennend“ ist oder nicht, wird nicht deutlich, zumal Schütte das Kirchenverständnis nicht gesondert ausleuchtet.

Kirchen- und damit Eucharistiegemeinschaft kann es nach Schütte erst dann geben, wenn die reformatorischen Kirchen die „altkirchliche“ bischöfliche Verfassung und die apostolische Sukzession übernehmen (vgl. 93, 116, 137, 151), obschon Ämter und Kirchenstruktur nur dienende Funktion haben (137 f). Eine weitere Voraussetzung liege in einer „positiven Zurkenntnisnahme“ der spezifischen römisch-katholischen Dogmen (184, 187). Zwischen den Zeilen kommt aber noch als dritte Forderung dazu, daß die reformatorischen Kirchen ihre eigene Lehrtradition katholisch annehmbar in-

terpretieren (vgl. 96) — daß etwa das Amt „konstitutiv“ (138) und nicht funktional (112) verstanden wird.

Schütte vertritt einen kirchenamtlichen Ökumenismus. Die Basisökumene ist nicht im Blick. Katholische Ökumeniker wie Hans Küng und Peter Lingsfeld kommen gar nicht, Heinrich Fries und Karl Rahner kaum zu Wort, dafür neben den Konsensdokumenten häufig die Kardinäle Höffner und vor allem Ratzinger. Die Lektüre des informativen, materialreichen Buches wird erschwert durch ständiges Zitieren und durch Wiederholungen.

Andreas Rössler

Johann-Hinrich Witzel, Das Verhältnis von ordiniertem Amt und Gemeinde in der Lima-Erklärung zum Amt. Texte und Materialien der Forschungsstätte der Ev. Studiengemeinschaft, Heidelberg, Reihe B, Nr. 3, 1985.

Die Studie, mit der sich die FEST am Rezeptionsprozeß der Lima-Dokumente beteiligen möchte, ist aus einer systematisch-theologischen Seminararbeit hervorgegangen. Die Qualität ist wohl durch einen Vergleich mit den knappen Texten am besten gekennzeichnet, mit denen einige große Theologen bis 1914 den Lizentiatengrad erwarben. Durch immanente Interpretation des Amts-Dokuments wird versucht, der Beurteilung durch viele Kirchen entgegen dessen innere Stimmigkeit von der Berufung des ganzen Volkes Gottes über die Einsetzung des ordinierten Amtes bis hin zum allgemeinen und besonderen Dienstamt der Kirche nachzuweisen.

Dieser Nachweis ist gelungen, allerdings zu einem hohen Preis; daß sich nämlich weder die konkrete Gemeinde noch der konkret Ordinierte irgendeiner Kirche darin wiederfinden kann. Im

Klartext: Wenn man die Lima-Dokumente ohne Bezug auf die den Kirchen gestellten Fragen interpretiert, werden Theorie und Praxis voneinander abgekoppelt, und wir kommen gemeinsam in den Lima-Texten erst vor, wenn sie sich als ökumenische Standard-Dogmatik durchgesetzt haben. Das wollen die Texte nach ihrem Selbstverständnis aber gerade nicht sein.

Vo.

Das Papstamt. Dienst oder Hindernis für die Ökumene? Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1985. 184 Seiten. Kart. DM 26,80.

Die hier gesammelten Vorträge einer Münchener Akademietagung vom Mai 1984 gehen der Frage nach, „ob die verschiedenen Konfessionen und Kirchen, soweit es ihnen ernsthaft um die eine Kirche Jesu Christi geht, ein evangeliumsgemäßes universales Leitungsammt annehmen können und inwieweit der Papst als Diener der Einheit aller Christen verstanden werden kann“ (7 f). Von katholischer Seite kommen Josef Blank, Heinrich Fries und Walter Kasper zu Wort, von orthodoxer Seite Vasilios von Aristi, Anastasios Kallis und Damaskinos Papandreou, von evangelischer Seite Alasdair Heron, Harding Meyer und Wolfhart Pannenberg.

Daß sich das Papstamt nicht im Neuen Testament findet (Blank), stößt auf allgemeinen Konsens. Paßt aber die Entwicklung zum Papsttum mit den biblischen Intentionen zusammen (Fries, Kasper) oder nicht (Heron)? Wird der ursprüngliche „Petrusdienst“ weitergeführt von der ganzen Gemeinde (Blank), von den Pastoren (Heron) oder eben von den Päpsten (Fries)?

Die Papstfrage erscheint im Rahmen des Kirchenverständnisses. Orthodoxer-

seits wird einer „Universalekklesiologie“ mit ihrer „Organisationspyramide“ eine „Lokalekklesiologie“ entgegengesetzt (Kallis). Katholischerseits wird Vatikanum II als die freilich noch nicht voll gelungene Synthese der „communio-Ekklesiologie“ im ersten Jahrtausend und der „Einheitsekklesiologie“ im zweiten Jahrtausend gedeutet (Kasper, ähnlich Fries).

Die Autoren sind sich einig, daß nur ein „evangeliumsgemäßes“, also an der Norm der Heiligen Schrift ausgerichtetes Papstamt ökumenisch diskutabel ist (Fries, Meyer, Pannenberg). Es könnte einen „Dienst an der universalkirchlichen Einheit“ ausüben (Kasper, Meyer, Pannenberg), wobei es aus evangelischer Sicht zwar „einheits-konstitutiv“, aber nicht „kirchen-konstitutiv“ sein kann (Meyer). Orthodoxerseits ist nur an einen Ehrenprimat des Papstes zu denken (Kallis, Papandreou). Ob man evangelischerseits das Hauptproblem im Jurisdiktionsprimat (Pannenberg) oder im Unfehlbarkeitsanspruch (Meyer) sieht, läuft im Endeffekt wohl auf dasselbe hinaus: nichts anderes als das Evangelium darf in der Christenheit der Maßstab sein für die Lehre und für die Kirchenleitung.

Künftige ökumenische Besinnungen auf einen universalen „Petrusdienst“ kommen an diesen profilierten, prägnanten, gut verständlichen Beiträgen nicht vorbei!

Andreas Rössler

August Bernhard Hasler, Wie der Papst unfehlbar wurde. Macht und Ohnmacht eines Dogmas. Ullstein Buch Nr. 34053, Verlag Ullstein, Frankfurt-Berlin-Wien 1981. 360 Seiten. Kart. DM 9,80.

Haslers volkstümliche, sachbuchartige Kurzfassung seiner zweibändigen wis-

senschaftlichen Arbeit „Pius IX. (1846—1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil“ (Stuttgart 1977) erschien 1979 im R. Piper Verlag München, samt dem Geleitwort Hans Küngs „Der neue Stand der Unfehlbarkeitsdebatte“ (Februar 1979), das den letzten Anstoß zum Entzug seiner kirchlichen Lehrbefugnis gegeben hatte, und einem Anhang, der die erste Auseinandersetzung über Haslers oben genanntes Werk dokumentiert. Die Taschenbuchausgabe von „Wie der Papst unfehlbar wurde“ ist erweitert um eine Dokumentation der Auseinandersetzung zwischen Küng und dem Lehramt (19.2.1979 — 21.6.1980) und ein Nachwort von Georg Denzler.

Der katholische Theologe Hasler arbeitete 1966 bis 1971 im vatikanischen Einheitssekretariat und starb 1980 im Alter von 43 Jahren.

Das spannend zu lesende Buch schildert die Auseinandersetzungen auf dem 1. Vatikanischen Konzil um die päpstliche Unfehlbarkeit (vom Jurisdiktionsprimat ist kaum die Rede) samt Vorgeschichte des Problems seit den Anfängen der Kirchengeschichte und Wirkungsgeschichte bis 1978. Die Gesichtspunkte der Anhänger und Gegner einer Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit werden sorgfältig referiert, die schillernde Persönlichkeit von Pius IX. wird lebendig. Minutiös wird der Zwang dargestellt, der während des Konzils und danach auf die Minoritätsgruppe ausgeübt wurde. Haslers eigene Position wird schon im Vorwort deutlich: „Um Macht ging es, als dem Papst im Jahr 1870 Irrtumslosigkeit in Fragen des Glaubens und der Sitten und zugleich unmittelbare Oberhoheit über die gesamte Kirche zugesprochen wurde.“

Das auf gründlicher Quellenkenntnis beruhende wissenschaftlich zuverlässige

Buch stellt theologisch die Frage nach Macht und Wahrheit, Autorität und Freiheit, Dogma und Geschichte. Für die Beurteilung des Unfehlbarkeitsdogmas können die historischen Fakten ja wohl nicht unerheblich sein!

Andreas Rössler

Konferenz Europäischer Kirchen (Hrsg.), Ehre sei Gott und auf Erden Frieden. Theologisches Vorbereitungsdokument für die IX. Vollversammlung der KEK, Stirling, Schottland, 4.—12. September 1986. Genf 1985. 121 Seiten. Brosch. Sfr. 10,—, Staffelpreise.

Zur inhaltlichen Vorbereitung auf die kommende IX. Vollversammlung der KEK wurde das hier anzuzeigende Studienheft veröffentlicht. Es informiert über die für das Hauptthema „Ehre sei Gott und auf Erden Frieden“ geplante Arbeitsmethode, über die gastgebende Kirche von Schottland, führt in die Bibelarbeiten ein und entfaltet das Hauptthema in den vier Unterthemen „die göttliche Herrlichkeit“, „göttliche Herrlichkeit und Einheit der Kirche“, „göttliche Herrlichkeit und Schöpfung“, „göttliche Herrlichkeit und auf Erden Frieden“. Den einzelnen Abschnitten sind jeweils Texte aus zeitgenössischer ökumenischer Literatur, insbesondere aus der Studienarbeit der KEK seit der letzten Vollversammlung 1979 beigegeben. Das zeigt, daß es den einzelnen Verfassern und der verantwortlichen Vorbereitungskommission darum ging — und besser als bei früheren Gelegenheiten gelungen ist — die Arbeitsergebnisse der letzten sechs Jahre wirklich in die Vorbereitung aufzunehmen. Zwei Anhänge enthalten das Ergebnisdokument der III. Europäischen Begegnung KEK/CCEE „Unser Credo — Quelle der Hoffnung“ und die Mitglieder der Vorbereitungskommission.

Das Heft ist nicht nur für Teilnehmer an der Vollversammlung gedacht, sondern für alle, die je an ihrem Ort diesen wichtigen Ereignis theologisch arbeitend folgen möchten.

Claus Kemper

GEIST — MÜNDIGKEIT — BEFREIUNG

Michael Plathow, Heiliger Geist — Hoffnung der Schwachen. Lutherhaus Verlag, Hannover 1985. 75 Seiten. Kart. DM 16,80.

Die Pneumatologie hat in der Ökumene wie in den einzelnen Kirchen im Laufe der letzten Jahrzehnte zunehmend an Bedeutung gewonnen, ohne daß — zumindest auf evangelischer Seite — die dogmatische Aufarbeitung mit dieser Entwicklung immer Schritt gehalten hat. Hier vermag das vorliegende Büchlein in gedrängter Kürze gute Dienste zu leisten, indem es in acht Kapiteln biblische Besinnung mit systematischen Erwägungen verknüpft, um eine trinitarisch verstandene pneumatologia crucis als „Verheißungs- und Hoffnungspotential“ zu bekennen und in „Lob und Anbetung des Heiligen Geistes“ einmünden zu lassen. Eine Schrift, die sich sowohl zum eigenen Studium wie auch als Arbeitshilfe für theologisch interessierte Gemeindekreise anbietet.

Hanfried Krüger

Mitsuo Miyata, Mündigkeit und Solidarität. Christliche Verantwortung in der heutigen japanischen Gesellschaft. (Missionswissenschaftliche Forschung, Bd. 17.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1984. 191 Seiten. Paperback DM 35,—.

Professor Miyata verfolgt mit seinem Buch „Mündigkeit und Solidarität“ das Ziel, „ein konkretes Bild der heutigen geistigen Lage in Japan zu zeichnen“ (9). Dieses Bild ist von der Komposition her ein Mosaikbild. Das hängt vor allem damit zusammen, daß sich hinter dem einheitlichen Titel eine Sammlung von Aufsätzen des Verfassers aus den Jahren 1969 bis 1982 verbirgt mitsamt zwei Erstveröffentlichungen, die auf Seite 190 aufgelistet werden. Das „Heute“ in dem uns vorliegendem Bilde reicht somit über die letzten 15 Jahre.

Das Bild von der geistigen Lage Japans, das Prof. Miyata als ausgebildeter Jurist und Politologe (vergl. Biographie S. 188) kritisch zeichnet, beschert dem Leser eine Fülle von interessanten Informationen, guten gesellschaftskritischen Analysen und eigenwilligen Interpretationen. Aus allen Beiträgen spürt der Leser die große Sorge des Verfassers über die zunehmenden „restaurativen Tendenzen“ (68, 88) in seinem Lande, die ihn als Christen beunruhigen. Christliche Verantwortung bedeutet daher für ihn Wahrnehmung eines christlichen Wächteramtes gegenüber Staat und Gesellschaft Japans.

Die restaurativen Tendenzen kommen nach Auffassung von Prof. Miyata unter anderem in folgenden Problembereichen zum Ausdruck: Kap. 1: Stellung und Verehrung des Kaisers in der Gesellschaft (23); Geistesstruktur des Shinto (49); Bewältigung der Vergangenheit (58); „Kaisertum in uns“ (92); sowie in Kap. 2: Aushöhlung der Nachkriegsdemokratie (100); Diskriminierung der Koreaner (108, 138); Verstaatlichung des Yasukuni-Schreins (15, 52, 80, 106, 184), in dem die Seelen der gefallenen Krieger als „Heroengötter“ (53) gefeiert werden; Schwächung der Menschenrechte (135) und Revision der Schulbücher (145, 167).

Daß manche Themen mehrfach zur Sprache kommen, liegt an der Komposition des Buches und unterstreicht letztlich die Sorge des Verfassers, der als Christ sich herausgefordert fühlt. Auffallend ist dabei, daß er diese Herausforderung nicht so versteht, daß sie die positive Auseinandersetzung mit der Tradition im Raume der japanischen Kirche fördern und der „Einwurzelung“ des Christentums in Japan dienen soll. Vielmehr meint er, daß durch den „kritischen Geist des Christentums“ . . . Japan und die Japaner sowohl von innen als auch von außen her „umzubauen“ (187) sind. Er knüpft an die Forderung der Weltmissionskonferenz von Bangkok (1973) an, die den „Einbahnverkehr“ unter den ökumenischen Kirchen zu beenden und den „kulturellen Imperialismus“ abzuschaffen empfahl (171). Aber wie im Falle Japans das „Umbauen“ in kritischer Distanz zur theologisch-kirchlichen Tradition Westeuropas positiv aussehen soll, bleibt eine offene Frage.

Zweifellos erhält der Leser wichtige Hinweise auf zentrale Fragen, vor der Kirche und Theologie in Japan heute stehen. Das Buch von Miyata stellt in diesem Sinne eine wichtige Stimme aus Japan dar, in der sich indes kaum eine in Japan „eingewurzelte Stimme“ entdecken läßt.

H.E. Hamer

Norbert Greinacher (Hrsg.), *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*. Benzinger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1985. 332 Seiten. Brosch. DM 34,—.

Reinhard Frieling, *Befreiungstheologien. Studien zur Theologie in Lateinamerika*. (Bensheimer Hefte, Heft 63.) Vandenhoeck & Ruprecht,

Göttingen 1984. 196 Seiten. Brosch. DM 16,80.

Zwei ganz unterschiedliche Emotionen heften sich – quer durch Politik, Kirche und Theologie – an jene Theologie der Befreiung, von der hier die Rede ist, weil sie „ins Gerede gekommen“ ist. Auf der einen Seite spontane Zustimmung, wo vor allem marginalisierte Gruppen und Völker darin einen Hoffnungsträger eigener Zukunftsvorstellungen entdecken; vehemente Ablehnung auf der anderen Seite, wo traditionsreiche Institutionen und etablierte Herrschaftsgruppen darin einen Angriff auf die ideologische Rechtfertigung ihres Status quo vermuten. Dazwischen herrscht vor allem Unkenntnis und Ratlosigkeit.

Es ist schon bemerkenswert, daß diese Theologie in bloß 20 Jahren nicht nur die katholische Kirche – in der sie ja entstanden ist –, nicht nur die Theologen – von denen sie ja erdacht und formuliert sowie vertreten und kritisiert wird –, sondern auch Politik, Wirtschaft, Wissenschaft herausgefordert hat. Das ist europäischer Theologie seit der Aufklärung kaum noch gelungen. Deshalb handelt es sich hier wahrhaft um ein ökumenisches Phänomen.

Das Thema „Befreiung“ markiert ein Menschheitsproblem mit ganz unterschiedlichen – politischen, ökonomischen, philosophischen, psychologischen und eben auch theologischen – Dimensionen und Konsequenzen. Die Dokumentation, die der katholische Theologieprofessor Norbert Greinacher gleichsam um die Instruktion der Glaubenskongregation „über einige Aspekte der Theologie der Befreiung“ vom 6. 8. 1984 herumgruppiert hat, bringt das zum Ausdruck. Dabei beschränkt sich Greinacher auf Dokumente der innerkatholischen Kontroverse. Wer jedoch

die Texte und die behutsamen, knappen und doch inhaltsreichen Kommentierungen des Herausgebers aufmerksam liest, dem entgeht nicht, wie im Für und Wider zur Theologie der Befreiung entwicklungspolitische, gesellschaftliche, kulturelle, wissenschaftstheoretische Probleme ineinandergreifen. Das macht die Befreiungstheologie so missionarisch wirksam wie theologisch anfechtbar. Greinacher verhehlt nicht, bei wem in dieser Kontroverse seine Sympathien liegen: Er widmet diesen instruktiven Band, der als Nachschlagewerk seinen bibliographischen Standort behaupten wird, Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino „in Dankbarkeit, Solidarität und Freundschaft“.

Reinhard Frieling ist im deutschen Protestantismus vermutlich einer der besten Kenner dieser theologischen Richtung. Seit Anfang der 70er Jahre ist er mehrfach für einige Zeit in Südamerika gewesen und hat seitdem vor allem im Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim darüber geschrieben. Die wichtigsten dieser Aufsätze und Berichte liegen jetzt als Heft 63 der Bensheimer Hefte gesammelt vor. In einer eigens dafür geschriebenen Einführung geht Frieling auf die o. g. Instruktion der Glaubenskongregation ein. Er verteidigt die Befreiungstheologie in dreierlei Hinsicht: einmal trafen die meisten der kritischen Einwände gegen die Theologie der Befreiung in der von der Glaubenskongregation vorgebrachten Weise gar nicht zu, zum anderen macht er darauf aufmerksam, daß in dieser Kontroverse unerledigte Fragen der Reformation an das Kirchenverständnis der römisch-katholischen Kirche von neuem aufgeworfen werden, so daß die Diskussion darüber ökumenisch geführt werden müsse. Schließlich werde hier die Poli-

tikfähigkeit der christlichen Ethik angesprochen – ebenfalls ein Problem, das nur im ökumenischen Dialog mit Wissenschaft, Wirtschaft und Politik sachgemäß behandelt werden könne.

In einem Zitat (19) wird nicht nur die Barmer Theologische Erklärung, sondern auch die Selbstbezeichnung des DDR-Kirchenbundes „Kirchen im Sozialismus“ zum Vergleich für den Situationsbezug jener Theologie der Befreiung herangezogen. Es mag dahingestellt bleiben, ob diese Formel (Kirche im Sozialismus) einem qualitativen Vergleich mit der hohen theologischen Reflexionsebene lateinamerikanischer Befreiungstheologien standhält. Die ökumenische Distanz jedoch, mit der die katholische Kirche in der DDR den Versuch der evangelischen Nachbarn quittiert, mit der Formel „Kirche im Sozialismus“ ihre neue Situation auch ekklesiologisch zu beschreiben, läßt sich gewiß auf gleiche Ursachen und Beweggründe zurückführen, wie im Konflikt um die Theologie der Befreiung.

Was die innerkatholische Kontroverse anlangt, so ist die lateinamerikanische Theologie der Befreiung offenbar zum Prügelknaben im Rezeptionsprozeß des II. Vatikanums geworden. Je mehr die Aufbruchstimmung der Konzilszeit in eine Restaurationsphase der Tradition überführt wird, um so unbegablicher wird den kurialen Organen bei dem Reizwort „Befreiung“. Der Vorwurf des Marxismus scheint dann ebenso schnell bei der Hand zu sein wie auf politischer Ebene in der Reagan-Administration, der der katholischen Kirche damit sogar zusätzliche ideologische Munition liefert.

Götz Planer-Friedrich

Gustavo Gutiérrez, Die historische Macht der Armen. (Fundamentaltheologische Studien, Nr. 11.) Chr. Kaiser Verlag, München/Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984. 204 Seiten. Kart. DM 36,—.

In der Übersetzung von Horst Goldstein, der sich um die Herausgabe und Interpretation von Texten lateinamerikanischer Befreiungstheologen schon verdient gemacht hat, liegt jetzt eine Aufsatzsammlung des peruanischen Theologen Gustavo Gutiérrez vor, in der Beiträge aus den letzten fünf Jahren vereinigt sind. 1979 — auf der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Puebla — wurde der Versuch unternommen, die theologische Option für die Armen durch konservative Interpretation der Beschlüsse von Medellín spiritualistisch aufzuweichen. Gutiérrez versucht nachzuweisen, daß das nicht gelungen ist; vielmehr stünden die Aussagen dieser Konferenz und die Reden des Papstes bei seinen Besuchen in Lateinamerika damit durchaus in Einklang.

Am Ende dieses Bandes finden sich zwei Aufsätze, die für europäische Theologen aller Couleur eine ökumenische Herausforderung darstellen. Gutiérrez unternimmt es, die theologische Entwicklung des „Westens“ als die Reaktion auf die gesellschaftliche Entwicklung zu deuten, und wirft ihren Vertretern gleichzeitig vor, sie hätten zu den jeweiligen Opfern dieser Gesellschaft kein Verhältnis gefunden. Die großen evangelischen Theologen unseres Jahrhunderts (Barth, Bultmann, Tillich) stünden im Banne des bürgerlichen Liberalismus. Sie hätten jeder auf seine Weise die intellektuellen Probleme des säkularisierten Bürgertums mit dem christlichen Glauben zum Thema ihrer Theologie gemacht. Was schließlich

Bonhoeffer mit der religionslosen Interpretation des christlichen Glaubens vorschwebte, könne nur die theologische Reflexion einer gesellschaftlichen Situation sein, die in der Nachfolge Christi von der „Rückseite der Geschichte“ her — also aus der Sicht der Opfer — erfolgen müsse.

Die Kontextualität dieser Befreiungstheologie — der kompromißlose Bezug auf „die Armen“ in Lateinamerika — macht es europäischer Theologie schwer, den konstruktiven Dialog mit dieser Theologie aufzunehmen. Auch ein Theologe in der DDR teilt nicht die Erfahrungen eines Priesters in lateinamerikanischen Basisgemeinden; deshalb fällt es ihm verständlich schwer, den Sozialismus als eschatologisches Hoffnungsbild zu assoziieren. Dessenungeachtet sieht man nun das Versagen von Kirche und Theologie vor den Problemen der Arbeiterklasse im 19. und 20. Jahrhundert mit anderen Augen. Die Spiritualität dieser Befreiungstheologie fordert europäische Theologie zur Selbstkritik heraus. Die kritische Wahrnehmung der eigenen gesellschaftlichen Umgebung gehört unvermeidlich dazu.

Götz Planer-Friedrich

Kardinal Aloisio Lorscheider, Parteinahme für die Armen. Rundfunksprachen aus Brasilien. Kösel Verlag, München 1984. 156 Seiten. Kart. DM 24,80.

Es ist der von der Begegnung auf dem II. Vatikanum herrührenden persönlichen Freundschaft von Kardinal Aloisio Lorscheider mit dem Pastoraltheologen Professor Adolf Exeler aus der Bundesrepublik zu verdanken, daß die Herausgabe dieser Auswahl von

27 Predigten (samt einigen Exkursen), die Lorscheider in der Zeit von 1976 bis 1983 als wöchentliche Rundfunkpredigten für seine Diözese gehalten hat, möglich wurde.

Allerdings konnte der plötzlich und verhältnismäßig jung verstorbene Adolf Exeler die instruktive und engagierte Einleitung nur noch in den Grundzügen entwerfen. Dadurch wird sein Anliegen, der Behauptung entgegenzutreten, „daß die Bischöfe Brasiliens weniger der Lehre des Glaubens Bedeutung schenken, als vielmehr dem sozialen Teil des Lebens – um nicht zu sagen dem politischen Bereich“ (35), zu einer Art Vermächtnis.

1924 im reichen Süden Brasiliens geboren, wurde Lorscheider 1973 zum Erzbischof von Fortaleza im armen Nordosten ernannt. Die Begegnung mit den Armen, vor allem mit denen in den Elendsvierteln von Fortaleza, wo „fast ein Drittel der Gesamtbevölkerung unter unmenschlichsten Bedingungen lebt“ (Einl. 31), wurde für ihn zu einer Art „Umkehr“ und bestimmte mehr und mehr sein Denken, Reden und Handeln. Dabei blendet er den „Aspekt des Glaubens“ eben nicht aus, sondern läßt ihn zum Motor für die Behandlung sozialer und politischer Probleme werden.

Für Lorscheider geht „die Auseinandersetzung . . . um die Anwendung des Glaubens auf das konkrete Leben des Volkes und was der Glaube zu einer Praxis beitragen kann, die die antievangeltische Situation in eine evangelische Situation transformieren muß“ (36). Gerade dieser Satz eines katholischen lateinamerikanischen Kardinals macht einen in der evangelischen Tradition stehenden Theologen aus der DDR natürlich hellhörig. Die überraschenden, theoretisch-theologischen Gemeinsam-

keiten finden ihre praktisch-theologische Anwendung in ganz unterschiedlichen Situationen: Sie fordern uns in unserer behüteten, von wachsendem Wohlstand gezeichneten Provinzialität dazu heraus, neue Wege der solidarischen „Hilfe in der Art des Teilens“ zu gehen (156).

Christian Garve

HANDWERKSZEUG DES ÖKUMENISMUS

Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Hrsg. von Peter Eicher. Bd. 1 Arbeit/Freizeit — Frieden, 432 Seiten (1984), Bd. 2 Frömmigkeit/Spiritualität — Lehramt, 386 Seiten (1984), Bd. 3 Liebe — Rechtfertigung/Gerechtigkeit, 471 Seiten (1985), Bd. 4 Reformation/Reform — Zeugnis, 371 Seiten (1985). Kösel-Verlag, München. Kart. je Bd. DM 22,—, zus. DM 88,—.

Das Vorwort des Herausgebers (I 7—10) beschreibt das Vorhaben wie folgt: „Das Neue Handbuch theologischer Grundbegriffe weiß sich der Zielsetzung des von Heinrich Fries an der Schwelle zum Zweiten Vatikanischen Konzil umsichtig herausgegebenen Handbuchs theologischer Grundbegriffe verpflichtet, biblisch, historisch und systematisch, die für das Verständnis des christlichen Glaubens wesentlichen Themen der Theologie in Geschichte und Gegenwart‘ in ökumenischem Geist zu entwickeln. Gerade um der Verpflichtung auf die wesentlichen Themen der Theologie nachzukommen, mußte — 20 Jahre nach dem Konzil — das Handbuch (mit Ausnahme von zwei leicht überarbeiteten Beiträgen) vollständig neu gefaßt werden.“ Das bedeutet nicht nur inhaltliche Veränderungen, sondern auch den

Wegfall bisheriger Stichworte wie Analogie, Akkommodation, Amt (das mit „Charisma“ zusammengezogen ist), Konkupiszenz usw., während 50 neue Begriffe wie Feministische Theologie, Hierarchie, Lehramt, Frieden, Theologie der Befreiung u.a. aufgenommen wurden.

Nachdem sich die katholische Theologie der Gegenwart „von der Neuscholastik und ihren philosophico-theologischen Anpassungsversuchen“ endgültig emanzipiert habe, ergab sich „im Konsens der Autoren“ eine „zumindest vierfache Ausrichtung des theologischen Denkens“: der biblische Bezug, die ökumenische Praxis, die „für die entscheidenden Schnittstellen des ökumenischen Gesprächs“ zusätzlich auch nichtkatholische Autoren hat heranziehen lassen, die theologiegeschichtliche Prägung und die Handlungsorientierung.

Das begründet die Zuversicht, „daß durch das Neue Handbuch der Stand der katholischen Theologie in allgemein verständlicher Sprache in bestmöglicher Weise zusammenfassend vorgestellt ist“. Auch die Vielzahl von Namen qualifizierter Mitarbeiter bietet eine weitere Gewähr hierfür. Die Arbeit mit dem Handbuch wird durch ein abschließendes „Suchregister“ (IV 365—369) erleichtert, in dem untergeordnete Begriffe auf die übergreifenden systematischen Zusammenhänge zurückgeführt werden, in die sie hineingestellt sind.

Die bewußt problemorientierte Anlage der Beiträge fordert selbstverständlich nicht selten auch zu Widerspruch oder Kritik heraus, läßt aber gerade dadurch aktiv an den hier dargelegten theologischen Denkvorgängen teilnehmen.

Hanfried Krüger

Erich Heintel, Grundriß der Dialektik, Bd. I: Wissenschaftstheorie und Theologie. XIII, 375 Seiten. Bd. II: Zum Logos der Dialektik und zu seiner Logik. X, 346 Seiten. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984. Kart. DM 87,— bzw. 79,—.

„Klare Kriterien für den Anspruch der Dialektik zu finden“, ist die Absicht der beiden Bände, deren fachspezifische Würdigung anderen Rezensionsorganen vorbehalten bleiben muß, die hier aber wegen ihrer fundamentaltheologischen und darin ökumenischen Bedeutung angezeigt werden. Sie kommt am deutlichsten zum Vorschein, wenn wir uns Heintels Ausgangspunkt zuwenden und – der Rez. tat es mit zunehmender Spannung – aufmerken, wo die in den beiden Bänden vollzogene „Hingabe an die Bewegung der Dialektik“ für eine sich ökumenisch verstehende Theologie fruchtbar wird. Daß wir damit kein sachfremdes Motiv an diese Bewegung herantragen, sagt uns schon der Titel des ersten Teilbandes „Wissenschaftstheorie und Theologie“.

Heintel geht aus von dem völlig zersetzten und damit willkürlich gewordenen Verständnis von Dialektik im heutigen Sprachgebrauch wie in der philosophischen Diskussion. Einverständnis kann knapp noch darüber vorausgesetzt werden, daß Dialektik es mit dem Widerspruch zu tun hat; Widerspruch im Zeichen innerer Bezogenheit und also bleibend zu beachten oder als Sprengung der Identität, darum in Analyse oder System zu beseitigen: das ist quer durch Einzelwissenschaften, Philosophie und Theologie bereits durchaus strittig. In solcher Situation ist weder durch eine logische Rechtfertigung noch durch existentielle Empfehlung der Dia-

lektik als „Methode des Denkens“ weiter zu kommen. Heintel nimmt uns dafür mit auf den zwar mühsamen, aber für ihn „einzigen vernünftigen“ Weg, der „Dialektik von fundamentalphilosophisch wesentlichen Lehrstücken der Tradition europäischen Denkens her beizukommen.“

Hier drei für Theologen wichtige Beispiele, die Heintel auf ihr Verständnis von Dialektik befragt: Es ist für Hegel die Dialektik von These, Antithese und Synthese die Voraussetzung, daß sich die Vernünftigkeit des Wirklichen, daß sich Leben und Geschichte, Individuum und Gemeinschaft, Gott und Welt, Geist und Begriff in ihrer gegenseitigen Bezogenheit und damit erst in ihrer Wahrheit erkennen lassen. Es hängt für den dialektischen Materialismus an den Gesetzen der Dialektik, die sich aus der Analyse aller bisherigen Gesellschaften als Klassengesellschaften ergeben, der Wahrheitsanspruch seiner revolutionären Imperative. Es spricht die dialektische Theologie (und alle ordentliche Theologie ist dialektisch) aus der Gewißheit, daß jede Aussage über Gott und seine Offenbarung nur dadurch ihrem Gegenstand gerecht wird, daß in ihr immer auch eine ebenso große oder gar noch größere Unschärfe (Differenz) enthalten ist, durch die sie ihren Gegenstand seinem Wesen nach verfehlt. Und es ist der Krebschaden des Fundamentalismus unserer Tage, gleichgültig ob in biblizistischem, sakramentalistischem oder klerikalem Gewand, daß er gegen diese Differenz um der christlichen Gewißheit willen ankämpfen zu müssen meint, dabei aber nicht bemerkt, daß ihm Theologie darüber zum Positivismus und Kirche zur Heilsanstalt entarten, was christliche Gewißheit gerade verhindert.

Schon diese Konkretionen zeigen, daß Heintel keineswegs nur an Beispielen aus der Philosophiegeschichte interessiert ist, sondern noch mehr an dem missionarischen Anspruch, der in der Dialektik verwurzelt ist und dann auch den Kampf gegen sie kennzeichnet (z. B. in allem Positivismus). Dafür besonders instruktiv die Kapitel „Dialektik als Mission und die Aufgabe der Philosophie“, „Die kritische Kraft der Negation“ und „Die Unvernunft ist das Dasein Gottes“ im ersten Teil des ersten Bandes. In ihm lernt man, wie unsinnig die These ist: Dialektik habe es mit dem Widerspruch zu tun, der Widerspruch aber sei das Ende aller sinnvollen Rede überhaupt; also gelte es, ihn in Systemtheorien auf ein nur formales Element zurückzuführen, mit dem sich im Sinn positiver Wissenschaft hantieren läßt; oder ihn in übergreifende Geschichtstheorien oder -theologien einzubauen, damit er sich dann in bestimmten Gesellschaftszuständen oder in Gott auflösen kann. Man lernt also unterscheiden zwischen dem Anspruch der Dialektik, vernünftige Kriterien für Problemlösungen zu bieten, und lediglich dialektischem Gehabe.

Heintel kann zeigen, daß die Widersprüche und Differenzen, die den Gesamttraum des Wirklichen kennzeichnen, sich nur insofern in einem System klären lassen, als man sich dabei mit den Methoden des Analysierens und Synthetisierens bzw. der statistischen Beschreibung begnügt. Einzelwissenschaften (und zwar Natur- und Humanwissenschaften, aber auch die exegetische und historische Theologie) führen also zu sinnvollen Problemlösungen, soweit sie sich auf die ontische und wissenschaftstheoretische Differenz beschränken. Darunter versteht Heintel die Verständigung über das, „was der

Fall ist“ und dessen theoretische Aufschlüsselung im Sinn der Einzelwissenschaften. Schon wenn wir es mit der ontologischen Differenz zu tun bekommen, also wenn wir uns darüber verständigen wollen, wie sich Einzelphänomene einem Gesamtzusammenhang zuordnen, lassen sich dialektische Aussagen weder vermeiden noch auflösen. Erst recht gilt das für die transzendente Differenz, also für alle Verständigung über die menschliche Person. Sie entartet zur Karrikatur bzw. zur Ideologie, wenn nicht zwischen Erfahrung und Analyse einerseits, freiheitlicher Selbstbestimmung andererseits zureichend vermittelt wird.

Hier sieht Heintel die bleibende und unaufgebbare Leistung Immanuel Kants bzw. der deutschen idealistischen Philosophie. Fundamentaltheologisch und ökumenisch ist diese Vermittlung insofern relevant, als sich im Zeichen der transzendentalen Differenz das Gewissen aus der Wahrheitserkenntnis wie aus dem Tun des Gerechten (auf beides ist der christliche Glauben bezogen) nur um einen Preis ausklammern läßt, der eindeutig zu hoch ist.

Heintel kritisiert Hegel u. a. darin, daß er diesen Preis im Konfliktfall um der Mächte willen zu zahlen bereit ist, die wie der Staat, die organisierte Religion bzw. die öffentliche Moral objektive Sittlichkeit garantieren. So wünschenswert es für manchen Dogmatiker konservativer und Sozialethiker progressiver Prägung wäre – vom ontologisch relevanten Allgemeinen (z. B. der Kirche) läßt sich das Absolute (Gott) nicht am Individuum und an der Bestimmung aus Freiheit vorbei erschwingen. Vom Ordo-Gedanken her läßt sich unsere personale Verantwortung, im Rückgriff auf ein harmonisch gegliedertes oder im Vorgriff auf ein revo-

lutionär-uniformes Gesellschaftsmodell unsere soziale Verantwortung nicht zureichend begründen. Versucht man beides trotzdem (und an Versuchen dieser Art fehlt es in der multilateralen Ökumene ebensowenig wie in den bilateralen Dialogen), so erstarrt die Dialektik im Zeichen der absoluten Differenz (Gott/Mensch, Ewigkeit/Zeit, Gnade/freie Selbstbestimmung, Glaube/Werk) zum dogmatischen „Credo quia traditum“ oder zum existentialen „Credo quia absurdum“. Im Bereich der Praxis aber ergibt sich eine Ethik, die uns aus den Widersprüchen unseres Menschseins nur um den Preis befreit, daß sie unsere gewachsenen Lebenszusammenhänge negiert. Es rächt sich eben keineswegs nur im philosophischen Binnenbereich, sondern im Gesamtzusammenhang menschlicher Existenz, wenn der „Logos der Dialektik“ verfehlt und die ihm eigentümliche „Logik“ mißachtet wird, mit denen sich der zweite Band beschäftigt.

Instruktive Beispiele für solche Verfehlungen und Mißachtungen wie für Problemlösungen der philosophischen Tradition, die dem Logos der Dialektik gerecht werden, bieten beide Bände in Fülle. Besonders eindrücklich die Interpretation von Musils „Mann ohne Eigenschaften“ im Kapitel „Gott im Motivationschaos“, in dem Heintel der Problematik einer „Gläubigkeit“ auf den Leib rückt, die die Fähigkeit zur Aneignung und zum Leben aus einem „geschichtlich“ bestimmten Glauben verloren hat. Von erheblicher Tragweite für das allseits geforderte ökumenische Lernen aber auch die Kapitel „Einheit als fundamental-philosophisches Problem“ und „Ontologische und transzendente Begründung der Ethik“ im 2. Band. Es dürfte sich z. B. lohnen nachzuprüfen, ob der Verzicht auf die

Bestreitung bzw. die positive Kenntnisnahme von Dogmen, die sich nur aus der Tradition der Kirche begründen lassen, wirklich ökumenisch so notwendig sind, wie Fries/Rahner das in ihrem bekannten Vorschlag darlegen, oder ob sie mit dieser Einheitsbedingung nicht die transzendente Differenz überspringen.

Heintels Kapitel über die ontologische und transzendente Begründung der Ethik schließt mit einem Paragraphen „Freiheit eines Christenmenschen“, in dem er die Eigenständigkeit von Glaube und Liebe philosophisch fundiert und zu erkennen gibt, warum er in Luthers Freiheitstraktat eine Problemlösung erblickt, auf die wir in der Gegenwart nicht verzichten können. Es ist freilich kein historisch rekonstruierter, sondern ein auf die Analogie-Lehre des 4. Laterankonzils und auf Thomas von Aquin, aber auch auf die freiheitliche Selbstbestimmung Immanuel Kants hin „vermittelter“ Luther, den wir dabei zu Gesicht bekommen. Diese Vermittlung ermöglicht, den Substanz-Begriff in einer Weise zu rehabilitieren, daß dessen apologetischer Gebrauch im Neo-Aristotelismus bis zum I. Vatikanum und seine neuprotestantische Verwerfung als Metaphysik von Ritschl, den Neukantianern oder Heidegger her zugleich obsolet werden. Heintel gelingt dabei eine philosophisch fundierte Interpretation der Grundphänomene „Ich bin, ich handle, ich sterbe“, die man ökumenisch breit beachten sollte. Hieran schließt sich eine neuzeitlich vermittelte Interpretation der Aussage „Ich glaube“ an, in der weder der „Logos der Dialektik“ beschädigt noch das Totalexperiment des Glaubens um seine Eigenständigkeit gebracht werden.

Vo.

THEOLOGISCHES ERBE

Lesslie Newbigin, Unfinished Agenda. An Autobiography. WCC Publications, Geneva 1985. 263 p. Paperback Sfr. 22,50.

Zu den herausragendsten, klügsten wie auch liebenswertesten Gestalten der ökumenischen Bewegung unseres Jahrhunderts gehört der heute 76jährige frühere Bischof der Kirche von Südindien, Lesslie Newbigin. Vielfalt und Vorgänge in Mission und Ökumene sind auf mannigfache Weise mit den Lebensdaten und -stationen des Autors verbunden und gewinnen von daher Leuchtkraft und Einsichtigkeit. Auf dem Hintergrund der lebensbestimmenden persönlichen Bezüge in Familie, Mitarbeiterkreis und Freundschaft schält sich so ein Gesamtbild der Christenheit heraus, wie es sich in der Welt von heute widerspiegelt und als „unerledigte Tagesordnung“ uns immer neu herausfordert. Das alles sicherlich aus angelsächsischer Sicht, aber gerade darum und darin für den kontinentalen Leser doppelt aufschlußreich und instruktiv (weswegen man dem Buch eine deutsche Übersetzung wünschen möchte).

Im englisch-schottischen Grenzgebiet als Sohn eines Kaufmanns und Schiffseigners geboren, sollte Newbigin den Beruf des Vaters ergreifen. Unter dem Einfluß der Christlichen Studentenbewegung zum Glauben gekommen, wurde er für zwei Jahre deren Sekretär in Glasgow und studierte anschließend drei Jahre Theologie in Cambridge, um sich dann durch die Kirche von Schottland zum Missionsdienst in Indien berufen zu lassen (ch. 1—5). Von der Unvereinbarkeit christlicher Spaltungen mit der Versöhnungsbotschaft Jesu Christi zutiefst überzeugt, hat er hier bei der Entstehung

der Kirche von Südindien maßgeblich mitgewirkt (ch. 6—8), zu deren ersten Bischöfen er zählte. Der Leser erhält gerade durch die Lektüre dieser Kapitel (ch. 9 + 10) einen äußerst lehrreichen Einblick in das Werden und Zusammenwachsen einer Kirchenunion mit ihren Verheißungen und Schwierigkeiten, die die völlige Hingabe aller Kräfte ebenso erfordern wie die Weisheit des Herzens. Dabei wußte sich Newbigin dem Dienst an der Ortsgemeinde in gleichem Maße verpflichtet wie der weltweiten Gemeinschaft der Kirchen in Mission und Ökumene, die ihn bald als einen ihrer führenden Sprecher in Vollversammlungen, Konferenzen und Kommissionen einsetzten (ch. 11). Erstaunlich, daß er daneben auch noch für fruchtbare literarische Arbeit Zeit fand.

Als Generalsekretär des Internationalen Missionsrates (1959) und Beigeordneter Generalsekretär und Leiter der Abteilung für Weltmission und Evangelisa-

tion im ÖRK (1962—65) ist Newbigin zum Vater der Integration beider Weltorganisationen (Neu-Delhi 1961) geworden — nicht nur im verwaltungsmäßigen, sondern mindestens ebenso sehr im geistlich-theologischen Sinne (vgl. ch. 15 + 16). Nochmals für neun Jahre in der Kirche von Südindien als Bischof von Madras tätig (ch. 17), beschloß N. seinen beruflichen Weg mit einer Lehrtätigkeit als Missionswissenschaftler in Birmingham (1975—83).

Nachdenklich stimmt das die zeitgeschichtlichen Wandlungen resümierende Schlußkapitel, auch und gerade im Blick auf die Unbedingtheit der Forderung nach Einheit und ihren Einsatz durch eine tolerante Koexistenz in „versöhnter Verschiedenheit“, was die getrennten Kirchen nicht selbst ein „Zeichen des Friedens“ sein läßt, sondern zu „Friedenskämpfern“ macht — „which is a very different thing“ (253).

Hanfried Krüger

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Athanasios Basdekis, Friedrichstraße 2—6, 6000 Frankfurt / Dr. Teresa Berger, Duke University, The Divinity School, Durham N. Carolina 27706, USA / Pfarrer Christian Garve, Auguststraße 80, DDR-104 Berlin / Dr. H. E. Hamer, Universität Essen, Postfach 103764, 4300 Essen / OKR Claus Kemper, Friedrichstraße 2—6, 6000 Frankfurt / Prof. D. Dr. Hanfried Krüger, Georg-Treser-Straße 32, 6000 Frankfurt 70 / Pfarrer Dr. Hans-Georg Link, ÖRK, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 20 / Prof. Dr. Per Lønning, 8, rue Gustave-Klotz, F-67000 Straßburg / Winfried Maier-Roveredo, Schloßstraße 21, 7057 Winnenden / Dr. Götz Planer-Friedrich, Auguststraße 80, DDR-104 Berlin / Prof. Dr. Konrad Raiser, Dr.-Kolbe-Straße 13, 5810 Witten/Ruhr / Pfarrer Dr. Andreas Rössler, Gymnasiumstraße 36, 7000 Stuttgart 1 / Rev. Dr. Oh Jae Shik, Director of Ec. Center for Mission Training, National Council of Churches in Korea, 136—46 Yunchi Dong, Chongro Ku, Seoul 110, Korea / Pfarrer Dr. Günther Stiller, Friedrich-Engels-Straße 3, DDR-2300 Stralsund / Dr. Dorothea Wendebourg, Schellingstraße 54, 8000 München 40.

In den letzten Jahren galt ein besonderes Augenmerk unserer Zeitschrift der Lima-Rezeption. Sie wechselt mit dem Einlaufen zahlreicher Stellungnahmen aus aller Welt in eine zweite Phase über, in der zunächst wieder die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung gefordert ist. Durch Einbeziehung der Stellungnahmen muß den Dokumenten ihre Langzeitwirkung in den Kirchen gesichert und die Konvergenz dem Konsens einen Schritt näher gebracht werden. Weil wir von eifertigen Zensuren (angesichts der Geheimhaltung ihrer Stellungnahme durch die Deutsche Bischofskonferenz meist an die westdeutschen Landeskirchen gerichtet) nichts halten, werden wir diesen Faden wieder aufnehmen, wenn die Ergebnisse nach der Tagung der Standing Commission im Juli 1986 weltweit und innerdeutsch genauer zu übersehen sind.

Statt dessen beginnen wir in diesem Heft mit Beiträgen zunächst von Konrad Raiser und Per Lønning, das F/O-Projekt „Einheit der Kirche — Erneuerung der menschlichen Gesellschaft“ zu begleiten und uns in die Vorbereitung der Weltkonferenzen für „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“, später auch für „Evangelisation und Mission“ einzuschalten. Den Studienprozeß zum apostolischen Glauben wollen wir so fördern, daß wir in der Beiheft-Reihe baldmöglichst die Ergebnisse der F/O-Plenarversammlung von Stavanger vorlegen (Herausgeber: Günther Gaßmann) und daß H.-G. Link ebendort weiteres Studienmaterial dazu zugänglich machen wird.

Mit den Länderberichten aus Korea und Peru möchten wir der Verpflichtung entsprechen, sei es in sachkundiger Übersicht, sei es aus unmittelbarem Erleben, über die Lage der Weltchristenheit dort zu berichten, wo sie von spezifischen Außen- oder Innenbedingungen besonders herausgefordert ist.

Richtig Zuhören, wozu Visser't Hooft in seinem letzten Gespräch mit H.-G. Link die deutschen Kirchen und Theologen ermutigt hat, kann nur, wer auch Zwischentöne wahrnimmt. Visser't Hooft selbst war darin Meister. So hoffen wir, daß der letzte theologische Text aus seiner Feder unsere Leser wegen seines Sachgehalts fesseln und durch seinen Stil faszinieren wird.

Auf Zwischentöne anderer Art hat Günter Stiller die musikalische und biographische Hinterlassenschaft J.S. Bachs abgehört. Wir wollten bereits auf unsere Absicht verzichten, ein originäres Bild vom Niederschlag lutherischer Frömmigkeit im Werk Bachs zu vermitteln, als wir auf den Stralsunder Pfarrer aufmerksam wurden. Sein Aufsatz kann auch davon überzeugen, daß kirchliche Lehre — richtig verstanden — durchaus künstlerische Kreativität freisetzt und sie keineswegs, wie es ein Klischee seit der Romantik will, notwendig beschneidet oder gar hindert.

Dankbar sind wir Hanfried Krüger, daß er kurzfristig und wie immer sachkundig die Würdigung der beiden verstorbenen Generalsekretäre des ÖRK übernahm, als der ursprünglich vorgesehene Autor wegen besonderer Umstände ausfiel.

Vo.

Auf dem Wege zu einer glaubwürdigen ökumenischen Theologie der Natur

VON DAVID GOSLING

1. Einleitung

Den Kirchen und der Welt mangelt es an einer glaubwürdigen Theologie und Philosophie der Natur, die die Entdeckungen und Erkenntnisse sowohl der Wissenschaft als auch der Theologie berücksichtigt. Das Fehlen einer solchen Alternative spielt eine entscheidende Rolle bei der Entfremdung zwischen Gott, Menschheit und Natur. Der Begriff „Integrität der Schöpfung“ (jetzt auch „Bewahrung der Schöpfung“), der aus der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1983 in Vancouver hervorgegangen ist, stellt einen Versuch dar, wieder ein Gespür zu gewinnen für die Ganzheit der Schöpfung in ihrem Verhältnis zu Gott und für die Notwendigkeit ethischer Gebote, die auf Erneuerung und Einssein hinielen.

„Integrität der Schöpfung“ tritt an die Stelle von „Überlebensfähigkeit“ in der „gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft“ und ist Bestandteil des Post-Vancouver-Themas „Gerechtigkeit, Frieden und Integrität der Schöpfung“. Im Folgenden wird dieser Begriff als Kurzform für das Gesamtthema gebraucht, wobei wir ihn darüber hinaus für grundlegend halten und ihm darum mehr als einen nur symbolischen Wert beimessen.

Die theologische Aufgabe, die Ganzheit der Schöpfung wiederzuentdecken und angemessene ethische Gebote für entsprechendes menschliches Handeln zu entwickeln, ist eine immerwährende Aufgabe, der sich viele prominente Theologen wie Moltmann, Birch, Cobb und andere widmen.¹ Sie wird ökumenisch, wenn verschiedene theologische und philosophische Ansätze Bestandteil eines konziliaren Prozesses der Interaktion und gegenseitigen Bereicherung werden. Doch es kommt noch eine weitere Dimension hinzu, die den Prozeß auf eine andere Ebene hebt und ihn – so ist zu hoffen – zu einem integrierten Prozeß macht. Diese Ebene findet Ausdruck in Formulierungen wie „gerechte, partizipatorische und überlebensfähige Gesellschaft“, „Gerechtigkeit, Frieden und Integrität der Schöpfung“ und „Integrität der Schöpfung“.

Diese Begriffe sind „mittlere Axiome“, „realisierbare Utopien“, die der Theologie helfen, mit den konkreten Gegebenheiten der Welt in Interaktion zu treten. So wurde mit dem Begriff „Überlebensfähigkeit“ in der

„gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft“ die Gerechtigkeit Gottes klar und deutlich für jeden Aspekt der Schöpfung in Anspruch genommen. Er schloß die Tatsache in sich, daß die natürlichen Ressourcen der Erde begrenzt sind und so verteilt, daß die Ungerechtigkeit unter den Menschen noch verstärkt wird. Wenn das Wort „Überlebensfähigkeit“ auch nicht biblisch ist, so ist es doch ein Gegengewicht gegen einige sehr unbiblische Betrachtungsweisen der Schöpfung, in denen die Natur auf eine rein instrumentelle Rolle reduziert und ihres wahren Wertes beraubt wird.² Integrität der Schöpfung besagt, daß zumindest unser Verantwortungsbewußtsein für die Erhaltung des Ökosystems gestärkt werden muß.

Mittlere Axiome heben wesentliche neue Akzente hervor, stellen sie in einer kohärenten und mitteilbaren Form dar und fordern entsprechende Antworten heraus. Oberflächlich gesehen mögen einige biblischer erscheinen als andere; doch ihr Entstehungsprozeß ist kaum neu; bei den Christen hat er seinen Ursprung in der Bibel. Der „zweite Adam“, das „Reich Gottes“ und die „Neue Schöpfung“ – alle diese Begriffe füllen die traditionellen Bilder mit eschatologischer Hoffnung und machen in größerem oder geringerem Umfang die Notwendigkeit zum Handeln deutlich.

Der Begriff der Integrität der Schöpfung hat jedoch zwei Merkmale, die ihn unseres Erachtens über die bisherigen ökumenischen Diskussionen hinausführen. Das ist zum einen die Tatsache, daß die Sicht der Ganzheit aus einer Vielfalt kultureller Kontexte erwachsen und nicht nur in klassischen europäischen und nordatlantischen Kategorien Ausdruck finden darf. So könnten zum Beispiel Asiaten, seien sie Christen oder nicht, sich mehr von einem Modell der Beziehung zwischen Menschheit und Natur angesprochen fühlen, das von der Vedanta hergeleitet ist, als von einem Modell, das aus europäischen Denkformen hervorgegangen ist.³ In ähnlicher Weise möchten vielleicht lateinamerikanische Kirchen ihre ökologischen Anliegen von ihrer Beziehung zu dem Land her zum Ausdruck bringen, das sie von den eingeborenen Indios entlehnt haben. Einige ostasiatische Theologen mögen einwenden, daß der Begriff der Integrität der Schöpfung Getrenntsein beinhaltet, und sich für ein Verständnis Gottes vom Kontext her einsetzen. Und John Pobee aus Afrika faßt die Aufgabe so zusammen:

„Es ist unangemessen, wenn Afrikaner sich die nordatlantischen Ausdrucksformen der Theologie ganz und gar zu eigen machen, ohne sie ihrem eigenen Kontext anzupassen oder zuzuordnen. Darum ist es die erste Aufgabe der afrikanischen christlichen Theologie der Schöpfung, die Theologie von ihrer Knechtschaft zu befreien und auf afrikanische Einsichten und Erfahrungen zurückzugreifen, um den biblischen Erkenntnissen über die Schöpfung Ausdruck zu verleihen ... Im

afrikanischen Kontext ist das Böse in der Schöpfung, die ursprünglich gut war, keine akademische Angelegenheit. Es ist eine Frage des Überlebens von Menschen in der Sahelzone, in Tansania, in Südafrika.“⁴

Wenn die Kirchen des Südens in zunehmendem Maße die Bedeutung der ökologischen Fragen erkennen – auch wenn sie sie vielleicht anders sehen –, dann muß ihnen die Möglichkeit gegeben werden, ihnen in einer Weise zu begegnen, die ihrer Kultur angemessen ist. Darum wird notgedrungen die Integrität der Schöpfung in einer Vielfalt von Formen zum Ausdruck gebracht werden, deren Zusammenhalt durch einen weltweiten ökumenischen Rahmen gegeben ist, der durch die Bibel, die Tradition und die sozialen, politischen, wirtschaftlichen, ökologischen und kulturellen Gegebenheiten der Welt abgesteckt ist.

Eine andere entscheidende Dimension für das Verständnis dessen, was Integrität der Schöpfung bedeutet, hängt mit den heutigen Auseinandersetzungen über die Fragen der Umweltethik zusammen. In Europa und Nordamerika äußern sie sich in einer zunehmenden Sorge angesichts des sauren Regens, des bleihaltigen Benzins und ähnlicher Probleme. Darüber hinaus liegen sie auch vielen Entscheidungen, die aufgrund öffentlicher Untersuchungen getroffen werden, zugrunde. Wie sollte z. B. der Auftraggeber einer Untersuchung in England entscheiden, ob die Genehmigung für eine atomare Wiederaufbereitungsanlage erteilt werden sollte oder nicht? Wie sollte er im Konflikt zwischen sozialen und ökologischen Gesichtspunkten diese gegeneinander abwägen und an den Folgen für zukünftige Generationen messen? Inwiefern unterscheiden sich diese Entscheidungsprozesse von denen in der Bundesrepublik Deutschland und in den Vereinigten Staaten? Bedauerlicherweise gibt es in der Dritten Welt oft nur unangemessene Verfahrensweisen oder solche, denen es an der entsprechenden tragenden Infrastruktur fehlt, und so kommt es zu Katastrophen wie der in Bhopal und zu Ausbeutungen der Umwelt wie den Atomtests und dem Abladen von Atommüll im Pazifik. Es besteht ein dringender Bedarf nach einer weltweiten Umweltethik, die auf einem ganzheitlichen Verständnis der Ökosysteme beruht.

Alle diese Anliegen sind legitim und haben ihr eigenes Gewicht, können auch in gewissem Maße gesondert behandelt werden. Durch den Gebrauch und die Erläuterung des Begriffes Integrität der Schöpfung wird das Verbindende betont, eine ökumenische Dimension hinzugefügt und – so ist zu hoffen – zu gemeinsamem Handeln angeregt.

Im Folgenden werden wir uns vornehmlich mit enger begrenzten Aspekten der Suche nach einer wissenschaftlich glaubwürdigen ökumenischen Theologie befassen.

2. Beiträge aus der Ökologie

Eine glaubwürdige zeitgenössische Theologie und Philosophie der Natur muß die neuen wissenschaftlichen Entdeckungen berücksichtigen. Unter ihnen sind die Erkenntnisse der Ökologie, vor allem ihre Betonung der Beziehungen, von höchster Bedeutung. Ökologie ist die Erforschung lebender Organismen oder Arten in Beziehung zu ihrer gesamten Umwelt. Sie hat es darum mehr mit Organismen innerhalb eines Systems zu tun als mit individuellem Sein; sie verbindet die Erkenntnisse der biologischen Wissenschaften mit denen von Makrodisziplinen wie der Geologie und der Geographie. Ein gutes Beispiel für eine verhältnismäßig neue ökologische Einsicht ist die Erkenntnis, daß das Waldsterben nicht nur den Verlust wesentlicher landwirtschaftlicher Ressourcen, sondern auch die Vernichtung unersetzbarer Pflanzenarten bedeutet, die der Ausrottung von Krankheit dienen könnten. Somit schlägt die Ökologie eine Brücke zwischen den Arten (ein biologischer Begriff) einerseits und Brennstoffen, Nahrungsmitteln usw. (Begriffe, die aus mehr makroskopischen Disziplinen stammen) andererseits. Die Ökologie ist eine Herausforderung an die historische Tendenz der Wissenschaft, die analytische Zergliederung der Natur in ihre Bestandteile für wesentlich zu halten; sie verweist auf einen ganzheitlichen Sinnbegriff, in dem die Teile in Beziehung zum Ganzen ihre Bedeutung erhalten.⁵

Wo unmittelbar menschliches Handeln beteiligt ist, nennt man die Ökologie im Englischen gelegentlich „ekistics“. Ein Beispiel für menschliches Eingreifen ist die Umwandlung von europäischen Sumpfgebieten in fruchtbares Ackerland. Sich selbst überlassen, würden sie in weniger als zwei Jahrhunderten (wenn es der saure Regen zuläßt!) zu Wald-Ökosystemen werden.

Beziehung ist nunmehr der Schlüsselbegriff in der Ökologie. Die Beziehungen machen ein Seiendes zu dem, was es ist. Oberflächlich gesehen sind damit äußere Beziehungen gemeint; so können wir in der Biologie von Ökologie sprechen. Auf einer tieferen Ebene ist Ökologie die Erforschung der inneren Beziehungen, die die Konstitution eines Seienden bestimmen, z.B. die Beziehungen zwischen Personen. Ökologie im tieferen Sinne betont den Wert von Beziehungen, die das gesamte Leben des Seienden und nicht nur seine Existenz steigern.

So ist die Ökologie ihrem Wesen nach ethisch dadurch, daß sie den Begriff der Lebenssteigerung benutzt und die Menschen als einen wesentlichen Faktor innerhalb des Ökosystems betrachtet. Was wir von der

Menschheit glauben, beeinflußt unser Verhältnis zur Natur ebenso wie die Entdeckungen des menschlichen Lebens und der Welt unser Menschenverständnis beeinflussen. Vor allem unser Verständnis der Beziehung Gottes zu menschlichem und nicht-menschlichem Leben bedarf einer weiteren Klärung, wenn wir eine substantielle ethische und theologische Basis haben wollen, um Gentechnik bei Menschen und anderen Wirbeltieren und Fragen wie extrakorporale Befruchtung (In-Vitro-Fertilisation) zu beurteilen.

An dieser Stelle soll versucht werden, Integrität der Schöpfung in groben Zügen zu definieren, und zwar unter Berücksichtigung der ökologischen Erkenntnis, daß Beziehungen grundlegend für unsere Welt sind.

Integrität bedeutet Ganzheit und völlige Einheit, während die Schöpfung, so wie wir sie erfahren, zerbrochen und unvollständig ist. So wie es Grade der Zerbrochenheit und Entfremdung gibt, muß es auch Grade der Integrität geben. Kritisch ist der Begriff Integrität, wo es um Beziehungen geht, von denen einige das Gute fördern und heilen, andere Schaden zufügen und entfremden. Wir lernen von der Ökologie und auf andere Weise, daß die Beziehungen ein Seiendes zu dem machen, was es ist. Darum setzen wir bei unserer eigenen menschlichen Erfahrung an und entdecken dabei, daß zum Erlangen eines volleren Menschseins unsere Beziehung zur gesamten Umwelt (die so verstanden Gott mit einbeschließt) gehört. Das ermöglicht uns, Integrität auf der Ebene der nicht-menschlichen Schöpfung zu verstehen, zunächst der belebten und dann der unbelebten, die beide losgelöst von uns oder von Gott nicht verständlich sind.

Wir haben bereits gesehen, daß der Begriff der Integrität der Schöpfung mehr als nur beschreibend ist und als Grundlage für ethisch angemessenes Handeln dienen kann, das auf Gerechtigkeit und Frieden abzielt. Es kann darum auf folgenden drei Ebenen untersucht werden:

a) Philosophisch:

Die Philosophie der Beziehungen zwischen Seienden, durch die das einzelne Seiende erst zu dem wird, was es ist.

b) Theologisch:

Integrität verstanden als die Beziehungen alles Seienden zu Gott und Gottes zu allem Seienden. Das ist die Schöpfungslehre. Eindeutig gehören Philosophie und Theologie der Schöpfung zusammen.

c) *Ethisch:*

Die Konsequenzen von a) und b) für das Handeln im Sinne eines Heilens der Umwelt, einer Steigerung der Qualität menschlichen und anderen Lebens und der übrigen Natur. Das bedeutet, daß die instrumentale Ethik durch eine Ethik ersetzt wird, die den aller Schöpfung innewohnenden Wert miteinbezieht.

3. *Mit Grenzen leben*

Nachdem wir einige Folgerungen betrachtet haben, die sich aus der Ökologie für eine glaubwürdige Theologie der Natur ergeben, wenden wir uns jetzt der damit zusammenhängenden Frage der Verfügbarkeit materieller Ressourcen zu. Welche Art von Weltgesellschaft wird letztlich vom Standpunkt der Technologie und der ökologischen Grenzen her überlebensfähig sein? Welches sind die theologischen Voraussetzungen, auf denen eine angemessene Umweltethik begründet sein sollte? Die erste Frage ist Gegenstand einer umfangreichen zeitgenössischen Literatur, während die zweite nur geringe Beachtung gefunden hat und einer dringenden Untersuchung bedarf. Der Grund, warum die Technologie in besonderer Weise angeführt werden muß, liegt darin, daß sie für eines der schwerwiegendsten weltumspannenden Beispiele unausgewogener und deshalb ungerechter Verteilung verantwortlich ist: 97 % der gesamten Forschung und Entwicklung sind im sogenannten industriellen Norden angesiedelt und dienen Zielen, die in unterschiedlichem Maße den Interessen der Gerechtigkeit, des Friedens und der Integrität der Umwelt schaden.

Die Frage der Überlebensfähigkeit unserer Weltgesellschaft ist von einer ganzen Reihe von Gruppen untersucht worden, von denen der Club of Rome vermutlich die bekannteste ist. In jüngster Zeit hat die Brundland-Kommission der Vereinten Nationen erneut ihr Ziel bekräftigt, „langfristige Entwicklungsstrategien zu entwerfen, die bis zum Jahre 2000 und darüber hinaus eine vernünftige Umwelt und ein haltbares Wachstum ermöglichen“⁶. Lynton Caldwell schließt seinen erschöpfenden Überblick über ein Jahrzehnt internationaler Bemühungen um die Umwelt mit einer Mischung von Pessimismus und Hoffnung:

„Wenn nicht unvorhergesehene Ereignisse eintreten, scheint es fast sicher, daß die ökologische Qualität der Umwelt für alle lebenden Wesen in den kommenden Jahrzehnten eine eindeutige Minderung erfahren wird. . . Es ist schwer zu glauben, daß die menschlichen Erkenntnisse und Werte sich in einem solchen Umfang und

so schnell verändern, daß diese pessimistische Schlußfolgerung umgestoßen wird. Doch die menschliche Geschichte weiß von abrupten und unvorhergesagten Veränderungen im sozialen Verhalten zu berichten. Die Ereignisse der Jahre 1972–1982 lassen vermuten, daß die Völker und ihre Regierungen... Einsicht entwickeln für die Konsequenzen, die es hat, wenn sie auf dem Wege der ökologisch achtlosen Ausbeutung der Erde fortschreiten.“⁷

Einzelne Gemeindeglieder, Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen waren alle an den Diskussionen über Wirtschafts- und Umweltfragen in den späten 60er und 70er Jahren beteiligt. Im Ökumenischen Rat war die Hauptreaktion darauf das Programm über die „gerechte, partizipatorische und überlebensfähige Gesellschaft“, an dessen Stelle jetzt zum Schaden oder Nutzen das Programm über „Gerechtigkeit, Frieden und die Integrität der Schöpfung“ getreten ist. Gewiß bleibt die Partizipation nach wie vor wichtig, doch wäre es jetzt sinnvoll, die Beziehungen zwischen Überlebensfähigkeit, vielleicht in einer modifizierten Form, und Integrität der Schöpfung zu untersuchen. Frieden als *shalom* interpretiert, beinhaltet natürlich Harmonie der Umwelt.

Eine Hauptaufgabe muß es nunmehr sein, die theologischen Voraussetzungen zu bedenken, auf denen eine angemessene Umweltethik begründet sein sollte, wobei zu berücksichtigen ist, daß diese in verschiedenen kulturellen Kontexten unterschiedlich sind. Das sollte letztlich den Kirchen insgesamt Hilfe und Anregung sein, praktische Antworten für diejenigen zu finden, die „mit den Konsequenzen der technologischen Entwicklung leben müssen“ (Vancouver 1983). Ein solcher Dialog

„ist Teil des Zeugnisses der Kirche im Blick auf die Verantwortung der Welt für die Zukunft der Schöpfung. Er ist darum Teil der Theologie und der ökumenischen Sozialethik... Wir brauchen ethische Richtlinien für eine partizipatorische Gesellschaft, die sowohl ökologisch verantwortlich als auch wirtschaftlich gerecht ist und erfolgreich gegen die Mächte kämpfen kann, die das Leben bedrohen und die Zukunft gefährden.“⁸

Die Notwendigkeit einer fundierten Theologie der Natur und einer Neubestimmung der Schöpfungslehre wurde auch von der Konferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen über „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft“, die 1979 im Massachusetts Institute of Technology in Cambridge, USA, stattfand, mit Nachdruck betont:

„Es müssen Wege gefunden werden, eine Theologie der Natur im Sinne einer neuen ökologischen Sensibilität zu formulieren. Christliche Theologie darf nicht auf Naturalismus reduziert werden; sie kann sich auch nicht aus der Wissenschaft ins religiöse Gefühl flüchten. Unsere Theologie muß unsere Verantwortung für die Natur als Gottes Schöpfung betonen, eine Verantwortung, die die uns von Gott auferlegte Verpflichtung übernimmt, für diese Welt zu sorgen.“⁹

4. Erkenntnisse aus der Physik

Die Auffassung, daß die Theologie die neuen Erkenntnisse aus der Physik anerkennen sollte und daß sie es sich allgemein nicht leisten kann, aus der Wissenschaft in religiöse Gefühle zu flüchten, wird mit Nachdruck von Bischof Lesslie Newbiggin vertreten:

„Ein neuer Dialog mit der Wissenschaft ist die größte intellektuelle Aufgabe, vor der die Kirche steht. Für diesen Dialog ist der Weg bereitet durch tiefgehende Veränderungen im Bereich der Wissenschaft (besonders der Physik) im Laufe dieses Jahrhunderts. . . Auch Naturwissenschaftler haben inzwischen klar erkannt, daß ihr Werk ethisch nicht neutral ist. Sie sind sehr betroffen von dem ethischen Dilemma, das durch die Ergebnisse ihrer Arbeit für die Gesellschaft entstanden ist. Was wir also brauchen, ist ein Gedankengebäude, in dem ethische Überlegungen nicht nur die Rolle haben, Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung nach außen hin zu regeln. Die Wissenschaft ist ja selbst nur ein Teil des Verstehensprozesses, von dem man die Ethik nicht ablösen kann. Denn alles Erkennen geschieht im Handeln von Menschen, die sich vor Gott und gegenseitig verantwortlich wissen.“¹⁰

Newbiggin sieht im nachaufklärerischen Rationalismus einen Hauptfaktor unseres heutigen kulturellen Unbehagens und betont die Notwendigkeit eines neuen „treuhänderischen Rahmens“. Er tritt nicht in die Diskussion über die jüngsten Veränderungen in der Physik ein, doch er spielt vermutlich auch auf Ideen an, wie sie in ähnlicher Weise in Fritjof Capras *Das Tao der Physik* und *Wendezeit* enthalten sind.¹¹

Einige Physiker vertreten heutzutage die Überzeugung, das Bewußtsein könne ein wesentlicher Aspekt des gesamten Universums sein und wir könnten uns ein besseres Verständnis der Naturphänomene verbauen, wenn wir darauf bestünden, es auszuklammern. Zwei gängige ganzheitliche Betrachtungsweisen in der Physik befassen sich mehr oder weniger ausdrücklich mit dem Bewußtsein. Die erste baut auf David Bohms Gedanken der „ungebrochenen Ganzheit“ auf. Dabei geht es ihm darum, die Ordnung zu erforschen, die nach seiner Überzeugung dem kosmischen Beziehungsgefüge auf einer tieferen, nicht faßbaren Ebene innewohnt (implizite oder verborgene Ordnung, ähnlich der eines Hologramms). Nach Bohm ist die reale Welt ähnlich strukturiert, so daß das Ganze dynamisch in jedem seiner Teile verborgen ist.

Geoffrey Chews Theorie der Elementarteilchen ist in der griffigen Formulierung zusammengefaßt worden: „Jedes Teilchen besteht aus allen anderen Teilchen.“ Wir können nicht länger ein Teilchen als Proton, Neutron, Elektron usw. bestimmen oder identifizieren. Wir müssen uns vielmehr vorstellen, daß jedes Teilchen in gewisser Weise aus allen anderen Teilchen zusammengesetzt ist in einem endlosen in sich schlüssigen Erklä-

rungsprozeß, der wie eine Schleife immer wieder zu seinem Ausgangspunkt zurückkehrt (und damit an jemanden erinnert, der in eine Grube fällt und sich an seinen eigenen Schuhriemen wieder herauszieht – daher die rätselhafte Bezeichnung „bootstrap“ für Chews Theorie).

Sei es nun in der Physik, Biologie, Medizin (Capra widmet einen wesentlichen Teil seines Werkes der ganzheitlichen Medizin), Wirtschaft oder Ökologie, einige der tiefgreifendsten und potentiell schöpferischsten Entwicklungen im Blick auf eine echte Verbindung von Wissenschaft und Glauben betonen die zentrale Bedeutung von Beziehungen. Wenn diese nun aber im Brennpunkt der Debatte zwischen Wissenschaft und Glauben stehen, dann ist zu fragen, wie man sie eingrenzen kann, um sie überschaubar zu machen. Wenn zum Beispiel die Neue Physik in die Richtung der gleichen Art von Holismus weist, wie sie bei der Biologie und Ökologie zu finden ist, wie legitim ist es dann, die Debatte zwischen Wissenschaft und Glaube als eine primär intellektuelle Aufgabe zu betrachten (wie Newbigin nahelegt)? Das Problem, eine Tagesordnung aufzustellen, die der ganzen Fülle der miteinander zusammenhängenden Fragen gerecht wird und doch überschaubar bleibt, ist schwierig, doch von höchster Bedeutung.

5. Folgerungen für die Theologie

Auf einige Folgerungen, die aus den neuen Erkenntnissen der Wissenschaften für die Theologie zu ziehen sind, haben wir schon hingewiesen. Doch an welcher Stelle können sie in das theologische Denken Eingang finden und inwieweit sind naturwissenschaftliche und theologische Aussagen vergleichbar? Die Mehrzahl der Theologen versucht zunächst, die Entdeckungen aus der Welt der Wissenschaft und der Technologie zu ihrer eigenen Disziplin in Verbindung zu setzen, indem sie auf das zurückgreifen, was das Alte Testament und die frühe Kirche über die Natur sagen. Wie wir sehen werden, ist das nicht sehr klar und muß durch philosophische Postulate ergänzt werden, die über den biblischen Befund hinausgehen. Doch letztlich können alle Theologien der Natur unter drei Stichworten subsumiert werden: Pantheismus (Gott in allem), klassischer Deismus (Gott schuf die Natur und überließ sie sich selbst) und Panentheismus (das Ineinander von Gott und Welt). Die Erkenntnisse der Naturwissenschaft müssen dem einen oder anderen dieser Modelle zugeordnet werden, und zwar in einer angemessenen Sprache.

Es gibt eine umfassende Literatur über die Einstellung der Bibel zur Natur; hier soll nur ein kurzer Überblick darüber gegeben werden.¹² Es ist

bedauerlich, daß die etwas abschätzige Haltung zur Natur, wie sie in den Genesis- Schöpfungsberichten zum Ausdruck kommt, oft als repräsentativ für das Alte Testament insgesamt angesehen wird. Die Psalmen sind sehr viel ehrfürchtiger und bewundernder in ihren Beschreibungen der Natur (z.B. Ps 8; 19; 104). Die Weisheitsliteratur entdeckt moralische Lektionen in der Natur und wendet sie auf menschliche Situationen an, während Hiob durch die Vision von der Größe der Schöpfung den Irrtum seiner Wege erkennt. Die alttestamentliche Apokalyptik sieht einer letztgültigen neuen Ordnung entgegen, in der die ganze Schöpfung im Frieden ist (z.B. Jes 11).

Nachdem all dies gesagt ist, dürfen wir nicht vergessen, daß die Menschen des Alten Testaments und unsere fernen Vorfahren im allgemeinen es schwer hatten, ihre Existenz angesichts widriger Umstände und klimatischer Bedingungen zu behaupten. Genau das meint John Pobee aus der zeitgenössischen Sicht eines Afrikaners südlich der Sahara (siehe Teil 1) – wir dürfen die Unvollkommenheiten unserer zerbrochenen und gefallenen Welt nicht romantisieren.

Im Neuen Testament spricht Jesus von der Natur mit Achtung und Wertschätzung und rühmt ihre Beständigkeit und Ordnung. Paulus macht in 1Kor 9,9 eine unfreundliche Bemerkung über die Ochsen („Sorgt sich Gott etwa um die Ochsen?“), doch in Römer 8 sieht er einer Vollendung entgegen, in der die ganze Schöpfung, die jetzt noch seufzt (vgl. Pobees Realismus), befreit sein wird.¹³ Die mystische Vision des Paulus und die in der Offenbarung des Johannes vorweggenommene Verwandlung der Natur und der Menschheit (Röm 8; Offb 21) scheint gegen einen gleichsam deistischen Hintergrund abgehoben zu sein, in dem die Kräfte des Bösen Ursache sowohl der Umweltkatastrophe als auch der menschlichen Sünde sind. Die frühe patristische Literatur (die die östlich orthodoxen Theologen stark beeinflußt hat) nimmt diese Art einer universalen eschatologischen Vision auf, in der beide, Menschheit und Natur, erlöst sind. Doch eine solche Auffassung beruht oft auf dem Glauben, daß Sünde und Sündenfall kosmisch sind. Die apokalyptische Literatur stellt auch ganz pointiert die Frage nach der religiösen Sprache, die im nächsten Teil behandelt werden soll.

Alles in allem scheinen die Bibel und die frühe Kirche eine sensiblere Einstellung zur Natur gehabt zu haben, als es aus den ersten Genesiskapiteln und den Schriften einiger einflußreicher moderner Autoren wie Lynn White ersichtlich ist.¹⁴ Doch die grundlegende Tatsache, daß die Bibel kein Gesamtbild der Natur als einer geordneten organischen Einheit enthält, bedeutet, daß notgedrungen jede glaubwürdige Theologie der Natur

weitgehend auf nicht-biblische Fakten und Vorstellungen zurückgreifen muß.

Darum kommen wir auf die schon erwähnten drei Hauptkategorien von Schöpfungstheologien zurück, von denen einige im Sinne des oben Gesagten biblischer sind als die anderen. Der Pantheismus, verstanden als eine undifferenzierte Einheit von Gott, Menschheit und Natur, ist eindeutig unbiblisch. Es lohnt sich, dabei am Rande zu bemerken, daß es eine volkstümliche Version davon gibt, die den ungerechten Status quo sanktioniert, indem sie sich darauf beruft, daß die Natur so eng mit dem Göttlichen verbunden ist, daß nichts verändert werden darf. Es gibt einige ausgefallene Versionen des Monismus in der indischen religiösen Tradition, die einer genaueren Betrachtung wert sind.

Der klassische Deismus ist die vorherrschende Weltanschauung unter vielen Naturwissenschaftlern und Theologen sowie unter der Mehrheit der Laien in der Bevölkerung. Im Wesentlichen läuft er auf den Glauben hinaus, daß Gott die Natur geschaffen und dann sich selbst überlassen hat. Vielleicht hat Gott sie aufgezogen wie eine große Uhr, vielleicht kehrt er gelegentlich zurück, um Wunder zu vollbringen oder jemanden von den Toten aufzuwecken. Doch im Grunde genommen sind wir für unser eigenes Schicksal verantwortlich. Nach diesem Modell ist die reine Instrumentalität der Natur Bestandteil eines viel größeren Mißverständnisses der Natur Gottes.

Die dritte Anschauung, die das Ineinander von Gott und Welt postuliert (Panentheismus), wird von einer Reihe prominenter zeitgenössischer Theologen wie Jürgen Moltmann, der Prozeßtheologie und einigen kontextuellen Theologien vertreten. Doch obwohl diese Denkschulen in ihrer philosophischen Grundposition übereinstimmen, weisen sie auffallende Unterschiede hinsichtlich der Beziehung zwischen Gott, Menschheit und Natur auf.

Die jüngste panentheistische ökologische Schöpfungslehre stammt von Jürgen Moltmann.¹⁵ Moltmann ist davon überzeugt, daß wir an Grenzen in der Natur stoßen und daß die ökologische Krise einen potentiell unumkehrbaren Charakter hat. Irgendwie müssen wir die Natur zu der Art von Umwelt gestalten, die unsere Heimat werden kann. Hier folgt er Schumacher.

Moltmanns theologischer Ansatzpunkt für diese These liegt in der Idee von biblischen „Begriffen“, die, obwohl sie kulturgebunden sind, die Fähigkeit in sich bergen, unsere Situation anzusprechen. Die Genesis-Schöpfungsmythen zum Beispiel werden relevant, wenn man sie aus der

Sicht des neutestamentlichen Messianismus betrachtet. Damit bekommt die Eschatologie eine zentrale Bedeutung für die biblische Exegese, und die Zukunft wird zur Grundlage der Hoffnung.

Moltmanns Panentheismus wird deutlich in seiner Vorstellung von Gottes neuer Schöpfung, in der der dreieinige Gott wohnen wird, und vom Reich Gottes, das Gottes „ökologischer“ Sabbat ist (darum laßt uns unsere Autos sonntags in der Garage lassen – argumentiert er ziemlich unüberzeugend!). Seine Hauptschwäche liegt darin, daß er Gottes Handeln in der Geschichte abwertet mit dem Ergebnis, daß es nur eine schmale oder gar keine Basis gibt für die Lösung einiger ethischer Probleme, die heute am drängendsten sind. Doch seine Antwort auf die ökologische Krise ist praktisch und entschieden. Wir müssen wählen zwischen einer totalen Vernichtung und einer gewaltfreien, friedlichen Weltgemeinschaft. Zu diesem Zweck müssen wir unsere Energien darauf ausrichten, ein Netz gegenseitiger Beziehungen in Gestalt kooperativer Gemeinschaften zu schaffen.

So wird deutlich, daß es unter vielen ökumenisch gesinnten Theologen eine zunehmende Übereinstimmung darin gibt, daß eine glaubwürdige Theologie der Schöpfung – Eingangstor für Entdeckungen der Naturwissenschaft – wesentliche Voraussetzungen nur dann erfüllen kann, wenn sie panentheistisch ist. Doch bevor wir den nächsten Schritt in dieser Richtung tun, müssen wir uns der Frage zuwenden, wie Naturwissenschaft und Theologie ihre jeweiligen Vorstellungen einander mitteilen und in welcher Sprache.

6. *Das Problem der Sprache*

Wie sind naturwissenschaftliche und theologische Sprache aufeinander bezogen? Wir haben uns zum Beispiel gefragt, was Naturwissenschaftler unter Beziehungen verstehen; doch können wir mit Hilfe dieses Begriffes unmittelbar von der Welt der Naturwissenschaft in die Welt der Theologie übergehen? Meint ein Minjung-Theologe, für den Gott unabdingbar zum Kontext seiner Theologie gehört, genau das gleiche, was ein Naturwissenschaftler meint, wenn er von „Kontext“ spricht?

George Lindbeck hat kürzlich diese entscheidende Frage von der Seite der Theologie her gestellt und dabei die Notwendigkeit einer Betrachtungsweise betont, die eine Alternative zu den beiden üblicherweise einander entgegengesetzten Auffassungen vom Wesen der Lehrsprache darstellt.¹⁶ Die erste der beiden versteht kirchliche Lehren als informative Aussagen über objektive Realitäten, die zweite interpretiert Lehren als nicht-informative

und nicht-diskursive Symbole für innere Gefühle, Einstellungen oder erfahrungsbedingte Grundhaltungen. Um ein einfacheres Beispiel als das von Lindbeck angeführte zu gebrauchen, könnten wir uns fragen, was Christen damit meinen, wenn sie sagen, daß Gott Liebe ist. Die erste Denkschule würde die Auffassung vertreten, daß diese Aussage beweisbar oder widerlegbar sein müßte, während die andere behaupten würde, daß sie innere Gefühle und intuitive Gewißeheiten zum Ausdruck bringt.

Gibt es noch eine andere Möglichkeit? Lindbeck verbindet ähnlich wie Karl Rahner und Bernard Lonergan die Betrachtungsweise, die von der Erkenntnis ausgeht, mit der, die Ausdruck von Erfahrung ist, um das zu entwickeln, was er ein kulturell-linguistisches Modell nennt, dessen Prüfstein seine Leistungsfähigkeit ist:

„Es hat sich in einem Großteil der anthropologischen, soziologischen und philosophischen Literatur eingebürgert, weder die Aspekte der Religion zu betonen, die von der Erkenntnis bestimmt sind, noch die, die Ausdruck von Erfahrung sind; der Nachdruck wird vielmehr auf jene Aspekte gelegt (*sic*), in denen Religionen den Sprachen mit ihren entsprechenden Lebensformen gleichen und somit Kulturen ähneln (insofern als diese semiotisch als Wirklichkeits- und Wertsysteme verstanden werden – das heißt als Ausdrucksformen für das Verständnis der Wirklichkeit und des Lebensvollzuges). Die Funktion kirchlicher Lehren die aus dieser Sicht am meisten Bedeutung gewinnt, ist ihr Gebrauch, nicht als Ausdruckssymbole oder als Wahrheitsansprüche, sondern als autoritative Regeln der Gemeinschaft für unser Reden, unsere Haltung und unser Handeln. Diese allgemeine Art und Weise, Religion begrifflich zu fassen, wird als ‚kulturell-linguistische Betrachtungsweise‘ und das darin enthaltene Verständnis von kirchlicher Lehre als ‚regulative‘ oder ‚Regel-Theorie bezeichnet.“¹⁷

Der linguistische Aspekt der Lindbeckschen Betrachtungsweise öffnet dadurch, daß er die ganze Frage nach dem Wesen religiöser Lehre stellt, den Weg für einen fruchtbaren Dialog mit der Naturwissenschaft. Der kulturelle Aspekt dagegen ist eine Anfrage an die typisch europäische Art, Lehren in einer intellektuellen und thetischen Weise zu formulieren, die sie von dem Leben der Gemeinschaften trennt, die diese Lehren hervorbringen. Darum ist der Weg dafür freigegeben, daß nicht-westliche Theologien, wie die oben erwähnten, eine sehr viel legitimere und entscheidendere Rolle spielen.

Lindbeck ist ein treuer Anwalt ökumenischer Theologie, und es ist wichtig, seine Argumente vor dem Hintergrund ökumenischer Entwicklungen zu sehen, vor allem solcher, die zu Christologien neigen, in denen die Rolle Gottes als Schöpfer herabgemindert wird. Wo dies der Fall ist, wird der Welt der Naturwissenschaft und der Technik nicht die ihr gebührende Bedeutung zuerkannt, und zwar weitgehend aus dem gleichen

Grund, aus dem der Dialog mit Vertretern nicht-christlicher Religionen sich als problematisch erweist.¹⁸ In dem einen Falle wird der ersten, in dem anderen der dritten Person der Trinität eine kaum mehr als funktionale Rolle zugestanden. Es ist dringend notwendig, im Rahmen einer ausgewogeneren Trinitätslehre eine umfassende ökumenische Christologie zu entwickeln.

Bevor wir unsere Erkenntnisse aus der Naturwissenschaft in die Welt der Theologie und der Kirchen einbringen, ist es darum wichtig, andere wesentliche Gesichtspunkte zu berücksichtigen, wie z.B. die Unterschiede im Gebrauch der Sprache und die spezifische, vorherrschende „Gestalt“ ökumenischer Theologie.

7. Integrität der Schöpfung

Wir haben versucht, einige der verschiedenen Elemente aufzuzeigen, die Bestandteil einer glaubwürdigen Theologie der Natur sein müssen. Der Begriff „Integrität der Schöpfung“ (oder die längere Version „Gerechtigkeit, Frieden und die Integrität der Schöpfung“) ist eine Kurzformulierung für diese Aufgabe, doch noch für sehr viel mehr. Die bloße Entwicklung einer Theorie, so einleuchtend und gelehrt sie auch sein mag, wird niemals diejenigen befriedigen, deren Theologie unlöslich mit ihren tagtäglichen Kämpfen verflochten ist. Der ökumenische Prozeß, aus dem heraus die Verpflichtung entstanden ist, einen Bund für Gerechtigkeit, Frieden und die Integrität der Schöpfung zu schließen, ist ein dynamischer, globaler Prozeß, der auf einem Konsensus beruht und ausgeweitet und vertieft werden muß. Der Begriff der Integrität der Schöpfung muß das, was sonst ein trockenes, akademisches und unweigerlich von nordatlantischem Denken beherrschtes Unternehmen wäre, gleichsam auf eine andere Ebene heben und aus seinen Fesseln befreien.

Und doch kommen, wie wir gesehen haben, wesentliche Beiträge für unser Verständnis dessen, was Integrität der Schöpfung bedeutet, aus der Ökologie, der Physik und den biologischen Wissenschaften sowie den Erkenntnissen über die Begrenztheit materieller Ressourcen, Beiträge, die wir nicht übersehen dürfen. Wie kann dies zu den unmittelbareren Kämpfen in Beziehung gebracht werden, in denen viele Menschen, vor allem in den Entwicklungsländern, tagtäglich stehen?

In vieler Hinsicht ist dies heute die entscheidendste Frage in der gesamten ökumenischen Diskussion. Viele Menschen, die in Probleme von Gerechtigkeit und Frieden verstrickt sind, sind heute zu der Erkenntnis gekom-

men, daß Umweltprobleme ebenso schwerwiegend sind, wie die, die ihnen von jeher vertraut sind. Doch die Einbeziehung dieser Problematik sowohl an der Basis als auch auf der Ebene der intellektuellen Reflexion bleibt eine dringende Aufgabe. In dem Bund für Gerechtigkeit, den Menschen mit Gott und untereinander eingehen, muß die Natur eine aktive Rolle spielen.

Übersetzt aus dem Englischen von Helga Voigt

ANMERKUNGEN

- ¹ Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungsordnung*, Kaiser Verlag, 1985; Charles Birch and John B. Cobb, *The Liberation of Life*, Cambridge University Press, 1981.
- ² David Gosling, „The Morality of Nuclear Power“, in: *Theology*, Bd. LXXI, Januar 1978, 27.
- ³ David Gosling, *Science and Religion in India*, CLS & CISRS, 1976.
- ⁴ John S. Pobee, *Creation, the Most Important Task for a Theology of Creation Today* (wird veröffentlicht).
- ⁵ Charles Birch and John B. Cobb, a.a.O.
- ⁶ UNEP News, Januar 1985.
- ⁷ Lynton K. Caldwell, *International Environmental Policy: Emergence and Dimensions*, Duke U.P., 1984, 274.
- ⁸ *Gathered for Live*, WCC, 1983, 78.
- ⁹ *Faith and Science in an Unjust World*, Bd. 2, WCC, 1980, 22.
- ¹⁰ Lesslie Newbigin, *Salz der Erde?!*, Fragen an die Kirchen heute, Schriftenmissions-Verlag 1985, 84.
- ¹¹ Fritjof Capra, *Das Tao der Physik (The Tao of Physics)*, Scherz Verlag, 1984; *Wendezeit (The Turning Point)*, Scherz Verlag, 1983.
- ¹² Eine jüngere Zusammenfassung, siehe: Robin Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, Blackwell, 1983.
- ¹³ David Gosling, a.a.O. 28, Fußnote.
- ¹⁴ Lynn White, „The Historical Roots of our Ecological Crisis“, in: *Science*, März 1967.
- ¹⁵ Jürgen Moltmann, a.a.O.
- ¹⁶ George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, SPCK, 1984.
- ¹⁷ Ebd., 17.
- ¹⁸ Konrad Raiser, „Confessing the Lord Jesus Christ as God and Saviour“, in: *Ecumenical Review*, Bd. 37, Nr. 2, April 1985.

Kontextuelle Theologie als Synkretismus? Der „neue Synkretismus“ der Befreiungstheologie und der Synkretismusverdacht gegenüber der Ökumene

VON HERMANN BRANDT

Synkretismus als außerchristliche Erscheinung?

Franz Dornseiff hat in seinem „Deutschen Wortschatz nach Sachgruppen“ das Wort Synkretismus in der Hauptabteilung „Religion. Das Übersinnliche“ unter den Stichworten „Ketzeri, Heidentum“ aufgeführt.¹ Es steht dort in unmittelbarer Nachbarschaft mit folgenden Begriffen: Abgötterei, Ahnenkult, Baalsdienst, Götzendienerei, Heidentum, Naturreligion, Polytheismus, Feuer-, Sonnen-, Sternanbetung, Vielgötterei. Synkretismus und Christentum erscheinen gemäß dieser Zuordnung unvereinbar, das Christentum allem Synkretismus überlegen zu sein.

Daher kann man, wenn man sich als christlicher Theologe mit dem Phänomen des Synkretismus beschäftigt, in den Verdacht geraten, die Wahrheit des christlichen Glaubens zu relativieren, aufzuwerten, was mit dem Bekenntnis des Glaubens unvereinbar ist, und die Abwehrkraft des Christentums zu schwächen, indem man – so muß es ja aussehen – für die „Religionsvermischung“ plädiert.

Es ist deshalb kein Wunder, daß das Thema Synkretismus in unseren klassischen theologischen Disziplinen – wenn überhaupt – eine untergeordnete Rolle spielt. Eine Durchsicht dogmatischer Entwürfe ergibt meistens eine völlige Fehlanzeige. Und wo Religions- und Missionswissenschaft sich dazu äußern, die ja bei uns ihrerseits am Rand der theologischen Wissenschaften existieren, da geschieht das, von einigen Ausnahmen abgesehen, in dem Bestreben, das Phänomen des Synkretismus draußen vor der Tür anzusiedeln: Es ist interessant, betrifft uns als Christen heute aber nicht existentiell.

Wie distanzierend Religionsgeschichte, Religionsphänomenologie und Missionswissenschaft das Verhältnis zum Synkretismus beschreiben, kann ich hier im einzelnen nicht darlegen.

Symptomatisch für die Abdrängung in vergangene Historie ist die Auskunft, man verwende den Begriff Synkretismus „speziell zur Bezeichnung ... des religionsgeschichtlichen Geschehens ... im Hellenismus“².

In letzter Zeit ist aber deutlich gemacht worden, daß uns der Synkretismus auch heute betrifft. Hatte Horst Bürkle schon 1964 seine Antrittsvorlesung unter dem Thema „Synkretismus als missionstheologische Probleme“ gestellt³, so würdigte Hans-Werner Gensichen den „Synkretismus als Frage an die Christenheit heute“⁴.

Die gegenwärtige Diskussionslage unterscheidet sich jedoch von früheren Einschätzungen des Synkretismus dadurch, daß der Synkretismus weder als ein historisches, für die Gegenwart nicht mehr relevantes Phänomen, noch auch als Herausforderung begriffen wird, die das Christentum von außen trifft. Vielmehr ist jetzt die Frage nach dem Synkretismus *innerhalb* der christlichen Kirche aufgebrochen – sei es, daß man unsere Gemeinden von synkretistischen Tendenzen bedroht sieht, die es energisch abzuwehren gilt, sei es, daß man für einen „neuen Synkretismus“ des Christentums und ein ihm entsprechendes befreiendes Missionsverständnis plädiert.

Synkretismus ist hier zu einem Kampfbegriff für oder gegen die Legitimität kontextueller christlicher Theologie geworden: Unter den Bedingungen der Ökumene sind nicht nur fremde Theologien aus anderen Kontexten einander näher gerückt; auch die Kontextualität unserer eigenen, vermeintlich universal gültigen Theologie wird schmerzlich bewußt. Man kann freilich diesen Schmerz betäuben. Eine Methode besteht darin, die Ökumene als synkretistisch zu verdächtigen.

Synkretismus im Christentum:

Die Gefährdung von Kirche und Theologie durch „die Ökumene“

a) Synkretismus als Element evangelikaler Polemik

Durch den Synkretismus erscheint die christliche Kirche zunehmend von innen heraus gefährdet. Synkretismus ist hier nicht als Phänomen im Blick, das sich bei der Erstverkündigung des Evangeliums unter Anhängern nichtchristlicher Religionen einstellen kann, sondern er wird bei der Untersuchung des Zustands unserer Volkskirche und ihrer ökumenischen Beeinflussung als Diagnose gestellt. Dabei wird die eingangs erwähnte negative Wertung unserer Alltagssprache beibehalten, so daß er als Hinweis auf sich unter uns ausbreitendes Heidentum dienen kann. Ich nenne einige Beispiele für diese Wahrnehmung und Beurteilung des Synkretismus in unserer Kirche:

Seitdem in einem von indianischen Christinnen gestalteten Gottesdienstentwurf zum Weltgebetstag der Frauen von der „Mutter Erde“ gesprochen

wurde, ist der Weltgebetstag der Frauen alle Jahre wieder dem Synkretismus-Vorwurf ausgesetzt.

Das schwedische, hierzulande durch den Deutschen Evangelischen Kirchentag populär gewordene Lied „Herr, deine Liebe ist wie Gras und Ufer“ wird für unbiblich gehalten, weil „Gras“ in der Heiligen Schrift Inbegriff der Vergänglichkeit sei. Gras sei ein „zu menschliches“, ja „gottloses“ Synonym für die Liebe Gottes.⁵

In einem Kommentar zur derzeitig laufenden Gesangbuchrevision heißt es, durch die Aufnahme neuen Liedgutes halte der Synkretismus seinen Einzug in das evangelische Kirchengesangbuch: Man erkenne „starke Tendenzen in Richtung gesetzfreie Verkündigung, Allversöhnung, Pantheismus, Synkretismus und Politisierung des Evangeliums“⁶.

Unter dem Titel „Religionsvermischung in Taizé“ wird zur dort geübten Kontemplation Stellung bezogen: Kontemplation ist „eine Art Selbstanbeutung“, deren Wurzeln in der „asiatischen, heidnischen Meditation“ liegen. „Es handelt sich also um eine massiv praktizierte Religionsvermischung, an der auch ein raffinierter, christlicher Tarnanstrich nichts zu ändern vermag.“⁷

Das sind keine Urteile aus Splittergruppen. Der Bischof einer der größten evangelischen Landeskirchen in der Bundesrepublik hat kürzlich in einem epd-Interview⁸ vom „ungeklärten Synkretismus in Vancouver“ gesprochen. Er teilt also die Befürchtung, daß sich der ÖRK „auf eine wachsende Religionsvermischung“ zu bewegt.⁹

Alle aufgeführten Beispiele machen deutlich, daß der „Ökumene“ ein Synkretismus angelastet wird: Sei es der Weltgebetstag der Frauen, sei es Taizé, sei es der Kirchentag, sei es der ÖRK – es scheint, als ob die neuen und in unserer Tradition ungewohnten christlichen Erfahrungen aus anderen Kontexten als „Synkretismus“ qualifiziert werden, um die eigene Tradition, die vertrauten Ausprägungen des Glaubens in Lehre, Lied und Leben unverändert zu bewahren und für sie universale Geltung zu beanspruchen.

b) Das antisynkretistische Argumentationsmuster wissenschaftlicher Theologie gegen die („Konsensus-“) Ökumene

Doch die abwehrende Einstufung neuer ökumenischer Lehrentwicklungen als „synkretistisch“ ist so neu nicht. Als Georg Calixt im 17. Jahrhundert einen „Konsensus“ zwischen den Konfessionen durch Berufung auf die in den ersten fünf Jahrhunderten formulierten heilsnotwendigen Glau-

bensätze (articuli fundamentales) herbeiführen wollte („consensus quinquesaecularis“), stieß er auf den erbitterten Widerstand der Gnesiolutheraner. Seine Konsensus-Theologie wurde als Calvinismus, Kryptokatholizismus und Synkretismus bekämpft. Der sich anschließende „große synkretistische Streit“ scheint heute im Zeitalter der Ökumene obsolet geworden zu sein.

Aber dieser Schein trügt. Die Ergebnisse der vielfältigen ökumenischen Lernprozesse, der multi- und bilateralen Lehrgespräche zwischen den christlichen Kirchen werden gerade von manchen Vertretern unserer akademischen Theologie beurteilt, als handele es sich dabei um „Religionsmengerei“.

Manche Theologen reagieren auf ökumenische Dokumente wachsender Übereinstimmung so, daß sie – vor allem im Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche – einen „Grunddissens“ behaupten und ein „Differenzbewußtsein“ festschreiben wollen.¹⁰ So wird in der Auseinandersetzung mit den sogenannten Lima-Texten der Eindruck erweckt, als würde in ihnen ein unchristlicher Synkretismus erweckt: In ihnen werde die „Widerspruchslosigkeit zum Prinzip christlicher Einheit“ gemacht.¹¹ Sollten diese Texte Geltung erlangen, so wäre „jedenfalls für reformatorische Kirchen kein Platz mehr“ in der Ökumene.¹² In ihnen, so wird geurteilt, komme es zur „Preisgabe“ der Reformation¹³; sie stünden im „Widerspruch zum biblischen Evangelium“¹⁴.

Der antiökumenische Affekt bei Vertretern unserer wissenschaftlichen Theologie lebt aus dem Verdacht, bei der Formulierung ökumenischer Konvergenzen werde die reformatorische Position um des Einheitsziels willen pragmatisch verwässert. Die Aufrichtung eines Grunddissenses hat die Funktion einer Sperre auf dem Weg zu einer Einheit, die verstanden wird als das fragwürdige Resultat einer Relativierung von prinzipiellen Lehrunterschieden.

Die Reaktionen auf die Ergebnisse der ökumenischen Bewegung im evangelikalen Lager und von seiten akademischer Theologen verlaufen, so unerwünscht diese Nachbarschaft für beide sein dürfte, also nach dem gleichen Muster: Beide erheben den Synkretismusverdacht gegen die Ökumene. Statt zunächst selbstkritisch (d.h. mit dem Eingeständnis der kontextuellen Bedingtheit auch der eigenen theologischen Position und Tradition) am ökumenischen Lernprozeß zu partizipieren, wendet man sich gegen einen „irreführenden ‚synkretistischen‘ Ökumenismus“, der in der heutigen Kirche das Evangelium vernebele.¹⁵ „Ökumenische Tendenz“ sei die „Rezeption von fremden Geistigkeiten“¹⁶. Dann aber muß man alle

Infragestellung durch die Ökumene zurückweisen und die eigene Position als allein evangeliumsgemäß unverändert beibehalten. Deklariert man die Ökumene als synkretistisch, so darf man sich natürlich nicht darauf einlassen. Der Affekt sowohl der Evangelikalen wie auch wissenschaftlicher Theologen gegen die Ökumene hat also die gleiche Wurzel.

Nur dann hat akademische Theologie das Recht, Kritik an der evangelikal Identifizierung von Ökumene und Synkretismus zu üben, wenn sie sich ihrerseits ihre Kontextbedingtheit eingesteht. Erst wenn die „wissenschaftliche“ Theologie bereit ist, ihren Absolutheitsanspruch z.B. gegenüber den Zeugnissen der Befreiungstheologie zu relativieren, kann ihre Kritik gegen die Evangelikalen überzeugen.

Erasmus von Rotterdam bezog sich in einem Brief vom 22. April 1519 an Philipp Melanchthon auf die „Konspiration“ von vielen Seiten her gegen die Schönen Künste und rief zu Einigkeit von Humanismus und Reformation auf. „Aequum est, nos quoque συγκρητίζειν. Ingens praesidium est concordia“: Es ist nur recht, daß auch wir es machen wie die Kreter. Die Eintracht ist ein gewaltiger Schutz.¹⁷

Man kann in Abwandlung der Begriffe dieses Briefzitat verwenden, um das Selbstverständnis der heutigen Befreiungstheologie zu kennzeichnen. Zum Selbstverständnis der Befreiungstheologie gehört die concordia, die Eintracht zwischen Humanisierung der Gesellschaft und kirchlicher Erneuerung, gehört die Erfahrung der Konspiration von seiten der Mächtigen innerhalb und außerhalb der Kirche und gehört expressis verbis das Plädoyer für eine neue synkretistische Theologie und Praxis. In ihr wird der Schmerz der Relativität aller menschlichen Antwort auf das Wort der Offenbarung nicht betäubt. Diese Relativität wird im Gegenteil eingestanden, gegen absolutistische Herrschaftsansprüche ins Feld geführt und einer in ihrem vermeintlichen Universalismus erstarrenden Kirche und Theologie als Lebenselexier angeboten.

Der „neue Synkretismus“ der Befreiungstheologie

Synkretismus als Ausweis lebendiger Religion

Durch die Kontroverse über die Theologie der Befreiung ist die Aufsatzsammlung, die Leonardo Boff unter dem Titel „Igreja: Carisma e Poder“ herausgegeben hat, weithin bekannt geworden.¹⁸ Einer der Aufsätze trägt den Titel „Plädoyer für den Synkretismus: Aufbruch zur Katholizität des Katholizismus“.¹⁹

„Unsere Aufgabe“ – so Boff – „ist es, zu zeigen, daß der Synkretismus als Lebensprozeß einer Religion legitim ist“ (S. 169). Synkretismus ist also kein Übel – sei es ein notwendiges oder sei es ein vermeidbares –, sondern ist der Ausweis *lebendiger* Religion.

Ohne Nahrung stirbt jeder Organismus, und so kann eine Religion nur am Leben bleiben, wenn sie ihr ursprünglich fremde Elemente aufnimmt, sie sich einverleibt, sie „verdaut“. Dabei nimmt sie auf, was ihrer eigenen Identität entspricht und scheidet für sie Unverdauliches aus. „Eine Religion wie das Christentum bewahrt und bereichert ihre Universalität in dem Maße, in dem sie imstande ist, alle Sprachen zu sprechen und sich in alle menschlichen Kulturen hinein zu begeben (im Original: sich in sie zu inkarnieren: encarnar-se) und einzuschmelzen“ (S. 168). „Synkretismus als Einschmelzung“ ist das von Boff als legitim bezeichnete Verständnis von Synkretismus: Die Fähigkeit des Christentums zum Synkretismus erhält es lebendig, gerade dann, wenn es in einem neuen Kontext seine historische Gestalt verändert.

Damit sind andere Definitionen von Synkretismus überwunden: Etwa eine bloß additive Kombination verschiedener religiöser Elemente, ohne daß es zu einer organischen Mitte und wirklicher religiöser Identität kommt, oder die äußerlich erzwungene Ersetzung alter durch neue religiöse Symbole (etwa der Meeressäuglerin Jemanjá durch Maria) oder Synkretismus als konfuse Mischung (wie im römischen Pantheon) oder Synkretismus im Sinne einer unkritischen Universalreligion oder Synkretismus als künstlich konstruierte Religion (sozusagen ein „religiöses Esperanto“). All diese Arten von Synkretismus – mit Ausnahme desjenigen, der bei der Übersetzung in andere Kontexte und der missionarischen Kommunikation entsteht – sind für Boff nicht legitim: Sie implizieren religiösen Identitätsverlust, sind geschichtslos oder können ihre organisierende Mitte nicht erhalten. Sie können die Kontinuität nicht in der Diskontinuität der Zeiten wahren, noch die Universalität ihres Zeugnisses in der Partikularität ihrer Erscheinungsform bezeugen. Legitim ist der Synkretismus aber als Bezeichnung für eine lebendige Religion, die ihre Identität gerade in den notwendigen Umformungsprozessen bewahrt und entwickelt. D.h. für das Christentum, daß es sich bei dem synkretistischen Prozeß seiner Einschmelzung in andere Kulturen und Kontexte von „den Kriterien“ seiner „eigenen Identität“ leiten läßt (S. 168).

Sofern es diese Bedingung erfüllt, ist das Christentum ein „grandioser Synkretismus“. Die Auffassung, das Phänomen des Synkretismus gäbe es nur in den anderen Religionen, während das Christentum als geoffenbarte Religion nicht oder antisynkretistisch sei, ist für Boff Ausdruck einer Herrschaftsreligion, die sich in einem „totalisierenden ideologischen Diskurs“ artikuliert.²⁰ Der römische Katholizismus ist nach Boff solche Herrschaftsreligion, wenn er nichtchristliche Religionen nur als Vorbereitung des Christentums und den Volkskatholizismus wie auch die Kirchen der Reformation nur als Abfall vom Katholizismus („decadência“) versteht, die Augen aber vor der Tatsache verschließt, daß der „offizielle Katholizismus“ so synkretistisch ist wie jede andere Religion (S. 169).

Mit seinem Plädoyer für den Synkretismus wird Boff nicht zuletzt zum Anwalt *ökumenischer Theologie*. Denn durch seine These vom synkretistischen Charakter auch des römischen Katholizismus werden die interkonfessionellen Unterschiede relativiert, ohne den definitiven Charakter der Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu schmälern. Das Christentum verdankt sich der Gabe Gottes und hat – traditionell gesprochen – übernatürlichen Ursprung. Aber der dem Wort Gottes antwortende Glaube wird von Menschen bezeugt, gelebt und tradiert. Die christliche Kirche unterläge einer Selbsttäuschung, wollte sie von ihren konkreten Gestaltungen behaupten, sie seien „fertig aus der Hand Gottes bzw. Christi hervorgegangen und so den Menschen übergeben worden“ (S. 170). Das heißt, „daß es reines Christentum nicht gibt, nie gegeben hat und auch nie wird geben können. Das Göttliche begegnet uns immer in menschlichen Vermittlungen“ (ebd).

So besteht der Synkretismus der Kirche aufgrund der Dialektik des Verhältnisses zwischen der Realität der Kirche und ihrem göttlichen Ursprung: Das Verhältnis zwischen Evangelium und Kirche ist zugleich im Sinne von Identität und Nichtidentität zu bestimmen. Denn auch wenn die Kirche dem befreienden Evangelium Raum gibt und insofern die Identität mit ihm wahrt, kann sie als historisch-kultureller Ausdruck und als religiöse Objektivierung des Glaubens niemals selbst mit ihrem Ursprung identisch werden. „Ihr *Ursprung* liegt immer im Übernatürlichen, weil die Initiative ausschließlich (exclusivamente) Gott zukommt“ (S. 172). Aber in der konkreten Kirche begegnen dann „in einer unvermischten und ungetrennten Einheit“ Wort Gottes und menschliche Antwort (uma unidade sem mistura e sem separação).

So ist die Kirche ihrem Wesen nach (por essência) „synkretistisch“. Denn sie formuliert, objektiviert und tradiert den Glauben bzw. die religiöse Erfahrung. Sie folgt damit der Inkarnation: So wie Gott sich den Bedingungen der Geschichte und einer konkreten historischen Situation unterwarf, so bezeugt die Kirche „in der Nachfolge der Inkarnation“²¹ das universale Evangelium unter den sich wandelnden Bedingungen irdischer Existenz.

Protestanten werden bei dieser Einbeziehung von Formulierungen der altkirchlichen Christologie in die Ekklesiologie vermuten, hier werde – „typisch katholisch“ – die Kirche an die Stelle Christi gesetzt. Jedoch hat die Rede der Befreiungstheologie vom unausweichlichen, der Inkarnation folgenden Synkretismus eine entgegengesetzte Intention.

Die doppelte Intention der Rede vom Synkretismus der Kirche

Einmal zielt die Rede vom Synkretismus der Kirche auf ein geradezu reformatorisches Kirchenverständnis: Keine der Kirche und ihrer Mission aufgetragene Vermittlung des universalen Evangeliums „ist nur rein und frei von jedem Sündenmakel“ (S. 174). Die Kirche ist von Jesus Christus prinzipiell unterschieden: Sie ist „heilig und sündig“ zugleich. Im portugiesischen Original wird Luther hörbar: „justo e pecador“. „Der Synkretismus, der in jeder religiösen Bekundung steckt, artikuliert nicht nur die Gegenwart der Liebe Gottes, sondern verbirgt, verdrängt und verhindert sie auch, wenn er den Menschen sich in sich selbst verschließen, Vermittlung mit göttlicher Wirklichkeit verwechseln und sich an einen Ritualismus und Legalismus versklaven läßt, die ihn das Wesentliche, Gott und seine Gnade, vergessen machen“ (ebd.). Boff interpretiert diesen Synkretismus der Kirche, den sie mit den anderen Religionen teilt, im Sinne Tillichs als „Doppeldeutigkeit“ (ambiguidade) und bezeichnet es als Aufgabe der Theologie, selbstkritisch die dem Evangelium widersprechenden Elemente in der Kirche herauszuarbeiten, um so dem paulinischen Zeugnis zu entsprechen, daß, wo die Sünde mächtig ist, die Gnade allmächtig ist (vgl. ebd. und Römer 5,20).

Diese kirchenkritische, reformatorische Funktion des Synkretismusbegriffs ist allerdings nur *ein* Aspekt, wenn auch für die Reaktion aus Rom vermutlich der entscheidende. Positiv begründet das Bekenntnis gerade zum Synkretismus der Kirche ihre Fähigkeit, sich als „universale“, katholische Kirche in Partikularkirchen zu konkretisieren (vgl. S. 178ff).

Denn der synkretistische Charakter der Kirche ist die Bedingung der Möglichkeit, sich in ihrem jeweiligen Kontext zu inkarnieren: „Zur Katholizität der Kirche gehört die Fähigkeit, sich in den verschiedenen Kulturen eine Gestalt zu geben (*encarnar-se*), ohne dadurch die Identität zu verlieren. Katholischsein heißt nicht, das kirchliche System ausbreiten, sondern unter den Bedingungen einer bestimmten Kultur den einen Glauben an Jesus Christus, den Erlöser und Befreier leben und bezeugen können“ (S. 179).²² Dabei wird der Glaube nie „von seinem Streben nach Konkretisierung ablassen“ (S. 183); er besitzt – so heißt es schwer übersetzbar im Original – „*uma intencionalidade encarnatória*“: er zielt darauf ab, Fleisch zu werden.

Die anstößige Anwendung des Synkretismusbegriffs auf die Kirche muß mit anderen Worten verstanden werden als Ausdruck der Forderung nach einer unverwechselbar lateinamerikanisch geprägten Theologie und Kirche. Der geforderte „neue Synkretismus“ impliziert durchaus missionarische und evangelistische Entschlossenheit, die Bekehrung zu Jesus Christus herbeizuführen, und insofern auch die Abgrenzung von anderen Religionen. Der neue Synkretismus meint nicht Religionsvermischung. Wohl aber setzt der missionarische Auftrag die Abkehr vom eigenen ererbten Synkretismus voraus: „Bekehrung ist nur dann möglich, wenn der christliche Glaube die Beherrztheit aufbringt, seinen eigenen Synkretismus mit dem ganzen Troß an kulturellen und theologischen Ruhmestaten („*glorias*“!) aufzugeben und einen neuen Synkretismus zu wollen, indem er sich die Werte der afrobrasilianischen Religionen zu eigen macht, sie assimiliert, integriert und läutert“ (S. 192).

Damit die Kirche eine neue – bei Boff also lateinamerikanische – Gestalt gewinnen kann, ist „eine Pädagogik der *condescendência*“ vonnöten. Boff bezieht sich bei der Einführung dieses Begriffs *expressis verbis* auf den Terminus „*katabasis*“, auf Gottes „Herablassung“ aus der altkirchlichen Christologie im 4. und 5. Jahrhundert.²³ Dieser Begriff war gerade in der Zeit der Formulierung „des großen christlichen Synkretismus“ durch die alte Kirche eine theologische Fundamentalkategorie: „Gott hat dem Menschen gegenüber grenzenlose Nachsicht (*Kondeszendenz*) geübt und seine ganze Wirklichkeit mit ihren unwiderruflichen Grenzen und belastenden Zweideutigkeiten angenommen“ (S. 193).

Dieser „Herablassung“ Gottes in Christus will die neue Kirche in Lateinamerika entsprechen und damit die ganze Kirche ermutigen: „Je tiefer der Glaube ist, um so mehr wird er sich für den wahren Synkretismus öffnen, in dem Gott und Jesus Christus der Befreier nicht mehr bloß Objekte zur

Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse nach Sicherheit und Trost sind, sondern das Herzstück des Lebens und der Liebe, die alles anzieht und durchdringt“ (S. 194).

Drei Synkretismen in der brasilianischen Kirchengeschichte

Mit diesem Plädoyer für den „wahren Synkretismus“ ist Boff beileibe kein Einzelgänger. Schon vorher hatte Eduardo Hoornaert seine „Kirchengeschichte Brasiliens aus der Sicht der Unterdrückten“²⁴ mit dem Ziel veröffentlicht, „der Kirche eine Reflexionshilfe bei der Frage zu bieten, wie sie die verschiedenen Synkretismen einzuschätzen habe, die sich im Laufe ihrer Geschichte entwickeln“ (S. 122).

Als die drei Grundtypen des katholischen Synkretismus⁷ in Brasilien beschreibt er den „kriegerischen“ Katholizismus der Conquistadoren, den „patriarchalischen“ Katholizismus, wie er z.Z. des auf dem System der Sklaverei basierenden Großgrund- und Minenbesitzes herrschte, und die „originäre Interpretation“, die die Indianer und Afrikaner der herrschenden Religion gaben, den sogenannten „Volkskatholizismus“.

Auch Hoornaert setzt voraus, daß „der Synkretismus geradezu eine Erfordernis der Missionstätigkeit der Kirche“ ist (S. 122). Auch ihm geht es um Kriterien zur Unterscheidung zwischen wahren und falschem Synkretismus. Falscher Synkretismus stabilisiert die vom Kolonialismus ererbten Machtverhältnisse, zementiert die Aufspaltung der Gesellschaft und führt zur Paganisierung des Christentums. Wahrer Synkretismus erkennt die unter den Armen schon gelebte Brüderlichkeit und rechnet mit dem Wirken des Geistes unter den Armen. Denn „die Brüderlichkeit, die im Zuge des Kolonialismus verloren ging, wird von den Armen aus wieder neu aufblühen“ (S. 124). Nur über diesen wahren Synkretismus kann es „zur Christianisierung der ihn umgebenden Kultur“ kommen.

Theologie als „Regionalsprache“

Hoornaert hatte die missionarische Forderung nach einem Synkretismus der Kirche aus der Kirchengeschichte erhoben. In seiner erkenntnistheoretischen Analyse der Theologie der Befreiung tut Clodovis Boff praktisch das gleiche.²⁵

Er nennt es Idolatrie, die Idee von Gott mit Gott selbst gleichzusetzen. Theologische Erkenntnis ist „nicht mit den Eigenschaften ihres Objekts ausgestattet“. Als menschliche, historische und konkrete Tätigkeit kann

die Theologie für ihre Aussagen daher Absolutheit nicht beanspruchen: Sie bleibt provisorisch; sie ist nicht mit den Eigenschaften Gottes, seiner Ewigkeit, seiner Transzendenz, identisch, sondern bleibt „nur eine teilweise, umstrittene, mangelhafte, aspektbezogene Erkenntnis“ (S. 97). Mit einem Wort: Theologie ist eine „Regionalsprache“ (S. 95ff.).

„Das Absolute des Glaubens existiert nur in der Form des Relativen“ (S. 96). So entspricht es der Inkarnation Gottes in Jesus Christus. Denn – mit einem Aphorismus von Pedro Casaldáliga – „Das universale Wort/spricht nur Dialekt.“²⁶

Zusammenfassende Thesen zum Verständnis des „Synkretismus“ in der Befreiungstheologie

1. Theologie der Befreiung ist Reflexion einer Praxis, die die Kirche Lateinamerikas dazu führt, sich in ihrem Kontext zu inkarnieren.²⁷

2. Diese Nachfolge der Inkarnation vollzieht sich im Bewußtsein, daß die rückhaltlose Annahme des Angebotes Gottes („ohne Sünde“) allein in Jesus Christus geschehen ist.

3. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus kann nur im Glauben erfaßt werden: Die Spiritualität der Befreiung beruht auf einer Erfahrung des extra nos (G. Gutierrez).

4. Indem der Glaube sich artikuliert, partizipiert er an der Zweideutigkeit aller Religion. Denn Religion ist synkretistischer Ausdruck des Glaubens.

5. Die Anwendung des Begriffs Synkretismus ermöglicht es, das Christentum im Kontext der Religionen und als Religion unbefangen zu würdigen.

6. Darüber hinaus hat die ekklesiologische Verwendung des Synkretismusbegriffs kirchenkritische Funktion: Sie ermöglicht die qualitative Unterscheidung zwischen Gott und (kirchlicher, theologischer) Rede von Gott; sie verhindert die Identifizierung eines historisch bedingten Typs des Christentums mit der geglaubten Kirche. Daß die christliche Kirche als unausweichlich synkretistisch qualifiziert wird, bedeutet nichts weniger als: Sie ist „simul justa et peccatrix“. Die Notifikation der Kongregation für die Glaubenslehre sieht daher in Boffs Buch eine „Gefahr“ für die Grundprinzipien der römisch-katholischen Kirche: Die Hierarchie sei für ihn nur das Ergebnis der „Notwendigkeit, sich institutionalisieren zu müssen“. Ein relativierender Kirchenbegriff sei die Folge. Boff verkehre die Konzilsaussage, daß „die Kirche Christi (d.h. die einzige Kirche Christi)“ in der

katholischen Kirche verwirklicht sei, in ihr Gegenteil und behaupte, daß diese auch in anderen christlichen Kirchen verwirklicht sein könne.²⁸

7. Zugleich begründet die Inkarnation die Forderung eines kontextuellen Christentums im positiven Sinn. Synkretismus als Konsequenz der Inkarnation, in Entsprechung zur „Herablassung“ Gottes, führt die Befreiungstheologie zu einem neuen Missionsverständnis: Jede Mission, d.h. Inkarnation des Evangeliums unter neuen historischen, kulturellen, religiösen Bedingungen, verlangt einen neuen Synkretismus der Kirche. Es ist geradezu ein Testfall für die Mission der Kirche, ob sie bereit und fähig ist, sich dem Wagnis eines solchen neuen Synkretismus auszusetzen. Mission erfordert die Bereitschaft, für einen neuen Synkretismus zu optieren oder mit anderen Worten: die Bereitschaft zur Reformation der Kirche.

8. Zu den Kriterien für die Wahrheit des neuen Synkretismus gehören in Lateinamerika: Offenheit für die Präsenz des befreienden Geistes Gottes in den Armen und Unterdrückten, die Hingabe an die Schwachen und an die Randgruppen entsprechend dem Vorbild Jesu, und eine funktional, nicht ontologisch bestimmte kirchliche Struktur, die ihren Grund hat im „Vatersein Gottes, aus dem sich das Bruder- bzw. Schwestersein der Menschen untereinander“ ergibt.²⁹

9. Der wahre Synkretismus der lateinamerikanischen Kirche orientiert sich an der apostolischen Paränese, nicht auf das Eigene zu sehen (Phil 2).

10. Die Folgen dieser Orientierung zeigen sich sowohl in den soziopolitischen Zielsetzungen der Befreiungstheologie wie auch in ihrem ökumenischen Charakter.

Die Synkretismusdebatte als Hinweis auf das ökumenische Problem kontextueller Theologie

Vergleicht man die Rede vom Synkretismus bei uns und in Lateinamerika miteinander, so könnte der Unterschied nicht größer sein: Bei uns wird der Synkretismusvorwurf erhoben, um sich gegen die beunruhigenden und ungewohnten Einflüsse aus der Ökumene abzuschirmen, die zum Überdenken der eigenen Position und Tradition zwingen würden. In Lateinamerika formuliert eine basisorientierte Kirche ihr neues Selbstverständnis und Selbstbewußtsein mit eben demselben Begriff.

So werden an diesem Wort die Kommunikationsprobleme in der Christenheit evident, die sich ergeben, wenn Kontextbezug und Traditionstreue in Konflikt miteinander geraten. Ja, man könnte die so gegensätzlichen

Auffassungen von Synkretismus in Lateinamerika und bei uns als Beleg dafür ansehen, daß die Sprachprobleme ihren Grund in unvereinbaren Auffassungen vom Evangelium und von der Kirche haben.

Ich verstehe die hier geschilderte Diskussion über die neue Aktualität des Synkretismusproblems aber als ein Zeichen der Hoffnung. Dies machen die zahlreichen Stimmen, die hierzulande den Synkretismusvorwurf erheben oder – ihm entsprechend – eine Grunddifferenz errichten, ja deutlich: Die Anstöße aus der Ökumene, aus dem Missionsverständnis nichteuropäischer Kirchen und aus den Leidenserfahrungen der Christen in anderen Kontinenten beginnen auch bei uns zu wirken.

Dies sei abschließend durch einige Beobachtungen erläutert.

Uns wird zunehmend bewußt, welch ein realer Faktor im ökumenischen Gespräch unser Sicherungsbedürfnis ist. Er wirkt sich aus, wenn Hinweise auf unaufgebbare Grundprinzipien nur die Weigerung kaschieren sollen, sich in Frage stellen zu lassen. Man argumentiert dann mit dem Herrn Jesus, der Herrschaft Christi oder Bekenntnisartikeln, um sich nicht auf einen ökumenischen Konsens einlassen zu müssen.

Es wächst das Bewußtsein für unseren ökumenischen Nachholbedarf. So wie es Jahrhunderte gedauert hat, bis die Anwendung historisch-kritischer Methoden in Kirche und Theologie „rezipiert“ wurde, wird es nicht von heute auf morgen zur Einsicht in die ökumenische Dimension von Kirche und Theologie kommen. Die prinzipiell ablehnenden Reaktionen auf ökumenische Konvergenz- oder Konsens-Ergebnisse erscheinen insofern als erster Schritt auf einem langen Weg.

Indizien für die Entwicklung zu einer ökumenischen Gestalt von Theologie und Kirche sind bereits vorhanden. So wächst die aus unmittelbarer Erfahrung geschöpfte Kenntnis über Theologien und Kirchen in anderen Kontexten. Was Christen etwa in Übersee tun und denken, findet nicht mehr bloß „exotisches“ Interesse. Vielmehr erkennen wir, daß es sich hier um gleichberechtigte Gestaltungen des Christentums handelt.

Nicht zuletzt aufgrund vieler ökumenischer Begegnungen wird bei uns die Kontextabhängigkeit unserer eigenen Kirche und Theologie zunehmend problematisiert. Zum ökumenischen Gespräch gehört die Frage nach dem eigenen Vorverständnis und den eigenen Interessen: Warum reagieren wir so, wie wir reagieren (Stichwort: „Umverteilung“)?

Wenn wir diese Frage uns selbst stellen, können wir sie auch an die kontextuellen Theologien unserer Partner richten. Hier wäre verständlich zu machen, weshalb wir – z.B. aufgrund der Erfahrungen im Nationalsozialismus – eine Auflösung der Botschaft in den Kontext fürchten. Es gibt

ein Sich-Ausliefern an den Kontext. Diese Gefahr wird aber z.B. von Vertretern der Befreiungstheologie durchaus gesehen.³⁰

Nicht nur der Kontext, auch die eigene Konfession ist „relativ“. Symptomatisch ist hier, wie H.-M. Barth bei der Lektüre von L. Boff „protestantische Lese-Erfahrungen“³¹ macht. Barth entdeckt, wie eminent katholisch der Befreiungstheologe Boff ist, und er gibt sich als „protestantischem“, „evangelischem“, „reformiertem“ Leser Rechenschaft, wo sich ihm „die Haare sträuben“. Ökumenische Kontakte reaktivieren also zunächst das eigene Konfessionsbewußtsein. Sind aber, wie Boff es dargelegt hat und wie es auch lutherischem Verständnis entspricht, die konfessionellen Positionen „relativ“, dann kann man mit ihnen keinen „Grunddissens“ begründen.

Die Haltlosigkeit der Alternative zwischen spiritualistischem (vermeintlich reformatorischem) und institutionellem (vermeintlich katholischem) Kirchenverständnis wird gerade auch durch die Befreiungstheologie evident. Die Kritik gegen die Starre kirchlicher Institution und theologischer Position wird aus Erfahrungen mit dem Evangelium gespeist, die in den Kirchen gelebt werden und die theologische Reflexion beleben.

Christen in ganz anderen Lebenszusammenhängen erfahren die Gegenwart Jesu, und sie drücken diese Erfahrung anders aus, als wir es gewohnt sind. Es gibt ökumenische Zeugnisse wachsender Übereinstimmung. Wir sehen unsere Traditionen und uns selbst in Frage gestellt. Wir erschrecken darüber – es sei denn, wir können die Frage aus Bachs Weihnachtsoratorium als Frage vonseiten der Befreiungstheologie, ja aus der ganzen Ökumene an uns hören:

„Warum wollt ihr erschrecken? / Kann meines Jesu Gegenwart / euch solche Furcht erwecken? / O! Solltet ihr euch nicht / vielmehr darüber freuen, / weil der dadurch verspricht, / der Menschen Wohlfahrt zu verneuen!“

ANMERKUNGEN

- 1 5. Auflage, Berlin 1959, 508.
- 2 G. Mensching in: RGG³ VI, Sp. 563.
- 3 In: Ev. Theol. 25/1965, 142 ff.
- 4 In: Ev. Missionszeitschrift 23/1966, 58ff.
- 5 Vgl. M. Ackermann, Evangelikale im Aufbruch nach rechts, in: Junge Kirche 10/1984, 560.
- 6 So in: Informationsbrief Nr. 108 der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“, 1985, 9.

- 7 Ebd. 36.
- 8 Vgl. epd-Dokumentation 4a/85, 8.
- 9 Vgl. die evangelikale Beurteilung in: Vancouver 1983 (Beiheft zur ÖR Nr. 48), hrsg. von L. Coenen u. W. Traumüller, Frankfurt 1984, 213. Auf der 6. Vollversammlung des ÖRK war gesagt worden, eine wirkliche Begegnung von Menschen unterschiedlichen Glaubens sei nicht mehr als Monolog, einleisig, sondern nur noch als „gegenseitiges Bekennen“ möglich (so D. C. Mulder, in: Vancouver 1983, 117). Christliches Zeugnis als Einladung an andere und der Dialog mit Angehörigen anderer Religionen seien in ihrem jeweiligen Recht voneinander zu unterscheiden und zugleich in ihrer Wechselbeziehung zu sehen, vgl. W. Müller-Römheld (Hrsg.), Bericht aus Vancouver, Frankfurt 1983, 67. Dieses bewußt nicht „kriegerische“ Missionsverständnis – ich komme darauf noch zu sprechen – wird also als „ungeklärter Synkretismus“ beurteilt.
- 10 Vgl. z.B. E. Herms, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen, Göttingen 1984, 184.
- 11 So R. Slenczka, Die Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie, Amt und ihre Konsequenzen für Lehre und Gottesdienst, in: Kerygma und Dogma 1/1985, 18.
- 12 So F. Beißer, Thesen zur Konvergenzerklärung über „Taufe, Eucharistie und Amt“, in: ebd. 20.
- 13 E. Volk, Mahl des Herrn oder Mahl der Kirche? in: ebd.64.
- 14 Ebd. Dies sind nur einige einschlägige Zitate. Das ganze Heft wirkt wie eine Phalanx gegen den drohenden Einbruch ökumenischen Lehrens. Die Ökumene scheint die reformatorische Identität zu gefährden – zumindest aber den universalen Geltungsanspruch unserer protestantischen Theologie; s.a. W. Pannenberg, Lima – pro und contra, ebd. 1/1986, 35-51.
- 15 W. Künneth, „Die Unterscheidung der Geister“ als Schicksalsfrage unserer Kirche heute, in: Informationsbrief 113 der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“, 10.
- 16 Ebd.
- 17 In: C. G. Bretschneider (Hrsg.), Corpus Reformatorum, Halle 1834, Sp. 77f.
- 18 L. Boff, Kirche: Charisma und Macht, Düsseldorf ²1985. Zur Diskussion im deutschen Bereich vgl. u.a. H. Brandt, Kirche von den Armen her, Zur Befreiungstheologie bei Leonardo Boff, in: Luth. Monatshefte 1/1985, 8ff; W. Lienemann, Leonardo Boff und die ökumenische Bedeutung der Befreiungstheologie, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 29/1985, 287ff und H.-M. Barth, Die Theologie Leonardo Boffs – eine ökumenische Verheißung? Protestantische Lese-Erfahrungen, in: MD des Konfessionskundl. Instituts 6/1985, 107ff.
- 19 In: L. Boff, Kirche: Charisma und Macht (s. Anm. 18), 164-194.
- 20 „Ideologischen“ – so im portugiesischen Original – fehlt in der deutschen Übersetzung.
- 21 Vgl. H. Brandt, In der Nachfolge der Inkarnation oder: „Das Auftauchen Gottes“ in Lateinamerika, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 78/1981, 367ff.
- 22 Zu Boffs Christologie vgl. H. Brandt, Jesus Cristo Libertador. Zum Verständnis der „kritischen Christologie“ bei Leonardo Boff, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 16/1973, 229ff.
- 23 Goldstein übersetzt *condescendência* mit „wohlwollende Nachsicht“. Das bringt die christologische Dimension des Begriffs nicht zum Ausdruck. Aber ich habe auch keinen besseren Vorschlag, es sei denn „Entäußerung“.
- 24 Mettingen 1982; die folgenden drei Zitate beziehen sich auf diese Schrift.
- 25 Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung, München/Mainz 1983; hieraus die Zitate dieses Abschnitts.
- 26 Vgl. H. Brandt, Beispiele und Konsequenzen der „releitura“ in der befreiungstheologischen Basisliteratur Lateinamerikas, in: Verkündigung und Forschung 30/1985, 38ff. Nach Hebräer 4.2 hat der Glaube eine synkretistische Funktion: wenn sich das Wort der

Predigt nicht durch den Glauben (dat. instrum.!) mit denen, die es hören, vermengt, nützt es nichts!

- 27 Vgl. H. Brandt, Die Inkarnation der Befreiung – die Befreiung der Inkarnation. Latein-amerikanische Zeugnisse einer Entfesselung, in: MD des Konfessionskundl. Instituts 34/1983, 8ff.
- 28 Dokumentiert in: L'Osservatore Romano, deutsche Ausgabe vom 29. 3. 1985 / Nr. 13, 4.
- 29 E. Hoornaert (vgl. Anm. 24), 122.
- 30 Vgl. z.B. den Text von Carlos Mesters „Nur wer weiß, was er sucht, findet auch“ in: H. Brandt (Hrsg.), Die Glut kommt von unten, Neukirchen 1981, 155f.
- 31 S. Anm. 18.

Karl Hartensteins Bedeutung für die Beteiligung der deutschen Kirche und Mission an der ökumenischen Bewegung

VON KARL RENNSTICH

Die Mission ist die Mutter der Theologie und Ökumene

Daß die Mission die Mutter der Theologie ist, wußte schon Rudolf Bultmann.¹ Paulus, der bedeutendste Missionar, den wir im Neuen Testament kennen, ist zugleich auch der bedeutendste Theologe. Die Mission ist gleichzeitig aber auch die Mutter der Ökumene: Die erste ökumenische Versammlung fand im Jahr 1910 in Edinburgh statt. Die Vertreter der verschiedenen Missionsgesellschaften aus der ganzen Welt trafen sich, um sich zu beraten, wie sie das Evangelium gemeinsam in der ganzen Welt verkündigen könnten. Der Initiator dieser Konferenz, John Mott, war davon überzeugt, daß noch im 20. Jahrhundert das Evangelium in alle Teile der Welt gebracht werden könnte.

Aus dieser Konferenz entstand sowohl die Bewegung „Glauben und Kirchenverfassung“ (gegründet 1927 in Lausanne) als auch die Bewegung „Praktisches Christentum“, die im Jahre 1925 in Stockholm ihre Gründungsversammlung hatte.

Beide Bewegungen vereinigten sich im Jahre 1938 in Utrecht. Daraus entstand nach dem Zweiten Weltkrieg 1948 der Ökumenische Rat der Kir-

chen in Amsterdam; 1961 trat in Neu-Delhi auch der 1921 gegründete Internationale Missionsrat dem ÖRK bei. Seitdem bilden Mission und Ökumene eine Einheit.

Eine wichtige Gestalt in der Vereinigung von Mission und Ökumene war der schwäbische Theologe Dr. Karl Hartenstein.² Er verband in seiner Person beides – Mission (als Direktor der Basler Mission 1926 bis 1939) und Kirche (als Prälat von 1941 bis 1952). Karl Hartenstein lebte „zwischen den Zeiten“. Ihm wollen wir uns im ersten Teil zuwenden.

1. Karl Hartenstein (1894–1952) – Missionar und Ökumeniker

1. Blumhardt und Hartenstein – erster und letzter deutscher Präsident der Basler Mission

Die „letzten Dinge“ beschäftigten Hartenstein besonders und bestimmten sein Leben für Kirche und Mission. Die Vorliebe für die herrlichen Verheißungen Israels und die Verbindung zwischen dem „Reich Gottes“ und dem „neuen Jerusalem“ bestimmten das Denken des ersten und des letzten deutschen Direktors der Basler Mission. Beide, Christian Blumhardt³ (1779–1838) und Karl Hartenstein, waren noch im Dienst, als sie aus dem Leben gerufen wurden. Beide prägten auf ihre Art und Weise ihre Schüler und die ganze Basler Mission. Aber in dem zwischen den beiden liegenden Jahrhundert war die Basler Mission ein gutes Stück auf dem langen Weg der Integration von Kirche und Mission weitergekommen. Der erste Direktor mußte seine Kirche verlassen und diente bis zum Ende seines Lebens der Mission. Der letzte deutsche Direktor der Basler Mission wurde als Prälat zum nimmermüden „Missionar“ in seiner eigenen württembergischen Kirche. Mit Karl Hartenstein endete die offizielle Verbindung und fruchtbare Zusammenarbeit zwischen schwäbisch-lutherischen und schweizer-reformierten Christen im gemeinsamen Werk der Basler Mission. Die von ihm befürwortete und eingeleitete Integration von Kirche und Mission in ihre jeweilige Kirche führte zur Trennung in einen deutschen und einen schweizerischen Zweig der Basler Mission. Damit aber ging verloren, was einst die „Väter der Mission“ als wichtigstes Ziel sahen: die Nationen und Konfessionen umgreifende Einheit der Mission.

2. Der ganze Mann gestrafft zum Wandern und zum Dienen

Geboren wurde Karl Hartenstein am 25. Januar 1894 in Bad Cannstatt als Sohn des Bankiers Max Hartenstein. Seine Mutter war eine Schwester

des in Afrika früh verstorbenen Missionsinspektors Praetorius. Wie alle Direktoren der Basler Mission war auch Karl Hartenstein durch den in seiner Familie praktizierten Pietismus geprägt. Durch das Elternhaus kam er früh mit der Basler Mission in Berührung. Die „Erziehung in der guten Atmosphäre des Elternhauses“ war der prägende Faktor seines Lebens neben dem „fest gegründeten Bürgertum jener Zeit mit all seinen Sicherungen, mit all den Maßstäben von Ordnung, Standesbewußtsein und selbstverständlichen Wohlstands-Bindungen, die er auch in späteren Jahren nie ganz überwand“, schreiben seine Söhne.⁴

Es war ein recht ungewöhnlicher Weg, den dieser Missionsführer und eigenständige Theologe geführt wurde. Wie in seiner Familie selbstverständlich wurde er Soldat und Offizier. Als Theologe und späterer Missionsführer jedoch kamen neue Impulse in sein Leben, die ihn in andere Richtungen wiesen. Nach dem (durch den Ersten Weltkrieg) unterbrochenen Studium wurde er Vikar und Repetent im Tübinger Stift.⁵ Nach wenigen Jahren im Pfarrdienst in Urach wurde er im Alter von 32 Jahren als Direktor der Basler Mission nach Basel berufen, „zweifelloos eine der erfreulichsten Gestalten in der jüngeren Theologengeneration, unter schweren Kriegerlebnissen früh gereift, während seiner Tübinger Zeit Vertrauensmann vieler Studenten, wissenschaftlich auf der Höhe, in Bengel verwurzelt, von Kierkegaard und Barth stark beeinflusst, auf der Kanzel ein Zeuge, ein treuer Seelsorger, bei den Gemeinschaften gut angeschrieben, auch von solchen, die theologisch anders stehen, geachtet, ein feinfühlig, liebenswürdiger Mensch“, schrieb der württembergische Oberkirchenrat Knapp als Empfehlung.⁶

Knapp hatte sich nicht getäuscht. Hartenstein prägte in den Jahren 1926 bis 1939 die Basler Mission und zeigte ihr neue Wege in die Zukunft. Und es war eine schwere Zeit für die Basler Mission, die eben in den Anfängen des Wiederaufbaus auf allen Missionsgebieten stand. Dieser Wiederaufbau wurde durch Hartenstein wesentlich bestimmt. „Ein starker Zustrom von jungen Männern und Frauen zur Ausbildung für den Missionsdienst füllte wieder die Räume des Missionshauses und des 1925 neu bezogenen Schwesternhauses. Das Seminar zählte wieder über sechzig Schüler“ (Witschi).⁷ Hartenstein war der rechte Mann, den Wiederaufbau zu leiten.

„Wie seine Taschenuhr damals ständig eine Viertelstunde vorausging – eine Gewohnheit des früheren Offiziers im Kriege –, so eilten die Gedanken Hartensteins voller Erwartung ständig voraus und planten für morgen.“⁸ Es war nun der „Heilige Krieg“ der Mission, in dem er kämpfte. Traditionsgemäß war das Komitee der Basler Mission durch

Schweizer besetzt und der Präsident immer ein Basler. Der alternde Präsident Burckhardt wurde durch Koechlin abgelöst (1936), und die Zusammenarbeit der beiden konnte nicht ohne Spannung bleiben. Doch hat „die gegenseitige Achtung und brüderliche Verbundenheit, vor allem aber die Sache selbst, die uns vom Herrn als seine Sache gemeinsam anvertraut war, je und je mit Gottes gnädiger Hilfe obsiegt“, bekannte Koechlin⁹ am Grab Hartensteins. „War er zum Führen geboren, zum Herrschen versucht, so ist ihm doch zutiefst die Demut geschenkt gewesen, welche im Gebet und im ständigen Forschen in Gottes Wort ihre Wurzeln hatte . . . Wir, seine nächsten Mitarbeiter, danken ihm dafür, daß er aus dieser Haltung heraus nie aufhörte, uns zu vertrauen . . . zu ermutigen und neben sich wachsen zu lassen“ (Witschi).¹⁰

3. *Lasset eure Lichter brennen*

Hartenstein war zweifellos ein großes und helles Licht in der Mission und Kirche seiner Zeit. Mitten in der unruhigen Zeit des Aufbaus der Basler Mission promovierte er in Tübingen zum Dr. theol. mit einer noch heute beachtenswerten Arbeit über „Die Mission als theologisches Problem“. Für ihn ist „Mission . . . der gehorsame Zeugendienst der bekennenden Kirche, sofern sich diese an die Heidenwelt wendet, im Glauben an die Kirche und in der Erwartung des Reiches Gottes“¹¹.

Als Dozent für Mission und Religionswissenschaft an der Universität Basel (1933–1939) setzte er sich mit Fragen der Zeit auseinander und gibt Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist. Seine verschiedenen Reisen nach Afrika, Indien und China erweitern seinen Horizont, und die Begegnung mit christlichen Führern aus den Kirchen der ehemaligen Missionsgebiete verändern das Denken des stets wachen und offenen Denkers Hartenstein. Für ihn gehörte die Mission zum „esse“ (wesentliches Sein) der Kirche und ist ein Teil der Existenz der Kirche. Die Kirche – meint er – müsse ausschließlich in ihrer Mission existieren und ihre Daseinsberechtigung legitimieren. Das führt ihn schließlich zur Erkenntnis, daß die „volle und totale Einheit von Kirche und Mission“ in der Bibel begründet sei, und er stellt die Mission in den denkbar weitesten Rahmen der Heilsgeschichte und des Heilsplans Gottes hinein.¹²

Folgerichtig kann der Missionsdirektor später als Prälat der württembergischen Kirche sich auch als Missionsmann in seiner eigenen Kirche begreifen, als er im Jahre 1939 durch den Kriegsausbruch wieder in seine Heimat zurückkehrte und wesentlich die Geschicke seiner Landeskirche mitbe-

stimmte. Von 1941 bis zu seinem Tode arbeitete er in diesem Sinne in Stuttgart.

4. Ringen um den rechten Glauben

Die Wirksamkeit Hartensteins als Missionsdirektor der Basler Mission fiel in die Zeit der großen geistigen Auseinandersetzung in seiner Heimat. Der ehemalige Offizier sah in den Ereignissen seiner Heimat in den dreißiger Jahren anfänglich das Wirken Gottes. Doch seine weltweiten Verbindungen veränderten sein Denken und er „fand nach anfänglichem kurzen Schwanken seinen eindeutigen Platz auf der Seite der Bekennenden Kirche“ (Witschi).¹³ Seiner theologischen Erkenntnis entsprechend konnte er sich zwar nicht zum offenen Widerstand gegen das Naziregime entschließen, sondern sah für sich und die Kirche eine Zeit des Leidens kommen. Er „wandte sich öffentlich gegen das aufkommende Neuheidentum und trug entscheidend dazu bei, daß die deutschen evangelischen Missionen 1933 die von den Deutschen Christen verlangte Eingliederung in die Reichskirche verwarfen“ (Witschi).¹⁴

Hartenstein gehört zu den führenden Missions- und Kirchenmännern Europas in der neueren Zeit. Seine für die Mission und Kirche richtungweisenden Gedanken müssen jedoch erst wieder entdeckt werden. Und sowohl die Kirche als auch die Mission würden gut daran tun, den fast Vergessenen wieder zu entdecken – zum Wohle der Kirche, für die er sein Leben opferte, und zum Wohle der Mission, der er aus zeitpolitischen Gründen nicht so dienen konnte, wie er es gerne getan hätte.

Richtungweisend war auch sein Einsatz für den Ökumenischen Rat, bei dessen Gründung (1948) er als deutscher Delegierter anwesend war. Der Wiederaufbau der Kirche nach 1945 forderte seine ganze Kraft. Aus der Mitte seiner Arbeit holte ihn „Der wiederkommende Herr“ (so sein 1940 geschriebenes Werk) am 1. Oktober 1952 heim.

II. Die Mission und die Kirche als theologisches Problem im Jahre 1933

Die eigentliche Bewährungsprobe für Hartenstein kam mit der Machtübernahme der „Deutschen Christen“ im Jahre 1933. Damals stand die Mission und die Kirche in Deutschland noch vor derselben Frage wie fünfzig Jahre zuvor, nämlich nach ihrem Verständnis von Staat, Religion und Kultur. Und sowohl die Mission als auch die Kirche mußten darauf eine Antwort geben.

Klaus Scholder faßt seine Untersuchung über das Verhalten des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses vom Herbst 1932 bis zum 24. Juni 1933, das mit dem Rücktritt Bodelschwings endete, so zusammen: „Die offizielle Kirche hatte das Spiel verloren – ruhmlos am Ende, aber aufs Ganze gesehen doch nicht ohne Zeichen von Rechtsbewußtsein, Selbstbehauptungswillen und Widerstandsgeist.“¹⁵

Die eigentliche Herausforderung war die Judenfrage und damit verbunden die Frage nach dem Stellenwert von Rasse und Kultur. „Im Konflikt zwischen Kirchenpolitik und Gewissen siegte die Kirchenpolitik.“¹⁶

Die enge Verbindung zwischen Thron und Altar und die lutherische Zwei-Reiche-Lehre¹⁷ verhinderten, daß die Kirche ein Gegenüber zum Staat werden konnte. Die Entwicklung vom Alt- zum Neuprotestantismus vor allem unter dem Einfluß der Aufklärung führte schließlich dahin, daß die biblisch-theologische Motivation der Kirchen durch eine kulturprotestantische Ideologie überlagert wurde. Die Kirche wurde immer mehr zum Gehilfen des Staates. Und auch die Mission machte hier keine Ausnahme!

„Die Jahre bis 1939 standen für die Missionsleitung unter dem Druck der Ereignisse in Deutschland. Nach kurzem Schwanken erkannte Hartenstein die Dämonie des Nationalsozialismus und stellte sich klar in die Reihen der Bekennenden Kirche.“¹⁸ Der Weg bis dahin war jedoch schwer für Karl Hartenstein und für die von ihm wesentlich bestimmten Missionen, nicht nur die Basler Mission.

Ein kurzer Überblick über die Geschichte zeigt das recht deutlich. „In der Stunde, da Gott unser deutsches Volk eine große geschichtliche Wende erleben läßt, verbinden sich die deutschen evangelischen Kirchen in Fortführung und Vollendung der durch den Deutschen Evangelischen Kirchenbund eingeleiteten Einigung zu einer Deutschen Evangelischen Kirche“ (Vorwort der Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche vom 11. Juli 1933). Im dritten Abschnitt der neuen Kirchenverfassung heißt es dann in bezug auf die „freie kirchliche Arbeit von gesamtkirchlicher Bedeutung, insbesondere auf dem Gebiete der inneren und äußeren Mission“, daß die Kirche diese „unter ihre fördernde Obhut“ nehmen wolle. Verstanden war darunter die Gleichschaltung von Mission und Kirche unter der Führung der Deutschen Christen. Wie alle anderen Bewegungen im Reich war auch die Mission vom großen Einheitsrausch erfüllt.

Die Angebote waren angesichts der finanziellen Nöte der Zeit verlockend. Siegfried Knak, der Leiter der Berliner Mission, arbeitete einige Richtlinien aus, die dem Angebot der Deutschen Christen weit entgegenka-

men. H. Driessler und E. Reinke, zwei Mitglieder der DC, gingen noch einen Schritt weiter und forderten „Auflösung sämtlicher Missionsgesellschaften als selbständige Werke, Umbau derselben zu kirchlichen Organen unter der Führung des Reichsbischofs, Schaffung von Missionszentralen in den Bistümern und Kirchenregierungen der einzelnen Länder und Verteilung der Missionsgebiete auf dieselben: Weiterführung der Mission wesentlich durch Mittel und Steuern der Kirche.“¹⁹ Das bedeutete nichts anderes als die Auflösung der Mission in die Kirche. Doch diese Kirche war die Reichskirche mit der ihr eigenen Ideologie. Konnte die Mission dem zustimmen? Bisher galt die „freie Mission als Lebensäußerung der Kirche ohne irgendwelche kirchliche Bevormundung“ (Warneck, Barmen).²⁰

Durfte man aber auf die Vorteile einer kirchlichen Unterstützung verzichten? Wie in anderen Kreisen so herrschte auch in den Missionsgruppen große Begeisterung für das, was sich damals in Deutschland ereignete. Der Neuanfang wurde von den meist deutsch-national geprägten Missionsleitern freudig begrüßt. Der große Einheitsrausch hatte auch die Führer der Missionsgesellschaften ergriffen, und manche sahen in dem Führer Adolf Hitler den gottgesandten Retter der Nation. Selbst ein so nüchterner Mann wie Johannes Warneck von der Rheinischen Mission in Wuppertal stellte sich „mit Freude und dankbarer Zuversicht . . . hinter den uns von Gott gegebenen Führer Adolf Hitler“. In der Rettung vor dem bolschewistischen Chaos, der Befreiung von der Umklammerung des deutschfeindlichen Völkerbundes und der Wiederherstellung der vaterländischen Ehre sah man das Wirken Gottes.²¹

Viele Theologen und Christen waren im Jahre 1933 der Meinung, daß sich mit der Gründung des „Dritten Reiches“ auch für die Kirchen eine neue Chance eröffnet habe. An Kirchenkampf dachten damals noch wenige. An Leiden um des Evangeliums willen dachten noch weniger! Allerdings betonte bereits 1931 Karl Barth in einem Schreiben an den Berliner Missionsdirektor Knak in bezug auf die Bedeutung des völkischen Nationalismus, daß hier vornehmlich theologisches Nachdenken gefordert sei, und zwar vom Glauben an den einen Gott her, der als universaler Schöpfergott die Erhöhung eines Volkes über andere nicht zulasse.

Auf Karl Barth hörten damals aber noch nicht viele. In den Kreisen der Theologen galt er eher als gefährlicher Außenseiter, und manche, wie der Neutestamentler Adolf Schlatter, warnten vor seiner häretischen Theologie. Erst langsam setzte sich Karl Barths Theologie bei den späteren „Vätern des Barmer Bekenntnisses“ durch.

Gegen die befohlene Eingliederung der Mission in die Kirche

In diesen Zeiten großer Begeisterung für die Einheit fand sich die deutsche evangelische Mission plötzlich vor der Frage, ob sie der Auflösung sämtlicher Missionsgesellschaften zugunsten der Einheit von Kirche und Mission zustimmen sollte. Die 1933 gegründete Reichskirche machte ein verlockendes Angebot. Die kaum zu lösenden finanziellen Probleme der Mission hätten durch die Hilfe der Reichskirche eine Lösung gefunden. Die bis dahin eher verachtete Mission hätte nun als Teil der offiziellen Kirche einen besseren Status errungen. Der Reichsbischof galt in Pietistenkreisen als „frommer Mann“; er hatte in verschiedenen Reden immer wieder seine Nähe zum Pietismus betont. Und der größte Teil der Missionsfreunde gehörte damals (wie früher) zum Pietismus.

Andererseits aber fürchtete man, daß der Mission durch eine zu große Nähe zur Kirche Schaden entstehen könnte. Man wollte die Selbständigkeit erhalten. In sieben Richtlinien, „die wir in irgendeiner Weise festzuhalten uns um Gottes Willen verpflichtet sehen müssen“ (Hartenstein), wurde diese Selbständigkeit definiert: „Die deutsche evangelische Mission sollte kraft ihres Auftrages im Raum der Kirche bestehen auf der ausdrücklich erklärten Selbständigkeit der Gesellschaften, entsprechend den geistlichen Kongregationen und Orden innerhalb der katholischen Kirche.“

Weiter betonte man den geistlichen (freiwilligen) Charakter missionarischen Dienstes, die freiwilligen Gaben, und den „ungehinderten ... Zugang zu der Gemeinde“ sowie eine „von beiden Seiten aus freiwillig bejahte Form enger Zusammenarbeit zwischen Kirche und Mission“.

Man wollte die „hauptamtlichen Theologen selber berufen“ und „die große glaubende Heimatgemeinde . . ., ohne die die Front draußen unabsehbar geschädigt würde“, sollte erhalten bleiben.²² Eine endgültige Antwort gaben die Vertreter der Mission auf der Barmer Missionstagung vom 17. bis 20. Oktober 1933.

III. Mission und Ökumene sind untrennbar

Die Barmer Missionstagung wurde zu einem Meilenstein in der Geschichte der deutschen Mission – ja der ganzen evangelischen Kirche. Es waren vornehmlich missionstheologische Gründe, die zum Protest gegen die Deutschen Christen führten. Und hier war besonders Karl Hartenstein federführend: „Da ließ es Hartenstein keine Ruhe und wir erarbei-

teten zu dritt bis tief in die Nacht nun nicht eine neue Formulierung dieser Abmachung, sondern eine Denkschrift über das Wesen der Mission und die grundsätzlichen Voraussetzungen einer Zusammenarbeit mit der Kirche“ (W. Freytag).²³ Neben Hartenstein und Freytag war noch Warneck in jener denkwürdigen Nachtsitzung an der Ausarbeitung der theologischen Begründung der Mission beteiligt.

Der erste Abschnitt der Denkschrift definiert das Wesen der Mission: „Die Mission als Bekenntnishandlung der Kirche vor der Welt ist die Trägerin der Botschaft vom Heil in Christus an die Völker.“ Die Barmer Denkschrift beschreibt die Mission aus ihrem Wesen heraus. Die „deutsche evangelische Kirche“ wird durch den Begriff „Mission“ ersetzt. Der Subjektwechsel hat eine tiefe theologische Bedeutung: Die Mission wird herausgelöst aus dem organisatorischen Kontext, also weg von der Institution „Deutsche Evangelische Kirche“, um sie theologisch in den dritten Glaubensartikel einzuordnen. So wird auch die Kirche als „Una Sancta“ (eine heilige Kirche) neu verankert.

Diese christologische Bestimmung der Mission in Verbindung mit der „Una Sancta“ steht im Gegensatz zur neu gegründeten deutschen Reichskirche, die ein Produkt völkisch-nationaler Einheitsideologie war und mit der Kirche nach Epheser 4 und Artikel VII des Augsburger Bekenntnisses wenig gemein hatte. Die neue pneumatisch-christologische Dimension der Einheit der Mission und der Kirche wird jetzt biblisch begründet. Sie wird außerdem ausgeweitet auf die weltweite Kirche: „In der deutschen evangelischen Mission gibt die Deutsche Evangelische Kirche ihrem Zusammenhang mit der Una Sancta einen weithin sichtbaren Ausdruck.“²⁴

Der zweite Abschnitt zieht dann die Konsequenzen: Die wahre „unsichtbare“ Kirche wird geschichtsmächtig zum kritischen Maßstab gegenüber der sichtbaren Gestalt der Deutschen Evangelischen Kirche, die in der wahren Kirche erst noch Gestalt gewinnen soll.

Zusammenarbeit von Kirche und Mission bedeutet im Horizont der „Una Sancta“: „Die deutschen evangelischen Missionen haben bisher von der Kirche Förderung mancher Art für ihren Dienst erfahren. Die Bereitschaft der Kirche, die evangelische Mission unter ihre fördernde Obhut zu nehmen (Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche, Art. 4, Abs. 3), bedeutet einen neuen Ansatz und einen wesentlichen Fortschritt für die Beziehungen zwischen Kirche und Mission. Sie erhofft von dieser engeren Zusammenarbeit der Kirchenleitung mit der Mission eine Belebung und Vertiefung des heimatlichen Missionssinnes und eine Befruchtung des deutschen, christlichen Volkslebens.“²⁵

Hier taucht nun zum ersten Mal die ökumenische *Gemeinschaft* im Zusammenhang mit der Mission auf (wir werden das dann ein halbes Jahr später in der „Barmer Erklärung“ vom 31. Mai 1934 wiederfinden). Den Ökumenischen Rat der Kirchen gab es damals zwar noch nicht, er wurde erst 1948 gegründet, doch der Geist dieser Ökumene ist zu spüren.

Anstatt Einverleibung der Mission in die Kirche wird die Integration von Mission und Kirche im biblischen Sinn aus dem Wesen der Kirche her begründet: Sie soll „in allem auf das Beste der Mission gerichtet sein“. Abgewiesen wird die Anwendung der Arierparagrafen auf die Mission.

Der Kampf gegen die Deutschen Christen hatte begonnen. Deutlich sind aber auch die Grenzen! Es wurde weder in der Mission noch im darauffolgenden Jahr von den Vertretern der Bekennenden Kirche Partei für die Juden ergriffen! Man unterschied auch noch deutlich zwischen der Ideologie der Deutschen Christen und der Ideologie des Nazi-Regimes. Doch es war klar geworden, daß die Mission ihren Auftrag vom Herrn selber hat und ihr Werk als Treuhänderin der glaubenden Gemeinde betreibt. Mission und Ökumene gehören untrennbar zusammen. „Es ist Tatsache, daß in Deutschland sich zur Zeit zwei Kirchen gegenüberstehen, eine unitarische Staatskirche und eine Bekenntniskirche in ihrem Raum. Wohin wir gehören, kann ja nach dem allem nicht mehr zweifelhaft sein, wie wir denn auch den Schritt zur Bekenntnisfront im Einverständnis mit den süddeutschen Bischöfen taten“, berichtete Hartenstein an die Missionare draußen (16. Juli 1934).²⁶ Damit hatte die Mission noch vor der Gründung der Bekennenden Kirche den Kampf gegen die „Deutschen Christen“ aufgenommen.

IV. Die Entwicklung Hartensteins zum Ökumeniker

Die theologische Entwicklung Karl Hartensteins verlief keineswegs geradlinig. Es war vielmehr ein Weg von Irrungen und Windungen. Und diese theologische Entwicklung ist untrennbar verbunden mit seinem eigenen Lebensweg. Der national gesinnte Offizier des Ersten Weltkriegs sah zunächst in Hitler eine Gestalt der Befreiung. Erst langsam, durch die Begegnung mit der Theologie Karl Barths, bekommt er das Werkzeug in die Hand, um die nationalsozialistische Idee durchschauen zu können.²⁷ Später wendet er sich dem Pietismus seiner schwäbischen Väter zu. Nun wird die Theologie Karl Hartensteins wesentlich geprägt durch Bengel und die anderen schwäbischen Väter.

Es sind im wesentlichen drei Elemente, die von nun an sein Denken bestimmen: Das *eine* ist die Erwartung des wiederkommenden Herrn: „Christus der Wiederkommende“ (erschienen im Jahre 1937) bestimmt das Denken der Theologie in der Mission. Je länger er sich im Dritten Reich mit der Ideologie der Nazis auseinandersetzen mußte, desto wichtiger wird ihm gerade diese Komponente. Mit der Hinwendung zum Pietismus seiner Väter tritt dann der *zweite* theologische Schwerpunkt immer mehr in den Vordergrund: Das Reich Gottes. Die Reich-Gottes-Theologie gehört zum Schwabenland wie der Neckar. Die schwäbischen Philosophen Schelling und Hegel schieden voneinander mit den Worten: „Am Reiche Gottes werden wir uns nach jeder Metamorphose wieder erkennen.“ Zum Reich Gottes gehört aber auch die Ökumene. Sie wird zum *dritten* Schwerpunkt seines Denkens.

1. Die geistlichen Väter

Von Anfang an gehörte zum Pietismus die Mission und die Ökumene – die ganze bewohnte Welt. In den Franckschen Anstalten in Halle und in Zinzendorfs Brüdergemeinde in Herrnhut werden die „innere“ und die „äußere Mission“, die Wiederbelebung der Christen in Deutschland und das Überschreiten der Grenzen untrennbar miteinander verbunden. Mission in sechs Kontinenten gehört seit Anbeginn zum Wesen des Pietismus!

Und alle diese Gedanken kamen wieder zusammen in der Christentumsgesellschaft, die im Jahre 1780 in Basel gegründet wurde. Aus der Christentumsgesellschaft war schließlich im Jahre 1815 die Basler Mission entstanden. Von Anfang an arbeiteten hier Lutheraner aus Württemberg und Reformierte aus der Schweiz, Deutsche, Schweizer und Franzosen in brüderlicher Eintracht zusammen.

Mit der Mission und der Ökumene verbunden ist aber auch die Sorge um das Heil der Unterdrückten und Armen. Bereits im Jahre 1756 finden wir in Basel eine Vereinigung, die sich „Gesellschaft von guten Freunden in der Absicht, nach allgemeiner Christenpflicht Gottes Ehre und der Nebenmenschen Heil zu befördern und sich untereinander zu erbauen“ nennt. In den Statuten dieser Gesellschaft finden wir als einzelne Arbeitszweige die Gründung und Betreuung einer christlichen Lesegesellschaft, eines Hilfsvereins für notleidende Glaubensgenossen und einer Missionsgesellschaft. Die beiden Linien der äußeren und inneren Mission sind also bereits im Ansatz vorhanden. Sie werden später in der Basler Mission vereinigt. Es ist die vom Reich-Gottes-Gedanken her geprägte Ganzheit des Denkens.

Der Mensch ist beides: Leib und Seele. Die Basler Mission definiert deshalb als ihre Aufgabe: „Wir wollen Missionare ausbilden als Ausbreiter einer wohlthätigen Zivilisation und Verkündiger des Evangeliums des Friedens.“ Von Anfang an gehört neben der Verkündigung des Evangeliums auch die sogenannte Entwicklungshilfe zum Aufgabenbereich der Mission.²⁸

Diese Gedanken bestimmen nun immer mehr das Denken Karl Hartensteins. So ist es nicht verwunderlich, daß sich aus dem Missionstheologen der Ökumeniker entwickelt. Das ist kein Bruch, sondern die logische Weiterentwicklung der zentralen Aussagen der pietistischen Bewegung. Die Einheit der Kirchen war deshalb für Hartenstein nicht nur ein Glaubensartikel, sondern sie war Teil seiner Reichshoffnungen und gehörte zur Grundstruktur der Endzeit. In einem Vortrag im Jahre 1950 betont er: „Die Gemeinde der Zwischenzeit ist auf alle Fälle die in *ihm eine* Gemeinde. Und wo das Zeichen der Einheit sichtbar wird, wird das letzte Zeichen vor dem Ende sichtbar.“

2. Die Bedeutung der Weltmissionskonferenz in Tambaram für die theologische Entwicklung Hartensteins

Vor allem die Weltmissionskonferenz in Tambaram 1938 prägte das Denken Karl Hartensteins.²⁹ „Wir haben das Angesicht der Gemeinde Jesu unter den Völkern geschaut! Und keiner, der in Tambaram war, wird es je vergessen. Da waren die großen Delegationen der Jungen Kirchen, über 250 an Zahl. Zum ersten Mal in der Kirchengeschichte tagte eine Konferenz, auf der die Eingeborenen in der Mehrzahl waren, auf der sie als völlig gleichberechtigte Glieder der Kirche Christi mit den Vertretern des Kontinents, Englands und Amerikas reden und handeln konnten. Der Leib Christi hat wahrlich begonnen, die Fülle der Heiden in sich aufzunehmen.“³⁰

Die erlebte Gemeinschaft beeindruckte Karl Hartenstein. Für ihn war die Abendmahlsgemeinschaft *das zentrale* Erlebnis des Christen. Es gab den Christen eine neue Identität, die über alles Nationale hinweg Menschen in Jesus Christus vereinigte. „Als wir zusammen heimgingen, war er tief bewegt davon, wie in der Gemeinschaft an der Gabe des Herrn, der Sünden vergibt, alle Gegensätze und Verschiedenheiten überwunden waren. Er nannte mir Namen und beschrieb mir, wie sie Brot und Wein betend emp-

fingen. Er hatte offenbar in dieser Stunde bei jedem Einzelnen, der zum Tisch des Herrn kam, den Widerschein dessen gesehen, der sich uns in diesem Mahl schenkt.“³¹

Für Karl Hartenstein ist die Kirche die umfassende, lebendige Einheit des Leibes Christi. Sie ist eine Interimskirche. Den Gedanken der Interimskirche übernahm er von Bengel. Die Kirche hat eine vorläufige Gestalt. Sie lebt unter dem eschatologischen Vorbehalt: „Und darum ist alles Institutionelle, geordnet Rechtliche an der Kirche vorläufig. Ein Interim, ein Transitorisches, das seinen Sinn und seine Legitimität nur von der Vollendung her empfängt.“³²

Die Kirche als eine umfassende, lebendige Einheit des Leibes Christi hat aber sowohl eine irdische³³ als auch himmlische Ausdehnung. Die Einheit zwischen der „ecclesia militans“ und „ecclesia triumphans“ (kämpfenden und triumphierenden Kirche), zwischen der irdischen und der himmlischen, versteht Hartenstein nicht nur geistig, sondern sehr real. Zur Kirche gehören nicht nur die heute Lebenden, sondern auch die Wolke der Zeugen, „die Märtyrer und die vollendeten Geister der Ewigkeit; alle, die droben um den Thron Jesu Christi stehen“³⁴. Beide Kirchen sind untrennbar miteinander verbunden. „Darum nennt die Schrift das ewige Leben den Neuen Himmel und die Neue Erde. Damit bezeichnet sie die Herrschaft Gottes über die wiedergebrachte und wiederhergestellte Kreatur, *diese* Erde und *dieser* Himmel: *diese* Erde, die der Schauplatz der Leiden, der Tränen und des Blutes war, *dieser* Himmel, der sich über den ganzen Greueln und Rätseln der Welt wölbte, werden neu geschaffen werden, wenn *er* kommt.“³⁵

Für Karl Hartenstein ist es eine merkwürdige Führung, daß Gott gerade noch vor dem Krieg den Samen der ökumenischen Einheit in die aufgewühlte Erde der durcheinandergeratene Welt legen konnte. So wird am Ende des Chaos eine neue Welt sichtbar – die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen. „Wir glauben an eine heilige, christliche Kirche“, schreibt er in „Geschichte und Wesen der ökumenischen Bewegung“³⁶. Diese Einheit der Kirche ist für ihn ganz in der Verborgenheit das Modell der einen Welt, der Welt, die Gott als ihren Herren preist.

Das Jahr 1054, das Auseinanderbrechen zwischen Rom und Konstantinopel, und das Jahr 1521, die Trennung zwischen römischer und evangelischer Christenheit, sind für ihn wie aufgerichtete Marterpfähle des Leibes Christi in der Geschichte. Nun aber besteht die Hoffnung, daß dieses Kreuz der Auferstehung, nämlich der Gründung der *einen* Kirche Jesu Christi, weichen möge. Für Hartenstein ist die Ökumene nicht ein Luxusartikel, sondern die Notwendigkeit für Leben und Sterben der Kirche.

Während der Weltmissionskonferenz in Tambaram³⁷ haben ihn seine christlichen Brüder in Indien darauf aufmerksam gemacht, daß die Zerrissenheit der Christen das Geheimnis der Liebe Christi und der Botschaft der völkerverbindenden Einheit der Kirche unglaublich mache. Nur die Einheit der Kirche, ihr gemeinsames Zeugnis kann der Welt noch klarmachen, daß Jesus Christus der Herr ist. Nur aus dem Wesen der Mission heraus ist es zu verstehen, daß die „Kirchen in der Sendung, in der Bewegung, die missionierenden Kirchen“ die bedrängenden Fragen nach der wahren Kirche Christi und ihrer Einheit immer wieder gestellt und den langen Weg zur Einheit angetreten haben. Die Mission ist ihrem Wesen nach Samenkorn der großen, umfassenden ökumenischen Bewegung unserer Tage.³⁸

Und ganz folgerichtig widmet sich Karl Hartenstein mit ganzer Kraft der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen.³⁹ Im Ökumenischen Rat sah er „ein Mittel, ein Werkzeug, ein Gefäß, das Menschen gebaut haben, in dem sich aber nach Bitten und Gebet her vom Herrn das Geheimnis ereignen kann, das Wunder der Einheit der Kirche. Der Ökumenische Rat ist sozusagen die hohle Hand, die die Christen aller Völker zusammenlegen in einen großen Kreis in dem unauflöselichen Gebet, daß der Heilige Geist in sie die Fülle des Wunders der Einheit hineinschenke. Der Ökumenische Rat ist die demütige Dienerin an dem Geheimnis der Einheit des Leibes Christi.“⁴⁰

ANMERKUNGEN

- ¹ R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1958, 188ff.
- ² W. Metzger (Hrsg.), Karl Hartenstein. Ein Leben für Kirche und Mission, Stuttgart 1953. Eine detaillierte Darstellung finden wir in: G. Schwarz, Mission, Gemeinde und Ökumene in der Theologie Karl Hartensteins, Stuttgart 1980.
- ³ Über Christian Gottlieb Blumhardt (1779-1838) gibt es noch keine Biographie. Siehe über Leben und Bedeutung für die Mission: K. Rennstich, Mission und wirtschaftliche Entwicklung, München/Mainz 1978, 178ff.
- ⁴ Metzger, a.a.O. I. Kapitel.
- ⁵ Seinen Werdegang als Theologe beschreibt Metzger, a.a.O. 313.
- ⁶ Metzger, 100.
- ⁷ Metzger, 103.
- ⁸ Metzger, 105f.

- ⁹ Metzger, 105; Koechlin war Präsident der Basler Mission und arbeitete eng mit Hartenstein zusammen. Das Verhältnis der beiden war spannungsvoll, aber sie ertrugen sich „im Glauben“. Siehe zum Ganzen: H. Witschi, *Geschichte der Basler Mission 1920–1940*, Bd. 5, Basel 1970, 42ff, bes. 60ff.
- ¹⁰ Metzger, 106f.
- ¹¹ K. Hartenstein, *Die Mission als theologisches Problem*, Berlin 1933 (Furche Studien Bd. 7) 13.
- ¹² Ders., *Christus der Wiederkommende*, Basel/Stuttgart 1937 und ders., *Der wiederkommende Herr*, Stuttgart 1954.
- ¹³ Metzger, S. 147ff; Witschi beschreibt in diesem Zusammenhang die Stellung Hartensteins zur Politik und Kirche.
- ¹⁴ Metzger, 151ff.
- ¹⁵ K. Scholder, *Die Kapitulation der ev. Kirche vor dem nationalsozialistischen Staat*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 81/1970, 206.
- ¹⁶ Ders., *Die Kirche und das Dritte Reich*, Bd. 1, Frankfurt/Berlin/Wien 1977, 386.
- ¹⁷ N. Müller, *Evangelium und politische Existenz. Die lutherische Zwei-Reiche-Lehre und die Forderung der Gegenwart*, Berlin (Ost) 1983.
- ¹⁸ H. Witschi, a.a.O. 60ff.
- ¹⁹ K. Hartenstein, *Die Lage der Basler Mission*, in: *Archiv der Basler Mission in Basel* (zit. als ABM) Nr. 18.
- ²⁰ Ebd.
- ²¹ Im Juli 1933 schrieb Hartenstein an die Missionarschaft in Indien: „Auf politischem Gebiet gehe ich mit dem Geschehen (in Deutschland) grundsätzlich nicht nur einig, sondern glaube, daß es für das alte Europa von entscheidender Bedeutung werden wird.“
- ²² Die sieben Richtlinien finden wir in: ABM Nr. 18; vgl. auch H. Witschi, a.a.O. 67ff.
- ²³ Metzger, 299.
- ²⁴ Ebd.
- ²⁵ Der ganze Wortlaut der Erklärung ist in ABM Nr. 18.
- ²⁶ ABM Nr. 6, S. 5.
- ²⁷ K. Hartenstein, *Die Theologie Karl Barths (Vortrag Sulz 1925) im Archiv der Basler Mission in Stuttgart* (zit. ABMST) Ordner 31 + 32a, und vor allem: *Was hat die Theologie K. Barths der Mission zu sagen?*, München 1928.
- ²⁸ K. Rennstich, s. Anm. 3 und ders., *Handwerker-Theologen und Industrie-Brüder als Botschafter des Friedens*, Stuttgart 1985, ABC-Team 358.
- ²⁹ K. Hartenstein, *Die Weltmissionskonferenz Tambaram 1938*, Stuttgart/Basel o.J.; M. Schlunk, *Das Wunder der Kirche unter den Völkern. Bericht über die Weltmissionskonferenz in Tambaram 1938*, Stuttgart/Basel 1939; H. Witschi, a.a.O. 79ff.
- ³⁰ K. Hartenstein, *Die Weltmissionskonferenz Tambaram*, a.a.O. 5.
- ³¹ W. Freytag in: Metzger, a.a.O. 305.
- ³² K. Hartenstein, *Verwilderte Eschatologie*, in: *Die neue Furche* 6 (1952) 18–28, Zitat 26.
- ³³ S. dazu: K. Hartenstein, *Versuch einer missionarischen Ethik*, in: *Evangelisches Missionsmagazin* 79 (1935) 1–10, 33–44 und 65–72.
- ³⁴ Ders., *Der wiederkommende Herr*, Stuttgart 1940, 49.
- ³⁵ Ders., *Christus der Wiederkommende*, Basel 1937, 15.
- ³⁶ Ders., *Geschichte und Wesen der Weltkirchenbewegung* (Bad Boll, 1948) ABMST.
- ³⁷ Ders., *Union der Kirchen?* in: M. Schlunk (Hrsg.), *Das Wunder der Kirche*, a.a.O. 160f.
- ³⁸ Ders., *Geschichte und Wesen . . .*, 4.
- ³⁹ Ders., *Vor den Toren der Weltmissionskonferenz 1947 in Toronto*, Flugblätter der Basler Mission Nr. 1; ders., *Die Weltmissionskonferenz in Whitby, Kanada, Juli 1947*; ders., *Die Weltchristenheit im Ringen mit den Problemen der Zeit*, Flugblätter Nr. 2.
- ⁴⁰ Ders., *Geschichte und Wesen . . .*, 7ff.

Ökumene gewinnt Profil (IV)

Das Ökumenische Netz in Baden als Erfahrung des Geistes Jesu Christi*

VON ULRICH DUCHROW

Im dürren Lande

In Galiläa, dem Randgebiet des Randgebietes Palästina im Römischen Reich, begegnete Gott Menschen im Menschen Jesus von Nazareth. Fischer verließen ihre Netze, um selbst ein Netz zu werden, um weiterzuknüpfen von Mensch zu Mensch, von Gemeinschaft zu Gemeinschaft bis zu den Enden der Erde. Paulus sagt dazu dann Leib, Leib Christi, neuer Mensch, neue Menschheit, neue Schöpfung. Seine Schüler im Kolosser- und Epheserbrief malen aus, daß Gott auf diese Weise den ganzen Kosmos, die ganze Welt befreit aus den Fängen der Macht der Sünde und des Todes.

So zart, so verletzlich, so verwundbar – ein Netz, ein Leib, angesichts der zertrennenden und brutalen Gewalt der Sünde in uns und um uns. Und doch unzerstörbar, weil gehalten und gestaltet von Gottes Geist, der das Nichtsein ruft, daß es sei, der gerade aus dem Tode Leben schafft.

Darum nimmt es nicht wunder, daß die Erfahrung der Erneuerung der Kirche und der Menschheit in der Ökumene, der einen bewohnten Erde, heute in den vom Tod und den Folgen der Sünde gezeichneten Randgebieten begonnen hat. Aufgrund der Erfahrung von Zertrennung, Unterdrückung und Leiden in den sogenannten Missionsgebieten – sprich, den unterworfenen und ausgebeuteten Kolonialländern wie einst Palästina – entstand zu Beginn dieses Jahrhunderts der Drang zur ökumenischen Bewegung. Nicht nur die Stimme der Stummen wurde neu hörbar, auch die Stimme Gottes und die Wirkung seines Geistes wurden neu wahrnehmbar in den Gemeinschaften der Armen. Die lateinamerikanischen Basisgemeinden und ihre Netze stehen für viele ähnliche Erfahrungen auch in Asien und Afrika. Ein direktes Hören auf die Botschaft der Bibel, Gebet, die

* In ursprünglicher Form veröffentlicht auf dänisch in: H. R. Iversen u. a. (Hrsg.), Spiritua-litet. Festskrift til Anna Maria Aagaard, 14. Januar 1985, 233–240. Erscheint zur gleichen Zeit in meinem Buch „Weltwirtschaft heute – ein Feld für bekennende Kirche?“, Chr. Kaiser Verlag, München 1986.

Feier der Eucharistie mit gleichzeitigem Engagement im Kampf für Gerechtigkeit und Menschenwürde sind Kennzeichen dieser Erneuerung.

Auch die Großkirchen in den imperialen Zentren der Macht bekamen Sehnsucht nach Erneuerung. Man sann auf zeitgemäße Theologie und bemühte sich um Kirchenreformen. Aber das meiste blieb abstrakt und ausweichend. Die große Sünde der Ausbeutung der Arbeiter in der beginnenden Industriegesellschaft im vorigen Jahrhundert und die noch größere Sünde der schrankenlosen Ausbeutung der Rohstoffe und Menschen in Asien, Afrika und Lateinamerika bis zum heutigen Tag wurden und werden verdrängt. Man wollte keine Gemeinschaft mit dem dürren Land, in dem Gottes Geist zur Liebe und zum Leben erweckt. Darum wurde man zum dürren Land ohne Gottes Geist. Die seltenen Ausnahmen entstanden in Situationen, in denen Methoden, wie sie gegenüber Unterworfenen üblich sind, auf Teile der eigenen Bevölkerung in den Zentrumsländern übertragen wurden. Beispiele dafür sind die Ansätze einer bekennenden Kirche im nazistisch beherrschten Deutschland oder solidarischer christlicher Gemeinschaften im nordamerikanischen Bürgerrechtskampf. Aber wer von den Solidarischen ist nicht selbst in die Mechanismen der Ausbeutung und Unterdrückung verstrickt?

In dieser Situation heißt die große Frage: Wie können Christen und Kirchen in der faktischen Angepaßtheit an die Gegenmächte des Geistes Gottes Kirche Jesu Christi sein, in den Wirkungsbereich des Geistes Gottes kommen? Hier reicht es nicht, ja, es hat die gegenteilige Wirkung, wenn man diese Lage nur analysiert und anprangert. Das Gesetz tötet, es treibt tiefer in die Sünde der Selbstverschließung, der Selbstrechtfertigung oder der Resignation. Vielmehr bedarf es sichtbarer, leiblicher Erfahrungen des Geistes Christi in Formen neuer Gemeinschaft.

Die großen Zeichen der Hoffnung sind die neu erwachten Kommunitäten in der Tradition des Mönchtums, denn sie sagen am radikalsten Nein zum Geist des Mehr-haben-wollens. In der katholischen und orthodoxen Kirche nie erloschen, wurden sie nach dem Zweiten Weltkrieg auch im Protestantismus zu einer Quelle der Erneuerung. Inzwischen sind die Brüder von Taizé und die Schwestern von Grandchamp vielbesuchte Gemeinschaften für Menschen, die in der Kontemplation Hören auf das Wort Gottes, Feiern seiner Gaben in den Sakramenten und konkrete Nachfolge einzuüben versuchen. Darüber hinaus sind als eine Art von „weltlichen Orden“ Familien-Kommunitäten in den USA und in Europa entstanden.¹

Ich rechne aber zur Gestalt dieser Nachfolgegruppen auch solche Gemeinschaften, die zwar nicht als Kommunitäten zusammenleben, aber

verschiedene ihrer Kennzeichen verkörpern: statt voller Aufgabe des Besitzes Teilen des Besitzes, statt Aufgabe der Familie Öffnen des Hauses und der Familie, statt Aufgabe der eigenen Ortsbestimmung Unterordnung der Karriere unter den Ruf des Geistes. Diese Kennzeichen, die ihre Einheit in der Tendenz haben, von den Mächten dieser Welt unabhängig zu machen, verdanken sich der Kontemplation, dem Leben, das sich immer wieder aus Gottes Geist empfängt, und zielen auf die freie Teilnahme an Gottes Kampf für die Ausbreitung des Reiches seiner Liebe in dieser Welt. Im Blick auf die Ortsgemeinde und kirchliche Großinstitutionen üben diese am weitesten in die weltliche Existenz vorgeschobenen Ausläufer der Gestalt der radikalen Nachfolgegruppen eine Art von Brückenfunktion aus. Sie stützend auf die weltüberwindenden mönchischen Formen christlicher Gemeinschaft versuchen sie, in der weltlichen Existenz solche Schritte der Nachfolge zu finden, die einladend für jeden Christen und jede Gemeinde sein können.²

Innerhalb des europäischen Bereichs gehört das Ökumenische Zentrum in Aarhus mit seinen verschiedenen Initiativen zu den Pioniersversuchen in diese Richtung. Anna Maria Aagaard hat es nicht nur in der ökumenischen Gemeinschaft bekannt gemacht, sondern auch den theologischen Ort bestimmt, in dem diese Versuche wurzeln: in der Erfahrung des Heiligen Geistes.³ Angeregt durch solche Erfahrung und theologische Reflexion hier in Europa und in den USA entstand auch in Baden, im Südwesten der Bundesrepublik Deutschland ein Versuch, Nachfolgegruppen zu entdecken, zu pflegen und untereinander sowie mit Ortsgemeinden und ihren Gliedern zu verknüpfen.

Gepflanzt an Wasserbächen

Es ist wichtig, daß man sagen kann: Taizé, Grandchamp, Aarhus, Washington oder Baden. Dietrich Bonhoeffer hat die Ortlosigkeit der Kirche als den Grund für die Christuslosigkeit der Kirche erkannt; denn in Christus hat sich Gott an einem bestimmten Ort offenbart, und an einem bestimmten Ort will sich Christus heute offenbaren.⁴ Mit dieser Einsicht begann historisch gesehen das Ökumenische Netz in Baden.

Zu viele Versuche, in der Situation einer Volkskirche zu eindeutigeren christlichen Lebensformen und Schritten des Glaubensgehorsams zu kommen, waren schon im Sande verlaufen oder gescheitert. Sie waren zu sehr im Allgemeinen geblieben oder richteten sich zu sehr an den ohnmächtigen einzelnen. Zum Beispiel war da das „Plädoyer für eine ökumenische

Zukunft“, in dem einige Ökumeniker versuchten, die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) aus ihrer ängstlichen Ablehnung echter ökumenischer Gemeinschaft herauszuholen. Diese Ebene oder die Ebene einer katholischen Bischofskonferenz werden vermutlich als letzte zu verbindlicher Nachfolge finden. Hingegen ein Ort mit seinen Ortsgemeinden oder eine Landeskirche/Diözese sind gegenüber, die sich auf verbindliches Kirchesein ansprechen lassen müssen und die gleichzeitig das persönliche, überschaubare Element enthalten, das geistliche Kommunikation und Erneuerung erleichtert.

Ein weiterer entscheidender Faktor für die Entstehung des Netzes war die in der Ökumene gewachsene Erkenntnis, daß wir in einer Zeit leben, in der wir ähnlich wie im Nationalsozialismus in allen Sozialgestalten der Kirche herausgefordert sind, bekennende Kirche zu werden.⁵ Apartheid, das gegenwärtige Weltwirtschaftssystem mit seinen tödlichen Folgen, die Massenvernichtungsmittel und die Zerstörung der Natur – und dies alles zum Teil mit der Verteidigung des „christlichen Abendlandes“ begründet und von den Kirchen allenfalls verbal verurteilt – sind der erdrückende globale Kontext für diese Frage nach einer bekennenden Kirche. Erinnerungen an die Bruderschaften als Helfer auf dem Weg zu einer bekennenden Kirche wurden wach. Zuerst sollte das Netz deshalb „Bekennende Nachfolge in Baden“ heißen.

Praktisch vollzog sich sein Entstehen in mehreren Schritten. In der Zeit von Herbst 1981 bis Sommer 1982 trafen sich ungefähr ein Dutzend Mitchristen solcher Gruppierungen, die in den erwähnten Zusammenhängen bekennende Nachfolge einzuüben versuchten. Die Evangelischen unter ihnen hatten insofern eine gute Ausgangsposition, als im Frühjahr 1981 ihre landeskirchliche Synode mit dem Schwerpunktthema „Die Einheit der Kirche in der Zerrissenheit von Ost-West und Nord-Süd“ ermutigende Beschlüsse bekenntnismäßiger Ablehnung der Apartheid gefaßt und auch die eigene Verflechtung in Unterdrückung und Rassismus als Sünde bekannt hatte.

Die kleine Gruppe traf sich zu intensivem Gespräch und zum Gottesdienstfeiern. Ihre wichtigste Entscheidung war, die Einladung zu einem „Ökumenischen Netz in Baden für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ nicht allgemein auszusprechen und zu veröffentlichen, sondern vielmehr von Person zu Person und von Gruppe zu Gruppe zu knüpfen. Sie stellte für die persönlichen Einladungen ein kleines erklärendes „Basispapier“ (s. Anhang 1) zusammen und stellte eine Liste von Gruppen und einzelnen Ansprechpartnern auf.

Ende August 1982 trafen sich die auf diese Weise Angesprochenen. Bei diesem Treffen fiel eine weitere wichtige Entscheidung. Manche hatten sich vom „Netz“ einen Dachverband für die Koordination aller Gruppen versprochen, die sich für Frieden, „Dritte Welt“ und Ökologie einsetzen. Dieser Intention entsprach die Mehrheit der Versammelten nicht. Nicht, daß ein solcher Dachverband an sich etwas Abzulehnendes wäre. Aber es wurde klar erkannt, daß gerade die kommenden Kämpfe um Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung für Christen die klare Basis auf dem Grund des Glaubens und der christlichen Gemeinschaft lebensnotwendig machten. Auch sollte die Kirche klarer Ansprechpartner sein. In selbstverständlich gewollten Koalitionen mit anderen Partnern bei der Erreichung politischer Ziele ist eine klare Identität Voraussetzung kritisch-konstruktiver Zusammenarbeit.

Besondere Sorgfalt wurde auf die Frage verwendet, wie sich Mitchristen zum Ökumenischen Netz verhalten können, die nicht in bewußt christlichen, sondern weltlichen Gruppen ihr Engagement leben. Oft sind dabei Gruppen, die aus einer kirchlichen Gemeinde hervorgegangen sind, so von ihrer Gemeinde an den Rand gedrängt oder gar ausgestoßen worden, daß viele von ihnen ins politische Niemandsland ausgewandert sind. Die Antwort auf diese Frage hieß: jederzeit sind einzelne und Teilgruppen willkommen, die sich im Netz stärken und orientieren und auf diese Weise in ihre säkularen Gruppen einen neuen Beitrag einbringen können.

Dennoch führte diese Entscheidung zu einem gewissen Scheidungsvorgang. Einige fanden diesen Ansatz zu „fromm“. Für die anderen, die weiter mitmachten, wurde das unbefangene, aus der Ökumene gespeiste Gottesdienstfeiern in allem Engagement ein Quell vorher kaum gekannter Freude.

Insofern war es kein Zufall, daß als nächstes Ziel des sich weiterknüpfenden Netzes das „Pfingsttreffen 1983“ ins Auge gefaßt wurde. Wir hofften, selbst Teil einer Erneuerungsbewegung werden zu können, und wir wußten, daß dies nur der Geist Gottes selbst wirken konnte. Teil davon war die Hoffnung, das Netz wirklich auch im interkonfessionellen Sinn ökumenisch werden zu lassen. Wir wanderten mit unseren Vorbereitungstreffen in Baden von Region zu Region, damit viel persönliches Kennenlernen und gegenseitiges Vertrauen wachsen könne.

Zu Pfingsten waren es dann zweihundert Menschen, die in Kehl bei Straßburg zusammenkamen. Gewiß war auch das Programm erfreulich: Netzwerkstatt zur gegenseitigen Vorstellung, gewaltfreies Training für die Friedensarbeit, Gespräche über die Fragen des Bekenntnisses und der

Nachfolge im eigenen Leben und im Leben der Gemeinden und Kirchen und herrliches Gottesdienstfeiern in eucharistischer Gemeinschaft. Aber das wichtigste war dies: über alles Erwarten und Hoffen war das „Netz“ da, es lebte, es trug, es zappelte voller Fische – es war ein Pfingstwunder. Wenn man sagt: „Es ist etwas gelungen“, dann meint man, daß man es nicht machen konnte oder mußte, sondern daß es bei aller Arbeit ein Geschenk, ein unverdientes Geschenk war. Das Wort, das man am Ende der drei gemeinsamen Tage am meisten hörte, war das Wort „ermutigend“ („So etwas Ermutigendes habe ich noch nie erlebt“). Nicht erst Paul Tillich hat entdeckt, daß Mut Geschenk des Glaubens, ja der Geist Gottes selbst ist. In diesem Mut waren die Gaben des Geistes zeichenhaft anwesend: Freude, Friede, Gerechtigkeit. In Aufnahme dieser Erfahrung haben die Netzgruppen aus dem Heidelberger Raum am Abend nach dem Beschluß des Deutschen Bundestages, neue US-Mittelstreckenraketen zu stationieren, in der Heiliggeistkirche einen großen Ermutigungsgottesdienst gehalten. Viele Menschen in der Bundesrepublik Deutschland sind nach dem Stationierungsbeschluß in die Resignation zurückgekehrt, die Gruppen des Netzes beten und arbeiten unbeirrt weiter.

Ein wichtiger Impuls in der Zeit zwischen den Jahrestreffen 1983 und 1984 war die 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Vancouver. Ihre Einladung an alle Kirchen, Gemeinden und Netzwerke christlicher Gruppen zu einem „Bund für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ bestimmte alle Zwischentreffen und die Arbeit einzelner Gruppen des Netzes.

Insbesondere bemühten wir uns um ein besseres Verständnis der biblischen Hintergründe der Vancouvereinladung: Was bedeutet Bund Gottes mit den Menschen und mit seiner Schöpfung, was neuer Bund? Welches sind besondere Bekenntnisfälle für die Kirche Jesu Christi heute? Was heißt konziliarer Prozeß? Wir stellten diese Fragen nicht nur von den verschiedenen christlichen Traditionen aus, sondern auch im Gespräch mit dem Landesrabbiner in Baden.

Im Blick auf die praktischen Initiativen suchten wir nach den entscheidenden Knotenpunkten, an denen Gerechtigkeits- und Friedensfrage miteinander zusammenhängen. Eine größere Initiative bildete sich im „Netz“: „Christen für Arbeit und Gerechtigkeit weltweit.“ Sie begann nach Vorarbeiten im September 1984 eine selbstfinanzierte Forschungs- und Beratungsgruppe, um unabhängig die Wirtschaftsverbindungen von multinationalen Firmen in unserer Region mit Ländern zu untersuchen, in denen unsere Kirchen Partnerkirchen haben. Mit Gemeinden und Gruppen dort

soll das gemeinsame Bundesvolk-Sein so aktualisiert werden, daß Netze von lebendigen, fühlenden Menschen um die anonymen Beziehungen der Wirtschaft gelegt werden (Anhang 2). Eine andere Initiative bereitet ein „Friedenshaus“ zum Training in gewaltfreien Handlungsweisen vor. Inzwischen leben, feiern und arbeiten im Netz Katholiken, Glieder der Evangelischen Landeskirche, Baptisten, Mennoniten und Quäker zusammen.

Das Jahrestreffen 1984 – diesmal zwischen Ostern und Pfingsten – fand im ökumenischen Gemeindezentrum „Arche“ in Neckargemünd statt. Es stand unter dem Thema: „Unter dem Regenbogen – Das Bundesvolk Gottes feiert“. Viele ökumenische Gäste waren gekommen, darunter zu unserer Freude auch eine Gruppe vom Ökumenischen Zentrum in Aarhus. Von Schwestern aus Grandchamps wurden die Stundengebete gehalten. Drei große Gottesdienste waren als Teil eines Bundeserneuerungsfestes konzipiert: Tauferinnerung – eucharistische Limaliturgie – Sendung (in Anlehnung an Gottesdienste in Vancouver). So waren Netzwerkstatt, Arbeitsgruppen und Planungsgespräche eingebettet in die Feier der umfassenden Gaben Gottes. Ein Teilnehmer schrieb im Schlußgottesdienst auf einen Zettel: „Die Eucharistie gestern war ein Vorgeschmack des großen Abendmahls.“

Sein Leben für die Freunde

Zunächst zu unserer Überraschung meldete sich in der Nachbereitung zum Jahrestreffen eine Stimme, die sagte: „Gerade in den Gottesdiensten bin ich mit meiner Schuld nicht fertig geworden. Wir haben uns – teilweise jedenfalls – erneuern lassen in den letzten Jahren, wir haben unser Leben verändert, wir haben in der Fürbitte gelebt, wir haben für die Solidarität mit den Armen gearbeitet, wir haben versucht, gegen den Rüstungswahnsinn anzugehen. Viele Menschen haben umdenken gelernt – zum Teil mit unserer Hilfe. Aber geht die Entwicklung nicht trotzdem dramatisch in die falsche Richtung? Erkenne ich nicht gerade in meinem Engagement immer deutlicher, wie tief und unentrinnbar ich selbst in das Unrecht, in Kriegsvorbereitungen und Gewalt verflochten bin?“

Mit dieser Frage führt uns der Geist in eine neue Phase unseres Netzes. Sie drückte sich in dem Motto des Jahrestreffens 1985 aus: „Herr, wohin sollen wir gehen“. Gewiß haben wir Woche um Woche, Monat um Monat, Jahr um Jahr genug Widerstände in uns und um uns erfahren, um nie der Gefahr des Enthusiasmus erlegen zu sein. In gewisser Weise haben wir uns sogar bewußt darüber gefreut, daß endlich einmal nicht nur das pseudo-

protestantische Herumnörgeln an der sündigen Welt auf der Tagesordnung stand, sondern wirklich die neutestamentlich verheißenen Zeichen des Geistes erfahrbar wurden. Auch haben wir gerade darin unseren Ansatz gesehen, uns im Netz weniger mit der Schuld der anderen zu beschäftigen als mit der Einübung der eigenen Umkehr. Dennoch führt uns die Frage nach der immer intensiver werdenden Erfahrung und Erkenntnis der eigenen Schuld im Engagement, in der Nachfolge, in eine neue Richtung, von der wir noch nicht wissen, wohin sie uns bringen wird.⁶

Es wird also in der Zukunft nicht nur darauf ankommen, neu zu buchstabieren, was es heißt, daß der Geist die Gabe der Rechtfertigung aus Glauben und als solcher die Macht der Heiligung ist. Es wird für das Netz und seine Gruppen auch darauf ankommen, in Gemeinschaft leben zu lernen, was es heißt, in der Mithaftung für strukturelle Schuld in und aus der Vergebung zu leben. Anders gesagt: wie können die Nachfolgegruppen Gemeinden und Kirchen vorleben, daß es das freudeschenkende Evangelium ist, das uns ermächtigt, vor der Schuld nicht zu fliehen, sondern diese anzunehmen, weil wir angenommen *sind*? Nur weil Er, der Messias, der gesalbte Retter Gottes, sein Leben für seine Freunde ließ, können wir ins Auge zu fassen wagen, daß auch wir unser Leben mit den Freunden Gottes, seiner Kreatur, teilen – und koste es unser Leben. Das ist auch die Basis, von der aus wir weiter am konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung teilnehmen.

Nachwort: Das Ökumenische Netz aus Brasilien gesehen

Im September/Oktober 1985 hatte ich Gelegenheit, zusammen mit 50 Vertretern von Basisgemeinden aus ganz Latein- und Mittelamerika an einem Kurs des „Ökumenischen Zentrums für Dienste basisbezogener Evangelisation und Erziehung“ (CESEP) in São Paulo teilzunehmen. Viele oben vorgetragene Einsichten fand ich bestätigt, auch die Ermutigungen. Brasilien ist ein klassisches Beispiel dafür, daß eine Kirche in all ihren Sozialgestalten eine Christus nachfolgende, in Wort und Tat bekennende Kirche und darum Salz der Erde werden kann – nicht ohne Konflikte und Anfechtungen, aber fragmentarisch die Gaben des Reiches Gottes widerspiegelnd. Von drei Gesichtspunkten – glaube ich – können wir für uns besonders lernen.⁷

1. Die Basisgemeinden sind nicht ausschließlich Nachfolgegruppen, sondern eine neue Form der Ortsgemeinde in engster Kooperation mit Nachfolgegruppen (besonders kleinen Kommunitäten von Ordensleuten). Die

Parochien – wo es gut geht – dienen mitsamt dem Priester dieser intensiven, an das Urchristentum erinnernden Ortsgemeinschaft von Christen, ebenso die Diözesen. Dadurch sind die Vollversammlungen der Basisgemeinden von der bezirklichen bis zur nationalen Ebene immer auch von Priestern und Bischöfen besucht.

Daraus ziehe ich als ersten Schluß, daß – nachdem bei uns die Nachfolgegruppen überhaupt erst einmal wieder als eigenständige Gestalt der Kirche erkannt sind – eine noch intensivere Zusammenarbeit zwischen ihnen und ökumenisch aufgeschlossenen Gemeinden und ihren Gruppen angestrebt werden sollte, um so viele unserer oft in sich abgeschlossenen Parochien wie möglich für die Einheit des Leibes Christi zu gewinnen. Die Treffen der „Ökumenischen Netze“ würden dann noch mehr als bisher Versammlungen der Begegnungen zwischen Nachfolgegruppen und Mitchristinnen und Mitchristen aus den Ortsgemeinden.

2. Basisgemeinden in Brasilien haben aus der Bibel und aus der Not gelernt, daß der Gott des Volkes Israel, der Vater Jesu Christi, des Retters und Herrn aller Völker, auf der Seite der Entrechteten und der Armen steht. Das ist in Brasilien selbstverständlich, da dort 50 bis 60 % der Bevölkerung zu den relativ und absolut gesehen Armen gehören.

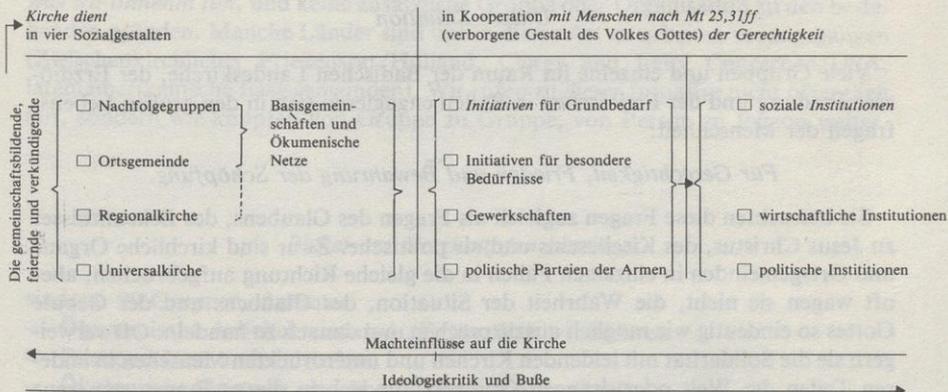
Daraus ziehe ich den zweiten Schluß, daß ein echtes Zusammenkommen der Nachfolgegruppen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung mit den Gemeinden am Ort bei uns nur dann möglich sein wird, wenn die international ausgerichteten Gruppen sich mit solchen Gruppen und Gemeinden zusammenschließen, die die zunehmenden Nöte der eigenen Bevölkerung aufnehmen. Dazu gehören vor allem die, die durch die gegenwärtige Entwicklung des Gesamtsystems in die „Neue Armut“ gestoßen werden, z. B. Arbeitslose und darunter wieder vor allem Jugendliche und Frauen. Auch bei uns gilt die neutestamentliche Botschaft, daß sich Gott in erster Linie aus den „Niedrigen“ sein neues Volk in Gerechtigkeit und Frieden aufbaut, d. h. aus der „Dritten Welt“ außerhalb und innerhalb unseres eigenen Landes. Das heißt nicht, daß nicht auch Menschen der Mittel- und Oberschicht in diese neue Gemeinschaft berufen werden können, aber damit werden sie gleichzeitig auf die Seite der entrechteten und in ihrer Existenz bedrohten Menschen – und Erde – berufen (vgl. Lk 18,18ff und 19,1ff).

3. Weil die aus dem Sakrament und der Bibel heraus Gemeinschaft bildenden, feiernden und verkündigenden Basisgemeinden bei der Überwindung der Nöte der Menschen am Ort im nationalen und internationalen Kontext einsetzen, entwickeln sie eine viel schärfere Analyse der sozialen,

ökonomischen und politischen Situation als wir und wählen deshalb auch viel gezielter ihre Bundesgenossen im gesellschaftlichen Umfeld. Genauer gesagt sind sie das Salz und der Sauerteig in den Bewegungen und Institutionen für die Rechte der Menschen. Dabei unterscheiden sie „Volksbewegungen“ – wir würden sagen Bürgerinitiativen – für die Grundbedürfnisse der Menschen (Nahrung, Arbeit, Land usw.) und solche für spezielle Anliegen (z. B. für Rechte von Jugendlichen oder Frauen). Daneben engagieren sie sich in den Gewerkschaften und den neu entstehenden Parteien, die sich für die Rechte der Armen einsetzen (besonders in der neu gegründeten Partei der Arbeiter, PT). In allen Fällen riskieren sie den Konflikt mit den Kräften in den gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Institutionen, die ihre Macht dazu benutzen, weiter den Gewinn der Wenigen auf Kosten der Vielen und der Erde zu erhöhen, wenn sie durch Ideologiekritik den Einfluß solcher Macht in der Kirche offen ansprechen.

Daraus ziehe ich den dritten Schluß, daß auch unsere Kirche in den verschiedenen Sozialgestalten eine genauere gesellschaftliche Analyse und ein Verständnis ihrer Koalitionspartner entwickeln muß, will sie Christus in den Menschen und der Erde in Not und nicht dem Mißbrauch der Macht dienen, will sie also Christus nachfolgende und bekennde Kirche werden.

Daraus ergibt sich folgendes (sehr vereinfachtes) Strukturschema der Kirche in Brasilien, von dem wir bei dem Bemühen lernen können, auf der Seite Christi in den Armen am Kampf für ein gerechteres Wirtschaftssystem teilzunehmen:



Nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch haben wir noch einen weiten Weg vor uns, wollen wir – unter anderen Bedingungen – eine ähnliche Erneuerung und Glaubwürdigkeit gewinnen, wie sie der brasilianischen Kirche geschenkt wurde. Aber Gott wird in uns und unter uns wie das Wollen so auch das Vollbringen gewähren – wenn wir uns durch seinen freiwillig arm gewordenen Christus reich machen lassen und den Reichtum nicht als Raub bevorzugen (vgl. Phil 2,5 ff).

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. z.B. *D. Jackson*, *Coming Together*, (Berthany Fellowship) Minneapolis 1978; *H. A. Gornik* (Hg.), *Anders leben. Christliche Gruppen in Selbstdarstellungen* (GTB 344), Gütersloh 1979.
- ² *Marita Estor*, *Nachfolge: Zeugnis und Bekenntnis in dieser Zeit*, in: M. Berief, P. Schlaudoth, R. Waltermann, „Aus Leidenschaft zur Gemeinde“, Kevelaer 1984.
- ³ Vgl. *A. M. Aagaard*, *Gottes verwundbare Liebe – Heiliger Geist, Meditationen*, (Kaiser Traktate Nr. 66) München 1982.
- ⁴ *D. Bonhoeffer*, *Das Wesen der Kirche*, (Kaiser Traktate Nr. 3) München 1971, 21 ff.
- ⁵ Vgl. o. Kap. 6.
- ⁶ Vgl. *W. Krusche*, *Schuld und Vergebung – Der Grund christlichen Friedenshandelns*, (epd-Dokumentation Nr. 30a/84), Frankfurt 1984.
- ⁷ Eine ausführliche Begründung der hier angedeuteten Gedanken beabsichtige ich, im Juniheft der Zeitschrift „Pastoraltheologie“ zu geben unter der Leitfrage: „Was können wir von den Basisgemeinden in Brasilien lernen?“

ANHANG 1

Ökumenisches Netz in Baden für Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung (Basispapier)

Unsere Situation

Viele Gruppen und einzelne im Raum der Badischen Landeskirche, der Erzdiözese Freiburg und der Freikirchen in Baden engagieren sich in den großen Lebensfragen der Menschheit:

Für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Sie betrachten diese Fragen zugleich als Fragen des Glaubens, des Bekenntnisses zu Jesus Christus, des Kircheseins und als politische. Zwar sind kirchliche Organe und Ortsgemeinden in einzelnen Fällen in die gleiche Richtung aufgebrochen, aber oft wagen sie nicht, die Wahrheit der Situation, des Glaubens und der Gebote Gottes so eindeutig wie möglich auszusprechen und danach zu handeln. Oft verweigern sie die Solidarität mit leidenden Kirchen und unterdrückten Menschen in anderen Teilen der Welt oder drängen Gruppen, die sich in diesen Fragen um treue Nachfolge Christi bemühen, an den Rand der Kirche oder sogar aus ihr heraus. Das führt in den Gruppen oft zu Resignation und auch zu Unsicherheiten über den eigenen christlichen Auftrag.

Was wir brauchen

Als nächsten Schritt sollten wir deshalb in Baden ein Netz knüpfen, ein Netz von christlichen Gruppen und einzelnen, die den Zusammenhang des Kampfes für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung weltweit (Nord – Süd/ Ost – West) und bei uns (Ausländer, Arbeiter, Arbeitslose, Frauen) sehen und danach zu handeln beginnen. Dabei wollen wir

- bei uns selbst anfangen, Christus treuer nachzufolgen – in der Selbstverpflichtung, so zu leben, daß andere Menschen, die Erde und kommende Generationen überhaupt leben können;
- uns gegenseitig beraten, ermutigen, vergewissern, neue Gemeinschaftsformen erproben;
- bereit sein, unsere christliche Identität in der Zusammengehörigkeit mit dem jüdischen Volk und dem Dialog mit den Menschen anderer Glaubensweisen zu bestimmen;
- gegenüber unseren Ortsgemeinden und unserer Kirche nicht resignieren, sondern mit ihnen uns bemühen, als Kirche Jesu Christi glaubwürdig zu leben und zu handeln;
- nach gemeinsamer Abklärung als christliche Gruppen politisch gezielt handeln und deshalb mit politischen Gruppen (für Dritte Welt, Frieden und Ökologie) kritisch-solidarisch zusammenarbeiten;
- einzelne Christen stärken, in Gesellschaft für mehr Eindeutigkeit zugunsten der schwächeren Menschen und der bedrohten Erde einzutreten.

Wie fangen wir es an?

Wir wollen durch Austausch uns gegenseitig in dem unterstützen und stärken, was wir ohnehin tun, und keine zusätzliche Gruppe oder Organisation zu den bestehenden gründen. Manche Länder sind uns in dieser Art zu arbeiten vorangegangen (Zwischenkirchlicher Friedensrat/Holland, Clergy and Laity Concerned/USA, lateinamerikanische Basisgemeinden). Wir rufen zu dieser Initiative nicht öffentlich auf, sondern wir knüpfen von Gruppe zu Gruppe, von Person zu Person weiter.

Bisher am Netzknüpfen beteiligt

sind ca. 90 Gruppen, darunter

- Ökumenische Arbeitskreise und „Dritte Welt“-Initiativen
- Friedenskreise und -initiativen
- Ökologische Gruppen und über 200 engagierte einzelne

Im Netz bilden sich auch gemeinsame Initiativen, Projekte und Aktionen, z. B.:

- Friedensinitiative im Ökumenischen Netz „gewaltfrei leben lernen“
- „Christen für Arbeit und Gerechtigkeit weltweit“.

*Christen für Arbeit und Gerechtigkeit weltweit:
Einladung zum Mitmachen (leicht gekürzt)*

Kirche und christliche Weltverantwortung

Unsere Kirche hört nicht an den Grenzen unserer Gemeinde, unserer Konfession, unseres Landes – sie umfaßt alle Christen dieser Erde.

Unsere christliche Verantwortung endet nicht an den Grenzen unserer Kirche – sie gilt der ganzen Welt als der Schöpfung Gottes.

Deshalb ist es unsere Aufgabe als Christen, einzutreten für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung.

Dieser Aufgabe können wir unter anderem gerecht werden durch eine kritische Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen Weltwirtschaftssystem, das zur zunehmenden Verelendung großer Teile der Menschheit beiträgt.

An diesem weltweiten System der Ausbeutung sind wir in den Industrieländern alle beteiligt, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß. So profitiert jeder von uns als Verbraucher von den billigen Importen aus den Entwicklungsländern. Diese wären – wie das gesamte bisherige Wirtschaftswachstum in der Bundesrepublik – nicht möglich ohne die billigen Rohstoffe und billigen Arbeitskräfte in den Entwicklungsländern sowie die ungerechten Produktions- und Handelsbedingungen.

Die Transnationalen Unternehmen

Dieses Weltwirtschaftssystem wird entscheidend mitgeprägt und genützt von den Transnationalen Unternehmen, die aufgrund ihrer Wirtschaftskraft und ihrer weltweiten Beweglichkeit oftmals mächtiger sind als die Regierungen der Entwicklungsländer, in denen sie tätig sind.

Für die Menschen in den Entwicklungsländern hat diese Tätigkeit der Transnationalen Unternehmen eine Reihe negativer Auswirkungen, einige seien angedeutet:

- Transnationale Unternehmen stabilisieren häufig ungerechte Arbeitsstrukturen, wie niedrigeres Lohnniveau, Arbeitslosigkeit, unzulängliche Sozialleistungen, unmenschliche Arbeitsbedingungen, Behinderung gewerkschaftlicher Organisation.
- Transnationale Unternehmen stützen in vielen Fällen Diktaturen und verhindern politische Veränderung – sei es mit Absicht, wenn es ihren Interessen dient, oder unbeabsichtigt durch ihre bloße Tätigkeit.
- Transnationale Unternehmen leisten in der Regel keinen wirklichen Beitrag zu einer solchen Entwicklung des Gastlandes, die im Interesse der notleidenden Bevölkerung ist.
- Transnationale Unternehmen zerstören einheimische Kulturtraditionen, Technologien und Formen eigenverantwortlicher Daseinsfürsorge.

Diese negativen Folgen der Tätigkeit transnationaler Unternehmen in den Entwicklungsländern sind innerhalb des gegenwärtigen Wirtschaftssystems nur schwer

vermeidbar. Denn für das Handeln der Transnationalen Unternehmen sind nicht moralische Gesichtspunkte, sondern das alles bestimmende Ziel der mittelfristigen Gewinnmaximierung maßgeblich.

Deshalb auch können moralische Appelle allein oder die bloße Verteufelung der Transnationalen Unternehmen nichts wirklich Entscheidendes an der Ungerechtigkeit wirtschaftlicher Strukturen verändern.

Was können wir tun?

Wir können alle mithelfen beim Aufbau wirtschaftlicher, sozialer und politischer Strukturen, die die Ausbeutung verringern.

So können wir zum Beispiel dazu beitragen, Christen und Gewerkschaften in den Entwicklungsländern und in Südafrika bei ihrem Kampf um die Durchsetzung ihrer Rechte zu stärken.

Wir können als Christen in und mit unseren Gruppen solidarisch sein mit den Betroffenen der Tätigkeit Transnationaler Unternehmen auch hier bei uns – mit den Arbeitslosen, den von Entlassung Bedrohten, den um bessere Arbeitsbedingungen Kämpfenden. Wir wollen lernen, diese Betroffenen als wichtigen Teil unserer Ortsgemeinden zu begreifen und ihre Anliegen zu verstehen und zu unterstützen.

Wir wollen aber auch lernen, diejenigen Christen, die in den Transnationalen Unternehmen Verantwortung tragen, als Glieder unserer Kirche zu verstehen und mit ihnen das Gespräch zu suchen.

Wir können schließlich beitragen zu einer wirksameren öffentlichen Kontrolle der Transnationalen Unternehmen, indem wir fragen nach Art, Umfang und Auswirkungen ihrer Tätigkeit hier bei uns und in den Entwicklungsländern.

Damit aber können wir gemeinsam mit den Betroffenen beitragen zum Aufbau einer *Gegenmacht*, zur Stärkung der Schwachen durch das Zusammenwirken christlicher, gewerkschaftlicher und entwicklungspolitisch engagierter Gruppen und einzelner.

Die Forschungs- und Aktionsberatungsgruppe

Ein solches Engagement will die Forschungs- und Aktionsberatungsgruppe „Christen für Arbeit und Gerechtigkeit weltweit“ anregen, unterstützen und koordinieren, indem sie

- bestimmte Themen wissenschaftlich aufarbeitet (z. B. Transnationale Unternehmen und Arbeitslosigkeit; Länder- und Firmenstudien. . .);
- *Arbeitshilfen erstellt* (z. B. Bibliographien, Liste von Aktionsgruppen und Gemeindekreisen, Referentenliste. . .);
- *Aktionsbeispiele zusammenträgt* und Erfahrungen von Gruppen und Gemeinden sammelt und weitergibt;
- *Kontakte knüpft und vermittelt* mit und zwischen den Aktionsgruppen und Gemeinden, mit Firmen- und Gewerkschaftsvertretern;
- *Einladungen, Rundbriefe und Veranstaltungshinweise* auf Wunsch an Interessierte weitergibt;
- *einlädt zu offenen Gesprächsrunden.*

Die außerordentliche Bischofssynode

Die außerordentliche Bischofssynode, die in Rom vom 24. November bis zum 8. Dezember 1985 stattfand, um den 20. Jahrestag des Endes des Zweiten Vatikanischen Konzils zu feiern, war tatsächlich in mancherlei Hinsicht ein außerordentliches Ereignis.

Es war das erstmal, daß die Zahl der Bischöfe aus Ländern in der Dritten Welt größer war als die der Bischöfe aus den industrialisierten Ländern. Ungewöhnlich war der Umstand, daß die vatikanische Glaubenskongregation auf dem Wege über Veröffentlichungen ihres Präsidenten, Kardinal Josef Ratzinger, eine Art Tagesordnung für die Synode aufgestellt hatte. Die von Kardinal Ratzinger thematisierte „Restauration“ – in Wirklichkeit eine verdeckte Verurteilung des Konzils – gelang nicht ganz. Außerordentlich war die nahezu einstimmige Reaktion des Weltepiskopats: Während der ersten Woche trugen die Bischöfe ein eindrucksvolles Plädoyer für die positiven Ergebnisse des Konzils vor. Ebenso ungewöhnlich war es, daß dann in der zweiten Woche die Ratzinger-Tagesordnung sich durchsetzte. Die Wirkung blieb jedoch begrenzt, was vor allem dem Berichtersteller der Synode, Kardinal Danneels aus Brüssel, und dem Sekretär der Synode, dem deutschen Theologen Walter Kasper, zu verdanken ist. Ungewöhnlich war ebenso die Tatsache, daß die Synode nicht vom Gegensatz zwischen einem konservativen und einem progressiven Flügel gekennzeichnet war, sondern eher durch einen Konflikt zwischen Anhängern einer „Kirche jenseits und über der Geschichte“ und den Vorkämpfern einer inkarnierten Kirche, die der ständigen Anpassung bedarf. Im Ergebnis nahm die Synode in der Suche nach der Identität der katholischen Kirche Zuflucht beim Geheimnis der Kirche und vermied es, sich konkret festzulegen. Ein weiteres Ergebnis war, daß die Synode die Entdeckung der Kirche als Volk Gottes durch das Konzil kaum aufnahm. Die Betonung der Kirche als „Communio“ stellte dann ein gewisses Gleichgewicht wieder her. Die Fragen, welche sich in den letzten zwanzig Jahren herausgeschält hatten, wie z. B. Kollegialität und Subsidiarität, die Beziehung zwischen der universalen Kirche und den Teilkirchen, die Rolle der Bischofskonferenzen, Uniformität und Pluriformität, Inkulturation und Ökumenismus, all diese Themen erhielten einen mehr oder weniger angemessenen Platz in dem Schlußbericht. Außerordentlich war weiterhin der Umstand, daß die kontroverse Thematik der Befreiungstheologie nur zweimal offen erwähnt wurde. Außerordentlich war die Art, in der die Synode mit den Fragen der Ökumene umging. Schließlich – aber dies ergab sich als logische Folge aus der vorgeschlagenen Tagesordnung – überschritt die Synode in ungewöhnlicher Weise ihre Kompetenzen und brachte ihre Einschätzung des Konzils zum Ausdruck, ein positives Urteil. Aber sehen wir genauer hin.

Dem Mangel einer wirklichen Tagesordnung der Synode wurde abgeholfen durch ein Grundsatzdokument von Kardinal Danneels, der die Antworten der Bischofskonferenzen auf den Fragebogen ausgewertet hatte, den das Generalsekretariat der Synode versandt hatte.¹ Gleich zu Anfang erläuterte der Berichtersteller, daß die Synode die Aufgabe habe, die vom Konzil geleistete Arbeit zu vertiefen, nicht aber sie zu revidieren. Er stellte fest, daß das Konzil und seine Dokumente in der katholischen Kirche gut aufgenommen worden seien. Die Gesamtbilanz nach zwanzig Jahren wurde im ganzen positiv beurteilt. Er erwähnte in diesem Zusammenhang insbesondere: Zunehmende Beteiligung und Mitverantwortung für das Leben der Kirche, die Basisgemeinschaften, welche eine große Hoffnung für die Kirche darstellen, und den auf allen Ebenen zu beobachtenden Aufbruch in Richtung auf die ökumenische Dimension, eine Frucht des Heiligen Geistes. Unter den negativen Elementen in den Berichten der Bischofskonferenzen waren die folgenden: Die Betonung des Wortes Gottes, die hin und wieder dazu geführt hatte, die Bibel von der Tradition und der authentischen Interpretation durch das Lehramt zu trennen; Probleme im Blick auf die Integrität und die organische Struktur der Katechese und die Beziehung zwischen der Moral und dem Magisterium, verbunden mit der Gefahr des ethischen Subjektivismus.

„Im Kern handelt es sich um eine ekklesiologische Krise“, erklärte Kardinal Danneels. „Es hat einseitige, oberflächliche und ideologische Interpretationen der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* gegeben, besonders im Blick auf den Begriff des Volkes Gottes. Eine gewisse Tendenz, einen Gegensatz herzustellen zwischen der Kirche als Institution und der Kirche als Mysterium, dem Volk Gottes und der Hierarchie, hat bisweilen Mißtrauen erzeugt.“ An dieser Stelle müssen noch einige Probleme gelöst werden: „Die Beziehung zwischen der universalen Kirche und den Teilkirchen; die Förderung der Kollegialität, des theologischen Status der Bischofskonferenzen; das Verlangen nach verbesserten Beziehungen mit der römischen Kurie.“

Am Ende seines Vortrags schlug Kardinal Danneels vier spezielle Themen für die Diskussion vor: Die Aufgabe bestehe darin, „1) tiefer in das Geheimnis der Kirche einzudringen in ihrer Berufung zu Heiligkeit; 2) zu den Quellen zurückzukehren: dem Wort Gottes, der lebendigen Tradition, der authentischen Interpretation des Magisteriums; 3) den Reichtum der Kirche als ‚*Communio*‘ wiederzuentdecken; 4) sich nicht ausschließlich auf die internen Fragen der Kirche zu konzentrieren, sondern ebenso auf den Dialog mit der modernen Welt“.

Die Stimme der Ortskirchen: Probleme und Wünsche

Die Synode wandte sich dann mündlichen und schriftlichen Stellungnahmen zu.² Statt in erster Linie auf Kardinal Danneels' Grundsatzdokument zu reagieren, zeichneten die 136 Synodenväter, die sich an der Diskussion beteiligten, ein Profil der Situation der weltweiten Kirche. Deutlich formulierten sie die Erfahrungen, welche sie mit der Umsetzung der Konzilsdokumente gesammelt hatten, wie auch

die Probleme und Hindernisse, die dabei aufgetaucht waren, und die Wünsche für mögliche Lösungen. Die positive Bewertung der Ergebnisse des Konzils und der Rezeption seiner Dokumente überwog bei weitem. Viele der Beiträge ließen ein weitverbreitetes, ungutes Gefühl erkennen hinsichtlich der Beziehungen zwischen den lokalen Kirchen und der universalen Kirche. Einige der Bischöfe meinten, daß die überstarke Konzentration von Macht in Rom ein wirkliches Hindernis darstelle. Sie plädierten für eine bessere Anwendung des Prinzips der Subsidiarität, eine Ausübung der Kollegialität der Bischöfe und für eine positive Anerkennung der wachsenden Rolle von nationalen und kontinentalen Bischofskonferenzen.

Die Stimme der afrikanischen und asiatischen Bischöfe war deutlich zu hören im Zusammenhang der wichtigen Frage der Inkulturation. So erklärte ein Bischof aus Ghana, daß „der Heilige Stuhl genügend Freiraum gewähren und den Prozeß der Inkulturation stützen soll, um den jungen Kirchen die Möglichkeit zu geben, mündig zu werden und ihre eigene kulturelle Identität in Fragen des Lebens und des Gottesdienstes zu gewinnen. Die Bischofskonferenzen mit ihren verschiedenen Abteilungen sind für diese Aufgabe notwendig“. Ein anderer afrikanischer Bischof sprach von der Option seiner Kirche für „eine Kirch-Familie, in der der Geist und die Bande der Gemeinschaft ihre Inspiration vom trinitarischen Modell und den besten afrikanischen Traditionen empfangen. . . . Unsere Option für eine Kirch-Familie zielt auf eine Kirche der ‚Communio‘, in der Laien, Ordensleute und Priester gemeinsam für die Evangelisierung verantwortlich sind; in der die alten Kirchen und die jungen in Kollegialität und Brüderlichkeit der Kirche und dem Teilen der Güter dienen; in welcher die wechselseitige Annahme der Teilkirchen untereinander die Inkulturation des Glaubens und das Entstehen einer Theologie und einer Liturgie afrikanischen Charakters ermöglicht“.

Die lateinamerikanischen Bischöfe waren uneins in ihrer Bewertung der Basisgemeinden und der Kirche des Volkes. „Die Kirche der Zukunft wird die Kirche der Armen sein“, stellte Kardinal Lorscheider aus Brasilien fest. „Sie wird sich nicht nur den Armen zuwenden, sondern sich mit ihnen identifizieren wie mit dem armen Christus; nicht aus ideologischen Gründen, sondern um der Treue gegenüber dem Evangelium und gegenüber dem Konzil willen.“ Einem anderen Teilnehmer zufolge hat das Konzil der Kirche grundlegende Einsichten geschenkt, „die sie in einer radikalen Weise erneuern und gewaltige Hoffnung wecken“. „Diese Einsichten haben konkrete Gestalt angenommen durch Gruppen von menschlichem Zuschnitt: die kirchlichen Basisgemeinden. In diesen kleinen Gemeinschaften entdecken Christen durch die Erwachsenenkatechese das Wort Gottes, welches sie zu einem persönlichen Verhältnis zu Christus bringt. Sie erleben eine neue Bruderschaft, die im Glauben gründet, und entdecken, daß die Verwandlung der Welt nach den Kriterien des Reiches Christi die Mission ist, die Christus ihnen anvertraut hat. So werden die Armen durch die kirchlichen Basisgemeinden zu Trägern der Evangelisierung und zu Architekten des Reiches Gottes.“ Der argentinische Kardinal Primatesta brachte demgegenüber Sorgen im Blick auf die Basisgemeinden und die Kirche des Volkes zum Ausdruck. „Man sollte deutlich die Gefahr unterstreichen, die in der unvorsichtigen und gewagten Art und Weise liegt, mit der von der Kirche des Volkes gesprochen wird, insbesondere wenn man sich marxistischen Positionen annähert und die hierarchischen Strukturen angreift, als seien sie menschliche Erfindungen.“

Nach den einzelnen Stellungnahmen versuchte Kardinal Danneels die Meinungen der Bischöfe zusammenzufassen und Themen für die Diskussion in den Sprachgruppen vorzuschlagen.³ Er wies u.a. darauf hin, daß das ekklesiologische Verständnis der Kirche als ‚Communio‘ „die zentrale und grundlegende Einsicht der Konzilsdokumente gewesen ist. Diese Wirklichkeit der ‚Communio‘ ist noch nicht zureichend verstanden und noch weniger verwirklicht worden“. In seinen Leitlinien für die Diskussion unterstrich der Berichterstatter die Einheit der Kirche. „Die Kirche als eine und einzigartige ist ein Zeichen und Instrument der Einheit. Die Einheit des Glaubens, der Sakramente, der Hierarchie, mit dem Papst als dem Zentrum der Einheit ist nicht ein Hindernis, sondern eine Antizipation und ein prophetisches Zeichen einer volleren Einheit.“ Die anderen Aspekte müssen im Licht der Einheit der Kirche gesehen werden. „Die eine und universale Kirche vergegenwärtigt sich in den Teilkirchen. Daraus ergibt sich das theologische Prinzip des wahren und pluriformen Charakters der Kirche. . . . Die Kollegialität der Bischöfe muß noch umfassender verstanden und besser verwirklicht werden. Das Kollegium der Bischöfe muß die Vielfalt in der Einheit zum Ausdruck bringen und aufbauen. Kollegialität ist eine sakramental begründete Wirklichkeit, deren Bedeutung tiefer reicht als die juristische Ausübung der Kollegialität. . . . Der Nutzen und die pastorale Notwendigkeit von Bischofskonferenzen ist über jeden Zweifel erhaben. Sie beruhen jedoch nur auf kirchlicher Rechtsetzung.“

Zurück zu den entscheidenden Fragen

Mit der Auswertung von Kardinal Danneels war der Rahmen abgesteckt für die neun Sprachgruppen, von denen erwartet wurde, daß sie gemeinsame Berichte mit Vorschlägen für das Schlußdokument formulieren sollten.⁴ Der Akzent verschob sich nun von den Problemen und Wünschen der Orts- oder Teilkirchen auf die Fragen der universalen Kirche. Statt die Peripherie der Kirche ins Auge zu fassen, wurden nun die Einheit der Kirche und die Rolle ihres Zentrums als Garant der Pluriformität unterstrichen.

Dies kam am deutlichsten in der lateinischen Sprachgruppe zum Ausdruck. Die Mitglieder der Gruppe verwarfen die Tendenz, die Teilkirchen als die Basis der ganzen Kirche zu verstehen, als eine falsche Interpretation des Wesens der Kirche, da sie faktisch die *Communio* in der Kirche auf die Zusammenfassung aller Kirchen reduziert bzw. auf einen Bund von Kirchen, in welchem der römische Papst die subsidiäre Funktion eines Präsidenten ausübt. In diesem Sinn wird dann die Unabhängigkeit der Teilkirchen und der Bischofskonferenzen verteidigt unter Hinweis auf die eigenständige Kultur und Mentalität eines bestimmten Volkes. Aber die Vorstellung, daß Teilkirchen vom römischen Papst unabhängig seien, steht im Gegensatz zur göttlichen Begründung der Kirche. Was heute notwendig sei, betonte die Sprachengruppe, sei die Einheit der Kirche mit und unter Petrus. Die oberste pastorale Sorge für alle, sowohl in der universalen Kirche wie in den Teilkirchen, ist dem römischen Papst auferlegt, und zwar gerade wegen der göttlichen Einsetzung der Kirche. Das vordringliche Anliegen der Bischöfe und der Bischofskonferenzen ist daher die Einheit der Leitung innerhalb der Kirche. Die Gemeinschaft in der Leitung fordert von den Bischöfen, daß sie die Einheit im Glauben und in der Ordnung

wahren und fördern. Der Primat des römischen Papstes und die Autorität der Ortsbischöfe haben ihren Ursprung in göttlichem Recht, während die Autorität der Bischofskonferenzen durch kirchliches Recht festgelegt ist.

Die deutsche Sprachgruppe war eher pessimistisch über die gegenwärtige Situation in der Kirche. Die Rezeption des Konzils sei auf viele Schwierigkeiten gestoßen, wie der Bericht feststellt. Hinsichtlich der „inneren Gründe“ verweist die Sprachgruppe auf „geschichtliche Belastungen“. Darüber hinaus heißt es: „Es hat uns an *discretio spirituum* gefehlt. Das Konzil hat sicher eine pastorale Zuwendung der Kirche zur Welt gewollt. Weil aber das geistliche Unterscheiden zu wenig geübt wurde, kam es zu einer lautlosen, fast unbewußten Übernahme von weltlichem Wertdenken, Kategorien und Maßstäben. Die der Kirche auch notwendig zugeordneten Begriffe wie Institution, Amt, funktionaler Dienst, Autorität wurden ihrer Beziehung zur Wirklichkeit der Kirche als Mysterium entkleidet und damit oft negativ gewertet. . . . Der vielgenannte „Pluralismus“ der letzten zwanzig Jahre hat da und dort in Exegese, Dogmatik und Moral Ausmaße angenommen, die sich mit der Lehre des Konzils und dem fortdauernden Lehramt nicht vereinbaren lassen. . . . Besondere Spannungen, die in der Geschichte der Kirche auch früher nicht gefehlt haben, die aber heute besonders virulent geworden sind, erschweren die Situation. Das gilt vor allem von der Sexualmoral der Kirche, die in einer fast grenzenlos permissiven Gesellschaft als untragbar empfunden wird.“ Um diese Lage zu verändern, macht die Sprachgruppe verschiedene Vorschläge, darunter auch eine umfassendere Rezeption der Konzilsdokumente. „Wir müssen versuchen, Mängel, die trotz der klaren Weisung des Konzils in der theologischen Ausbildung aufgetreten sind, zu beheben“ und „es müßte wieder stärker der innere Zusammenhang zwischen Kirche und Heiliger Schrift hervortreten.“

Auch der Bericht der einen der beiden französischen Sprachgruppen war gekennzeichnet von einer düsteren Sicht der gegenwärtigen Wirklichkeit. Die Säkularisierung wurde als ernste Bedrohung eingeschätzt. Die Bischofskonferenzen wurden skeptisch bewertet. Das Prinzip der Subsidiarität wurde als unangemessen eingeschätzt im Blick auf die Kirche und als unbrauchbar für wirkliche Kollegialität. Darüber hinaus meinte die Gruppe, daß die vorrangige Option für die Armen niemals exklusiv sein dürfe.

Die beiden englischsprachigen Gruppen waren optimistischer und praxisorientierter. Die erste Gruppe betonte, daß die Strukturen und Beziehungen innerhalb der Kirche dem zentralen Begriff der *Koinonia* oder *Communio* entsprechen sollten. Die Gruppe war uneins im Blick auf die Frage der Bischofskonferenzen. Zwei ihrer Mitglieder meinten, sie sollten „als eine wirkliche, wenn auch begrenzte Ausdrucksform von Kollegialität“ anerkannt werden. Zehn Mitglieder wünschten ein weiteres Studium der Frage, und acht sprachen sich für eine Verbindung beider Formulierungen aus. Die Gruppe war ebenfalls uneins in der Frage, ob es ratsam sei, die Praxis der Subsidiarität zu verstärken. Die Inkulturation solle gefördert werden als ein kontinuierlicher Prozeß, und den lokalen Kirchen solle größerer Freiraum gewährt werden, um ihre eigenen Kulturen zu fördern und zu entwickeln. „Um das Geschenk, welches das Zweite Vatikanische Konzil darstellt, besser anzueignen und so die Wahrheit Christi, welche vom authentischen Lehramt der Kirche verkündigt wird, wirksamer weiterzugeben, schlägt unsere Gruppe vor, einen konziliaren Katechismus für die universale Kirche vorzubereiten, der vom Heiligen

Stuhl veröffentlicht werden sollte. Der Katechismus würde für die universale Kirche der gleiche sein und würde die Grundlage für weitere Katechismen für die verschiedenen Gebiete und für die Menschen unterschiedlicher Lebensalter darstellen.“ Alle Sprachgruppen schlossen sich nahezu einstimmig diesem Wunsch an.

Der Schlußbericht

Der Schlußbericht, dem die Synodenväter zustimmten, wurde aufgrund der Entscheidung des Papstes am Tag nach dem Abschluß der Synode veröffentlicht.⁵ Er hatte zwei Teile: „Zentralthema dieser Synode: Feier – Prüfung – Förderung des Zweiten Vatikanischen Konzils“ und „Besondere Themen der Synode“. Der zweite Teil hat die folgenden Unterabschnitte: Das Geheimnis der Kirche; Quellen, aus denen die Kirche lebt; die Kirche als *Communio* und die Sendung der Kirche in der Welt. In dem Abschnitt über „Das Geheimnis der Kirche“ betont der Bericht, daß „jedes Moment der Kirche ... aus ihrer Verbindung mit Christus hergeleitet (wird). Das Konzil beschrieb Kirche auf verschiedene Weise als Volk Gottes, Leib Christi, Braut Christi, Tempel des Heiligen Geistes und Familie Gottes. Diese Beschreibungen von Kirche ergänzen einander und müssen im Licht des Geheimnisses Christi oder der Kirche in Christus verstanden werden“. Aus der Verbindung der Kirche mit Christus geht der „eschatologische Charakter der Kirche“ und ebenso ihre „allgemeine Berufung zur Heiligkeit“ hervor.

„Schrift, Tradition und Lehramt sind Quellen, aus denen die Kirche lebt. Die Verkündigung des Evangeliums gehört zu den wichtigsten Aufgaben der Kirche“, aber „eine genaue Exegese des ursprünglichen Sinnes der Heiligen Schrift, welche vom Konzil ausdrücklich empfohlen wird ... , kann nicht von der lebendigen Tradition der Kirche getrennt werden ... Die Kirche als solche ist ihrer Natur nach missionarisch.“ Da „die Kenntnis des Glaubens und die Anerkennung der moralischen Ordnung ... oft auf ein Minimum reduziert“ sind, ist „ein neuer Anstoß zur Evangelisierung und zu integraler und systematischer Katechese ... ein Gebot der Stunde ... Sehr einmütig wird ein Katechismus bzw. ein Kompendium der ganzen katholischen Glaubens- und Sittenlehre gewünscht, sozusagen als Bezugspunkt für die Katechismen bzw. Kompendien, die in den verschiedenen Regionen zu erstellen sind. Die Darlegung muß biblisch und liturgisch ausgelegt sein, die rechte Lehre bieten und zugleich dem modernen Lebenshorizont der Gläubigen angepaßt sein.“

Der Abschnitt über die Kirche als *Communio* befaßt sich mit der zentralen Diskussion der Synode über das theologische Wesen der Kirche. „Man kann die *Communio*-Ekklesiologie nicht auf rein organisatorische Fragen oder Probleme reduzieren, die lediglich die Gewalten in der Kirche betreffen. Aber dennoch ist die *Communio*-Ekklesiologie die Grundlage für die Ordnung in der Kirche und besonders für die rechte in ihr bestehende Beziehung zwischen Einheit und Vielfalt. ... Durch die Einheit im Glauben und in den Sakramenten sowie durch die Einheit der Hierarchie, besonders mit dem Zentrum der Einheit, welches uns im Petrusamt von Christus gegeben ist, stellt die Kirche jenes messianische Volk dar, von dem *Lumen gentium* Nr. 9 spricht. So ist für die Kirche die Gemeinschaft mit Petrus und seinem Nachfolger nicht Hindernis, sondern Vorwegnahme und prophetisches Zeichen der volleren Einheit. ... Daher ist die eine und allumfassende Kirche in allen Teilkir-

chen wirklich anwesend . . . ; diese sind der Universalkirche so nachgebildet, daß die eine und einzige katholische Kirche in und aus den Teilkirchen hervortritt (vgl. *Lumen gentium* Nr. 23). Hier haben wir das wahre theologische Prinzip für Vielfalt und Mannigfaltigkeit in der Einheit.“

Vielfalt sollte von bloßem Pluralismus unterschieden werden: „Der Pluralismus grundlegend verschiedener Meinungen führt . . . zur Auflösung, Zerstörung und zu Verlust der Identität.“

Das Dokument betont, daß „die Theologie der Kollegialität wesentlich umfassender (sei) als ihre rein juristische Betrachtung“, und führt dann die Unterscheidung zwischen Kollegialität im strengen Sinne und den verschiedenen „Teilverwirklichungen“ von Kollegialität ein. Kollegialität im strengen Sinne wird vom ganzen Kollegium in Einheit mit dem Haupt über die gesamte Kirche ausgeübt und findet ihren höchsten Ausdruck im ökumenischen Konzil. „In der gesamten theologischen Fragestellung um die Beziehung zwischen Primat und Bischofskollegium kann man nicht zwischen Papst und der Gesamtheit der Bischöfe unterscheiden, sondern muß zwischen dem Papst für sich genommen und dem Papst zusammen mit den Bischöfen differenzieren (vgl. *Lumen gentium*, nota expl. Nr. 3). Denn das Kollegium, eins mit seinem Haupt und niemals ohne dieses Haupt, ist Träger der höchsten und vollsten Gewalt in der Gesamtkirche“ (vgl. *Lumen gentium* Nr. 22).

Unter den Teilverwirklichungen von Kollegialität, „die authentische Zeichen und Werkzeuge des Sinnes für Kollegialität sind“, nennt das Dokument die Bischofsynode, Bischofskonferenzen, die römische Kurie, ad limina-Besuche usw. . . . Der kollegiale Sinn wird konkret in den Bischofskonferenzen verwirklicht (vgl. *Lumen gentium* Nr. 23). „Keiner zweifelt an ihrer pastoralen Nützlichkeit, ja sie sind in der heutigen Situation sogar notwendig.“ Sie sollten jedoch „auf das Wohl der Kirche bzw. den Dienst an der Einheit und die unveräußerliche Verantwortlichkeit eines jeden Bischofs gegenüber der Weltkirche und seiner Teilkirche achten“. Aufgrund der während der Diskussion aufgetauchten Fragen, in welchem Maß z.B. die Bischofskonferenzen an der Autorität des Lehramtes teilhaben und wieweit ihre Autorität reicht, fügt das Dokument die beiden folgenden Empfehlungen an: Man solle „ihren theologischen Ort untersuchen und besonders die Frage nach ihrer Lehrautorität klarer und tiefer entfalten . . . (und) es wird eine Studie zur Klärung der Frage empfohlen, ob das für den Bereich der menschlichen Gesellschaft gültige Subsidiaritätsprinzip auch im Bereich der Kirche angewendet werden kann und – wenn ja – bis zu welchem Grade und in welchem Sinne seine Anwendung möglich bzw. nötig sei“.

Ökumenische Fragen bei der Synode

Die Fragen der Ökumene wurden während der ganzen Synode ausführlich behandelt. Dies war teilweise dem Umstand zu verdanken, daß das Kardinalskollegium während einer Vollversammlung zwei Tage vor der Eröffnung der Synode um seine Meinung zu einem Vorschlag der Neustrukturierung der römischen Kurie gebeten worden war. Einer der Gründe, weshalb die Kardinäle keine Entscheidung über diesen Vorschlag fällten, war die Tatsache, daß der Plan vorsah, das Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen herabzustufen zum Rang eines Päpstlichen

Rates oder einer Kommission. Das Schema schlug ebenfalls vor, daß das Sekretariat in Zukunft drei Präsidenten haben solle: seinen eigenen, den Präsidenten der Kongregation für die orientalischen Kirchen und den Präsidenten der Kongregation für die Glaubenslehre. Die Kardinäle befürchteten, daß die Unabhängigkeit des Sekretariats in seinen Beziehungen zu anderen christlichen Kirchen nicht gewährleistet sein würde, insbesondere im Fall einer möglichen Überwachung durch das frühere Heilige Officium. Als Gegenreaktion gegen diesen Vorschlag lobte eine unverhältnismäßig hohe Zahl von Kardinälen und Bischöfen die ökumenische Arbeit als eines der positivsten Ergebnisse des Konzils. Sie priesen die Arbeit des Sekretariats und bestanden darauf, daß sein Status angehoben werden solle zu dem einer Kongregation. Andererseits gab es auch Stimmen, die von den Problemen im Zusammenhang mit der Ökumene sprachen und darauf Wert legten, daß vor allem die Identität der katholischen Kirche bewahrt werden solle. In den weiteren Diskussionen wurde deutlich, daß es nicht so sehr um den Status des Einheitssekretariates ging, sondern vielmehr um die ökumenische Herausforderung selbst oder genauer die Beziehung zwischen der römisch-katholischen Kirche und den anderen christlichen Kirchen. Kardinal Willebrands, Präsident des Sekretariats für die christliche Einheit, schloß sich in seinem Beitrag der neuen Betonung der Kirche als *Communio* an.⁶ Er fragte jedoch: „Was ist gemeint, wenn man von der wirklichen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der einen Kirche spricht, die „subsistiert“ in der katholischen Kirche? Eine tiefgreifende Untersuchung ist erforderlich, um die volle Bedeutung dieser Gemeinschaft für die Einheit der Christen zu erfassen.“ Die erste englische Sprachgruppe klagte über den „Schmerz und die Pein“ als Folge des Verbots der Interkommunion. Der Bericht fügte hinzu: „Wir sehen jedoch, daß pastorale Lösungen oder die vollere Einheit mit den getrennten Christen nicht auf Kosten der Einheit verwirklicht werden können, die wir schon jetzt in der katholischen Kirche erfahren.“ Die zweite englische Gruppe verwies auf *Lumen gentium* Nr. 8, wo es heißt, daß die Kirche Christi in der katholischen Kirche verwirklicht ist, und auf das Ökumenismusdekret Nr. 4, das feststellt, daß „die Katholiken die wahrhaft christlichen Güter aus dem gemeinsamen Erbe mit Freude anerkennen und hoch schätzen (müssen), die sich bei den von uns getrennten Brüdern finden“.

Der Schlußbericht widmet einen Abschnitt der Frage der „ökumenischen Gemeinschaft“. Er stellt zunächst fest, daß die katholische Kirche, gestützt auf die *Communio*-Ekklesiologie, zur Konzilszeit „ihre ökumenische Verantwortung voll wahrgenommen“ hat. „Nach diesen zwanzig Jahren können wir behaupten, daß der Ökumenismus im Bewußtsein der Kirche tief und unauslöschlich eingeschrieben ist.“ Der Bericht äußert den Wunsch, „daß die noch unvollkommene, schon bestehende Gemeinschaft mit den nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften durch Gottes Hilfe zu einer volleren Gemeinschaft werde“ und fährt dann fort: „Der ökumenische Dialog muß auf den verschiedenen Ebenen der Kirche unterschiedlich betrieben werden, sei es von Universal- oder Teilkirche oder auch in konkreten Gemeinden“. Diese wichtige Feststellung erkennt das Recht der ökumenischen Arbeit an, sich in unterschiedlichen Initiativen auf den verschiedenen Ebenen zu verwirklichen. Das Dokument fügt dann hinzu: „Der Dialog muß sowohl geistlich als auch theologisch sein; . . . der Dialog ist authentisch und fruchtbar, wenn er mit Liebe und in Treue gegenüber der Kirche die Wahrheit darstellt. So erscheint die

Kirche noch klarer als Sakrament der Einheit.“ Am Ende des Abschnitts heißt es: „Außerdem ruft die Gemeinschaft zwischen Katholiken und anderen Christen trotz ihrer Unvollkommenheit alle dazu auf, auf den verschiedenen Ebenen zusammenzuarbeiten. So ermöglicht sie in gewisser Weise das gemeinsame Zeugnis von der heilbringenden Liebe Gottes gegenüber der Welt, die nach dem Heil ruft.“

Der Schlußbericht gibt keine Antwort auf die Frage von Kardinal Willebrands nach der wahren Bedeutung der Gemeinschaft der nichtkatholischen Kirchen mit der katholischen Kirche. Es ging dem Kardinal um eine grundlegende Studie im Blick auf die Einheit der Christen. Zielte seine Frage darauf, ob ein neues theologisches und ekklesiologisches Modell für den Ökumenismus möglich sei? Und wer soll diese Studie durchführen? In diesem Zusammenhang sollte das zunehmende Interesse, das die Kongregation für die Glaubenslehre in den letzten Jahren an diesen Fragen gezeigt hat, beachtet werden.

In einem langen Artikel im vatikanischen *Osservatore Romano* vom 26. Februar 1985 werden die Thesen von Heinrich Fries und Karl Rahner, die unter dem Titel „Einigung der Kirchen – Reale Möglichkeit“⁷ erschienen sind, als „schlicht unvereinbar mit dem katholischen Glauben“ zurückgewiesen. Der Leitartikel verweist auf die bekannten Texte von *Lumen gentium* und *Unitatis redintegratio*, um herauszustellen, daß die Kirche Christi, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, in der katholischen Kirche verwirklicht ist, durch welche die Fülle der Heilmittel empfangen werden, und kommt zu dem Schluß, daß die Autoren der ökumenischen Sache einen schlechten Dienst erwiesen haben. Man kann der Ökumene nicht dienen, wenn man „die katholische Kirche ihrer Fülle beraubt“, sondern „indem man die anderen an ihrer Fülle teilhaben läßt derart, daß alle Christen versammelt werden zu der Einheit der einen und einzigen Kirche, welche Christus seiner Kirche von Anfang an verliehen hat. Diese Einheit, so glauben wir, wohnt in der katholischen Kirche als etwas, das sie niemals verlieren kann“. Die Notifikation der Kongregation für die Glaubenslehre zu dem Buch von Leonardo Boff „Kirche: Charisma und Macht“⁸ weist das Argument des Autors zurück, daß das Wort „subsistiert“ interpretiert werden müsse im Sinne von „hat ihre konkrete Gestalt“ in der katholischen Kirche, womit die Aussage umgangen werde, daß die katholische Kirche die Kirche Christi ist. „Das Konzil hingegen hatte das Wort ‚subsistit‘ gerade deshalb gewählt, um klarzustellen, daß es nur eine einzige ‚Verwirklichung‘ der wahren Kirche gibt, während es außerhalb ihres sichtbaren Gefüges lediglich ‚elementa Ecclesiae‘ gibt, die – da sie Elemente derselben Kirche sind – zur katholischen Kirche tendieren und hinzufügen.“ In einem Vortrag über „Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils“ in Foggia (Italien), im Oktober 1985, sagte Kardinal Ratzinger im Zusammenhang von Ausführungen über das Volk Gottes, daß die Kirchenkonstitution diesen Begriff verwendet habe, um die Beziehung der nichtkatholischen Christen zur katholischen Kirche zu beschreiben.⁹ Der Begriff des Volkes Gottes sei protestantischen Ursprungs, sagte der Kardinal. Ernst Käsemann habe mit Nachdruck die Vorstellung vom wandernden Gottesvolk vertreten, um die Unvollkommenheit und den eschatologischen Charakter der Kirche zu unterstreichen. „Dieser Begriff wurde vom Konzil verwendet, um die innere Einheit des Volkes Gottes auszudrücken“, aber zugleich um „die ökumenische Dimension herauszustellen, d. h. die unterschiedlichen Arten und Weisen, in denen Menschen konkret mit der Kirche verbunden oder auf sie bezogen

sein können, sogar jenseits der Grenzen der katholischen Kirche“. Aber der Begriff gibt nicht angemessen die Wirklichkeit der Kirche wieder. „Auch wo man vom Volk Gottes spricht, muß die Christologie das Zentrum der Lehre der Kirche bleiben, und folglich muß die Kirche im Kern von den Sakramenten der Taufe, der Eucharistie und der Weihen her verstanden werden.“

Der Bericht der Internationalen Theologenkommission, der aus Anlaß des zwanzigsten Jahrestages des Endes des Zweiten Vatikanischen Konzils verfaßt wurde, widmet einen ganzen Abschnitt der Frage der Ökumene.¹⁰ Der Bericht der Kommission, die der Kongregation für die Glaubenslehre angegliedert ist, wurde von deren Präsident, Kardinal Ratzinger, am 4. Oktober 1985 bestätigt. Der Bericht der Kommission, die der Kongregation für die Glaubenslehre angegliedert ist, wurde von deren Präsident, Kardinal Ratzinger, am 4. Oktober 1985 bestätigt. Der Bericht untersucht zunächst „die Einheit der Kirche und die Vielfalt christlicher Elemente“. Er konzentriert sich dann auf die Einzigartigkeit der katholischen Kirche und ihre Elemente der Heiligung. „Das Ergebnis unserer Untersuchung ist, daß die ‚wahre Kirche‘ nicht als eine Utopie verstanden werden kann, auf die alle christlichen Gemeinschaften, gespalten und zerstreut wie sie heute sind, hinstreben. Die ‚wahre Kirche‘ und ihre Einheit liegen nicht ausschließlich in der Zukunft. Sie sind uns bereits jetzt in der katholischen Kirche gegeben, in welcher die Kirche Christi wirklich gegenwärtig ist.“

Die Synodenväter und sicherlich Kardinal Willebrands kannten diese Texte. So kommt man zu dem Schluß, daß die Synode nicht in der Lage war, ein differenzierteres theologisches Modell für den Ökumenismus auf der Basis der *Communio-Ekklesiologie* vorzulegen. Dies gilt auch für die kontroversen Fragen des vorgeschlagenen universalen Katechismus, des theologischen Status der Bischofskonferenzen und des Prinzips der Subsidiarität. Die Zukunft muß zeigen, ob das vielbereitete Projekt von Kardinal Ratzinger trotz allem die außerordentliche Synode von 1985 in entscheidender Weise geprägt hat. Jedenfalls sollte festgehalten werden, daß die Kongregation für die Glaubenslehre ihre Thesen zu all den genannten Fragen lange im voraus formuliert hatte.¹¹

Marc Reuver

Deutsche Übersetzung Konrad Raiser, Witten

ANMERKUNGEN

¹ Osservatore Romano, 26. November 1985.

² Ebd., 27. November 1985–2. Dezember 1985.

³ Ebd., 30. November 1985.

⁴ Ebd., 5. Dezember 1985.

Die vatikanische Tageszeitung veröffentlichte sehr unzulängliche Zusammenfassungen. Die Zitate in diesem Aufsatz sind den ursprünglichen Berichten entnommen.

⁵ Ebd., 10. Dezember 1985; hier zitiert nach der deutschen Fassung in: Herder-Korrespondenz, Januar 1986, 40ff.

⁶ Ebd., 29. November 1985.

⁷ Ebd., 26. Februar 1985.

⁸ Ebd., 20. März 1985.

- ⁹ Ebd., 27. Oktober 1985.
- ¹⁰ S. La Documentation Catholique No. 1909, vom 5.1.1986, 57 – 76; der Abschnitt über die Ökumene auf S. 70 – 71.
- ¹¹ S.a.a.O. 64–66 den Abschnitt über Eglises particulières et Eglise universelle; vgl. auch Joseph Kardinal Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Gespräche mit Vittorio Messori, München, Zürich, Wien, 1985, bes. Kap. 3 über das Volk Gottes, Kap. 4 über die Bischofskonferenzen, Kap. 5 über das Problem des Katechismus und Kap. 11 über den Ökumenismus.

Ein großer Beitrag zu einer glaubwürdigen Rezeption

Konsultationen der Konferenz Europäischer Kirchen zur Rezeption der Konvergenzerklärungen „Taufe, Eucharistie und Amt“ (BEM)

„Ein großer Beitrag zu einer glaubwürdigen Rezeption“ – so hat Nikos Nissiotis das Programm der Konferenz Europäischer Kirchen beurteilt, in vier Konsultationen in den Jahren 1984/85 ihren Mitgliedskirchen zu helfen, sich mit dem Rezeptionsvorgang überhaupt zu befassen und Hilfen zur Rezeption anzubieten. Die Planung hierfür wurde nach Vorarbeiten eines ad-hoc-Ausschusses auf der Präsidiumstagung im Oktober 1983 konzipiert. Danach sind diese Konsultationen nur ein Teil, wenn auch der wesentlichste, des Bemühens, den Mitgliedskirchen bei der Beschäftigung mit dem Lima-Dokument dienstbar zu sein. In das Programm der KEK gehören weiterhin die Empfehlung an alle 116 Mitgliedskirchen (also auch an nicht dem ÖRK angehörende Kirchen), sich eigene Gedanken über den Lima-Text zu machen und die Stellungnahmen anderer Kirchen zu studieren, sowie das Angebot, bei der Literaturbeschaffung behilflich zu sein, und der Wunsch, an der Zusammenstellung einer Bibliographie über das Lima-Papier mitzuarbeiten. Auf eine eigene Stellungnahme der KEK wird im Präsidiumsbeschluß ausdrücklich verzichtet. In der Hilfeleistung für die Mitgliedskirchen sieht Generalsekretär Dr. Williams einen Beitrag „zum Werk der ganzen Ökumene“.

Nach anfänglichen Schwierigkeiten und einigen kritischen Anfragen hinsichtlich der Legitimation der KEK für eine solche Unternehmung gelang es, den Plan des Präsidiums in Zusammenarbeit mit Glauben und Kirchenverfassung zu realisieren. Von Juni 1984 bis Dezember 1985 wurden unter Leitung des Studiendirektors der KEK, Prof. Dumitru Popescu, die folgenden Konsultationen durchgeführt:

25.-27. Juni 1984 in Bukarest/Rumänien: „Der Einfluß der europäischen Philosophie und Geistesgeschichte auf die Rezeption des BEM-Dokuments in den verschiedenen Kirchentraditionen“ (I)

10.-14. Dezember 1984 in Iserlohn/BRD: „Der Einfluß des konfessionellen und kirchlichen Eigenverständnisses auf die Rezeption des BEM-Dokuments und die Konsequenzen einer solchen Rezeption“ (II)

25.-28. Juni 1985 in Görlitz/DDR: „Der Einfluß der historischen, politischen und wirtschaftlichen Faktoren auf die Rezeption des BEM-Dokuments“ (III)

18.-22. November 1985 in Croydon/Großbritannien: „Eine glaubwürdige Rezeption des BEM-Dokuments auf jeder Ebene des Verständnisses, des Gottesdienstes und der Praxis in den Kirchen“ (IV)

Partizipation der Kirchen

Eingeladen waren alle Mitgliedskirchen der KEK. Offenbar war das nicht der einzige Weg, Teilnehmer für die Konsultationen zu gewinnen. Ähnlich wie beim ÖRK (und vielleicht noch stärker als bei ihm) vollzieht sich bei der KEK die Kommunikation auf zwei Kanälen, dem institutionellen und dem personellen. Nun soll nicht bestritten werden, daß die personelle Verbindung Vorteile hat und insgesamt unverzichtbar ist: sie trägt wesentlich zur Kontinuität des Gesprächsprozesses bei und stärkt das für die Verbindung zwischen den Kirchen und den regionalen Zusammenschlüssen unerläßliche Vertrauenselement. Andererseits verengt eine zu starke Frequenz auf diesem Kanal den Kreis der Multiplikatoren und könnte dazu beitragen, daß das Interesse für die KEK und ihre Anliegen auf kleine Gruppen solcherart engagierter Personen beschränkt bleibt.

Konkret bedeutet das zugleich Erleichterung und Erschwernis des Gespräches bei den genannten Konsultationen. Es gab Personen, die an allen (oder fast allen) Konsultationen teilgenommen haben und so für die Kontinuität des Gespräches sorgen konnten (freilich mit dem Risiko einer gewissen Einförmigkeit des Dialogs). Andere brachten als Erst- oder einmalige Teilnehmer neue Gesprächselemente ein, die sowohl belebend sein konnten als auch durch Wiederholung zurückliegender Gesprächsphasen retardierend wirkten. Diese Unausgewogenheit ist deutlich an den Sektionsberichten abzulesen. Diese Berichte werden dem Stab ebenso wie eine Auswertung der Liste der an den Konsultationen partizipierenden Kirchen wertvolle Hinweise für die Beurteilung der Mitwirkung der Kirchen an derartigen Unternehmungen geben können.

„Laien“, d.h. Nichttheologen, waren überhaupt nicht beteiligt – es sollte bedacht werden, was diese Tatsache im Blick auf die Rezeption des Lima-Dokuments wie auch im Blick auf die Struktur mindestens einiger der beteiligten Kirchen bedeutet.

Chancen und Probleme der Methodenwahl

Es ist als Vorzug anzusehen, daß Prof. Popescu sich dafür entschieden hat, die vier Konsultationen nicht nach einem völlig einheitlichen Schema durchzuführen, wiewgleich diese Entscheidung nicht nur Chancen, sondern auch Probleme mit sich brachte.

Ausgangspunkt für das Gespräch waren in jedem Fall Referate. Zahl, Länge und Nutzbarkeit für das Thema waren bei den Referaten ebenso unterschiedlich wie Herkunft der Referenten und ihre Verankerung auf einer bestimmten Ebene kirchlichen Lebens. Wenn allerdings acht von insgesamt siebzehn Beiträgen in Vortragsform im Rahmen der Konsultationen von orthodoxen Theologen kommen, muß ein

deutliches Übergewicht dieser Tradition festgestellt werden.¹ Das entspricht durchaus der gegenwärtigen theologischen Gewichtung der KEK, die nicht nur damit zusammenhängt, daß mit Prof. Popescu ein Theologe der orthodoxen Konfession die Studienarbeit leitet. Diese Prävalenz war schon auf der VIII. Vollversammlung der KEK auf Kreta 1979 zu beobachten² und wurde während der allgemeinen Studienkonsultationen der KEK zwischen Kreta 1979 und Stirling 1986 durchgehalten.³

Sie ist zu bejahen als eine notwendige Durchgangsphase für die KEK: Eine der wesentlichen *raison d'être* der KEK ist das Gespräch zwischen östlicher und westlicher Tradition im europäischen Rahmen. Da dieses Gespräch jetzt in eine außerordentlich wichtige Phase getreten ist nach jahrhundertlangem Schweigen und jahrzehntelangem überwiegend kunsthistorisch literarischem Interesse der westeuropäischen Christen, muß die Orthodoxie Raum erhalten, sich und ihre Tradition zu interpretieren. Die KEK wird jedoch darauf achten müssen, daß die Proportionen im Verlauf der Zeit wieder ausbalanciert werden. Orthodoxe Mitgliedskirchen haben die nicht leichte Aufgabe, orthodoxe Theologie und Kirchlichkeit so darzustellen, daß es von Christen, die einer anderen Tradition angehören und auch in ihr zu verbleiben gedenken, verstanden und aufgenommen werden kann. Die Kirchen reformatorischen Ursprungs wiederum sollten sich gerade bei dem sich jetzt intensivierenden Fragen nach dem „Proprium“ ihrer Tradition⁴ von vornherein einordnen in den im Rahmen der KEK stattfindenden Dialog zwischen östlicher und westlicher Tradition. Überhaupt sollte viel stärker die gelegentlich bei der KEK und der Leuenberger Lehrgesprächsgruppe als Desiderat geäußerte Überlegung verwirklicht werden, beide in europäischem Rahmen arbeitenden Institutionen stärker aufeinander zu beziehen und in gegenseitigen Austausch zu bringen.

Die Vorträge waren entweder als Grundsatzreferate angelegt⁵, als Einführung gedacht oder als Reaktion auf eine Einführung konzipiert. Der Studiendirektor gab auf der Konsultation IV einen kurzen, zusammenfassenden Bericht über den Verlauf der vorangegangenen drei Konsultationen. Darüber hinaus wurde die Möglichkeit geboten, auf Gesprächsforen einen Überblick über den Rezeptionsprozeß in Schweden (Prof. P. E. Persson), in England (Dr. M. Tanner) und der DDR (Pastor G. Derday) zu erhalten.

Der von Gennadios Limouris gegebene Beitrag sprengte nicht nur den geographischen Rahmen, sondern auch die inhaltlich vorgegebene Abgrenzung, insofern er den orthodoxen Rezeptionsvorgang global⁶, dazu aus der Sicht eines Stabsmitgliedes des ÖRK, wie auch als Element des gegenwärtigen innerorthodoxen Gesprächsprozesses schilderte – gerade diese Vielschichtigkeit macht seinen Beitrag besonders beachtenswert. Außer den Sektionsberichten wurde vom Stab der KEK bisher nur das Referat von Harding Meyer (Konsultation II) versandt. Im Interesse des Ost-West-Dialogs und der Förderung des Rezeptionsprozesses wäre es wünschenswert, weitere Referate in den Mitgliedskirchen zur Verfügung zu haben (ggf. in überarbeiteter oder verkürzter Fassung).

Zielstellungen und Kontexte

Als Ziel der Konsultationen wird im Präsidiumsbeschluß vom Oktober 1983 genannt, die KEK wolle bei der Untersuchung der spezifisch europäischen Aspekte

der Lima-Rezeption Hilfestellung leisten. Bereits in der Planungsphase klingen dann andere Zielstellungen an mit der Erwähnung der IX. Vollversammlung der KEK in Stirling 1986 und, über diesen Rahmen hinausgreifend, der Weltkonferenz von Faith and Order 1989, in deren Arbeit die Ergebnisse der KEK-Konsultationen einfließen sollen. Auf dieser Ebene liegen auch die Erwartungen, wie sie in der Einleitung des Referates von Nissiotis auf der Konsultation IV ausgesprochen werden.⁷ Ähnlich stellt ihr Canon Reardon die Aufgabe, der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „ein querschnittartiges Bild von der gegenwärtigen Rezeption des Lima-Dokuments in Europa“ zu geben.

So verständlich es ist, daß das Sekretariat von Glauben und Kirchenverfassung Unterstützung braucht und sucht bei der immensen Aufgabe der Evaluierung des Rezeptionsprozesses, so brachte diese Ausweitung der ursprünglichen Zielstellung die Konsultationen doch unter starken und kaum erfüllbaren Leistungsdruck. Zu diesem Empfinden trugen auch die weit ausgreifenden Koordinaten der Konsultationsthemen (Philosophie, Geistesgeschichte, konfessionelle Eigenverständnisse, historische, politische und wirtschaftliche Faktoren in Europa in Vergangenheit und Gegenwart) bei. So war es geradezu vorprogrammiert, daß das Gespräch nicht bis zu Konkretionen durchstoßen konnte – jedenfalls nicht bis zu Konkretionen, die durch schriftliche Berichte vermittelbar sind.

Nun wäre bei der Untersuchung der genannten Bereiche der europäische Kontext weitgespannt genug gewesen mit dem „für diesen Kontinent charakteristischen Ost-West-Antagonismus und den verschiedenen sozialen und politischen Systemen“⁸. Eigentümlicherweise wurde dieser Kontext ausgesprochen unscharf in den Blick genommen: Dort, wo europäische Situationen konkret hätten benannt werden müssen, wurde öfter ganz allgemein von „der Welt“ gesprochen. Auch hierin zeigt sich ein generelles Problem der KEK. Dabei wäre Konkretion öfters möglich gewesen bei stärkerer Differenzierung zwischen den recht unterschiedlichen Situationen in Europa. Für die Vorbereitung und die Durchführung der Vollversammlung in Stirling wird es wichtig sein, zu solchen Konkretionen zu gelangen, dergestalt, daß die Erde, für die Gottes Friede proklamiert wird, nicht so sehr allgemein als „die Welt“ beschrieben wird, sondern als das Europa, in dem die Mitgliedskirchen der KEK ihren Platz haben.

Latente Schwerpunkte

Es ist erstaunlich, daß zwei in den Themen zwar nicht ausdrücklich genannte, aber doch zu erwartende Schwerpunkte sich erst im Laufe der Konsultationen als gewichtige Bereiche herausgeschält haben und akzeptiert wurden: die Fragen nach dem Verständnis von Rezeption überhaupt und nach dem ekklesiologischen Hintergrund von Lima.

Die erste Konsultation hatte sich anhand mehrerer Referate ausführlich mit den philosophischen Grundlagen und der geistesgeschichtlichen Entwicklung in der europäischen Geschichte befaßt, ohne den Vorgang von Rezeption zu klären. Es ist Harding Meyer zu danken, daß er auf der Konsultation II „Begriff und Vollzug von 'Rezeption'“ ausdrücklich zur Diskussion stellte. Er tut das nicht nur in allgemeiner, sondern auch in konfessionsspezifischer Weise. Diese Klärung hätte eigent-

lich schon für die Untersuchung der Einwirkung der philosophischen und geistesgeschichtlichen Gegebenheiten auf den Rezeptionsvorgang erfolgen müssen als Grundlage für alle weiteren Konsultationen. Ausdrücklich wurde das Thema „Rezeption“ dann noch einmal auf der Konsultation IV von Nikos Nissiotis und Gennadios Limouris aufgegriffen. Während Nissiotis an ersten Antworten von Kirchen und Kommentaren von Theologen Mißverständnisse erläutert und damit klärt, was unter Rezeption von Lima verstanden werden kann, beschreibt Limouris den neuen und von früheren Verständnisweisen abweichenden Sinn von Rezeption anhand der Darstellung des bereits erwähnten Gesprächs auf dem Innerorthodoxen Symposium.

Auf den ersten drei Konsultationen bestand noch keine allgemeine Bereitschaft, den ekklesiologischen Hintergrund von Lima zu untersuchen und in Beziehung zu setzen zu den philosophischen und konfessionellen, den politischen und wirtschaftlichen Faktoren.⁹ Erst die Hauptreferenten der Konsultation IV greifen diese Frage auf und ermöglichen damit das Gespräch über „das grundlegende Sakrament der Ekklesia Gottes als der einzigen Trägerin seines Wortes und Dienstes“¹⁰.

Zunehmend setzte sich die Erkenntnis durch, daß ein Gespräch über den Inhalt (und erst recht eine Rezeption) des Lima-Dokuments nicht möglich ist, wenn man nicht die ekklesiologische Debatte, die viele Jahre im Rahmen von Glauben und Kirchenverfassung geführt wurde und die in den Lima-Text als implizierte Ekklesiologie eingeflossen ist, zur Kenntnis nimmt.

Ergebnisse und Bedeutung

Selbstverständlich sind bei der geschilderten Arbeitsmethodik und Tagungsstruktur Ergebnisse nicht nur an den Sektionsberichten abzulesen. Sie bestehen möglicherweise viel mehr in der schwer festzustellenden Weitergabe der im Gespräch von den Teilnehmern gewonnenen Erkenntnisse in ihren Heimatkirchen. Deshalb sollten diese befragt werden, wieweit sie solche Ergebnisse abgerufen und ihre Delegierten in die Berichtspflicht genommen haben.

Für die ersten drei Konsultationen liegt eine Auswertung aus der Sicht des Stabes in dem Bericht von Prof. Popescu auf der IV. Konsultation vor. Er begründet hierin die Wahl der Themen und stellt die Arbeitsergebnisse vor.¹¹ Naturgemäß werden die Meinungen über die Ergebnisse unterschiedlich sein. So werden nicht alle dem Studiendirektor folgen können in der Beurteilung, daß das gegenwärtige Denken mit seiner Entdeckung der einheitlichen inneren Struktur der Materie „an die Pforten der Transzendenz zu klopfen beginnt“, und der sich darauf gründenden Hoffnung, daß diese Entwicklung des neuzeitlichen Denkens „in gewissem Maße die Rezeption der Lima-Texte begünstige“. Auch bestand bei manchen der Eindruck, daß die besonders bei der ersten Konsultation vertretene, sich aber durch alle Konsultationen hindurchziehende These, daß in der Kirche des Westens eine dualistische Denkweise vorherrschend sei, die es zu überwinden gelte und die bereits durch Lima überwunden sei, nicht nur eine Einengung, sondern auch eine Vereinfachung des Untersuchungsfeldes darstelle.

Vertreter der westlichen Denktradition haben darauf hingewiesen, daß sie sich und ihre geistige Geschichte in dieser vereinfachenden und stark negativ gefärbten

Sicht nicht völlig wiederzuerkennen vermögen; sie betonen, daß sie durchaus auch biblische Wurzeln für das mit den Chiffren „Dualismus“ und „Autonomie“ bezeichnete Denken sehen und daß sie bei kritischer Aufarbeitung diesem Denken auch positive Aspekte abgewinnen können.¹²

Als Aufgabe bleibt der Studienarbeit der KEK sicher das weitere Nachdenken über die teils gemeinsamen, teils unterschiedlichen philosophischen Wurzeln theologischen Denkens in Ost und West und eine genauere Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie (und Kultur überhaupt) und Theologie.

Die zweite Konsultation stellte nach dem Bericht von D. Popescu als wesentlichste Erkenntnis heraus, daß „die Rezeption des Lima-Textes einen Prozeß der Selbstentäußerung und der progressiven Bereicherung (impliziert)“. Die Notwendigkeit der Selbstentäußerung (in Referaten und Sektionsberichten wird geradezu von „Kenose“ gesprochen), habe ihren Grund darin, daß konfessionelles Selbstverständnis, sofern es sich nicht dem umfassenden Charakter des apostolischen Glaubens öffnet, den Rezeptionsvorgang in einen Prozeß umwandelt, der die früheren konfessionellen Auffassungen nur noch verhärtet. Die Bereicherung setze die Öffnung des konfessionellen Selbstverständnisses voraus für die „Totalität des apostolischen Glaubens . . . , wie er in der Heiligen Schrift bezeugt und in der Kirche durch die Kraft des Heiligen Geistes überliefert ist“. Dem ist nachdrücklich zuzustimmen. Die Problematik liegt allerdings darin, daß im Konkreten sich die Kirchen schwer tun werden, sich dem „umfassenden Charakter“ und der „Totalität des apostolischen Glaubens“ zu öffnen, wenn dieser der eigenen konfessionellen Tradition widerspricht, die jahrhundertlang nur mit sich selbst im Dialog gestanden hat.

Für die dritte Konsultation hebt der Bericht des Studiendirektors hervor: „Es wurden gewisse historische, ökonomische und politische Faktoren herausgestellt, die auf die europäischen Kirchen als Herausforderung beim Rezeptionsvorgang des Lima-Dokumentes zukommen: historische Spaltungen in Europa, Feind-Bilder, Aufrüstung, Ausbeutung und Zerstörung der Natur, Ungerechtigkeit in der Welt, individueller und kollektiver Egoismus, Arbeitslosigkeit, Verletzung der Menschenrechte usw.“ Die europäischen Kirchen seien aufgerufen, sich in den Rezeptionsvorgang des Lima-Dokumentes im Blick auf ihre Einheit ganz hineinzugeben, um dieser Herausforderung gerecht zu werden. „Im Lima-Dokument bleiben das Streben nach Einheit der Kirche und nach Erneuerung der Welt eng verbunden als Folge der ständigen Gegenwart der Welt in der Kirche Christi.“

Gerade bei dieser Konsultation machte sich der bereits angesprochene Mangel an Konkretion besonders bemerkbar. Es ist sicherlich nicht mit einer undifferenzierten Aufzählung der bekannten Probleme und Situationsschwierigkeiten getan; vielmehr müssen, um der Herausforderung gerecht zu werden, möglichst konkret hemmende oder fördernde historische, politische und ökonomische Faktoren herausgestellt und wiederum möglichst konkret der Beitrag beschrieben werden, den Kirchen in Europa zur Lösung der genannten Probleme leisten können, wenn sie in erneuerter und vertiefter Einheit Zeugnis geben und dienen. Als eine Art „roter Faden“ zog sich durch alle drei Konsultationen (wie übrigens auch durch alle anderen in den von 1980 bis 1983 von der KEK durchgeführten Konsultationen) die Frage nach dem Verhältnis von Spiritualität und Weltverantwortung der Christen. Prof. Popescu bezeichnet diesen Aspekt als einen der wesentlichsten in der gegenwärtigen KEK-Studienarbeit.¹³

Das Proprium der vierten Konsultation schließlich liegt in dem eindringlichen Ernst, mit dem sowohl N. Nissiotis als auch G. Limouris bitten, den „für die Zukunft der ökumenischen Beziehungen ganz entscheidenden Augenblick“, den wir gegenwärtig erleben, nicht zu verkennen und die darin liegenden Aufgaben nicht zu versäumen. Die im Zuge der Lima-Rezeption fälligen Entscheidungen der Kirchen werden von Nissiotis geradezu als „metanoia“, als Umkehr von den Grundansätzen in der langen Periode kirchlicher Uneinheit bezeichnet. Diese „metanoia“ zu umgehen, wäre „unverantwortlich vor Gott“ und ebenso unverantwortlich vor der Welt: denn „die Kirchen (werden) nur dadurch zur kontinuierlichen Erneuerung der Welt im Kampf gegen Ungerechtigkeit, Diskriminierung aller Art und Ausbeutung der Schwachen und Unterprivilegierten wirklich beitragen können, das sie schrittweise sich miteinander wiedervereinigen“¹⁴.

Der eindringliche Appell, Konsequenzen aus der Rezeption des Lima-Prozesses zu ziehen und auf eine „Art ökumenischer Bekehrung zuzugehen“, wird besonders glaubwürdig dadurch, daß er nicht zuerst an die Adressen der anderen Kirchen gerichtet ist, sondern der eigenen Kirche zugesprochen wird. Das sollte zur grundsätzlichen Praxis aller Kirchen und Theologen werden, die sich mit dem Lima-Text beschäftigen.

Was kann man nun als Ertrag der Arbeit bezeichnen, die sich in etwa 250 Seiten vervielfältigten Materials widerspiegelt?

N. Nissiotis hat die Konsultationsreihe der KEK einen „großen Beitrag zu einer glaubwürdigen Rezeption“ genannt. Er hat mit diesem positiven Urteil recht: Es gibt eine lange Reihe von Tagungen zur Analyse des Rezeptionsvorganges des Lima-Papieres – die meisten monokonfessionell, einige interkonfessionell. Es gibt aber kein Vorhaben, das so weitgespannt angelegt ist wie diese Konsultationen. Sie umfassen regional einen ganzen Kontinent; sie schließen in konfessioneller Hinsicht die ganze Breite der 116 Mitgliedskirchen der KEK ein; sie schreiten in vier aufeinander bezogenen Tagungen die breite Front von innerkirchlichen Problemen und nichttheologischen Faktoren ab, die für den Rezeptionsprozeß des Lima-Dokuments relevant sein können.¹⁵

Ihre Bedeutung liegt in dem dadurch eindrücklich bekundeten Willen, dem „Werk der ganzen Ökumene“ zu dienen, in den Impulsen an die Mitgliedskirchen der KEK für den Rezeptionsprozeß und in den Informationen, die dem Sekretariat von Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK über den Rezeptionsvorgang in Europa vermittelt wurden.

Die Bedeutung liegt darüber hinaus in der Erkenntnis von Aufgaben, an denen im Rahmen der Rezeption von BEM dringend weiterzuarbeiten ist.

Auf diese Aufgaben und das dafür bereits angesammelte Material aufmerksam zu machen, ist Motivierung und Legitimation des vorstehenden Berichtes.

Hans-Eberhard Fichtner

ANMERKUNGEN

- ¹ Die übrigen verteilen sich auf 5 Referenten aus lutherischen und reformierten Kirchen, 2 aus der Kirche von England und je einen aus der römisch-katholischen Kirche und einer Freikirche (Baptisten).
- ² Die der Vollversammlung vorgetragenen Hauptreferate über pneumatologische Themen hielten Prof. Christos Yannaras/Athen, Archimandrit Kallistos Ware/Oxford und Metropolitan Alexy/Tallin.
- ³ Die zwischen den Vollversammlungen von der KEK durchgeführten Konsultationen wurden in den Studienheften dokumentiert: Heft Nr.14: Das Seufzen der Schöpfung (Bukarest 1982), Heft Nr. 15: Die versöhnende Kraft der Trinität (Goslar 1982), Heft Nr. 16: Dynamik der Hoffnung (Moskau 1983).
- ⁴ Vgl. die in dem Memorandum von fünf ökumenischen Instituten „Reformatorische Kirchen und Ökumenische Bewegung“ (siehe epd-Dokumentation Nr. 49a/1984), vorgetragenen Überlegungen und den gegenwärtigen Gesprächsprozess in der „Regionalgruppe Berlin“ für die Leuenberger Lehrgespräche, deren vorläufig letzte Tagung vom 21. bis 24.1.1986 in Drübeck/DDR gehalten wurde.
- ⁵ So auf Konsultation I Alain Blancy, Philosophische Bedingungen für die Rezeption des BEM-Textes in Europa – Anhaltspunkte und Reflexionen; Dumitru Staniloae, Die doktrinen und dogmatischen Grundlagen der Sakramente in der orthodoxen Lehre; auf Konsultation II Harding Meyer, in der Formulierung identisch mit dem Konsultationsthema; auf Konsultation IV Nikos Nissiotis, identisch mit dem Konsultationsthema und Gennadios Limouris, 1982–1988: Das Lima-Dokument – ein beschwerlicher Weg.
- ⁶ Unter ausführlicher Schilderung des Interorthodoxen Symposiums, das vom 11.–15.6.1986 in Brookline/Mass. (USA) stattfand, s. Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Nr. 14/1985.
- ⁷ „Zu diesem Dokument sollte nicht nur jede Kirche Stellung nehmen, sondern auch jede größere Region der Welt, die einen kulturellen und geschichtlichen Zusammenhalt aufweist.“
- ⁸ Vgl. Minutes of the Meeting of the Presidium 20.–22.10.1983, KEK/84/1,52.
- ⁹ Auf der Konsultation III wurde der Hinweis auf diese Notwendigkeit sogar ausdrücklich zurückgewiesen.
- ¹⁰ Vgl. N. Nissiotis, a.a.O. (Vervielf.) 4f.
- ¹¹ Vgl. Minutes (s. Anm. 8) 49–53.
- ¹² So etwa neben OKR Hans Schäfer, Weimar/DDR, Prof. Ullrich vom Phil.-Theologischen Studium in Erfurt/DDR, der im Verlauf der Konsultationen den einzigen Beitrag aus der Sicht der römisch-katholischen Kirche gab.
- ¹³ Vgl. seinen Bericht vor dem Joint Meeting of Presidium and Advisory Committee, 24.–27.4.1985, Sofia, Minutes, 81f.
- ¹⁴ Nissiotis, a.a.O., 3 und 24
- ¹⁵ So kamen z.B. die 30 Teilnehmer der Konsultation III aus 14 Ländern und 18 verschiedenen Kirchen Europas sowie aus 6 unterschiedlichen konfessionellen Traditionen.

Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes

Erklärung über Frieden und Gerechtigkeit

1. Vierzig Jahre sind seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges, des Konflikts mit dem größten Ausmaß an Zerstörung in der Geschichte der Menschheit, vergangen. Im Gefolge dieses Krieges, der vielen Völkern auf der Welt unendliches Leid gebracht hat, wurden die Vereinten Nationen geschaffen, um künftige Generationen vor der Geißel des Krieges zu bewahren.
2. Seither hat jedoch die Verschärfung ideologischer Auseinandersetzungen, die mit einer weiten Verbreitung von Massenvernichtungswaffen einhergeht, zu einer noch nie dagewesenen Gefährdung der menschlichen Zivilisation geführt. Darüber hinaus haben die ungeheuren finanziellen Ausgaben für die Rüstung ganz unmittelbar eine massive Ausbeutung großer Teile der Weltbevölkerung zur Folge, bis hin zum Fehlen der elementarsten lebensnotwendigen Güter.
3. Angesichts dieser harten Wirklichkeit ruft das Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes seine Mitgliedskirchen auf, vor Gott ihre Mitschuld an dieser Entwicklung zu bereuen und sich erneut aktiv für Gerechtigkeit und Frieden einzusetzen.
4. Das Exekutivkomitee fordert deshalb seine Mitgliedskirchen auf
 - 4.1 gegen die weitere Militarisierung des Weltraums eindeutig Stellung zu beziehen, indem sie mit Nachdruck auf ihre Regierungen dahingehend einwirken, daß diese auf jegliche Form der Teilnahme an solchen Programmen verzichten,
 - 4.2 aktiv der Verbreitung von Kernwaffen einschließlich deren Weiterentwicklung, Herstellung und Aufstellung entgegenzutreten,
 - 4.3 ihre Regierungen aufzufordern, ihre Hilfe zur Bekämpfung des Hungers zu verstärken und zu beschleunigen sowie ihre Haushaltsprioritäten und ihre Landwirtschaftspolitik zu ändern, um ihre Verpflichtung für das Wohl der Menschen zu erfüllen,
 - 4.4 ihre Regierungen aufzufordern, die von den Vereinten Nationen geleistete Arbeit zu unterstützen, um die negativen wirtschaftlichen und sozialen Auswirkungen des Wettrüstens aufzuzeigen und darauf zu drängen, daß durch Abrüstungsmaßnahmen eine Umverteilung oder gar Umstellung der Ressourcen von militärischen auf zivile Zwecke ermöglicht wird,
 - 4.5 alle Gemeinden zu ermutigen, die Verhandlungen zwischen den Regierungen der Vereinigten Staaten von Amerika und der Sowjetunion über Rüstungskontrolle ebenso wie das geplante Treffen der beiden Regierungschefs dieser Länder durch Gebete zu unterstützen.
5. Darüber hinaus verpflichtet sich der Lutherische Weltbund gemäß den Resolutionen der Siebenten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest, in Zusammenarbeit mit anderen Kirchen und kirchlichen Organisationen sein ökumenisches Eintreten für Frieden, Gerechtigkeit und Menschenrechte zu verstärken; zu diesem Zweck

- 5.1 unterstützt er die Einberufung eines ökumenischen und weltweiten „Konzils des Friedens“, das sich auch mit den dringenden Problemen der Gerechtigkeit und der Sorge um die gefährdete Schöpfung befaßt,
- 5.2 beauftragt er seinen Generalsekretär, die Einberufung einer Zusammenkunft der betroffenen Mitgliedskirchen zu erwägen, um die seit 1975 erzielten Fortschritte in allen Bereichen der Schlußakte der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (Helsinki) zu überprüfen.
6. Der Lutherische Weltbund beauftragt seinen Generalsekretär ferner, Möglichkeiten zu erarbeiten, durch die der Lutherische Weltbund seinen Mitgliedskirchen in Fragen der Abrüstung, des Friedens, der Gerechtigkeit und der Menschenrechte verstärkt helfen kann.

Alle Überlegungen und Pläne, mit denen wir Gefahr abwenden und Frieden und Gerechtigkeit fördern wollen, leben von der Gewißheit: Gottes Gedanken sind höher als unsere Gedanken und seine Wege sind höher als unsere Wege (Jes 56,8).

Als Christen schließen wir uns zusammen mit der Bitte zu Gott:

„Verleih uns Frieden gnädiglich,
Herr Gott, zu unsern Zeiten.
Es ist doch ja kein andrer nicht,
der für uns könnte streiten,
denn du unser Gott alleine.“

Auf unterschiedlichen Wegen

Von der Kluft zwischen dem Hauptvorstand und den örtlichen Kreisen
der Evangelischen Allianz

Eine Umfrage unter Pastoren, die in örtlichen Allianzgemeinschaften nach der langen Tradition unserer Kirche mitarbeiten, hat ergeben, daß es eine zunehmende Kluft zwischen den Orts-Allianzen und dem Hauptvorstand der Deutschen Evangelischen Allianz gibt. Eine beachtliche Zahl von örtlichen Allianzkreisen hat lediglich durch die Programme für die Gebetswoche, durch die Bitte um finanzielle Mithilfe und durch den in großen Mengen gestreuten Rundbrief „Allianz-Forum“ mit dem Hauptvorstand Kontakt. Dagegen handelt der Hauptvorstand der Evangelischen Allianz selber überwiegend ohne einen ständigen Bezug zu den eigentlich notwendigerweise tragenden Gruppen vor Ort. Dieses geschieht zunehmend mit parteipolitischem und kirchenpolitischem Schwergewicht, jedoch ohne jede Übereinkunft, was die Kluft zwischen dem Hauptvorstand und den örtlichen Allianzkreisen signalisiert. Der Vorsitzende des Hauptvorstands der Deutschen Evangelischen Allianz, Diakonie-Direktor Dr. Fritz Laubach (Hamburg), hat im Kreise einiger Vorstandsmitglieder der Deutschen Evangelischen Allianz zum Beispiel einigen Vertretern der Bundesregierung gegenüber kürzlich erklärt: „Die Deutsche Evangelische Allianz meldet sich zu Wort, wenn christliche Grundwerte und Grundlagen des Staates nach und nach abgebaut werden“, wobei nicht nur zu fra-

gen ist, ob es im Sinne der biblischen Theologie überhaupt „christliche Grundwerte und Grundlagen des Staates“ gibt oder ob diese Idee nicht vielmehr einer nach-constantinischen Epoche mit dem Bild eines christlichen oder gar konfessionellen Staates entspricht. Aber ebenso uneingeschränkt sprach der Vorsitzende für die Deutsche Evangelische Allianz insgesamt: „Die Deutsche Evangelische Allianz ist dankbar dafür, daß die Politik der Bundesregierung zu einer Wende geführt hat im Sinne der Stabilisierung der Bündnis- und Sicherheitspolitik sowie der Wirtschafts-, Finanz- und Sozialpolitik.“ Wer hat den Hauptvorstand – oder doch wenigstens einige seiner Mitglieder (unser Bischof war nicht dabei) – ermächtigt, politisch so für alle seine Untergliederungen und Freunde Stellung zu nehmen?

Wer hat dem Hauptvorstand das Mandat gegeben, in gleicher Weise „neben anderen kirchlichen Leitungsstrukturen“ (!) zu sprechen? Ist der „Allianzvorstand“ eine neue „Kirchenleitung“? Hat nicht die Evangelische Allianz gegenüber der ökumenischen Bewegung immer wieder erklärt, sie sei ein loser „Bruderbund“? Wird nun nicht doch unter der Hand eine „Allianz-Kirchenleitung“ installiert, die (jedenfalls nach einer sog. Presseerklärung des Schorndorfer Dekans Rolf Scheffbuch) im offiziellen Organ „Informationsdienst der Deutschen Evangelischen Allianz“ von dieser aufgefördert wird, „neben anderen kirchlichen Leitungsstrukturen“ zu sprechen? Dekan Scheffbuch hat dieses jedenfalls in einer nicht zu erhaltenden Presseerklärung für die Deutsche Evangelische Allianz gefordert, obwohl er selber dem Hauptvorstand (jedenfalls nach dem letzten Programm der Gebetswoche) gar nicht angehört. Wer hat den Hauptvorstand als das Leitungsgremium ermächtigt, in unser aller Namen, die wir in den Orts-Allianzen die Einheit und geistliche Gemeinschaft von Menschen, die an Jesus Christus glauben, gestalten und fördern wollen, zu sprechen?

Wer hat den Hauptvorstand beauftragt, Organisationen zu gründen und Aktionen einzuleiten, die den Aufgaben in den bestehenden eigenen Kirchen deutlich entgegenstehen, hier aber von einem Bund von Brüdern wahrgenommen werden?

Man muß sich in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß der Hauptvorstand nicht etwa eine Delegierten-Versammlung aus den Orts- und Regional-Allianzen ist, sondern ein sich selbst ergänzendes Organ, das auf Vielfalt in den eigenen Reihen verzichten möchte.

Die Deutsche Evangelische Allianz wird durch diesen Hauptvorstand in politische und kirchenpolitische Spannungen verwickelt, die sich dem eigentlichen Ziel der Evangelischen Allianz, die Gemeinschaft von Glaubenden über Kirchengrenzen hinweg zu ermöglichen, eindeutig entgegenstehen. Auch in der Basis (gemeint ist die theologische Basis) der Evangelischen Allianz ist von solchen Möglichkeiten, wie sie hier ausgeschöpft werden, nicht andeutungsweise die Rede. Traditionsgemäß spielt bei dem Mühen um Vertrauen unter Männern und Frauen aus verschiedenen Kirchen das Vertrauen zu Gott, das im Gebet seinen Ausdruck findet, eine hervorgehobene Rolle.

Verschobene Akzente

Inzwischen sind die Akzente deutlich verschoben. So hat kürzlich der „Informationsdienst der Deutschen Evangelischen Allianz“ offiziell verlauten lassen: „Die heftige Kritik in den letzten Monaten an den Evangelikalen und ihrer Plattform,

der Deutschen Evangelischen Allianz, zeigt, wie erfolgreich diese Bewegung geworden ist, nachdem man sie jahrelang ignoriert hatte.“ Nach Angaben des Allianz-Informationsdienstes sei dieses die Ansicht des Schorndorfer Dekans Rolf Scheffbuch. Was ist hier geschehen? Die Evangelische Allianz ist nicht mehr Bruderbund, sondern „Plattform der Evangelikalen“, von der aus sie ihre Angriffe vornehmen. Noch schlimmer erscheint mir die Wertung, die diese Feststellung enthält. Als die Allianz über Jahre vornehmlich eine Bewegung von glaubenden Betern war, war sie nicht „erfolgreich“, jetzt, wo sie immer wieder einmal Schlagzeilen macht, ist sie „erfolgreich geworden“. Ich möchte mit den Worten der Evangelischen Allianz selber fragen: Wie „evangeliumsgemäß“ ist eine solche Stimme? Wie sehr ist solches Denken vom „Zeitgeist“ bestimmt? Hat die Kraft, für die *Gemeinschaft* der Glaubenden zu arbeiten, abgenommen? Ist die biblische Aufgabe, das Band des Friedens um die Gemeinschaft der Glaubenden zu legen, aufgegeben? Ist das Ziel, Vertrauen zwischen Brüdern und Schwestern und damit zwischen Kirchen und Gemeinschaften zu stärken, nicht mehr Aufgabe und Ziel? Kämpft man jetzt „erfolgreich“ gegen das Nicht-mehr-ignoriert-Werden?

Wer die Entwicklung in der Allianz aufmerksam verfolgt, erkennt schnell, daß die Zielsetzungen zwischen dem Hauptvorstand und den örtlichen Allianzkreisen zunehmend auseinanderklaffen. Während die Mehrheit der Orts-Allianzen beim „Bruderbund“ bleiben will und keine örtliche „Plattform der Evangelikalen“ sein kann, erscheint der Hauptvorstand in seinem eigenen Organ, dem „Informationsdienst der Evangelischen Allianz“, mehr wie ein „Kampfbund“.

Das Dilemma dieser Kluft ist jedoch, daß die Orts-Allianzen kaum Einfluß auf den Hauptvorstand haben, größtenteils auch gar nicht haben wollen; dieser aber selber keine Rechenschaftspflicht gegenüber seiner Basis, den Allianz-Gemeinschaften vor Ort, hat. Viele örtliche Allianzkreise artikulieren an dieser Stelle ihre Gedanken und Empfindungen nicht, weil der Hauptvorstand für sie kaum Bedeutung hat. Nur dadurch konnte dieses Leitungsgremium auf die Ebene der Parteipolitik und der Kirchenpolitik abrutschen und „die Macht der Fürbitte“ mindestens an die zweite Stelle geraten.

Ich bin enttäuscht vom Weg der Deutschen Evangelischen Allianz und traurig über ihre Entwicklung. Darum werde ich weiter mitarbeiten und versuchen, in Richtung Gebet und Evangelisation in der Gemeinschaft von Glaubenden, wo die einzelne Gemeinde überfordert ist, einen Beitrag zu leisten. Wenn die Allianz aber weiter auf ein eigenes Kirche-sein zusteuert, wie es sich in dem Willen, „neben anderen kirchlichen Leitungsstrukturen“ respektiert zu sein, ausdrückt, dann ist Mitdenken und Mitarbeiten nicht mehr möglich, weil ich bereits in einer Kirche zuhause bin und nur in einer Kirche ungeteilt mitarbeiten kann. Das stellt sich offensichtlich schwerer dar für die, die von ihrer Kirche getragen werden und die gleichzeitig ihre eigentliche Heimat in der Gemeinschaft innerhalb ihrer Kirchen haben. Aber diese Spannung darf nicht zum Problem der Evangelischen Allianz gemacht werden, wenn sie denn wieder zu einem betenden Bruderbund werden will, der auf einen Kampf an anderen Stellen verzichtet, weil Kampf nicht Gemeinschaft schafft, sondern zerstört.

Karl Heinz Voigt

Theologische Ausbildung in Cambridge, England: The Cambridge Federation of Theological Colleges

Sollen besondere Merkmale die „theologische Ausbildung“ den englischsprachigen Raum betreffend genannt werden, so steht wohl eines mit oben an: Das seit dem Beginn der 70er Jahre zu konstatierende Phänomen einer überkonfessionellen theologischen Ausbildung, das sich nicht allein etwa auf die mit Traditionen und scheinbar unüberbrückbaren Schranken weniger vorbelastete „Neue Welt“ der USA, Kanadas oder Australiens beschränkt, sondern gleichsam die britische Mutterinsel miteinschließt. Eines der ersten und herausragendsten Beispiele dafür findet sich in Cambridge: Die „Cambridge Federation of Theological Colleges“.

Angeregt durch die Einigungsbemühungen der Kirche von England und der Methodistischen Kirche waren in Cambridge die zwei anglikanischen Colleges Westcott House und Ridley Hall mit dem methodistischen Wesley House Ende der 60er Jahre in Gespräche eingetreten, einen Zusammenschluß ihrer Häuser anzustreben. Und obgleich im Sommer 1972 die Unionsverhandlungen ihrer Kirchen scheiterten, riefen sie zur Eröffnung des akademischen Jahres 1972/73 die genannte Federation ins Leben. Nachdem außerdem die ebenfalls 1972 von den englischen Presbyterianern und Kongregationalisten gegründete United Reformed Church (URC) die Denominationen im Land zu dem bekannten „covenant venture“ kurz darauf eingeladen hatte, schloß sich ferner das der URC in Cambridge gehörende Westminster College 1976 der Federation an. Neben der „nationalen“ Perspektive, die in Gang gekommene Annäherung ihrer Kirchen mittels von der Federation ausgehender Impulse neu zu beleben, zu verstärken und zu sichern, entfaltete sie sich in Cambridge selbst vor allem in zwei Bereichen: Dem gemeinsamen Unterricht, dem „common teaching“, und dem gemeinsamen Gottesdienst, dem „common worship“. Den gemeinsamen Unterricht gibt es an der Federation seit 1978. Es ist die Antwort der sie tragenden Colleges auf die gewandelten Bedingungen theologischer Ausbildung in Cambridge.

Gegründet worden waren jene theologischen Colleges nämlich in der letzten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts und der ersten unseres, um die Pfarramtskandidaten ihrer jeweiligen Kirche geistlich in der Universitätsstadt zu betreuen und sie mit praktischem Wissen für ihre spätere Tätigkeit auszustatten. Nötig für die Kirche von England und sinnvoll für die Freikirchen mußten diese Neugründungen aus dem Grunde erscheinen, weil sich die Universität von Cambridge, wie die von Oxford und Durham, eben damals schrittweise auch Nicht-Anglikanern öffnete. Vom „Bachelor“ bis zum „Doctor of Divinity“ wurden damit die akademischen Grade der „Divinity Faculty“ der Universität allen zugänglich, die die Anforderungen der Aufnahmeprüfung erfüllten, ohne daß länger zusätzlich eine Prüfung über das „Common Book of Prayer“ und dessen 39 Artikel vonnöten gewesen wäre. Und wie die Studentenschaft, so wandelte sich gleichsam der Lehrkörper, dessen Mitglieder zunehmend *allein* nach ihrer wissenschaftlichen Qualifikation berufen wurden.

Während also die Divinity Faculty ihr anglikanisches Gesicht in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg rasch ganz und gar verlor, schufen sich die Kirche von England und ihre „nonkonformistischen Brüder“ mit ihren Colleges in Cambridge Einrichtungen, die die Sorge um ihre künftigen Pfarrer, die in Mehrheit weiterhin den akademischen Studien an der Divinity Faculty nachgingen, auch in einem nun „säkularisierten“ Studienbetrieb gewährleisten sollten.

Doch bei einer solchen „Arbeitsteilung“ sollte es nicht bleiben. Die Universität erhöhte nämlich im Laufe der vergangenen fünfzehn Jahre ihre Anforderungen, was die Qualifikation der Studienbewerber und die Studiengebühren betraf: Für viele wurde die Divinity Faculty somit nicht länger zugänglich, und für die das Studium finanzierenden Kirchen zeichneten sich nicht unerhebliche finanzielle Mehrbelastungen ab. Getragen von dem Aufeinanderzugehen ihrer Kirchen nahmen folglich die theologischen Colleges der Federation die theologische Ausbildung selbst in die Hand. Neben der Divinity Faculty unterrichten seitdem die etwa 15 Dozenten der Federation rund zwei Drittel ihrer zusammen 200 Studenten in den klassischen theologischen Disziplinen eben abseits von dieser an der Federation. Zwar bleiben die Verflechtungen beider auch weiterhin nicht unerheblich – so lehrt ein großer Teil des Lehrkörpers der Federation gleichermaßen an der Divinity Faculty und muß der Theologiestudent, der seinen akademischen Grad an jener erwirbt, um Pfarrer werden zu können, ein zusätzliches Jahr Studien an der Federation besonders in Praktischer Theologie anschließen –, so hat dennoch der gemeinsame Unterricht die Federation gegenüber der einst dominierenden Divinity Faculty entscheidend verselbständigt und konnte auf diese Weise zum eigentlichen Zentrum der Pfarrerausbildung in Cambridge avancieren.

Allerdings sollte dieser „gemeinsame Unterricht“ besser als „gemeinsames Angebot“ gelesen werden. Denn die Lehrenden der Federation bringen zwar ihre Seminare und Vorlesungen in den gemeinsamen Unterricht ein, doch liegt es in der Verantwortung jedes College und der es tragenden Kirche, für jeden seiner Studenten einen individuellen Lehrplan auszuarbeiten. Einen gemeinsamen Lehrplan gibt es also nicht. Der Federation Syllabus ist vielmehr die „Speisekarte“, nach der den Studenten das „Menu à la carte“ zusammengestellt wird, wie es Martin Cressey, Principal von Westminster College, bildlich umschrieb. Die Federation als Prüfungsinstitution bestätigt somit den Studenten am Ende des akademischen Jahres schriftlich, welche ihrer Kurse sie mit welchem Erfolg bestanden haben. Wenngleich die Federation danach gemeinsam unterrichtet und prüft, so bleibt es von Student zu Student unterschiedlich, was dieser vom Angebot des gemeinsamen Unterrichts in Anspruch nimmt. Was zählt, ist mithin nicht ein „Federation Certificate“ oder ein ähnlicher akademischer Abschluß, sondern das Studienbuch, das die erfolgreich absolvierten Seminare, Vorlesungen und Prüfungen belegt und von der jeweiligen Kirche als Berechtigung zur späteren Ordination anerkannt wird. Der Student ist nach diesem Modell nicht ein Student *der* Federation, sondern ein Student *an* der Federation, der unter der gemeinsamen Aufsicht seines College und seiner Kirche steht.

Und nichts könnte wohl deutlicher den Unterschied zwischen einer Union theologischer Colleges, wie zum Beispiel der „United Faculty of Theology“ im australischen Melbourne, und einer Föderation markieren: Hier ist jeder ganz und gar in dieselbe eingebunden und zuerst ihr verpflichtet; dort bleibt ein jeder weiter seinem

College und seiner Kirche vor allem verbunden. Hier überwiegt der Wille zur Gemeinsamkeit trotz bestehender Unterschiede; dort die Verpflichtung der eigenen Tradition gegenüber angesichts der vorhandenen Divergenzen. Hier wird mit voranschreitender Geschichte mehr und mehr die vereinigte Fakultät wichtig; dort bleibt das einzelne College der Mittelpunkt des Lebens und die Föderation mit anderen gilt als zweitrangig.

Die Einführung des gemeinsamen Unterrichts brachte also die Federation einen erheblichen Schritt weiter auf dem Weg zu einem gemeinsamen Leben, doch den Zwiespalt zwischen dem einzelnen College einerseits und der gemeinsam gebildeten Federation andererseits vermochte er nicht aufzuheben. Dieses „Federation Dilemma“ wirkt sich nun ebenfalls auf das gemeinsame Feiern von Gottesdiensten aus.

Seit der Gründung der Federation galt diesem ein besonderes Interesse und in einer Stellungnahme hatte man als Zielsetzung formuliert: „In der Federation Möglichkeiten zu schaffen, daß ihre Mitglieder miteinander die Bedeutung des Gottesdienstes erforschen können, daß das Verständnis unserer verschiedenen gottesdienstlichen Traditionen wächst und daß sie miteinander nach neuen Formen des gemeinsamen Gottesdienstes suchen.“

Auf der Suche nach neuen Formen des Gottesdienstes war die Federation durchaus erfolgreich: Die in den Kapellen ihrer Colleges täglich begangenen Abendandachten werden von den Studenten auf die verschiedenste Art und Weise realisiert. Die eine streng ausformulierte Liturgie gewöhnten hochkirchlichen Anglikaner üben sich dabei ebenso in der Gestaltung von jeder Form freier Abendandachten wie die Studenten der Freikirchen in der Anwendung meditativ-festgelegter Abendandachten.

Geht es allerdings über die Beschäftigung mit fremden Vorstellungen von Liturgie und Gottesdienst hinaus, so sind der Federation ganz offensichtlich Grenzen gesetzt. Dies gilt vor allem von der wöchentlich gefeierten Eucharistie, bei der verschiedene theologische Überzeugungen aufeinandertreffen, die nicht mittels einer allen genehmen Kompromißformel zu lösen sind.

Zu nennen ist da zum einen das verschiedene Amtsverständnis derer, die bei der Abendmahlfeier der Federation an dem Tisch des Herrn versammelt sind. Gerade für konservative „high“ und „low“ Anglikaner ist nämlich bei der Austeilung von Brot und Wein nach wie vor die Frage wichtig, ob der betreffende Pfarrer, der die Feier leitet, auch von einem Bischof ordiniert wurde, der in der apostolischen Sukzession steht. Ist dies nicht der Fall, so lehnen sie den Empfang des Abendmahls ab. Betroffen davon sind mithin die Vertreter der Methodistischen Kirche und der URC, die mit den Anglikanern jede Woche wechselnd die Eucharistie leiten. Bereitet dies den Studenten der Freikirchen keine Schwierigkeiten, so sind sie zum anderen nicht selten herausgefordert, wenn sie ihr Verständnis des Abendmahls an sich formulieren sollen. Besonders für die, die im Rahmen der URC ihre Wurzeln auf die presbyterianische Kirche zurückführen, hat dieses oftmals nicht mehr und nicht weniger als den Stellenwert eines Gedächtnismahles ganz im Sinne der reformierten Tradition. Die wöchentliche Feier des Abendmahls ist diesen darum schon nicht selten ein Zuviel.

Der Bereich des gemeinsamen Gottesdienstes, und hier herausragend der der Eucharistie der Federation, ist damit nicht nur zu einem Brennpunkt im Leben der

Federation im Laufe ihrer Geschichte geworden, sondern ebenso ein Brennpunkt der Spannungen geblieben, in den sich die Dozenten und Studenten der Colleges einbringen, um Gemeinschaft trotz zum Teil unterschiedlicher, wenn nicht sogar gegensätzlicher Auffassungen zu wagen. Der gemeinsame Gottesdienst ist somit eine der Stützen der Federation überhaupt, die jedoch niemals als endgültig fertiggestellt betrachtet werden kann, sondern stets aufs neue begründet werden muß.

Daß die Federation darüber hinaus auch über jene zweite, „lebendige“ Stütze des gemeinsamen Unterrichts verfügt, kommt für sie begünstigend hinzu. Denn gerade hier findet sich ein Begegnungsforum, das den Studenten die Möglichkeit eröffnet, jene der anderen theologischen Colleges im täglichen Miteinander eines gemeinsam erlebten Lernens näher kennenzulernen. Und daß man an der Federation dank der gemeinsam besuchten Veranstaltungen Freundschaften über die eigene Konfessionsgrenze hinweg geschlossen habe, die ohne die Federation nie so zahlreich zustande gekommen wären, wird einem denn auch immer wieder auf die Frage nach dem Nutzen der Institution „Federation“ von Studenten und Dozenten als einer der wesentlichen Aspekte genannt, der sie so wertvoll mache.

Trotz mancher Rückschläge und vorhandener Gegensätze hat die Cambridge Federation of Theological Colleges in der Universitätsstadt die theologische Ausbildung in den vergangenen Jahren zunehmend bestimmt und dieser eine deutlich überkonfessionelle Ausrichtung verliehen. Dies wird auch auf die Situation der Denominationen Englands nicht ohne Auswirkung bleiben, und ganz zu Recht hat der die Federation leitende, aus Dozenten und Studenten gebildete „Federation Council“ erst kürzlich formuliert: „Zweck der Federation ist es, die Ausbildung zum geistlichen Amt in allen Colleges fest in einen vereinbarten Rahmen von diszipliniertem Gehorsam gegenüber Gottes Berufung zur Förderung der sichtbaren Einheit in Christus zu stellen.“

Peter Hamm

Chronik

Großes Interesse an der Einladung von Papst Johannes Paul II. zu einem gemeinsamen Friedensgebet in Assisi hat der ÖRK geäußert. Der Aufruf des Papstes stelle einen gewichtigen Beitrag zu dem Ringen um Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung dar, wozu bereits die Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 aufgerufen hatte. Termin: 27. Oktober 1986.

Koptische, katholische, orthodoxe und evangelische Christen im Sudan haben sich zu einer Christlichen Sudanesischen Vereinigung zusammengeschlossen, um gemeinsam die religiösen Grundrechte gegen das immer stärkere Vordringen des Islam zu verteidigen.

Eine Ökumenische Nachrichtenagentur ist im November 1985 in Brasilien gegründet worden.

Mit großer Mehrheit haben die 44 Diözesansynoden der Kirche von England zugestimmt, daß außerhalb Englands ordinierte anglikanische Pastorinnen auch im Mutterland die Eucharistie ableben dürfen.

Konkrete Taten gegen den Mißbrauch der Schöpfung durch den Rüstungswettlauf und durch verschwenderische Denk- und Verhaltensweisen, eine reale Beteiligung aller Bürger an der Ausübung wirtschaftlicher und politischer Macht sowie menschenwürdige Behandlung der Asylanten in der Bundesrepublik fordert der Europäische Rat der Ev.-meth. Kirche mit Vertretern von acht west- und fünf osteuropäischen Staaten. Friedensarbeit ist für die Kirche keine „Ermessensfrage“.

Am 22. Januar legten in Bonn die Vorsitzenden der nach dem Papstbesuch 1980 berufenen Gemeinsamen Ökumenischen Kommission

(GÖK), die Bischöfe Lohse/Hannover und Scheele/Würzburg, deren Schlußbericht der Öffentlichkeit vor. Die gegenseitigen Verwerfungen der Reformationzeit werden darin als auf den heutigen Partner nicht mehr zutreffend bezeichnet. Die Kirchen werden gebeten, diese Einsicht in Breite zu rezipieren und umzusetzen.

Zwischen der Ev.-meth. Kirche und den evangelischen Landeskirchen der DDR ist eine zweijährige Gesprächsrunde mit dem Ergebnis abgeschlossen worden, die entsendenden Kirchen aufzufordern, miteinander volle Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft aufzunehmen, d.h. Kirchengemeinschaft zu erklären.

Eine gemeinsame verstärkte „Mission vor der Haustür“ aller evangelischen Kirchen hat der Bischof der Ev.-meth. Kirche, Heinrich Sticher, gefordert. So wenig sie zu einem „Wettbewerb um die Seelen“ werden dürfe, sei jedoch ein geschlossen evangelisches Handeln angesichts der wachsenden Entgeistlichung und Entchristlichung der bundesdeutschen Gesellschaft dringend notwendig.

Die Entlassung unseres Mitherausgebers, Pastor Dr. Eduard Schütz, als Direktor und theologischer Lehrer des baptistischen Seminars in Hamburg hat im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden zu heftigen Auseinandersetzungen geführt. Dabei wehrt sich eine Mehrheit gegen den Versuch, den Bund auf eine fundamentalistisch-evangelikale Linie festzulegen.

In die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) aufgenommen wurde die Syrisch-orthodoxe Metropole für Westeuropa

mit Sitz in Glaner/Niederlande. Leiter dieser Diözese des Antiochenischen Patriarchats ist Erzbischof Julius Yeshi Cicek. In der ACK werden die 15 000 in

der Bundesrepublik lebenden syrisch-orthodoxen Christen durch den Diakon Hanna Aydin/Eichstätt vertreten.

Von Personen

Erzbischof Vitaly von Montreal und Kanada ist als Nachfolger des verstorbenen Metropoliten Philaret zum Primas der Russischen Orthodoxen Kirche außerhalb der Sowjetunion gewählt worden.

Als neuer leitender Bischof der amerikanischen Episkopalkirche wurde Edmund Lee Browning, bisher Bischof auf Hawaii, eingeführt.

Auf seiner Generalversammlung am 12. 2. hat sich der Ökumenische Rat der Kirchen in Ungarn neu konstituiert. Der reformierte Bischof Dr. Tibor Bartha wurde erneut zum Präsidenten, der lutherische Pfarrer Dr. Tibor Görög zum Generalsekretär gewählt.

Pfarrer Dr. Götz Planer-Friedrich, bisher Leiter der Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, wurde neuer Referent für soziale Angelegenheiten in der Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes in Genf. Stellvertretende Generalsekretäre wurden der Amerikaner Paul Wee und der Schwede Jonas Jonson.

Pfarrer Hans-Beat Motel, Brüder-Unität, wurde zu einem der vier stellvertretenden Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen gewählt.

Roger Schutz, Prior der Ökumenischen Gemeinschaft Taizé, stiftete einen Gandhi-Preis der Versöhnung, der künftig jeweils zu Neujahr an Menschen verliehen werden soll, die sich für Vertrauen und Miteinanderteilen einsetzen.

Die erste Preisverteilung erfolgte zum Abschluß des jährlichen ökumenischen Jungentreffens am 1.1.1986 in Madras/Indien an die polnische Widerstandskämpferin Aniela Urbanowicz.

Philip Potter, von 1972-1984 Generalsekretär des ÖRK, wurde mit dem japanischen Niwano-Friedenspreis 1986 ausgezeichnet.

Fairy von Lilienfeld, em. Professorin für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens, Erlangen, wurde Ehrenmitglied der Moskauer Geistlichen Akademie.

Altbischof Hans-Heinrich Harms, Oldenburg, wurde wegen seiner Bemühungen um die Vermittlung zwischen den getrennten Kirchen mit der Paulus-Plakette des Bistums Münster ausgezeichnet.

Professor Heinz Kremers, Duisburg, erhielt für Verdienste um den jüdisch-christlichen Dialog die Buber-Rosenzweig-Medaille.

Unser Mitherausgeber, Prof. Heinrich Fries, beging am 14. 4. sein 50jähriges Priesterjubiläum.

Friedrich Wunderlich, von 1953-1968 Bischof der Methodistenkirche in Deutschland, vollendete am 23. 1. das 90. Lebensjahr. Wunderlich vertrat von 1949-1969 seine Kirche in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen und leitete von 1971-1973 das Büro des Methodistischen Weltbundes in Genf.

Prof. Joachim Lell, em. Direktor des Konfessionskundlichen Instituts in

Bensheim und Mitglied im Deutschen Ökumenischen Studienausschuß, wurde am 5. 2. 70 Jahre alt.

Der frühere Generalsuperintendent von Cottbus, Günter Jacob, ist am 8. 2. 80 Jahre alt geworden.

Prof. Károly Pröhle, der langjährige Generalsekretär des ÖRK in Ungarn, vollendete am 22. 2. sein 75. Lebensjahr.

Pastor D. Franz Hildebrandt, Senior der deutschen Emigrantengemeinden in England, verstarb am 25.11.1985 75jährig in Edinburgh. 1933/34 mit Dietrich Bonhoeffer in London, war er 1934-37 in Berlin Mitarbeiter Martin Niemöllers im Pfarrernotbund und emigrierte – nach dessen Verhaftung und kurzzeitiger eigener Haft – wegen der Rassengesetze nach England. Von 1946 – 1968 stand er im Dienst der britischen methodistischen Konferenz und lehrte dabei zuletzt an der Drew-University als Gastprofessor. 1969 kehrte er aus den USA ins Pfarramt der Kirche von Schottland zurück, bis er 1983 in den Ruhestand trat.

Der katholische Journalist Friedrich Weigend-Abendroth, Stutt-

gart, starb am 13.1. Als Chefredakteur bei „Echo der Zeit“ und „Publik“ sowie als Leiter des Ressorts Geisteswissenschaften der Stuttgarter Zeitung hat er sich um die Durchsetzung einer ökumenischen Grundhaltung und Theologie im Medienbereich große Verdienste erworben.

Im Alter von 75 Jahren starb in Frankfurt Professor Heinrich Bacht SJ am 25.1. Er war Mitarbeiter des Möhler-Instituts und Mitherausgeber der Zeitschrift „Catholica“. Ökumenisch bekannt wurde er durch seine Forschungen zur altkirchlichen Konzilsgeschichte.

OKR Heinz Kloppenburg starb am 18. 2. im 83. Lebensjahr in Bremen. Er war Mitbegründer der Konferenz Europäischer Kirchen und Vizepräsident der Prager Christlichen Friedenskonferenz sowie Präsident des Deutschen Zweiges des Internationalen Versöhnungsbundes. Von 1947-1950 wirkte er im ÖRK als Sekretär der Flüchtlingsabteilung und war von 1961-1973 Mitglied der Kommission für internationale Angelegenheiten.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 20. März 1986)

I. Rezeption der Lima-Texte über Taufe, Eucharistie und Amt

Günther Gaßmann, Vorläufige Ergebnisse und Perspektiven eines ökumenischen Prozesses, KNA-ÖKI, Nr. 11 + 12/1986; Karl Heinz Neukamm, Den Zusammenhang von Gottesdienst und Nächstendienst wiederentdecken. Der Diakonat und die Lima-Texte, Diakonie 11/1985, 322-325; Wolfhart Panzenberg, Lima – pro und contra, KuD

1/1986, 35-51; Ansgar Ahlbrecht, Nur ein halber Schritt vorwärts. Zu den Reaktionen deutscher evangelischer Landeskirchen auf die Lima-Erklärungen, UnSa 4/1985, 317-325; Karl-Hermann Kandler, Eucharistie – Ökumenischer Gottesdienst der Zukunft und unser Gottesdienst heute, ZeichZeit 1/86, 8-14; Ernst-Rüdiger Kiesow, Die Amtsfrage als aktuelle Bekenntnisfrage zwischen Barmen und Lima, ebd 14-20; Dokumente Reformierte Stimmen: Stel-

lungnahme des Reformierten Generalkonvents in der DDR und des Modaromens, ebd 20-24; *Erich Schuppan*, Erwägungen zu den Lima-Erklärungen, ebd 24-28; *Paul A. Crow*, BEM: Challenge and Promise, ThTo, January 1986, 478-489; *Markus Barth*, BEM: Questions and Considerations, ebd 490-498; BEM and Spirituality: a Conversation with Brother *Max Thurian*, EcRev 1/1986, 29-34.

II. Ökumene im Dialog

a) Allgemein

Harding Meyer, Die Dynamik des Dialogs, UnSa 4/1985, 278-288; *Rainer Stahl*, Grunddimensionen einer ökumenischen Ekklesiologie – ein Versuch, TheolLitZ 2/1986, 82-90; *Robert K. Welsh*, The Challenge to Conciliar Ecu-menism (Future Directions for the National Council of the Churches of Christ in the USA), JournofEcStud 2/1985, 235-241; *Bernhard Lohse*, Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung im Buch von Heinz Schütte, UnSa 4/1985, 326-329; *Oliver Tomkins*, 75 Jahre Glauben und Kirchenverfassung 1910-1985, ebd 269-277; *Thomas Ackermann*, Neue Konvergenzerklärung des Ökumenischen Rates, LuthMon 3/1986, 129-131.

b) *Waclaw Hryniewicz* und *Hans-Joachim Schulz*, Beiträge zum katholisch-orthodoxen Dialog, KNA-ÖKI Nr. 47-50/1985 und Nr. 5-9/1986.

c) Evangelisch-katholischer Dialog

Zum Stand des evangelisch-katholischen Dialogs. Gespräch mit Bischof Prof. Karl Lehmann, LuthMon 3/1986, 116-119; *Dokumentation* „Auf dem Weg zu einer immer stärker verbind-

den Gemeinschaft“. Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zur Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jh., HerKorr 3/1986, 135-139 und KNA-Dok 1/29.1.1986 sowie epd-Dok 7/86; *Ulrich Ruh*, Eine gewichtige Herausforderung für die Kirchen. Arbeit und Ergebnisse der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission, HerKorr 3/1986, 139-142; *Heinz Schütte*, Einheit vor uns. Zum Abschlußdokument der Gemeinsamen Kommission, UnSa 4/1985, 289-296; *Richard Schlüter*, Anregungen aus dem Abschlußdokument der Gemeinsamen Kommission für eine ökumenische (Aus-)Bildung, ebd 297-308.

d) EKD-Alt-Katholische Kirche

Damaskinos Papandreu, Verwirrung im Geflecht der bilateralen Dialoge? Ansprache des orthodoxen Ko-Präsidenten zur Eröffnung der 6. Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission für den orth./altkath. Dialog, UnSa 4/1985, 309-311; *Anastasios Kallis*, Von der Glaubwürdigkeit im Dialog. Bemerkungen zur altkath.-evang. „Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie“, KNA-ÖKI 51/1985, 5-8.

e) Römisch-katholische Kirche und Ökumene

Ulrich Ruh, Konzilsbilanz nach 20 Jahren. Diskussion und Ergebnis der römischen Sondersynode, HerKorr 1/1986, 34-38; *Erich Geldbach*, Die römische Synode: Im Geiste des Konzils, EvKom 1/1986, 6; *Otto Hermann Pesch*, 20 Jahre nach dem Konzil, KNA-ÖKI 4/1986, 5-10; *Horst Schlüter*, Beinahe eine Quadratur des Kreises. Römische Bischofssynode sieht „Ein-

heit in der Vielfalt“, *LuthMon* 2/1986, 49f; *Johannes Kardinal Willebrands*, Der ökumenische Dialog zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, *Catholica* 4/1985, 241-254; *Joseph Kardinal Ratzinger*, Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums, *IntkathZ*, 1/1986, 41-52.

III. Weitere beachtenswerte Beiträge

Michael Benckert, Creator Spiritus. Zu einem unerledigten Problem der Pneumatologie, *EvTheol* 1/1986, 12-26.

„Frauen – unsichtbar in Theologie und Kirche“. Themenheft, *Concilium*, 6/1985.

Renata Huonker-Jenny/Reinhild Traiter/Uwe Gerber, Feministische Theologie, *Reformatio* 6/1985, 435-461.

„Christentum zwischen den Weltreligionen“. Themenheft, mit einer Einleitung und einigen Thesen zur Klärung „Zu einer ökumenischen Theologie der Religionen“ von *Hans Küng*, *Concilium* 1/1986.

„Perspectives on Spirituality“. Themenheft, *EcRev* 1/1986.

Reinhard Mumm, Zur Frage des Ökumenischen Rates „Was heißt apostolischer Glaube heute?“, *Quatember* 1/1986, 4-14.

Martin Kruse, Die Wahrnehmung bischöflichen Amtes in der evangelischen Kirche, *StimdOrth* 12/1985, 35-37.

Alja Payer, Der Ökumenische Patriarch Athenagoras I. – ein Friedensbringer aus dem Osten, *Der christliche Osten* 1/1986, 6-30.

Giuseppe Alberigo, La „reception“ du Concile de Trente, *Irénikon* 3/1985, 311-317.

Günter Altner, Bestialisierung der Forscherphantasie? Bilanz der Debatte über Gentechnologie, *EvKom* 2/1986, 68-71.

Martin Honecker, Humangenetik und Menschenwürde. Gen-Technik aus der Sicht der evangelischen Ethik, *LuthMon* 2/1986, 75-79.

Martin Seeber, Die neuen Techniken menschlicher Fortpflanzung. Schwierige Grenzprobleme und die Gefahr des Mißbrauchs, *HerKorr* 3/1986, 143-147.

Athanasios Basdekis

Neue Bücher

THEOLOGIE – WOHIN?

Hans Küng/David Tracy (Hrsg.), Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma, Bd. I, (Ökumenische Theologie). Benzinger Verlag, Zürich-Köln/Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1984. 244 Seiten. Brosch. DM 68,—.

Vom 23.-26. Mai 1983 fand in Tübingen auf Initiative der beiden Herausgeber ein internationales ökumenisches

Symposium statt. Rund 70 Teilnehmer, in der Mehrzahl Theologen verschiedener Kirchen und Konfessionen, widmeten sich dabei in Referaten, Diskussionen und Gesprächen der Frage, ob heute eine grundlegende Übereinstimmung in der christlichen Theologie angesichts von Säkularismus und Pluralismus in allen Lebensbereichen, aber auch angesichts der nichtchristlichen Religionen möglich ist. Der Hintergrund der Frage ist die Überzeugung,

daß es zu früheren Zeiten einen solchen Basiskonsens gegeben hat, mittlerweile aber gesellschaftliche Veränderungen in der Geschichte der Menschheit eingetreten sind, die mit einem Wort von Thomas S. Kuhn als „Paradigmenwechsel“ bezeichnet werden können. Kurzum: Das Tübinger Symposium widmete sich dem Versuch, entsprechend den Naturwissenschaften auch ein neues Paradigma für die christliche Theologie zu finden.

In diesem ersten von zwei geplanten Kongreßbänden finden sich neben den Eröffnungsreferaten von J. Brauer, H. Küng, J. Moltmann, N. Greinacher systematische und historische Vorbereitungsreferate von H. Küng (Paradigmenwechsel in der Theologie. Versuch einer Grundlagenerklärung), D. Tracy (Hermeneutische Überlegungen im neuen Paradigma), M. Lamb (Die Dialektik von Theorie und Praxis in der Paradigmenanalyse), Ch. Kannengießer (Origenes, Augustin und der Paradigmenwechsel in der Theologie), St. Pfürtner (Die Paradigmen von Thomas und Luther. Bedeutet Luthers Rechtfertigungslehre einen Paradigmenwechsel?), B. Gerrish (Das Paradigma in der modernen Theologie. Der Übergang vom Alt- zum Neuprotestantismus nach Troeltsch) und M. Marty (Paradigma im Übergang von der Moderne zur Postmoderne). Abschließend gibt K.-J. Kuschel einen Überblick über das Programm und den Verlauf des Symposiums.

Man kann natürlich darüber streiten, ob der selbst in der Naturwissenschaft nicht einmütig akzeptierte Begriff „Paradigmenwechsel“ in der Theologie brauchbar ist. Immerhin gelingt es Küng, seine Nützlichkeit aufzuweisen, vorausgesetzt, man denkt historisch in weiten Bezugsfeldern und großen Zeiträumen. Das entsprechende Schema

Küngs auf Seite 25 ist dann durchaus überzeugend. Dasselbe gilt für die historischen Beiträge von Kannengießer, Pfürtner, Gerrish und Marty. Sobald aber engere historische Bezugsfelder und Zeiträume untersucht werden, werden Schlagworte und Kategorisierungen wie z. B. „protestantischer Traditionalismus“ oder „neuzeitlich-aufklärerisches Paradigma“ schief oder sogar falsch. Das gilt gerade auch für die ökumenische Bewegung, die im vorliegenden Band noch kaum im Blick ist. Man darf also gespannt sein, ob der zweite Band mit den Tagungsreferaten die „neue“ Sicht von Theologie auch en détail und nicht nur à la méthode globale bestätigt.

Bernd Jaspert

Hans-Werner Gensichen, Mission und Kultur. Gesammelte Aufsätze herausgegeben von Wolfgang Gern und Theo Sundermeier. Chr. Kaiser Verlag, München 1985. 239 Seiten. Kart. DM 32,—.

Mein Interesse an dieser Aufsatzsammlung zum 70. Geburtstag des Autors wird schon dadurch geweckt, daß sie einen sonst nicht verfügbaren Querschnitt durch seine Lebensarbeit vermittelt. Die Beiträge umschließen einen Zeitraum von fast 30 Jahren. Und Hans-Werner Gensichen ist eben der Missionswissenschaftler im deutschsprachigen Raum für diese Zeitspanne.

Die beiden Herausgeber haben klug ausgewählt und die 16 Aufsätze (mit Sach- und Personenregister) unter drei Themen gruppiert, die zugleich die Hauptinhalte in der missionswissenschaftlichen Arbeit von Gensichen markieren: die theologische Erkundung der anderen großen Religionen; die Einheimischmachung von christlicher Theologie in Asien, Afrika und Lateinamerika

ka und damit die Frage nach der Beziehung von Evangelium und Kultur; die Auseinandersetzung mit dem kolonialen Erbe von Mission im Dekolonisations- und Entwicklungsprozeß in der Dritten Welt.

Gleich am ersten Themenkreis wird deutlich, mit wieviel ideologiefreier Behutsamkeit Gensichen um eine sachliche Bestimmung der Beziehung zwischen den Religionen und der Christenheit ringt. Dabei bringt er die Erkenntnisse der Ökumene ebenso wie seine Erfahrungen aus dem asiatischen Kontext ein. Er beschreibt gemeinsame Hoffnungen und menschliche Werte, ohne den einmaligen und einzigartigen Charakter der biblischen Botschaft von Jesus Christus im geringsten zu gefährden.

Bei der Verhältnisbestimmung zwischen Mission und Entwicklung plädiert er wiederum für eine Versachlichung der Diskussion, die weder die Mission von ihrer Verquickung mit der Kolonialherrschaft reinwäscht, noch sie einfach als ihren verlängerten Arm beschreibt. Zielperspektive ist die Ganzheitlichkeit des christlichen Auftrags in der Zusammengehörigkeit von Glaubensverkündigung und Tun des Glaubens in christlicher Weltverantwortung.

In der Mitte des Lebenswerkes wie des Bandes steht die Frage der Wechselbeziehung zwischen Evangelium und Kultur: Die Beiträge beginnen in den fünfziger und sechziger Jahren mit der Nachzeichnung des mühsamen Weges von einer importierten Missionstheologie in den damals noch sogenannten „jungen Kirchen“ zu einer Vereinheimischung der Theologie in ihrer jeweiligen kulturellen Umwelt. Dies führt nicht nur in eine neue Epoche der Missions- und Kirchengeschichte, eben der ökumenischen Verselbständigung der Kirchen in Asien, Afrika und Lateinamerika, sondern auch zu einer fundamenta-

len Neubestimmung des Verhältnisses von Eigenständigkeit und Ökumenizität, von Partikularität und Universalität für die gesamte christliche Theologie. Angesichts dieses monumentalen Prozesses fordert Gensichen bereits 1965 nicht nur Geduld, sondern den Verzicht jedes Versuchs der Bevormundung von den alten Theologien her.

Wenige Jahre später vertieft Gensichen die Fragestellung mit einer aus der ökumenischen Diskussion entstehenden neuen theologischen Doppelseite: Jede Theologie bezieht sich auf einen konkreten Kontext, dessen Sprache sie benutzt und dessen Anfragen wie Bedingtheiten sie in ihre jeweilige Ausformung der christlichen Theologie einarbeitet. Dies bedeutet zugleich, daß das christliche Glaubenszeugnis immer zu einer bestimmten Kultur und ihrem Wandel in Beziehung steht. Christliche Theologie ökumenisch weltweit treiben heißt also immer auch, den Dialog mit den Kulturen zu betreiben, weil die Verbindung zwischen Kultur und Theologie oder Mission unauflöslich ist.

Hans-Werner Gensichens Missions- theologie ist dann auch entstanden, gewachsen und hat sich verändert in der Auseinandersetzung mit Religion, Kultur und Gesellschaft seiner Zeit. Darin liegt ihre (leider noch weithin einmalige) Bedeutung.

Paul Löffler

Theo Sundermeier, Das Kreuz als Befreiung. Kreuzesinterpretationen in Asien und Afrika. Kaiser-Traktate 89, München 1985. 99 Seiten. Kart. DM 13,-.

Meditation, die uns in der Tiefe und längerfristig beanspruchen soll, muß mit Informationen verbunden sein und die Grenze zur Interpretation überschreiten. Theo Sundermeier legt uns

hier je einen koreanischen, afrikanischen und japanischen Text zur Meditation vor, nämlich „Die Todesprozession“ von Byung-Mu Ahn, eines in Heidelberg promovierten Neutestamentlers und Autor eines noch nicht gedruckt vorliegenden Buches zur Minjung-Theologie; das Gedicht „Ich bin ein Afrikaner“ von Gabriel M. Setiloane und den zentralen Abschnitt aus dem Roman „Das Schweigen“ von Shusako Endo. Es schließen sich jeweils drei Interpretationen an, in denen Sundermeier Nähe und Differenz der darin enthaltenen Sicht des Kreuzes zur reformatorischen *theologia crucis* ausleuchtet. Dieser Bezug ist bewußt gewählt, um einem Dialog im Verständnis des Zentrums christlicher Versöhnung und Befreiung den Weg zu bahnen und unsere Dogmatik für die Fragen und Neuansätze der Dritte-Welt-Theologen zu öffnen.

Vo.

Handbuch Christlicher Glaube. Herausgegeben von Helmut Burkhardt, Peter Helbich und Heinrich-Hermann Ulrich †. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1985. 480 Seiten. Geb. DM 58,—.

Die Evangelische Buchhilfe in Velmar hat dem großen Kreis ihrer Förderer und Freunde als Jahresgabe 1985 dieses Handbuch zukommen lassen. Es handelt sich dabei um die deutsche Ausgabe einer schon 1982 erschienenen englischen Rahmen-Vorgabe „*Handbook of Christian Belief*“. Der Herausgeberkreis der Originalausgabe, evangelistisch orientierte Kirchenführer, Professoren sowie Direktoren und Sekretäre evangelikaler Werke aus aller Welt, läßt darauf schließen, daß das bei der deutschen Ausgabe angewandte Verfahren, den vorgegebenen Rahmen durch kontextspezifische Fachbeiträge aufzufüllen, noch bei weiteren Ausgaben in an-

deren Sprachen angewandt wird. Man wird in diesem Rahmentext seiner Gattung nach also eine Art „Konsens-“ (bzw. einiger unüberbrückbarer Gegensätze in den eigenen Reihen wegen) einen „Konvergenz“-Text der weltweiten Evangelisations-Ökumene biblisch-konservativer bzw. biblizistischer Struktur sehen dürfen.

So nötig es ist, sich mit dieser Literaturgattung zu befassen, die immer größere Verbreitung findet, muß das einer späteren Besprechung vorbehalten werden. Hier geht es um die Verantwortung, die die drei Herausgeber der deutschen Ausgabe für die Gestalt zu tragen haben, in der das Handbuch im Brockhaus-Verlag erschienen ist; auch um die Entscheidung, es im Rahmen der Buchhilfe als Jahresgabe anzubieten, für die wohl vor allem deren Direktor, Peter Helbich, verantwortlich zeichnet. Gerade wenn man diese deutsche Ausgabe an ihrem eigenen Anspruch mißt (Vorwort, 4), dem Laien einen Überblick „über die Spannweite des Glaubens“ zu geben, läßt sich das Urteil nicht vermeiden, daß dieser Anspruch unerfüllt bleibt. Weder orthodoxe und katholische Spiritualität noch die ökumenische Bewegung stellen für die Autoren Geisteszeugnisse dar, die irgendwie in sich zu würdigen und dann daraufhin zu befragen wären, was sie für eine ganzheitliche Sicht des Glaubens bedeuten. Sie werden entweder nur distanzierend erwähnt oder sofort ins eigene Schema vereinnahmt. Das Kirchen- wie das Sakramentsverständnis ist durchgehend defizitär; die Angebote, die das NT selbst an die Hand gibt, kongregationalistische Einseitigkeiten zu überwinden und die Kirche als mehr als nur eine geschichtsbedingte Institution zu würdigen, werden nicht genutzt. Zwischen dem Drängen auf Verständlichkeit und überheblicher Ignoranz gibt es oft kei-

nen Unterschied: So hat „natürliche Theologie“ ihren Namen daher, daß ihre Gotteserkenntnis auf Beobachtung der Natur beruht (Artikel Philosophie). Ehe auf Probe und Ehe in rechtsverbindlicher Treue haben „nichts miteinander zu tun“. Dem Reich Gottes „kann sich jeder anschließen“. So einfach wird alles, wo man sich im Namen des Hl. Geistes der Verpflichtung zur Differenzierung entzieht. Der Schiefelage, die dabei entsteht, helfen auch eine Reihe sorgfältig gearbeiteter Kurzbeiträge einiger westdeutscher Theologen nicht ab. Die erstklassige Bebilderung vermag allenfalls bei nur optischer Wahrnehmung über diese Mängel hinwegzutäuschen.

Es bleibt unverständlich, warum die Evangelische Buchhilfe ausgerechnet in den Jahren, in denen sich die evangelische Christenheit ökumenisch um die Lima-Konvergenzen und den apostolischen Glauben, aber auch um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung müht, nichts Hilfreicheres anzubieten hatte.

Vo.

AUFARBEITEN UND ANEIGNEN

Heinz Kremers (Hrsg.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte – Wirkungsgeschichte – Herausforderung.* Mit einem Geleitwort von Johannes Rau. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1985. 440 Seiten. Kart. DM 38,—.

Diese Aufsatzsammlung ist aus einem im Februar 1983 veranstalteten internationalen Symposium erwachsen, nachdem sich herausgestellt hatte, daß das Problemfeld „Martin Luther und die Juden“ sonst im Programm des Lutherjahrs nicht oder nur tabuisiert und als

Randerscheinung verharmlost vorkam, wie es auch in der Erklärung des Rates der EKD zum Lutherjahr geschehen sei. Dabei will dieser Sammelband weder eine Anklage- noch eine Verteidigungsschrift sein, sondern eine Festschrift zum 500. Geburtstag Martin Luthers. „Als Geburtstagsgeschenk ist sie Zeichen der Verehrung und Dankbarkeit der christlichen Mitarbeiter und Zeichen einer – wenn auch kritischen – Achtung und Würdigung der jüdischen Mitarbeiter gegenüber dem großen Reformator und theologischen Lehrer“ (XI). Es ist also eine bewußt ökumenische Autorenschaft, die sich hier aus den beiden großen christlichen Konfessionen und dem Judentum zusammengefunden hat, um jene „theologische Tiefendimension“ der zwiespältigen Äußerungen Luthers zum Judentum zu durchleuchten, mit der sich zu befassen im Lutherjahr versäumt wurde. Das Gesamtergebnis dieser Untersuchungen – motiviert vor allem durch Heiko A. Obermans Buch „Wurzeln des Antisemitismus“ (1981) und sein auf dem Symposium gehaltenes Referat, das er leider aus Zeitgründen nicht zur Verfügung stellen konnte – liegt in diesem Sammelband vor.

Die Anordnung der Beiträge ist unter drei Gesichtspunkten erfolgt: „Geschichte“, „Wirkungsgeschichte“ (zwei der drei Artikel gelten den positiven Impulsen, die Dietrich Bonhoeffer und H. J. Iwand von Martin Luther in ihrer Haltung zur Judenfrage erhalten haben) und „Herausforderung“ (worunter die Frage verstanden wird, wie Luthers Nachfahren „das Verhältnis von Juden und Christen zueinander heute – nach dem Holocaust – gestalten müssen“, XII). Luthers theologisches Erbe von allem Antijudaismus zu befreien, ist der Grundtenor, der die 18 Beiträge dieses Buches in ihrer ganzen Variationsbreite

durchzieht. Der christlich-jüdische Dialog erhält damit einen neuen Anstoß, der sich hier schon beispielhaft verwirklicht hat.

Hanfried Krüger

Hoffnung der Kirche und Erneuerung der Welt. Beiträge zu den ökumenischen, sozialen und politischen Wirkungen des Pietismus. Festschrift für Andreas Lindt zum 65. Geburtstag. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985. 397 Seiten. Kart. DM 68,—.

Dem im Oktober vergangenen Jahres so plötzlich verstorbenen Berner Kirchenhistoriker Andreas Lindt Dank und Wertschätzung zu seinem wenige Monate zuvor gefeierten 65. Geburtstag zu bezeigen, ist das Anliegen der vorliegenden Festschrift. Die Herausgeber haben sich „vorgenommen, keine beliebige zusammengewürfelte Aufsatzsammlung herauszugeben. Deshalb ist der vorliegende Band ‚nur‘ ein Glied in der Kette der Jahrbücher ‚Pietismus und Neuzeit‘, zudem thematisch auf die drei Grundlinien beschränkt, die je auf verschiedene Weise vom Pietismus bis zur Gegenwart verlaufen und mit den Stichworten von heute: Ökumene, religiöser Sozialismus, Kirchenkampf nur angedeutet werden können“ (XVII).

Ungeachtet des somit abgesteckten Rahmens ist die Thematik der 18 Beiträge dieses Bandes äußerst vielgestaltig bis hinein in detaillierte literarische Ausformungen pietistischer Glaubensfrömmigkeit und Lebenspraxis. Ökumenischen Charakter tragen vor allem die Studien über den frühen Methodismus (Patrick Ph. Streiff „Der ökumenische Geist im frühen Methodismus“, 59-77) und den Pietismus (Hans Hauzenberger „Dreifaches Lebenszeugnis auf Grund der Heiligen Schrift“, 78-93), der sozialen Engagement, missionarische Gesin-

nung und ökumenische Offenheit zu Schwerpunkten des „Lebens in der Heiligung“ macht.

Sehr instruktiv sind auch die Abhandlungen über Kutter und Ragaz, die wertvolle Beiträge zum Verständnis des Religiösen Sozialismus darstellen, während demgegenüber das breit angelegte Interview mit dem früheren Pfarrer Heinz Kappes (318-344) doch eher als ein Fremdkörper wirkt. Geradezu fesselnd, schon durch seine Gegenwartsnähe, liest sich Martin Greschat „Industrialisierung, Bergarbeiterschaft und ‚Pietismus‘. Anmerkungen zur Wirkungsgeschichte eines Frömmigkeitstyps in der Moderne“ (173-192), zumal sich hier ein noch weithin unbestelltes Forschungsfeld auftut. Niemand wird diesen gehaltvollen Band ohne innere und äußere Bereicherung aus der Hand legen.

Hanfried Krüger

Hendrikus Berkhof, 200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht. Neukirchener Verlag, Neukirchen — Vluyn 1985. 312 Seiten. Pb. DM 34,—.

Dies ist keine Theologiegeschichte im üblichen Sinne. Die Reise durch 200 Jahre neuzeitlicher Theologie macht nicht auf jeder Station halt. Der niederländische Autor, von 1960—81 Professor für dogmatische und biblische Theologie an der Reichsuniversität Leiden und auch in Deutschland durch zahlreiche Veröffentlichungen bekannt, nicht zuletzt auch durch seine jahrzehntelange inspirierende Mitarbeit im Zentralausschuß des ÖRK, hat seine Auswahl unter die Frage nach dem „Verhältnis zwischen dem Evangelium und dem modernen Denken“ gestellt (11). Dem diametralen Gegensatz zwischen den beiden, seit Kant unüberhörbar artikuliert, sei von der Mehrheit der Theologen durch den Ver-

sich begegnet worden, „mehr oder weniger bewußt eine Brücke zwischen dem Evangelium und ihrer säkularisierten Kulturwelt zu schlagen“ (12). Mit welchem Resultat? Das ist die Leitfrage, die den Autor auf seiner Reise durch die Theologiegeschichte begleitet hat; denn sie sei „die offene oder heimliche Triebkraft der Theologie seit Kant. Ich wollte ihr auf die Spur kommen und habe unter dem Blickwinkel dieses Anliegens viele Theologen befragt“ (13). Das heißt, es werden bevorzugt die Theologen genannt, die für die gestellte Frage wichtig und weiterführend erscheinen, und auch sie werden nur insoweit erörtert und dargestellt, wie sich ihre — oftmals ganz neu entdeckten und verstandenen — Aussagen unter diesem Gesichtspunkt als relevant erweisen. Auf der anderen Seite bedeutet diese Begrenzung das Fehlen vieler bekannter Namen, vor allem aus dem konservativen Lager, „die eher die Entfaltung des vorgegebenen Schriftinhalts bzw. Traditionsgutes beabsichtigten“ (14) als daß sie die den Verf. bewegende Frage thematisierten, was aber B. keineswegs als Werturteil verstanden wissen will. Auch noch lebende Theologen werden bewußt nur „beiläufig“ erwähnt, „weil die objektivierende Distanz noch fehlt“. Jedoch möchte das Buch „dem Leser helfen, die Stimmen, die heute gehört werden, in Verbindung mit einem weit größeren Chor zu hören und zu bewerten“ (15).

Diesen „weit größeren Chor“ weiß der Verf. nicht nur in seiner Vielstimmigkeit, sondern auch in seiner räumlichen Ausdehnung zu Gehör zu bringen. Entgegen dem hierzulande meist üblichen Brauch, sich auf die deutschsprachige Theologie zu beschränken, werden in diesem Buch auch die britische Theologie des 19. Jhs., die bei uns viel zu wenig bekannten theologischen Strömungen in den Niederlanden, einige Tendenzen in der katholi-

schen Theologie der Neuzeit (Maurice Blondel, Henri de Lubac, Karl Rahner) und die Bewegung im amerikanischen Christentum (u.a. W. Rauschenbusch, Richard und Reinhold Niebuhr) besonders abgehandelt und in die Gesamtschau miteinbezogen. Gerade das letztgenannte Kapitel über Amerika „Vom sozialen Evangelium zur Neuorthodoxie“ erweist sich dabei als höchst aktuell und aufschlußreich im Blick auf die Auseinandersetzungen in den ersten Jahrzehnten der ökumenischen Bewegung zwischen kontinentaler (insbesondere deutscher) und nordamerikanischer Denk- und Verhaltensweise.

Trotz dieses erweiterten Rahmens bekannt der Verf.: „Ich habe aber nicht gezögert, mein Buch in deutscher Sprache zu schreiben — als Ehrenmal für diejenige theologische Tradition, die durch ihre Gründlichkeit, ihre scharfe Methodik, ihren weiten Bereich und ihre leidenschaftliche Hingabe in diesen zweihundert Jahren die führende Stellung eingenommen hat“ (15).

Der „Reisebericht“ setzt ein mit Kant, Fichte, Schleiermacher und Hegel, um dann über die Vermittlungstheologie, Kierkegaard, A. Ritschl, M. Kähler, W. Herrmann und Troeltsch den Bogen zu Bultmann, Karl Barth und den „Postbarthianern“ zu schlagen und mit einem Kapitel über Paul Tillich zu schließen. Die glänzend ausgeführte Darstellung verbindet eine große Belesenheit mit einem weiten Blick auf die inneren Zusammenhänge, wobei die einzelnen Theologen um der gerechten Beurteilung willen meist ausführlich zu Worte kommen. Freilich empfindet der Verf. selbst (und ebenso der Leser) den darin liegenden Nachteil, „daß die verbindende Fragestellung oft und mitunter seitenlang unsichtbar bleibt bzw. in den Hintergrund tritt. Wie der behandelte Theologe das Verhältnis von Evangelium und moder-

ner Welt sieht, läßt sich nicht jedesmal in denselben allgemeinen Worten sagen, und oft läßt es sich nur sehr schwierig formulieren, will man nicht ungerecht werden“ (18 f).

So werden dem Leser — und als solche hat der Verf. ja auch Religionslehrer, Theologiestudenten und „Gebildete“ im Auge (18) — schon erhebliche Denkanstrengungen abverlangt, um die Reise durch den Dschungel der oft komplizierten Terminologien und Gedankengänge jeweils nachvollziehen zu können. Indes die Mühe lohnt sich, auch wenn der Verf. das Schlußkapitel mit dem ahnungsvollen Satz beginnt: „Bei manchem Leser wird ein Gefühl der Verwirrung zurückbleiben“ (292). Dem will er in seinem Fazit „Rückblick und Folgerungen“ begegnen, indem er auf Wesen und Gesetzmäßigkeit theologischer Arbeit abhebt, die „in der Gestalt einer ständigen Wechselwirkung“ stattfindet, „in der die Theologie die Vermittlerin ist, die von ihrer Welterfahrung her das Evangelium befragt und dann das Resultat ihrer Befragung zur Welt hin übersetzt“ (293). Die geistigen Voraussetzungen seien in der Epoche nach der Aufklärung wesentlich dieselben geblieben: „Der Mensch ist sich selber zum Gesetz geworden; so objektiviert und manipuliert er die Natur und marginalisiert Gott. Er sieht sich selber als das einzige und einzig sich selber verantwortliche Subjekt“ (ebd.). Lediglich die wechselnden Zeitumstände lassen den Theologen „in seiner Rückkoppelungs- und Vermittlungsarbeit das Evangelium von wechselnden Blickpunkten her befragen“ (ebd.). Das bedeutet, „daß das Grundanliegen der verschiedenen Richtungen, Schulen und Generationen eine viel größere Gemeinsamkeit aufweist, als die zugespitzte Aufmerksamkeit für alle größeren und kleineren Unterschiede (wie sie besonders zum Universitätsbetrieb gehört) je

vermuten lassen könnte“, womit keineswegs eine Gleichwertigkeit ausgesprochen sein solle (294).

Doch bleibt zu fragen, „ob eine Verständigung und Vermittlung zwischen dem Evangelium und den Voraussetzungen unserer modernen Kultur überhaupt möglich sei“ (ebd.). B. bejaht diese Frage, denn in beiden Bereichen gehe es um das zentrale Thema: der Mensch und sein Heil. Hierfür folgt eine ausführliche biblische Begründung (295 ff), die das theologische Denken durch das Evangelium in die Krise gestellt sein läßt und in der Doppelbewegung von der Welt her und auf die Welt hin dialektisch zu verstehen sucht: „Das Maß der Legitimität einer theologischen Methode und eines theologischen Systems entspricht dem Maße, in dem sie in der doppelten Bewegung auf die Krise hin und von der Krise her begriffen sind“ (299). In vollem Umfange sei dies nur von Paulus erreicht, wohl kaum aber in der Theologie der letzten zweihundert Jahre. Eine andere Frage sei, „ob eine umfassende Darstellung wirklich die Gestalt wäre, in der die Brücke zwischen Evangelium und Neuzeit am besten geschlagen würde. Ob wir in den verschiedenen Wegstadien nicht besser jetzt von diesem, dann von jenem Theologen begleitet würden — wie es ja in der Erfahrung in der Regel auch geschieht?“ (300).

Die abschließende Frage nach dem „Erfolg“ des theologischen Bemühens in den letzten zweihundert Jahren beantwortet der Verf. negativ, jedenfalls nach außen gesehen. Es steht ihm fest, „daß alle theologischen Versuche innerhalb der modernen Kultur weit mehr einen bewahrenden als einen werbenden Einfluß hatten und haben“ (302). Seit dem Ende der 60er Jahre sei aber überall in der Welt aus den verschiedenartigsten Erfahrungen heraus eine theologische Besinnung im Gange, die vor die „Schicksalsfrage

aller Theologie“ stellt: „Wir müssen je und je in der Kontextualität anfangen, um dann unseren Kontext mehr und mehr so mit dem Kontext des Evangeliums zu verschmelzen, daß diese Botschaft das Übergewicht über alles erlangt, was wir von unserer Situationsanalyse her zu melden haben.“ Wer diesen Weg nicht konsequent zu Ende geht, „droht die Chance zu verpassen, seine Umwelt mit der großen, neuen Erfahrung des Wortes Gottes zu bereichern“ (305).

Ein Buch also, daß nicht nur ein erstaunliches Wissen vermittelt, sondern dabei auch die Grundfragen aller Theologie stets mitbedenken läßt — auch und gerade dann, wenn es hier und da im Widerspruch geschehen sollte.

Hanfried Krüger

Martin Greschat (Hrsg.), Die neueste Zeit I/II (Gestalten der Kirchengeschichte Bd. 9,1 und 9,2). 360 bzw. 332 Seiten mit je 20 Bildern; III/IV (Gestalten der Kirchengeschichte 10,1 und 10,2). 336 bzw. 344 Seiten mit je 21 Bildern. Leinen je DM 98,—, Subskr.preis DM 89,—. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1985.

Die ersten beiden Bände über „die neueste Zeit“ werden eingeleitet durch eine komprimierte Übersicht des Herausgebers „Von der Französischen Revolution bis zum Ersten Weltkrieg“ (9,1, 7–42), die ebenso von souveränem Wissen zeugt wie von der Kunst sachgemäßen Differenzierens, obwohl sich der Verfasser der Begrenztheit seines Unternehmens immer bewußt bleibt. Doch „dient die Skizzierung der Ereignisse dieses Jahrhunderts sowie das Nachzeichnen ihrer mentalen, sozialen und ökonomischen Strukturen der präzisen Erfassung der einzelnen hier versammelten Gestalten — wie der

Blick auf sie umgekehrt wieder jene Grundgegebenheiten lebendig erhält und vor Erstarrung bewahrt — : zusammen, miteinander aber wird dadurch die Breite der möglichen Antworten des Christentums auf die Herausforderungen jener Zeit sichtbar“, wobei die Einsicht nachdenklich stimmen sollte, „in welchem Ausmaß andere Traditionen und unterschiedliche Mentalitäten zur Formulierung alternativer Antworten auf die gleichen Nöte und Probleme in diesem Jahrhundert befähigten“ (9). Die Vielfalt, die sich nicht auf verschiedene Konfessionen und Nationen verteilt, sondern sich oft „auf engstem Raum, in ein und derselben Kirche“ findet, läßt die Feststellung treffen: „Ein sehr realer Pluralismus nicht nur allgemein geistiger Art, sondern gerade auch in religiöser und theologischer Hinsicht war charakteristisch für das Christentum in vielen Staaten Europas und auch Nordamerikas am Vorabend des Ersten Weltkriegs“ (42). Das wird dem Leser überzeugend deutlich an den Kurzbiographien, die in diesen beiden Bänden zur Darstellung kommen. Dabei ist der Maßstab nicht allein die geschichtliche Relevanz, sondern auch die zeittypische Prägung der einzelnen Persönlichkeiten. Die Repräsentation aus den verschiedenen Kirchen, Völkern und Kulturkreisen scheint uns gerade für diesen Zeitabschnitt besonders gut gelungen zu sein.

Der abschließende Doppelband (10,1 und 10,2), wiederum vom Herausgeber durch eine prägnante Skizze „Vom ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart“ eingeleitet (10,1, 7–44), zieht die aufgezeigten Linien weiter aus. Daß eine Vielzahl ökumenisch bedeutsamer Persönlichkeiten unter den 43 Lebensabrisse in diesen beiden Bänden Platz gefunden hat, verdient besonders hervorgehoben zu werden (genannt seien nur John

Mott, Nathan Söderblom, Walter Rauschenbusch, Albert Schweitzer, George Bell, Eivind Berggrav, Romano Guardini, Friedrich Siegmund-Schultze, Athenagoras I., Josef L. Hromádka, Reinhold Niebuhr und Willem A. Visser 't Hoofst).

Was für die ganze Reihe gilt, gilt auch für diese letzten Bände: Wer eine lebendige Begegnung mit der Kirchengeschichte sucht, darf sich hier bestens aufgehoben wissen.

Hanfried Krüger

Adolf Freudenberg (Hrsg.), Befreie, die zum Tode geschleppt werden. Ökumene durch geschlossene Grenzen 1939-1945. Mit einem Vorwort von Helmut Gollwitzer. Chr. Kaiser, München 1985. 192 Seiten. Kart. DM 22,—.

Von Adolf Freudenberg († 1977), dem ersten Leiter der ÖRK-Flüchtlingshilfe, im Jahre 1969 erstmalig herausgegeben, leider jedoch damals „allzuwenig beachtet“ (Vorwort), ist im Erinnerungsjahr 1985 eine zweite Auflage dieses zutiefst erschütternden Berichtsbandes erschienen. Der damalige Titel „Rettet sie doch“ ist durch eine andere, thematisch noch treffendere Wendung aus dem gleichen Bibelwort (Spr Sal 24) ersetzt, der Inhalt gekürzt und durch einen weiteren Beitrag ergänzt worden (vgl. die ausführliche Besprechung der 1. Auflage in ÖR 2/1970 S. 216f). Die düsteren Vorgänge, die sich in der Verfolgung politischer Flüchtlinge und insbesondere der Juden während der deutschen Besatzungszeit in Frankreich abgespielt haben, lösen noch heute tiefe Beschämung aus, setzen aber auch Zeichen der Ermutigung und der Hoffnung durch den beispiellosen Einsatz, den ökumenisch gesinnte Christen damals als Vertreter der französischen Hilfsor-

ganisation CIMADE und des ÖRK-Flüchtlingsdienstes geleistet haben. Wo man sich um die Aufarbeitung deutscher Vergangenheit bemüht, wird dieses Buch nicht fehlen dürfen.

Hanfried Krüger

Hanfried Krüger (Hrsg.), Ökumenischer Katechismus. Kurze Einführung in Wesen, Werden und Wirken der Ökumene. 8. Auflage, Evangelisches Verlagswerk, Frankfurt/M. 1985. 92 Seiten, 2 Tafeln. Kart. DM 8,50, Mengenpreise.

In gefälliger Aufmachung liegt die 8. Auflage des Ökumenischen Katechismus vor. Die Neubearbeitung beschränkt sich auf kleine, nicht immer einsichtige Korrekturen und eine Ergänzung der Weltkirchenkonferenz von Vancouver. Interessant sind die Textvarianten über die Beziehung Roms zum ÖRK. Aus der „jahrhundertlangen Entfremdung“ früherer Auflagen wurden zwischendurch „tiefreichende Glaubensunterschiede“, die eine „volle Verständigung oder gar Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat“ verhindern. In der neuen Auflage wird die ÖRK-Mitgliedschaft nicht mehr angesprochen. Die ökumenische Bewegung sucht die „volle sichtbare Einheit“ der Kirche, die (für Rom) nicht notwendigerweise die Mitgliedschaft im ÖRK umfaßt.

Die ökumenische Bewegung ruft „ebenso zur Erneuerung in ihrem Bekenntnis, ihrem Leben und ihrem Dienst“. Ein Satz, der Konzeption verdient. Er verweist auf das Ringen der Ökumene um ein trinitarisches Christusbekenntnis, das dem Streit um Frieden, Rassismus und Integrität der Schöpfung theologisches Gewicht verleiht bis hin zum status confessionis. Auch der Einfluß der Kirchen der Zwei-

drittelwelt, ihr ganzheitliches Glaubensverständnis, ihr Verlangen nach Gerechtigkeit könnten stärker akzentuiert werden. Nicht Entwicklungshilfe, sondern neue Weltwirtschaftsordnung. Die ökumenisch engagierten Gruppen werden in ihren bis heute starken Impulsen für die Ökumene unerwähnt gelassen, obwohl sie für das ökumenische Engagement des einzelnen wichtiger Hinweis wären. Im Blick auf die ökumenische Verpflichtung von Kirchen und Gemeinden gilt dies für die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen hierzulande. Sie wird zweimal eher nebenbei genannt, im übrigen in den Anhang (14.) verbannt. Dort sind allerdings Originaltexte zu finden, die vieles nachtragen, was vorn vergeblich gesucht wird. Besonders im ersten Teil haftet der Ökumenische Katechismus immer noch zu sehr an der klassischen nordatlantisch-protestantischen Ökumene.

Ein Ökumenischer Katechismus läßt ökumenisches Bekenntnis erwarten und auch die Herausforderung dazu. Wenn er das tut, leistet er eine wichtige Hilfe, die noch viele Auflagen braucht; denn alles, was uns bei der schwierigen Aufbereitung ökumenischer Fragestellungen und deren Vermittlung in Kirchen und Gemeinden hilft, nehmen wir dankbar an, damit wir gemeinsam ökumenisch leben lernen. Acht Auflagen sind immerhin ein starkes Argument dafür.

Willy Beppler

ETHIK UND ÖKONOMIE

1. *Marcos Arruda* (ed.), *Ecumenism and a New World Order: The failure of the 1970s and the challenges of the 1980s*. 1980. 97 pages. Sfr. 6,90.
2. *Marcos Arruda* (ed.), *Transnational Corporations, Technology and Hu-*

man Development. 1981. 65 pages. Sfr. 5,90.

3. *Diogo de Gaspar* (ed.), *World Hunger: a Christian reappraisal*. 1982. 63 pages. Sfr. 5,90.
4. *R. H. Green* (ed.), *The International financial system: An ecumenical critique*. 1985. 88 pages. Sfr. 7,90. Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf.

Als die Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 die Vision einer gerechten, partizipatorischen und lebenswerten Gesellschaft formulierte, wurde bald klar, daß man für ein solches Konzept genauere Vorstellungen über die soziale und wirtschaftliche Situation der Industrieländer und Entwicklungsländer entwickeln muß.

1978 wurde in Zürich deshalb eine Konsultation über „Politische Ökonomie, Ethik und Theologie“ durchgeführt. Aus dieser Konsultation entwickelte sich die Einrichtung einer ständigen Beratungsgruppe für wirtschaftliche Fragen (Advisory Group on Economic Matters, AGEM), die von dem früheren niederländischen Entwicklungsminister Jan Pronk geleitet wird und dem international bekannte Ökonomen wie Reginald Green (Großbritannien) und S. L. Parmar (Indien), aber auch Politologen und Sozialethiker angehört. Die bisherigen Ergebnisse der Diskussionen dieser Gruppe wurden in vier schmalen Bänden zusammengefaßt, die hier vorgestellt werden sollen.

1. Im ersten Band findet sich der Bericht über die Züricher Konsultationen: *Political economy ethics and theology: some contemporary challenges*. Darin wird ein neues Paradigma gefordert, das den westlichen und östlichen Wachstumstheorien entgegengesetzt werden soll. Außerdem wird eine Studie über die Kosten und Erträge einer Poli-

tik der „Self-reliance“ in Entwicklungsländern angeregt. Darüber hinaus enthält der Band eine 1979 in Mexiko ausgearbeitete Stellungnahme zur Forderung der „Neuen Weltwirtschaftsordnung“, die von den Gruppen der 77 auf den UNCTAD-Konferenzen eingebracht wurde. Die Studien der „Gemeinsamen Konferenz Kirche und Entwicklung“ (GKKE) in der Bundesrepublik zu dieser Frage, die sehr viel detaillierter sind, wurden offensichtlich nicht berücksichtigt. Trotzdem ist der Band auch heute anregend, da in ihm eine Art internationaler Konsens versucht wird, der zwar notwendigerweise sehr allgemein bleiben muß, aber einen Rahmen für Einzelanalysen bieten kann.

2. Der zweite Band beschäftigt sich mit dem Problem der transnationalen Unternehmungen unter dem Aspekt der Spannungsverhältnisse von Technik und Humanität. Im Schlußkapitel werden eine Reihe von realisierbaren und utopischen Forderungen erhoben. Einige Teile sind bereits durch eine spätere Publikation des ÖRK: Churches and the Transnational Corporations (1983) überholt worden, weshalb man den Band mit der neueren Veröffentlichung zusammen lesen sollte, die die Ergebnisse der internationalen Konsultationen zusammenfaßt, die der ÖRK mit Vertretern der Konzernleitungen und der von ihrer Politik Betroffenen durchgeführt hat.

3. Der dritte Band ist dem Problem des Welthungers gewidmet und gibt den Stand der Diskussion von 1983 recht gut wieder. Heute würde man wohl noch kritischer gegenüber internationalen Nahrungslieferungen sein, die nicht auf Katastrophenhilfe begrenzt bleiben. Die in der Zeitschrift „Der Überblick“ 1983 geführte Diskussion über die Aktion von Brot für die Welt zum Hungerpro-

blem hat weitere Gesichtspunkte in die Debatte gebracht.

4. Am aktuellsten dürfte der 4. Band der Reihe sein, der sich mit dem internationalen Währungs- und Finanzsystem befaßt. Zu diesem Thema hatte die GKKE schon 1983 eine wissenschaftliche Konferenz in Bonn abgehalten, deren Ergebnisse unter dem Titel „Internationale Währungs- und Finanzpolitik als Problem der Entwicklungspolitik“ (Mainz/Bonn 1984) von Klaus Lefringhausen herausgegeben wurden.

Die Studie des ÖRK nimmt die Kritik auf, die schon seit Jahren am Internationalen Finanzsystem und seinen Institutionen geübt wird. Drei Arten von Reformen werden erörtert:

- solche, die auf Wertwandlungen beruhen, die sich auf die Organisation des internationalen Lebens beziehen;
- solche, die eine Änderung der Machtverhältnisse zwischen Industrie- und Entwicklungsländern voraussetzen;
- solche Änderungen, die eher technischer Art sind und ohne große Systemänderungen vorgenommen werden können.

Im einzelnen wurden in fünf Bereichen Änderungen anvisiert:

1. in den Handelsbeziehungen, die durch Handelshemmnisse und starke Preisschwankungen gekennzeichnet sind;
2. auf dem Kreditmarkt, der für Entwicklungsländer langfristige Kredite zu niedrigeren Zinsen bereitstellen muß;
3. auf dem Währungsgebiet, das neben dem Dollar eine andere Reservewährung benötigt;
4. in den internationalen Finanzgremien, die mehr Beteiligung durch Vertreter aus Entwicklungsländern ermöglichen sollen;
5. in den internationalen Finanz-Insti-

tuten (Weltbank, Internationaler Währungsfonds etc.), deren Prinzipien und Arbeitsregeln verbessert werden müssen;

Es ist sehr bedauerlich, daß von den besprochenen vier Bänden nur der dritte Band wenigstens eine kleine Bibliographie enthält. Wenn schon Experten aus verschiedenen Regionen der Welt und aus verschiedenen Disziplinen zusammenkommen, dann sollten sie dem Leser auch die Möglichkeit geben, die manchmal recht abstrakten und apodiktischen Thesen an der Literatur zu überprüfen und auch Fragen nachzugehen, die im gemeinsamen Text zwar aufgeworfen wurden, aber nicht näher erörtert werden konnten.

Insgesamt geben aber die vier schmalen Bände einen guten Überblick darüber, wie wichtige Fragen der internationalen Ökonomie und Sozialpolitik ökumenisch diskutiert werden und welche Haltung Kirchen zu diesen Problemen einnehmen können, wenn die Kirchen der Industrieländer und der Entwicklungsländer aufeinander hören.

Gerhard Grohs

Karl Rennstich, Handwerker-Theologen und Industriebrüder als Botschafter des Friedens. Entwicklungshilfe der Basler Mission im 19. Jh. Ev. Missionsverlag im Christlichen Verlagshaus, Stuttgart 1985. 207 Seiten. Kart. DM 19,80.

Ein in vielerlei Hinsicht notwendiges, dazu in flüssigem Erzählstil geschriebenes, spannendes Buch. Sein Autor, langjähriger Asienmissionar, dann Pfarrer für Mission und Ökumene in Heilbronn, demnächst Mitarbeiter beim Evang. Missionswerk in Hamburg, hat die Mühe nicht gescheut, Einsichten aus eigener Praxis mit Erfahrungen zu konfrontieren, die mit der Mission des 19.

Jahrhunderts untrennbar verbunden, aber unter uns fast völlig vergessen worden sind. Sie wieder erstehen zu lassen, hat Rennstich umfangreiche Quellenstudien in Missionsarchiven ange stellt, aber auch in Breite Missionsbiographien und missionarische Traktatliteratur durchgesehen. Der Aufwand hat sich gelohnt. Er erlaubt es dem Verfasser, ein Bild von der Verbundenheit von Mission und Entwicklungshilfe zu zeichnen, das viele bei uns, aber auch in der Dritten Welt so nicht wahrhaben wollen, und zwar jeweils aus ideologischen, freilich teilweise einander konträr entgegenstehenden Gründen.

Rennstich gelingt es aufzuzeigen, daß es Mission als bloße Rettung der Heidenseelen unter Mißachtung der wirtschaftlichen und sozialen Situation nie gegeben hat. Wo das dennoch behauptet wird, liegt Geschichtsklitterung bzw. eine in ihrer Abzweckung sehr durchsichtige Distanzierung von dem jeweils ganzheitlichen Bemühen vor, von dem sowohl Pioniermissionare als Missionsgesellschaften sich gerade im 19. Jahrhundert leiten ließen. Ebenso wenig hat vor Rennstichs Erhebungen der Vorwurf Bestand, die Mission des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts sei nichts anderes gewesen als Kolonialismus mit anderen Mitteln.

Faszinierend zu lesen, wie die Kakao-Produktion an der afrikanischen Guineaküste oder die Herstellung wasserabstoßender Ziegel in Indien und Afrika die Lebensverhältnisse zum Besseren verändern, aber sowohl gegen einheimische Tradition als gegen die Absicht der britischen Kolonialbehörden durchgesetzt werden müssen, es bei diesen zu belassen. Und bedrückend die Wahrnehmung, wie wenig sich die Argumente und Methoden unterscheiden, wenn 1883/84 im Fall des Inspektors Otto Schott der Basler Mission und wenn

heute, 100 Jahre später, grundsätzliche Kritik an sozialen Fragen einer bestimmten „Entwicklungspolitik“ mit wirtschaftlichen Interessen einer Missionsgesellschaft damals, der „Multis“ heute in Konflikt geraten.

Wer die EKD bzw. die evangelischen Landeskirchen in Verdacht hat, sie paßten sich in ihrem ganzheitlichen Verständnis von Mission und Entwicklung zu sehr nationalen oder gesellschaftspolitischen Trends in der Dritten Welt an, der findet bei Rennstich Stück für Stück belegt, daß es nichts anderes als die „Reich-Gottes-Theologie“ der alten schwäbischen Väter ist, die durch die ökumenische Bewegung wieder nach Europa zurückkommt (198) – nun freilich in ein Europa, das Bestandteil der nordatlantischen Hemisphäre geworden und dessen Sicherungsbedürfnis verglichen mit dem inneren Halt vor 100 Jahren ins Uferlose gestiegen ist und dem dafür auch Mittel recht sind, die damals selbst den Gegnern der Missionare unvorstellbar waren.

Vo.

TEILHABE UND BEFREIUNG

Bärbel von Wartenberg-Potter (Hrsg.)

By Our Lives – Stories of women today and in the Bible. World Council of Churches, Genf 1985. 57 Seiten. Kart. DM 7,90.

Die Untereinheit „Frauen in Kirche und Gesellschaft“ des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf, legt dieses kleine spannende Buch in englischer Sprache vor. Es ist gleichzeitig ein Zeugnis dafür, wie biblische Geschichten im Leben von Frauen verwurzelt sind und wie Geschichten von Frauen biblische Texte mit Leben erfüllen können. In einem Vorwort und einem einleitenden Kapitel werden die Vorge-

schichte dieser Publikation und ihr Ziel beschrieben. 1984 nahmen 14 Frauen von allen Erdteilen an einer Bibelwerkstatt teil „Die Partizipation von Frauen aus biblischer Sicht“. Sie wollten für sich und für andere Frauen lernen und vermitteln, welche befreiende Botschaft die Bibel für Frauen hat. Schlüsselerlebnisse ihres eigenen Lebens, oft leidvolle Erfahrungen mit Ungerechtigkeit, Ausbeutung und physischer Gewalt, führten zur Exegese und Meditation von biblischen Texten. Niedergeschrieben und feinfühlig von Nadine Hundertmark illustriert, eignen sie sich zur eigenen Betrachtung, als Arbeitsmaterial für Gruppengespräche und als Anregung, auch selbst den Versuch einer narrativen Theologie zu unternehmen.

„Seid Ihr nun bereit, die Bibel mit neuen Augen zu lesen? Bist Du nun bereit, Dich selbst in der Ebenbildlichkeit Gottes zu sehen und Dich voll zu beteiligen an Deiner Kirche und Gesellschaft? Kennst Du andere Frauen, die das mit Dir zusammen tun würden? Dann kann dieses Buch der Anfang sein zu entdecken, wie die biblischen Geschichten etwas zu tun haben mit Deiner eigenen Geschichte.“ Konkrete und praktikable Anregungen zur Weiterarbeit beschließen das Buch.

Christa Springe

Maria-Sybilla Heister, Frauen in der biblischen Glaubensgeschichte. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984. 226 Seiten. Paperback DM 32,—.

Die Nach- und Unterordnung von Frauen ist weder in den Kirchen noch im weltlichen Bereich unserer Gesellschaft überwunden. Kann die angebliche Minderwertigkeit der Frau zu Recht religiös legitimiert werden, stimmt sie mit den „tiefsten Intentionen und Perspektiven“ biblischer Texte überein?

Die Autorin versucht, „in exegetisch-kritischer Arbeit auf Zusammenhänge in der ‚Herrschaft des Menschen über Menschen‘ und der Ideologie von der Minderwertigkeit des Menschseins als Frau aufmerksam zu machen, die kein göttliches Prinzip sind, sondern auf dem Willen des Menschen beruhen.“ Dieses Buch leistet in gründlicher exegetischer Arbeit, insbesondere an alttestamentlichen Texten (unter Einbeziehung einer Fülle von Forschungsergebnissen, auf die in vielen Anmerkungen hingewiesen wird und die zur vertiefenden Eigenarbeit motivieren), einen hilfreichen Beitrag, die traditionelle androzentrisch-patriarchale Bibelexegese zu überwinden und „dem Gebot der Stunde (näherzukommen), der Frau mit dem besonderen Beitrag ihres weiblichen Menschseins in allen Bereichen des Lebens, in der Politik, der Wissenschaft und Kunst und des Glaubens die volle Entfaltungsmöglichkeit einzuräumen.“

Es wäre wichtig, dieses Buch im Interesse von Frauen und Männern durcharbeiten, um das „Menschsein in seiner Fülle, das untrennbar männlich und weiblich ist“, als göttliche befreiende Botschaft zu entdecken. Die politische Relevanz dieses Buches wird an der (nicht neuen) These deutlich: „Im Anspruch des Mannes auf Herrschaft über die Frau, die die älteste und ertümlichste Form der Unterdrückung ist, wurzeln alle späteren Unterdrückungsformen. In diesen Zusammenhang gehört auch die Vorstellung von ‚edlen Rassen‘, denen man höhere Qualitäten und Privilegien zuspricht und damit ihr ‚Herr sein‘ über andere rechtfertigt und Minderheiten und Benachteiligte unterdrückt.“

Inhalt: In sechs ausführlichen Kapiteln werden Texte exegesiert und Zusammenhänge dargestellt: Frauen in den Vätererzählungen; die Stellung der

Frau in der geschichtlichen Zeit des biblischen Israel; die Frau im sakralen Bereich; in der prophetischen Verkündigung; im Hohen Lied Salomons; und Menschsein als Mann und Frau in den Schöpfungstexten. Sehr kurz, dennoch verständlich und anschaulich sind das 7. und 8. Kapitel über die Frau im Frühjudentum, in den Texten des Paulus und der Paulus-Schule und die Rolle der Frau in Texten der Evangelien.

Christa Springe

Volker Hochgrebe, Michaela Pilters (Hrsg.), *Geteilter Schmerz der Unterdrückung – Frauenbefreiung im Christentum?* Kreuz-Verlag, Stuttgart 1984. 155 Seiten. Kart. DM 18,80.

Dieser Sammelband mit zehn Aufsätzen ging aus einer Sendereihe des Hessischen Rundfunks hervor. Das schlägt in einer klaren und anschaulichen Sprache positiv zu Buche. „Geteilter Schmerz der Unterdrückung“ – im Vorwort auf Frauen und Männer bezogen, zeigt sich doch mehr als Verständnis und Solidarität unter Frauen verschiedener kirchlicher Traditionen, Kulturen und Nationen.

Sechs evangelische und drei katholische Frauen und ein jüdischer Theologe informieren über den gegenwärtigen Stand der kirchlichen und jüdischen Auseinandersetzung über die Frauenfrage. Einblicke in die ökumenische Bewegung, insbesondere in die Wirkung der Unterabteilung Frauen und Männer in Kirche und Gesellschaft im ÖRK gibt Marga Bührig aus der Schweiz, seit 1983 Präsidentin des ÖRK. A. Lissner, Generalsekretärin der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands, informiert über und interpretiert diesbezügliche Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils und katholischer Synoden in Europa im Hinblick auf auf-

leuchtende Wahrheit, hoffnungsvolle neue Ansätze und neuerliche Zurückdrängung der katholischen Frauen. G. Scharffenorth, bekannt durch zehnjährige lutherische Studien zur Frauenfrage, beschreibt und wertet aus die theologischen Entwürfe zur Thematik von Mann und Frau im Protestantismus seit 1945. Ihre kritische Auseinandersetzung mit dem „Zielbegriff Partnerschaft“ ist erhellend und wird durch die Fakten der anderen Beiträge unterstützt. „Partnerschaft signalisiert verbal die Bereitschaft von Theologen, umzudenken und sich veränderten Erfordernissen anzupassen. Der Begriff konnte aber nicht vom Glauben her anleiten, überlieferte Vorstellungen von der Rolle der Frau kritisch zu prüfen, Vorurteile abzubauen und neue Verhaltensweisen in Ehe und Familie, in Arbeitswelt und Politik und im Leben der Kirche zu entwickeln. Die ungelösten Probleme liegen in der theologischen Anthropologie und im Kirchenverständnis“ (91). Sie weist auch auf „unerfüllte Aufgaben der Reformation hin“. L. Schottroff beschreibt, wie das Neue Testament in der Beschreibung der Frau in sich widersprüchlich ist, und entfaltet den Zusammenhang der neutestamentlichen Gottesvorstellung mit der Frauenbefreiung.

„Frauenbefreiung ist schwer, Männerbefreiung noch viel schwerer“ (36) — dieser Satz von L. Schottroff fällt der Leserin ein bei der Lektüre des Aufsatzes von P. Lapide. Die Qualität des Buches bekommt hier einen Bruch. Die Problematik wird oberflächlich behandelt ohne Verständnis für die Fragen, die Frauen stellen. Warum kommt keine Jüdin zu Wort?

Christa Springe

MARIENKUNDE

Wolfgang Beinert/Heinrich Petri (Hrsg.), Handbuch der Marienkunde. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1984. 1039 Seiten mit 100 Abb. Leinen DM 82,—.

Kein Konzil der r.-k. Kirche hat sich so breit mit Maria befaßt wie das II. Vatikanum (Dogm. Konstit. über die Kirche, 8. Kap.) und dabei neue Akzente gesetzt. Darum darf man auf deren Erschließung in der ersten nachkonziliaren „Marienkunde“ hoffen und wird im Ganzen nicht enttäuscht: Trotz des bescheidenen Anspruchs im Vorwort wird ein wesentlich breiteres Material der Marienlehre und -verehrung souveräner dargeboten als in der letzten deutschen Marienkunde (P. Sträter, 3. Bde., Paderborn 1947—51). In 4 Teilen (Theologische Grundlegung — Geistliches Leben — Gestaltetes Zeugnis — Gläubiger Lobpreis) werden 16 Themen der Marienkunde von 15 Fachgelehrten behandelt, darunter marian. Gebetsformen, Maria in der Liturgie, marian. Spiritualität relig. Gruppierungen, Wallfahrten zu Maria, Marienerscheinungen als 2. Kapitel und Marienverehrung und Bildende Kunst, Marienverehrung in der Musik, Maria in der dt. Literatur des 20. Jh. als 3. Kapitel. Die Themen des 4. Kapitels — Geschichte der marian. Wallfahrtsbewegungen im deutschsprachigen Raum, Typologie der Gnadenbilder, marian. Brauchtum an Wallfahrtsorten und Realien der Marienverehrung im profanen Bereich — wären besser dem 2. und 3. Kapitel zugeordnet worden. Dafür vermißt man — heute zumal angesichts der weltweiten feministischen Bewegung und auch im Blick auf die notwendige Auseinandersetzung mit den ältesten innerchristlichen, jüdischen und muslimischen Anfragen wegen unterschwelliger Duldung der Vergötzung der Kreatur in Gestalt der Mutter — die

Auseinandersetzung mit den außerchristlichen, ambivalenten Gestaltungen des Symbols der Frau und Mutter, was nach dem Konzil, in dem sich die r.-k. Kirche als „Licht der Völker“ darbieten wollte, versuchsweise fällig gewesen wäre. Ansätze dazu sind da (Islam 190 ff, Judentum 700).

Ökumenisch interessiert, fragt man sich, ob heute eine Marienkunde lohnt, wenn das allgemeine feministische Interesse zumeist außerhalb der Marienverehrung bleibt und auch in der r.-k. „Hierarchie der Wahrheiten“ die Papst- und Marienlehre zweitrangig hinter dem Ursakrament der Heilsoffenbarung zurückgestellt ist. Petris Beitrag „Maria und die Ökumene“ ermutigt zunächst wenig, zeigt er doch bei Orthodoxie und Protestantismus fast nur das grundsätzlich Zustimmende, ohne ernsthaft aufzudecken, aus welchem Glaubensgrund der orthodoxe Einwand gegen die beiden neuen r.-k. Mariendogmen 1854 und 1950 kommt und warum in der Reformation (durch die in die Unmittelbarkeit zum transzendenten Gott befreiende Rechtfertigung des Gottlosen) die r.-k. Marienverehrung zu Ende gehen mußte. Man spürt in dieser Marienkunde deutlich die lehramtliche Führung, doch erlaubt gerade das Aufgreifen des heilsgeschichtlichen alttestamentlichen Konzilsansatzes im ersten Teil („Theologische Grundlegung“) nun endlich, in eine biblisch-offenbarungsgeschichtliche Auseinandersetzung mit der r.-k. Mariologie einzutreten.

Dabei wird sich herausstellen, daß in diesem „schwächsten Glied“ der klarste und durchgängige Zugang zum Ganzen des r.-k. Wahrheitsverständnisses und zum Ganzen der ökumenischen Christenheit besteht. Denn „Maria in der Hl. Schrift“ (O. Knoch), „Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit“ (G. Söll) und Beinerts „Die mario-

logischen Dogmen und ihre Entfaltung“ zeigen einsehbar, aufdeckend und genugsam die Entstehung der r.-k. Mariologie aus Elisabeth, Maria selbst und dem Volk *gegen* Simeons und Jesu Zeugnis und Verhalten und machen es leichter als bisher, die r.-k. Exegese argumentativ zu durchschauen. Die Schwächen in der Erkenntnis Marias kehren beim Ursakrament wieder. Dazu einige wenige Hinweise:

1. Beinert beklagt das pneumatologische Defizit der bisherigen Mariologie (296). Nach Söll dürfte es bei Anselm von Canterbury erklärbar werden, der die Wirkung der Heilstat Christi durch die Vorweglösung Marias als Sündlose „geschichtslos“ wertete (155 f). Durch die offenbarungsgeschichtliche Konzentration der Geistlehre auf die Immaculata Virgo fällt der wirkliche Fortgang der Mitteilung des ganzen Hl. Geistes, auch an Maria, über Kreuzigung, Auferstehung, Erhöhung Jesu und Pfingsten in der dadurch gewonnenen Glaubensunmittelbarkeit zum Vater für die vom Unglauben zum ganzen Glauben überführte Gemeinde Jesu in der r.-k. Offenbarungslehre und Mariologie aus. Gegen das Zeugnis der Schrift! Dies Defizit der sonst so auf den Besitz der „Fülle“ pochenden r.-k. Kirche gälte es bewußt zu machen und dessen entmündigende Folgen überwinden zu helfen! Denn Erlösung ist eben nicht nur „Restituierung der (ersten) Schöpfung“ (Beinert, 290), sondern „neue Kreatur“ (Lumen gentium, 56). — 2. Auffällig ist die durchgängige Verlagerung der Diskussion weg vom biblischen christologischen Zeichen der Heilsbringerankunft in Geistzeugung und Jungfrauengeburt hin zum Dogma der Gottesmutter in sofortiger Verbindung mit der immerwährenden Jungfrauschafft. Wie dabei Jesu Umgang mit der von seiner eigentlichen Heilsoffenbarung ablenkenden Volksmario-

logie (Lk 11,27 f) überspielt wird, zeigt Söll (104 f): Die Lukasszenen „zeigen jedoch zugleich den wahren Urheber der Hochschätzung Mariens: ihren eigenen Sohn“. Wo doch die Geschichte der Mariologie zeigt, daß Jesus es war, der gemeindliche Personverehrung durch Nachfolgeforderung verhinderte! Es müßte also neutestamentlich gezeigt werden, wie die Heiligung des aus dem sündigen Gottesvolk in Maria genommenen „Samens“ durch die Kraft des Hl. Geistes im Gotteseinigen (neuen Adam) Jesus geschehen ist, ein für allemal, für alle Menschen. Wenn Jesus selbst einen sündigen Leib angenommen hat (Mt 1, 2.3.5.6.9.11), dann entfällt die Fragestellung der r.-k. Mariologie samt dem Titel „Gottesmutter“ von 431.—

3. Durchgängig wird die Notwendigkeit der Gottesmutterchaft Marias aus der Präexistenz-Christologie abgeleitet, aber dabei verschwiegen, daß Jesus selbst nicht zuerst sich, sondern den unsichtbaren ewigen Vater und sein Heil erschlossen hat und durch Nachfolge bis zum Zeugentod verherrlicht haben wollte. Dies Freihalten des die Schöpfung transzendierenden Glaubensbezuges von jeder auch christologischen Personvergötzung in der neutestamentlichen Tradition wird als arianische Adoptionschristologie verdächtigt (115, 150). Das stellt der neutestamentlichen Forschung die ökumenische Aufgabe nachzuzeichnen, wie die Erkenntnis der Heilsgegenwart im Geist durch das Handeln des Christus Jesus ein für allemal erschlossen wurde. Hier werden Lukas und Johannes erneut wesentlich. — 4. Verdienstvoll wird von Beinert (238 f) mit der Armut Marias das „Magnifikat“ in der Sicht der befreiungstheologischen „Mariologie von unten“ angesprochen — Hoffnungszeichen, daß Maria aus dem geschichtslosen Glauben zurück an ihren ursprünglichen gesellschaftlichen Ort kommt und die

Kirche dahin mitzieht? — 5. Man wird durchgängig das Gefühl einer Angst vor Infragestellung nicht los. Beispiel: Des zum Katholizismus übergetretenen russischen Religionsphilosophen W. Solowjew weiterführende universale Sophia-Mariologie wird in der 30seitigen Bibliographie nicht erwähnt, auch nicht E. Drewermanns hilfreiche kritische Analyse der Grimm-Legende „Das Marienkind“.

Im Ganzen: Das Buch schreit nach einer „evangelischen Marienkunde“ zur ökumenischen Aufarbeitung des Materials zur wirklichen Maria hin, der Verkörperung des Bundesvolkes zwischen den Testamenten (259, J. Ratzinger).

Dieterich Fischinger

Walter Schöpsdau (Hrsg.), *Mariologie und Feminismus*. Bensheimer Hefte 64. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985. 143 Seiten. Kart. DM 19,80.

Der Band enthält als Hauptteil die drei Referate, die bei der 29. Europäischen Tagung für Konfessionskunde im Spätwinter 1985 in Bensheim gehalten wurden. Dabei behandelt der orthodoxe Kölner Religionssoziologe Demosthenes Savramis „Die Stellung der Frau im Christentum: Theorie und Praxis unter besonderer Berücksichtigung Marias“. Catharina J. M. Halkes, Inhaberin eines Lehrstuhls für Feminismus und Christentum an der katholischen Universität Nijmegen, hat sich eine Perspektive gewählt, die es nach klassischer katholischer und orthodoxer Lehre gar nicht geben kann: „Maria, die Frau. Mariologie und Feminismus“, während Eberhard Wölfel, evangelischer Systematiker in Kiel, „Erwägungen zur Struktur und Anliegen der Mariologie“ vorlegt. Die Inhomogenität des Vorgetragenen hat wohl dazu geführt, daß Walter Schöpsdau nicht

einen Tagungsbericht, sondern eine Einführung vorangestellt und daß Uwe Gerber/Basel ein Raster zur besseren Ortung des schillernden Phänomens „Feministische Theologie“ beigesteuert hat.

Der gutwillige Leser entnimmt jedem Beitrag gewichtige, auch hilfreiche Einzelinformationen und wird darüberhinaus durch eine Fülle flotter, teilweise auch durchaus legitimer Thesen hinreichend provoziert. Das mag ihm je nach Lebens- und Interessenlage munden

oder nützlich sein. Da aber keine Versuche erkennbar werden, die drei Referate wenigstens unter sich ins Gespräch zu bringen oder ökumenische Bezüge herzustellen, hätten sie ohne Schaden auch als individuelle Diskussionsbeiträge in den entsprechenden Periodika veröffentlicht werden können. Oder ist bereits die Absicht, eine zweifellos interessante und bewegte Tagung zu dokumentieren, innerer Grund genug, ein Benseheimer Heft herauszugeben?

Vo.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Athanasios Basdekis, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt/M. / Pfarrer Willy Beppler, Bleichstraße 18, 6228 Eltville / OKR Dr. Hermann Brandt, Richard-Wagner-Straße 26, 3000 Hannover 1 / Pfarrer Dr. Ulrich Duchrow, Hegenichstraße 22, 6900 Heidelberg / OKR Hans-Eberhard Fichtner, Konsistorium, Berliner Straße 62, DDR-8900 Görlitz / Pfarrer Dietrich Fischinger, Talstraße 13, 7263 Bad Liebenzell 7 / Rev. Dr. David Gosling, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 20 / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Jungstück 42a, 6500 Mainz 43 / Peter C.P. Hamm, Frankfurter Straße 84, 6090 Rüsselsheim / Pfarrer Dr. Bernd Jaspert, Lindenstraße 17, 3500 Kassel / Prof. D. Dr. Hanfried Krüger, Georg-Treser-Straße 32, 6000 Frankfurt/M. 70 / Pfarrer Dr. Paul Löffler, Fröbelstraße 14, 6368 Bad Vilbel / Pfarrer Dr. Karl Rennstich, Reutlinger Straße 53, 7100 Heilbronn / Marc Reuver, 35 av. de Vaudagne, CH-1217 Meyrin / Christa Springe, Am Gonsenheimer Spieß 6, 6500 Mainz / Pastor Karl-Heinz Voigt, Königsallee 70, 1000 Berlin 33.

Nachwort der Schriftleitung

Planen und ausführen – eigentlich sollte sich das Eine organisch aus dem Anderen ergeben. Doch wenn dann die Manuskripte eintreffen oder ausbleiben, sind manche Schichten im Stoß des Vorhandenen so mächtig, daß fast die Luft wegbleibt bei dem Bemühen, sie alle auf der gekürzten Bogenzahl unterzubringen. Es tun sich aber auch allerlei Klüfte auf, in die hinabzusteigen wir unseren Lesern nicht zumuten dürfen; die wir aber auch nicht, wie in der Verheißung des zweiten Jesaja, einfach zum gangbaren Weg ebnen können.

So ist die eigene Überraschung groß, wie dann doch – von der einen großen Vorgabe Gottes her und auf das von ihm gesteckte Ziel zu – das Eine zum Anderen paßt. Auch in diesem Heft wieder: z.B. zum Leitthema und Hauptaufsatz von David Gosling mit den Genfer Vorüberlegungen zur Bewahrung der Schöpfung als Konkretion die verpflichtete Gemeinschaft, die Ulrich Duchrow beschreibt und damit unsere Reihe „Ökumene gewinnt Profil“ fortsetzt. Der innere Zusammenhang wird dem Leser auch in den Beiträgen von Hermann Brandt aus dem Lutherischen Kirchenamt und von Marc Reuver, einem holländischen Journalisten, nicht entgehen. In seinem Bericht von der außerordentlichen Bischofssynode in Rom möchten wir besonders hinweisen auf die Ergebnisse der Sprachgruppen, die in der Berichterstattung sonst entschieden zu kurz kamen. Von Hermann Brandts Aufsatz ziehen sich aber auch Linien hinüber zu dem Beitrag über Karl Hartenstein, einem Pionier der Ökumene aus und auf pietistischem Mutterboden, und zu dem Protest, den der methodistische Superintendent Karl Heinz Voigt gegen die Versuche formuliert hat, die Evangelische Allianz aus einem überkonfessionellen Brüder- in einen neokonservativen, antiökumenischen Kampfbund umzuwandeln.

Für den Zeitraum zwischen 8. und 9. Vollversammlung, die im September 1986 im schottischen Stirling stattfindet, hatte sich die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) zwei Studienbereiche vorgenommen: Ökumenismus in Europa und Im Dienst des Friedens. Hans-Eberhard Fichtner gibt Rechenschaft, welche Ergebnisse zum ersten Studienbereich bei den vier Konsultationen zum Lima-Prozeß erzielt wurden. Ein Aufsatz zum Menschenrechtsprogramm innerhalb der KEK wird erscheinen, wenn dessen Bewertung durch die KEK abgeschlossen ist.

Der einem größeren Zusammenhang entnommene Beitrag von Peter Hamm möchte daran erinnern, wie sehr ähnliche gemeinsame Bemühungen der Kirchen bei der Theologenausbildung in der Bundesrepublik Not taten.

Vo.

NEUERSCHEINUNGEN FRÜHJAHR 1986

Ökumenisches Lernen

Grundlagen und Impulse. Eine Arbeitshilfe der Kammer der EKD für Bildung und Erziehung. Hrsg. vom Kirchenamt der EKD. 144 Seiten. Kt. 9,80 DM (unverb. Preisempf.)

Wo in unseren Kirchen und Gemeinden von Ökumene die Rede ist, denkt man zuerst an die Aktivitäten, bei denen evangelische und römisch-katholische Christen sich treffen und zusammenarbeiten. Allerdings haben wir damit nur einen Teilaspekt dessen, was dieses Wort eigentlich meint, in den Blick genommen. „Ökumene“ zielt auf die Einheit aller getrennter Kirchen und Christen. Dies zu verstehen und in allen seinen Konsequenzen zu begreifen, ist eine umfassende Lernaufgabe für die Christen und die christliche Gemeinde.

Hans Küng/ David Tracy (Hrsg.) **Das neue Paradigma von Theologie**

Strukturen und Dimensionen. Ökumenische Theologie, Band 13. Ca. 240 Seiten. Kt. Ca. 68,- DM; Vorzugspreis für Bezieher des Bandes 1 (Theologie – wohin?) ca. 58,- DM. Gütersloher Verlagshaus/Benziger.

Ein im interdisziplinären Gespräch unternommener Versuch, ein neues, tragfähiges Grundmodell von Theologie zu entwickeln. Die in diesem Band behandelten Themen wurden auf einem Internationalen Symposium erörtert, das im Mai 1983 an der Universität Tübingen stattfand.

Horst Nitschke (Hrsg.)

Predigten zum Glaubensbekenntnis

126 Seiten. Kt. 22,80 DM.

Was und woran Christen aller Konfessionen heute wie einst glauben, ist in den Grundsätzen des „apostolischen“ oder „nizänischen“ Glaubensbekenntnisses formuliert. Evangelische und katholische Theologen legen sie in den Predigten dieses Bandes aus.

GTB Siebenstern

Theologie

Georg Fohrer **Vom Werden und Verstehen des Alten Testaments**

272 Seiten. 19,80 DM. Originalausgabe. (GTB 1414)

Georg Fohrer geht in diesem Buch von der jetzigen Endgestalt des Alten Testaments und seiner einzelnen Bücher aus. Er fragt nach den ursprünglichen schriftlichen Überlieferungen und, soweit möglich, nach noch älteren und mündlichen Überlieferungsgeschichten. Spätere Hinzufügungen und Bearbeitungen werden dabei ausgeklammert und die erkennbaren verschiedenen Schichten vom Endtext abgehoben.

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn



GTB Siebenstern

Neuerscheinungen Frühjahr 1986

GTB Lexikon

Stephanie von Below/
Peter Parisius/Peter Parusel/
Stephan Wehowsky
Symbollexikon

Ca. 320 Seiten. 24,80 DM. Originalausgabe. (GTB 540)

Kirche, Kunst und Alltag sind durchformt von Zeichen und Bildern, deren Symbolbedeutung wir nur ungenau kennen. In diesem Band wird über die religionsgeschichtlichen, theologischen und psychologischen Hintergründe von Symbolen informiert.

Zeitgeschehen

Brücken der Verständigung

Für ein neues Verhältnis zur Sowjetunion. Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaften Solidarische Kirche Westfalen und Lippe herausgegeben von Elisabeth Raiser, Hartmut Lenhard und Burkhard Homeyer. 160 Seiten mit zahlreichen Fotos. 12,80 DM. Originalausgabe. (GTB 579)

20 Jahre nach der Ostdenkschrift und 40 Jahre nach dem Stuttgarter Schuldbekenntnis befaßt sich dieses Buch mit einem noch immer nicht aufgearbeiteten Kapitel in der Geschichte Deutschlands: dem Verhältnis zur Sowjetunion. Es weist auf die Schuld der Deutschen und insbesondere der Kirche gegenüber den Völkern der Sowjetunion hin und fragt nach Wegen der Versöhnung und Verständigung.

Allgemeine Reihe

Harold Kushner
**Wenn guten Menschen
Böses widerfährt**

Aus dem Amerikanischen übertragen von Dr. Ulla Galm-Frieboes. Bearbeitet von Heinz Sponsel. 144 Seiten. 9,80 DM. (GTB 1089)

Wie kann Gott es zulassen, daß Menschen, die an ihn glauben und ihr Leben an ihm ausrichten, von schweren Schicksalsschlägen getroffen werden? Harold Kushner, der dieses Buch aus Anlaß der Krankheit und des Todes seines Sohnes schrieb, will helfen, mit dem menschlichen Leid und unerträglichen Schmerz, den das Leben für jeden bereithält, umzugehen.

Eduard Lohse
Offene Türen

Begegnungen mit Christen in China. Ca. 96 Seiten mit zahlr. Fotos. 9,80 DM. Originalausgabe. (GTB 1090)

Im Jahre 1985 fand eine für die Christenheit ebenso wichtige wie notwendige Begegnung statt: Eingeladen vom chinesischen Christenrat, reiste eine Delegation aus den evangelischen Kirchen für zwei Wochen nach China und besuchte verschiedene Gemeinden und kirchliche Einrichtungen. Bischof Lohse, der die Delegation leitete, berichtet in diesem Buch von dieser Reise, schildert nachhaltige Eindrücke und beeindruckende Erlebnisse aus den zahlreichen Begegnungen mit Menschen in Hongkong, Kanton, Shanghai, Hangzhou, Nanking und Peking.

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn



Raimundo Panikkar

Der unbekannte Christus im Hinduismus



Grünewald

Raimundo Panikkar Der unbekannte Christus im Hinduismus

Aus dem Englischen von Heike Riße
Ca. 176 S. Ln. Ca. DM 39,-

Der indisch/europäische Theologe, der in den USA lehrt, ist überzeugt, daß sich Christus in jeder authentischen religiösen Tradition finden läßt. In einer nach-kolonialistischen Zeit, die durch kulturellen und religiösen Dialog gekennzeichnet ist, macht er sich auf die Suche nach dem unbekanntem Christus in einer nicht-westlichen, nicht-aramäischen, nicht geschichtlich orientierten Religion und Kultur: im Hinduismus. Nach zwanzig Jahren der Debatte mit Zustimmung und Kritik legt Panikkar nun in vielen Sprachen seine neue, wesentlich erweiterte und die weltweite Diskussion berücksichtigende Version dieses Standardwerkes vor. Ein ausführliches Glossar erleichtert dem Leser das Verständnis der Fachausdrücke aus den hinduistischen Schriften.

Reihe: Dialog der Religionen

Hans Waldenfels/
Thomas Immoos (Hg.)
**Fernöstliche Weisheit und
christlicher Glaube**

Festgabe für Heinrich Dumoulin SJ zur Vollendung des 80. Lebensjahres
324 S. Ln. DM 42,-

Seit 50 Jahren steht Dumoulin im Ost-West-Dialog der Religionen. Der treffende Titel steht für 21 Beiträge zum Zen, zu religiöser Erfahrung und Glaube, fernöstlichen Wegweisungen und zur Begegnungssituation. Wichtig besonders die Hinweise zur Unterscheidung, schlägt hier Berührungsangst doch nicht selten in faszinierten Selbstverlust um.

LR-Literaturreport

Hans Waldenfels
**Faszination des
Buddhismus**

Zum christlich-buddhistischen Dialog
196 S. Ln. DM 36,-

Selten ist der Dialog zwischen den Religionen so genau, so behutsam und so tief sinnig geführt worden, wie dies Waldenfels in seinem Buch vorführt. Die Art und Weise, wie er das jeweils typisch Christliche und typisch Buddhistische herausarbeitet, miteinander in Beziehung setzt und durch diesen Bezug erneut fruchtbar werden läßt, setzt Maßstäbe sowohl für die Behandlung der Weltreligionen in Weiterbildung und Unterricht als auch für den Dialog zwischen den Weltreligionen selbst.

Publik-Forum

Matthias
Grünewald
Verlag

Mainz



Europa in evangelischer Sicht

VON WOLFGANG SCHWEITZER

Unter dem Thema „Ehre sei Gott und auf Erden Frieden“ soll vom 4. bis 12. September in Stirling, Schottland, die IX. Vollversammlung der „Konferenz Europäischer Kirchen“ (KEK) stattfinden. Aus diesem Anlaß wurde ich gebeten, etwas über „Europa in evangelischer Sicht“ zu schreiben. Daß es der KEK um Gesamteuropa „vom Atlantik bis zum Ural“ geht, ergibt sich schon daraus, daß sie fast alle nicht-römisch-katholischen Kirchen in Ost- und Westeuropa zu ihren Mitgliedern zählt. Wir werden aber an dieser Stelle Fragen der westeuropäischen Einigung, zum Beispiel der „Europäischen Gemeinschaft“, nicht ausklammern dürfen; wir werden vielmehr die gesamteuropäischen und die westeuropäischen Fragen zueinander in Beziehung setzen müssen.

Schon ein erster, flüchtiger Überblick ergibt ökumenisch interessante *Verschiedenheiten*: Die römisch-katholische Kirche hat sich von Anfang an sehr für die westeuropäische Einigung interessiert; erst sehr viel später wurde es als notwendig empfunden, die kirchliche Zusammenarbeit zwischen Ost- und Westeuropa besonders zu fördern (Gründung des „Rates der Europäischen Bischofskonferenzen“ 1971). Umgekehrt stand dann für die evangelischen Kirchen offenbar die Erhaltung und Verstärkung der Einheit der Christen in Ost- und Westeuropa von Anfang an im Vordergrund (die KEK wurde schon 1957 gegründet); erst 1970 wurde eine Kommission der Kirchen gegründet, die in Westeuropa von der „Europäischen Gemeinschaft“ erfaßt worden sind.¹

Selbstverständlich ist die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und sind die evangelischen Freikirchen in unserem Land Mitglieder der KEK; man kann sagen, daß die KEK sich aus den Kontakten entwickelt hat, die nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs zwischen Christen in Deutschland und ihren Nachbarn entstanden waren.² Die Lage der EKD ließ aber eine Begrenzung auf Westeuropa nicht zu: Die evangelischen Kirchen in der DDR waren ja zunächst Gliedkirchen der EKD, die sich als Band zwischen Ost und West verstand. Wenn dies auch seit 1969 institutionell anders geordnet ist, so empfindet man doch nach wie vor die Zusammengehörigkeit sehr stark.

Das wird da besonders deutlich, wo die EKD sich in ihrer Mitverantwortung für die Einigungsbestrebungen in Westeuropa nicht entziehen konnte.

Bezeichnend dafür ist die Erklärung des Rates der EKD zu den ersten Wahlen für ein „Europäisches Parlament“ (der Mitgliedsstaaten der Europäischen Gemeinschaft) aus dem Jahre 1978. Hier wird am Anfang gefragt, ob durch den „geplanten Zusammenschluß von Staaten und Völkern . . . der Frieden auf Erden sicherer, die Gerechtigkeit unter den Menschen glaubwürdiger und die Hilfe für die Armen größer wird?“ Es wird dann einerseits daran erinnert, was Europa dem Evangelium verdankt, andererseits aber auch die Schuld erwähnt, die die Kirchen auf sich geladen haben. Vor allem aber wird im folgenden Abschnitt, der sich der anstehenden Europa-Wahl zuwendet, sehr bald mit Nachdruck betont, daß „unter den gegebenen politischen Verhältnissen“ die Einigung sich leider nur auf den Westen Europas erstrecken könne: das „erfüllt uns mit Trauer“. Westeuropa ist doch „nur ein Teil des ganzen Europas. Die kulturelle Einheit Europas geht weit darüber hinaus. Dies müssen sich die Menschen in der Europäischen Gemeinschaft immer wieder vergegenwärtigen, damit sie nicht der Versuchung erliegen, sich gegenüber dem übrigen Europa abzuschließen und den Teil für das Ganze zu nehmen. Die Gemeinschaft muß offen sein für die Verbindung und Zusammenarbeit mit den Völkern Osteuropas. Europa endet nicht an der Elbe“. Erst nach diesen Erinnerungen und Warnungen werden sieben „Forderungen“ aufgelistet, die an die Europäische Gemeinschaft zu richten sind; diese werden aber ausdrücklich der Einsicht unterstellt, „daß das Europa der Zukunft kein einheitliches, auch kein einheitlich christliches, sondern ein plurales Europa sein wird“³.

Einem ganz anderen Duktus als diese Erklärung des Rates der EKD war ein Jahr zuvor der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, *Kardinal Höffner*, in einem Bericht über die Frühjahrsvollversammlung dieses Gremiums gefolgt. Er nannte zunächst vier „Motive“, die für die europäische Einigung (gemeint: die Einigung Westeuropas) sprechen:

1. Die „Aussöhnung unter den Völkern; Abbau von Spannungen; Verhinderung von Konflikten“.
2. Wirtschaftliche Motive.
3. Entwicklungshilfe erfordert „gemeinsames Handeln (West-Europas)“.
4. „Stärkung des freien Teils von Europa gegenüber der Bedrohung durch den Weltkommunismus.“

Zwar sei die Einigung Europas nicht eine unmittelbare Aufgabe der Kirche. Aber die Kirche müsse dafür „Sorge tragen, daß das Christentum die entscheidende geistige Grundlage Europas bleibt“ und daß die Katholi-

ken dementsprechend ihre Verantwortung wahrnehmen. Erst danach ist von der Sorge die Rede, „daß über der Europäischen Gemeinschaft nicht das übrige Europa und insbesondere die osteuropäischen Länder vergessen werden“⁴. Wie sich diese Sorge zu der Absicht verhält, den „freien Teil Europas“ gegenüber dem Weltkommunismus zu stärken, wird nicht näher ausgeführt.

Demgegenüber mag manchen die Hoffnung utopisch erscheinen, die die KEK auf ihrer IV. Vollversammlung 1964 so ausgedrückt hat: „Die Gemeinschaft europäischer Kirchen kann ein erstes Anzeichen dafür sein, daß einst die Gemeinschaft der europäischen Staaten folgt.“⁵ Immerhin gehörte die KEK zu den ersten großen Institutionen, die schon 1971 den Plan unterstützten, eine Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa einzuberufen⁶ – ein Unternehmen, dem bekanntlich manche „christliche“ Parteien in Westeuropa zunächst mit großer Skepsis gegenüberstanden; ihnen liegt die westeuropäische Einigung meist näher. Die KEK dagegen sagte 1964 zu den westeuropäischen Bemühungen: „Es ist zu bedauern, daß es sich dabei nicht um eine gesamteuropäische Gemeinschaft handelt.“⁷

Etwas vereinfachend wird man sagen können: Das Leitmotiv vieler römischer Katholiken ist an der Sorge und der Hoffnung ablesbar, daß *das Christentum die geistige Grundlage Europas* „bleiben“ möge (s. o.); es geht dann um die Erhaltung einer bestimmten Kontinuität. Oft heißt es auch, daß es gelte, christliche „Grundwerte“ als Maßstab europäischer Ordnung gegenüber anderen Tendenzen zu verteidigen.⁸ Im Unterschied dazu ist es sicher kein Zufall, daß die KEK sich für ihre Erste Vollversammlung 1959 (zwei Jahre nach ihrer Gründung) das Thema gestellt hat: „Die europäische Christenheit in der heutigen säkularen Welt“. Sobald das – zugegeben umstrittene – Stichwort „*Säkularisierung*“ ins Spiel kommt, geht es weniger darum, daß das Christentum maßgebend bleibt; vielmehr stellt man sich da einer neuen Gesamtsituation unserer Kultur: Manche Unterschiede zwischen Ost und West werden dann relativiert, Westeuropa erscheint nicht mehr als besonders „christlich“. Es geht dann schon eher um die „Evangelisierung“ Europas⁹ – was immer man darunter verstehen mag.

Zur Vervollständigung des ökumenischen Bildes muß spätestens an dieser Stelle angemerkt werden, daß zur KEK selbstverständlich nicht nur die evangelischen Kirchen in Europa gehören, sondern auch die *orthodoxen*, die ja vor allem in Osteuropa maßgebend sind. Ihr Einfluß auf die KEK darf keinesfalls unterschätzt werden. Es gibt Anzeichen dafür, daß zum

Beispiel das Problem der Säkularisierung in der Perspektive der orthodoxen Kirchen Osteuropas vor allem ein Problem Westeuropas (und seines Einflusses auch auf den Osten!) ist. In dieser Sicht leidet Europa daran, daß die Aufklärung, daß also die in Westeuropa im 17. und 18. Jahrhundert gewonnenen philosophischen Erkenntnisse einen zu starken Einfluß erhalten haben – und zwar auch auf die Kirchen. Manche orthodoxe Theologen sehen deshalb die Zukunft der Christenheit insgesamt davon abhängen, daß vom Osten her orthodoxe Spiritualität an Einfluß gewinnt.

Nachdem in den bisherigen Überlegungen hier vor allem auf unterschiedliche Interessen und Ansätze hinzuweisen war, muß das äußere Bild noch abgerundet werden durch einen Hinweis darauf, daß seit 1978 *enge Kontakte zwischen der KEK und dem römisch-katholischen „Rat der Europäischen Bischofskonferenzen“* bestehen: Es haben mehrere gemeinsame Tagungen der obersten Gremien stattgefunden, und dabei gelang es, gemeinsame Erklärungen abzugeben, die zum Beispiel in der Frage des Friedens nicht unterschätzt werden dürfen. Vielleicht kommt man sich im Laufe der Zeit auch in den grundsätzlichen Fragen näher. Dazu nun einige weitere Überlegungen:

I. *Wie ist ökumenisch die Erwartung zu deuten, daß das Europa der Zukunft „kein einheitlich christliches, sondern ein plurales Europa sein wird“ (Rat der EKD)?*

Das Bewußtsein, daß Europa eine Einheit bilde, mag vor der Reformation stärker gewesen sein als heute.¹⁰ Jedenfalls haben die durch die Reformation ausgelösten Trennungen unser Bild vom heutigen Europa sehr stark mitbestimmt. Seit 1826 die Schrift von *Novalis* „Europa oder die Christenheit“ veröffentlicht wurde, scheint es nahezuliegen, daß man sich von der Wiedervereinigung der Kirchen positive Wirkungen auf die politische Einheit Europas verspricht. Aber ist es wirklich denkbar, ist es theologisch überhaupt wünschenswert, daß „die Kirche“ in Europa wieder dieselbe Autorität, dieselbe Machtstellung erhält, die sie zumindest zeitweise im Mittelalter gehabt hat (oder wenigstens beanspruchte)?

Im ökumenischen Dialog der Gegenwart können evangelische Christen ihre katholischen Schwestern und Brüder immer nur bitten: Stellt nicht die Frage der Autorität der Kirche zu sehr in den Vordergrund! Laßt uns versuchen, durch einen „konziliaren Prozeß“ der Einheit näher zu kommen . . . – Wenn man dies auf die politische Frage nach der Zukunft Europas überträgt, ergibt sich sehr schnell, daß die Kirche der modernen Forderung nach *Toleranz* ihre Zustimmung nicht verweigern darf: Sie darf

nicht mehr, wie von Konstantin bis zur Reformation üblich, die Obrigkeit zur Verfolgung von „Ketzer“ oder zum Kreuzzug gegen „Ungläubige“ nötigen. Wo man das einsieht, handelt es sich nicht um einen bedauerlichen Rückzug der Kirche, sondern um *die Wiederherstellung einer der offenen Verkündigung des Evangeliums angemessenen Situation*. Da wird denen, die keine Christen sein wollen, nicht das Lebensrecht bestritten, und es wird Vielfalt sogar innerhalb der Kirche als positive Möglichkeit gesehen. Die Kirche stünde dann – im Europa der Zukunft genauso wie anderswo – in freier Konkurrenz mit anderen, die auf ihre Art Hilfe zum Leben und zum Sterben anbieten mögen. Hat sie irgendeinen Grund, sich davor zu fürchten?

Mit diesen Andeutungen soll nicht suggeriert werden, daß man seitens der röm.-kath. Kirche tatsächlich eine Rückkehr ins Mittelalter anstrebt. Aber es läßt sich wohl kaum bestreiten, daß an manchen Orten noch romantische Hoffnungen hinsichtlich der Stellung und des Einflusses der Kirche gehegt werden; das gilt auch von manchen evangelischen Gruppen.

Andererseits kann unser Plädoyer für die Toleranz nicht darauf hinauslaufen, daß wir einem unverbindlichen Liberalismus das Wort reden wollten. Daß der Protestantismus diesen zur Folge haben muß, ist ja ein altes Vorurteil – diesmal auf „katholischer“ Seite. *Es geht nicht um Unverbindlichkeit, sondern darum, die eigene verbindliche Überzeugung im offenen Dialog zu bewähren*. Daraus läßt sich eine auch für die europäische Zusammenarbeit im Großen und im Kleinen fruchtbare *Politik der Dialogbereitschaft* entwickeln.

Eine wichtige Folge wäre zum Beispiel, daß *weltanschauliche Grenzen nicht als Grenzen Europas* angesehen werden können.¹¹ Das müßte selbst dann gelten, wenn ideologische Grenzen (heute vor allem die Verschiedenheit von Gesellschaftssystemen) als militärische Machtblöcke konstituiert werden. Es kann nicht die Aufgabe der Kirche sein, solche durch das heutige Europa gehenden Fronten zu verhärten, indem sie die eine Seite als „christlich“, die andere als „atheistisch“ bezeichnet. Ihre Aufgabe kann nur sein, die *Fronten im Dialog zu überwinden* und zur Zusammenarbeit einzuladen – dabei freilich Mängel und Ungerechtigkeiten der verschiedenen Gesellschaftssysteme ebenfalls offen beim Namen zu nennen.

Zur Dialogbereitschaft über bestehende Fronten hinweg gehört unter anderem, daß man eine aus christlicher Verantwortung notwendig werdende Kritik am eigenen Gesellschaftssystem nicht aus falsch verstandener Solidarität unterdrückt.¹² Wahrscheinlich haben evangelische Kirchen an dieser Stelle einen besonders großen Nachholbedarf; zu lange hat Obrig-

keitshörigkeit als evangelische Tugend gegolten – bis hin zu ihrer modernen Variante, die „Welt“ ihren angeblich eigengesetzlichen Entwicklungen zu überlassen . . . Die Folgen haben wir erlebt.

Aber die wichtigste Konsequenz der hier skizzierten Grundhaltung ist sicher die *Absage an jede Art von Kreuzzugs-Mentalität*. Schon die Vorstellung, daß die angeblich noch nicht vom modernen Atheismus infizierten Völker Europas eine Art „Damm“ gegen eine angeblich atheistische Flut aus dem Osten bilden müßten, ist nicht nur theologisch unerträglich; sie scheitert auch an den Realitäten unseres Kontinents. Welche Rolle sollen in einer solchen Konzeption denn heute zum Beispiel die *Polen* spielen? Zweifellos ist das polnische Volk in seiner großen Mehrheit durch einen lebendigen Katholizismus geprägt, dessen Intensität von keinem anderen europäischen Volk übertroffen wird. Demnach müßten sich die Polen als Vorposten des römischen Katholizismus gegenüber dem Osten verstehen. Wirtschaftlich-politisch und vor allem militärisch sind sie aber unzweifelhaft ein Teil des Ostblocks selbst; es ist nicht zu erkennen, wie sich das in absehbarer Zeit ändern sollte. Darf man einem Volk die gleichzeitige Erfüllung so zwiespältiger Aufgaben zumuten? Ist es nicht richtiger, die herkömmliche Konzeption von der Errichtung eines „Dammes“ gegen den Osten kritisch zu überdenken? Könnte es nicht sein, daß der jetzige Papst aus Polen hier noch eine besondere historische Aufgabe zu erfüllen hat?

Am gegenwärtigen polnischen Dilemma wird deutlich, daß Europa, wie immer man es verstehen will, *nach Osten stets eine offene Grenze hatte und haben muß*. Zu den hier erwogenen Stichworten „Pluralität, Dialogbereitschaft, Offenheit“ gehört es, daß wir auch diese merkwürdige geographische Unbestimmtheit ertragen müssen, wenn wir von Europa sprechen. Geographisch ist Europa ja allenfalls ein Subkontinent Asiens; jede geographische Grenzziehung ist deshalb willkürlich – ob man die Grenze nun am Ural, an der Weichsel oder womöglich an der Elbe ziehen möchte . . . Dem entspricht es, daß Europa auch keine eindeutig zu bestimmende „Mitte“ hat – so gern gerade wir Deutschen uns als eine solche Mitte verstehen (um dann fordern zu können: Eine Mitte kann man nicht teilen!). Gewiß ist Deutschland das Durchgangsland für den europäischen Nord-Süd-Verkehr; aber schon, wenn man an die West-Ost-Richtung denkt, müssen wir diese Funktion mit anderen teilen. Und den Anspruch, daß die „Mitte“ in besonderer Weise zur Herrschaft berufen sei, wollen wir ja wohl endgültig fallen lassen; Karl der Große, Napoleon oder de Gaulle haben sich die Aufgabenteilung in Europa ohnehin anders vorgestellt – um nur diese drei herauszugreifen.

Seit der Schwerpunkt des weströmischen Reiches von Rom an den Rhein (bzw. nach Aachen) verlagert wurde, ergaben sich die Abgrenzungen Europas gegenüber dem Osten jeweils einerseits daraus, wie weit das „Reich“ nach Osten ausgreifen konnte, und andererseits daraus, wie es mit den jeweiligen Bedrohungen aus dem Osten fertig wurde. Aufgrund dieser wechselnden Beziehungen zum asiatischen Raum *erhielt der Begriff Europa selbst die Funktion einer Abgrenzung* oder auch eines politischen Ziels: Peter der Große wollte Rußland europäisieren; Tschechen und Polen legen schon seit Jahrhunderten großen Wert darauf, daß wir sie zumindest kulturell nicht zum „Osten“, sondern zu Europa rechnen. Und doch müssen sich heute offenbar gerade diese Völker darin bewähren, daß sie die Unabgrenzbarkeit Europas gegenüber dem asiatischen Kontinent aushalten müssen.¹³

Sie können es nur, wenn ein wichtiges Kennzeichen des Europas der Zukunft in der Tat nicht mehr seine Einheitlichkeit, sondern seine Vielfalt und seine Bereitschaft zum Dialog wird. Diese Vielfalt und diese Dialogbereitschaft wären dann das Gemeinsame, was die Europäer miteinander verbindet – und was sich durchaus auch politisch fruchtbar machen läßt. *Europa würde dann im Osten immer so weit reichen, wie der Dialog in Gang kommt und im Gang bleibt.* An unserer Bereitschaft, ihn auszudehnen, entscheidet sich, wo man die Ost-„Grenzen“ Europas suchen soll!¹⁴

Das sind vorläufig noch Zielvorstellungen; aber wir sind hoffentlich bereits auf dem Wege zu diesem Ziel. Wenn wir es erreichen wollen, muß gewiß die Dialogfähigkeit innerhalb der europäischen Staaten und Völker ebenso zunehmen wie der Dialog über die Grenzen hinweg.¹⁵ Daß es in manchen Staaten um den inneren Dialog noch nicht besonders gut bestellt ist, ist kein Geheimnis. Wir sollten aber Fortschritte auf diesem Gebiet nicht zur Bedingung für die Weiterentwicklung des Dialogs zwischen den Völkern und Staaten unseres Kontinents machen. Die Erfahrung zeigt, daß eher das Umgekehrte gilt: Der Dialog über europäische Staatsgrenzen hinweg kann den Dialog innerhalb der Staatsgrenzen fördern.

Wo es um Dialogfähigkeit und Dialogbereitschaft geht, kann die schlichte Unterscheidung zwischen „freien“ und „nicht-freien“ Völkern Europas nicht mehr als ausreichend angesehen werden – so sehr wir uns im „Westen“ auch bestimmter wesentlicher Freiheiten erfreuen mögen, die im „Osten“ zur Zeit keine Geltung haben. Jedenfalls wird man aus christlicher Sicht darauf zu achten haben, daß solche Unterscheidungen nicht in starre Frontstellungen einmünden; und wo solche Frontstellungen noch bestehen, muß es das Ziel aller Christen sein, sie durch Toleranz, Offenheit

und Dialog in einem geduldigen Prozeß zu überwinden. Das Ziel und der Prozeß, der zu ihm führt, verschmelzen so miteinander; sie sind nicht voneinander zu trennen. So gesehen, ist Europa niemals „fertig“, sondern stets im Werden, ständig in der Bewährung dessen, was es kennzeichnen soll. Letztlich hängt das sicher damit zusammen, daß auch der Christ nie im Sein ist, sondern stets im „Werden“ . . .

II. *Die Völker Europas sind in den letzten 200 Jahren durch nationalistische Abgrenzungsversuche aneinander schuldig geworden: Wir müssen lernen, mit der Vielfalt der Völker Europas anders umzugehen*

Der Zusammenhang zwischen diesem Problemkreis und der Geschichte von Kirche und Theologie ergibt sich schon daraus, daß die Reformatoren – von Hus angefangen – ihre Anliegen mit dem erwachenden Nationalbewußtsein verschiedener Völker Europas verbunden haben.¹⁶ Daß nationale Verschiedenheiten politisch relevant werden könnten, war damit noch nicht gegeben; zunächst hatten nach wie vor Herrschaftsstrukturen den Vorrang. Das hat sich geändert, seit die Romantik (u. a. Generalsuperintendent G. Herder) sich mit großer Inbrunst den nationalen Besonderheiten zuwandte und seit dann (erstmalig definiert durch F. Schleiermacher) das nationalstaatliche Prinzip zum Siege kam. Daß dies nicht zu einem friedlichen Zusammenleben der Völker Europas geführt hat (wie Herder erhofft hatte), sondern Europa in blutige Kriege um gerechte Grenzen verstrickte, haben wir schmerzlich erfahren. Wenn von „Europa in evangelischer Sicht“ die Rede ist, können wir der Frage nicht ausweichen, wie wir mit der *Schuld* fertig werden, die wir Europäer und insbesondere wir Deutschen im Zeichen dieser Vorstellungen auf uns geladen haben.

Beim Stichwort „evangelisch“ geht es in diesem Fall zunächst nicht um konfessionelle Unterschiede, sondern um die einfache Frage: Was muß vom Evangelium aus dazu gesagt werden, daß die Europäer als Nationalisten aneinander schuldig werden? Offenbar sind wir in diesem Falle Abgöttern gefolgt – bis hin zum Rassenwahn, dessen antichristliche Tendenzen nicht zu bestreiten sind. Aber haben wir, *haben die Kirchen nicht schon dem Nationalismus gegenüber versagt*, ihn gefördert, wo wir ihm hätten widerstehen müssen?

Es ist zu allen Zeiten schwer gewesen (und wird immer schwer sein), die Grenze zwischen Glauben und Aberglauben, zwischen Gott und Götzen zu markieren. Man kann wohl die Vielfalt der Nationen als ein Werk des Schöpfers loben – sobald man aber die höchste Loyalität dem eigenen Volk zuerkennt, hat man aus dem Werk des Schöpfers einen Abgott

gemacht. Und von da aus ist es nur noch ein kleiner Schritt zur Rechtfertigung von Kriegen um national eindeutige Staatsgrenzen – und die Versicherung an die Soldaten, daß dabei „Gott mit uns“ sei.

Dieser Irrweg war theologisch schon in der Aufklärung vorbereitet, die zwar Gottes Schöpfermacht zu preisen verstand, mit Gottes Niedrigkeit in Jesus Christus aber wenig anzufangen wußte. Theologische Einseitigkeiten dieser Art können schreckliche politische Folgen haben. Das müssen sich in diesem Fall vor allem die evangelischen Christen selbst vorhalten. „Evangelisch“ kann in diesem Zusammenhang nur heißen: Bereit sein zur Umkehr.

Obwohl Umkehr kein speziell protestantisches Anliegen sein kann, müssen wir darauf hinweisen, daß römische Katholiken in Europa dem Abgott „Nationalismus“ (und Rassenwahn) meist weniger erlegen sind, als „evangelische“ Christen. Vor einer Überbewertung des Ersten Artikels (also des Lobes der Schöpfermacht Gottes) werden sie gewöhnlich bewahrt durch die hohe Einschätzung des Sakramentalen und durch die deutlich übernationale, auf Rom ausgerichtete Struktur ihrer Kirche. Im Unterschied dazu *mußten wir evangelische Christen erst durch die ökumenische Bewegung wieder lernen, daß nationale Verschiedenheiten für den christlichen Glauben immer nur zweitrangig sein können.* Gewiß hat die anhaltende Verbindung mit dem Bischof von Rom die katholischen Christen in Europa nicht einfach immun gemacht gegen den modernen Nationalismus; wir brauchen uns nur an die Begeisterung des katholischen Österreichs beim Anschluß an das Deutsche Reich im Frühjahr 1938 zu erinnern. Und daß der polnische Katholizismus sich seit den Teilungen Polens auch als Hort des nationalen Polentums erwiesen hat, ist ebenfalls nicht zu bestreiten. Dennoch darf wohl der Vorrang übernationaler Bindungen als typisch „katholisch“ gelten. Diese Grundeinstellung hat dazu beigetragen, daß sich nach 1945 besonders katholische Politiker in Europa für die westeuropäische Einigung eingesetzt haben (Schuman, de Gaulle, de Gasperi, Adenauer ...).

Nach meiner deutlichen Erinnerung ist bei uns in Deutschland nach 1945 sehr schnell die Einsicht Allgemeingut gewesen, daß der europäische Nationalismus und der Kampf um nationalstaatliche Grenzen veraltet seien, daß man also nun „europäisch“ denken und handeln müsse. Gott sei Dank stellte sich sehr bald auch bei unseren Nachbarn die Bereitschaft ein, sich mit uns zu versöhnen und einen neuen Anfang zu versuchen. Es gab in dieser Zeit auch beachtliche Versuche, das nationalistische Denken theoretisch zu überwinden¹⁷; aber diese Ansätze sind nach einiger Zeit wieder versan-

det. Woran liegt es? Wie kommt es, daß zum Beispiel die EKD es nicht für notwendig hielt, die nationalistische Vergangenheit des deutschen Protestantismus einer kritischen Selbstprüfung in der Form einer Denkschrift zu unterziehen?¹⁸

Wahrscheinlich hängt das damit zusammen, daß die EKD sich von 1948/49 an – wie oben bereits erwähnt – lange als eine der letzten gesamtdeutschen Institutionen verstanden hat. Nationale Motive wurden im einsetzenden Kalten Krieg zwischen Ost und West gerade bei uns wieder lebendig – und sei es nur in der Form, daß wir sagten: Wir dürfen unsere Brüder und Schwestern im Osten nicht im Stich lassen, wir haben den Krieg ja gemeinsam begonnen und gemeinsam verloren; so müssen wir auch die Folgen gemeinsam tragen. Das war gewiß kein Nationalismus alten Stils, eher ein Nationalismus mit negativem Vorzeichen . . .

Die harte Wirklichkeit ist freilich, daß in Osteuropa wie in Westeuropa die nationalstaatliche Idee durch den weltanschaulichen Gegensatz der Gesellschaftssysteme überhöht wurde. Insbesondere haben sich die „Freund-Feind“-Bilder von den alten nationalen Loyalitäten auf diese Gegensätze verlagert. Damit ist einerseits die Gefahr verbunden, daß nun diese Gegensätze theologisch ähnlich aufgeheizt werden, wie das vor 1945 mit den nationalen Gegensätzen geschehen ist. Andererseits konnten im Westen wie im Osten Europas die Nationalstaaten auch nicht einfach verschwinden: Nationale Interessen stehen immer wieder in Konkurrenz mit den Erfordernissen der in Gang gekommenen übernationalen Zusammenschlüsse.

Nun ist gewiß nicht zu erwarten, daß das künftige Europa zu einem Schmelztiegel verschiedener Nationalitäten nach Art der USA werden könnte; daran ändern auch die gegenwärtigen Wanderungsbewegungen (Gastarbeiter) kaum etwas; denn sie heben das Übergewicht jeweils eines Volkes in seinem herkömmlichen Wohngebiet nicht auf. *Die Kirchen sind aufgerufen, gegen gefährlichen Ausländerhaß ebenso Front zu machen wie gegen das Festhalten an nationalen Privilegien innerhalb der europäischen Zusammenschlüsse.* Aber geschieht das in ausreichendem Maße? Treten wir nachdrücklich genug ein für ausgleichende Gerechtigkeit zum Beispiel innerhalb der EG? Ist kirchlicherseits deutlich genug davon die Rede, daß wir um der anderen Europäer willen *zu Opfern bereit* sein müssen? Parteien wagen nicht, das so deutlich zu sagen, wie es notwendig wäre (denn sie verprellen damit Wähler).

Dabei ist vielen Bürgern unseres Landes nicht einmal klar, wieviel *Souveränität* in Wirtschaftsfragen wir bereits an die EG abgegeben haben; das

wird nur noch dadurch verdeckt, daß die einzelnen europäischen Regierungen im Ministerrat unliebsame Entwicklungen durch ein Veto blockieren können, wenn sie fürchten müssen, daß sich in ihrem Land zu viel Widerspruch melden würde.

Nationalstaatliche Souveränitätsansprüche alten Stils sind heute durch wirtschaftliche, technische und militärische Entwicklungen schon weithin überholt; die übernationalen Zusammenschlüsse und Blockbildungen sollen dem ja nur Rechnung tragen. In den Blöcken entscheiden die *Supermächte*; und das nötigt zur Frage: Wird Europa sich zwischen den Supermächten in Ost und West behaupten können – oder wird es schließlich doch als ganzes der einen oder andern zufallen?¹⁹ Die Frage ist gerade jetzt, am 15. April 1986, akut geworden, als Luftstreitkräfte der USA von Großbritannien aus zwei libysche Städte bombardiert haben, um Libyens Staatschef Ghaddafi in die Schranken zu weisen: Europa erschrak, als deutlich wurde, wie wenig es selbst an diesem Vorgang zu entscheiden hatte; und der Begriff Souveränität hängt ja mit dem der Entscheidungsgewalt zusammen.

Aber darf es aus evangelischer Sicht überhaupt das Ziel Europas sein, zur Weltmacht zwischen den USA und der UdSSR zu werden? Hier wäre noch ein weiteres Kapitel Europa-Problematik zu entfalten: Seine mehr als 500 Jahre alte *imperiale Vergangenheit* mit all der Schuld, die Europa in dieser Zeit auf sich geladen hat – von der Zerstörung der Kulturen Süd- und Mittelamerikas über den schwarzen Sklavenhandel bis zur wirtschaftlichen Ausbeutung, die noch heute anhält (da die aus Europa hervorgegangenen weißen Industrienationen – inzwischen zusammen mit Japan – den Welthandel beherrschen). Für die Völker in den anderen Erdteilen der Welt verbindet sich mit dem Stichwort „Europa“ keine romantische Abendland-Ideologie, sondern nur die Erinnerung an den *europäischen Kolonialismus* und seine schrecklichen Folgen.²⁰

In diesem Zusammenhang können die im Gang befindlichen westeuropäischen Einigungsprozesse nicht mehr nur als begrüßenswerte Überwindung des inner-europäischen Nationalismus angesehen werden; es besteht durchaus auch die Gefahr, daß Westeuropa zu einer Bastion wird, die unsere Privilegien gegenüber den Völkern der „Dritten Welt“ verbissen verteidigt. Diese Gefahr hat schon vor neunzehn Jahren der Britische Kirchenrat besonders deutlich beim Namen genannt²¹; und doch scheint es bis heute nicht zu gelingen, die öffentliche Meinung in der EG so zu beeinflussen, daß das Steuer endlich konsequent herumgerissen wird – d.h. daß wir endlich bereit werden, *den Völkern der anderen Erdteile durch eine*

gerechtere Weltwirtschaftsordnung entgegenzukommen. Mit karitativen Maßnahmen allein ist dem Hunger in der Welt nicht beizukommen – so wie man mit karitativen Maßnahmen im vorigen Jahrhundert bei uns die „soziale Frage“ nicht lösen konnte. Die Kirchen können Wirtschaftsentwicklungen nicht den angeblichen „Eigengesetzlichkeiten“ der Welt überlassen; die Liebe drängt sie, mehr internationale Gerechtigkeit zu fordern. Erheben wir diese Forderung des Evangeliums nachdrücklich genug?

Die bevorstehende IX. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen wird an diesen Fragen nicht vorbeigehen können, obwohl sie in erster Linie Fragen an Westeuropa sind. Daneben geht es für die KEK vor allem darum, daß die Kirchen sich erneut als Brückenbauer zwischen Ost- und Westeuropa bewähren.²² Von Europa – genauer jedenfalls im Blick auf 1939: von uns Deutschen – sind in unserem Jahrhundert zweimal Weltkriege ausgegangen: Im ökumenischen Dialog müssen wir unsere Partner in den anderen Erdteilen um Verständnis dafür bitten, daß uns die Frage der Erhaltung und Förderung des Friedens besonders wichtig sein muß. Das zeigt auch das Vorbereitungsmaterial zur bevorstehenden Tagung der KEK in dankenswerter Deutlichkeit. Daß es „auf Erden Frieden“ nicht geben kann ohne Gerechtigkeit gegenüber unseren Mitmenschen ebenso wie gegenüber der uns umgebenden Schöpfung Gottes, werden wir darüber nicht vergessen dürfen.

ANMERKUNGEN

- ¹ Einzelbelege hierzu und zum Folgenden in meinem *Art. „Europa“* in: Theol. Realenzyklop., 2. Aufl. Bd. 10, 1982, und in der dort angegebenen Literatur.
- ² Z. B. wurde sehr bald ein „Deutsch-Französischer Bruderrat“ gebildet, an dem u. a. Vertreter westdeutscher Kirchenleitungen beteiligt waren. Hier von „Bruderschaften“ zu sprechen, wie dies in der deutschen Fassung eines Berichts des jetzigen Generalsekretärs der KEK, *G. G. Williams*, geschah (in: *H. Uhl*, Hrsg., Europa-Herausforderung für die Kirchen, 1973, 43 f), ist irreführend.
- ³ Zit. nach *H. Roser*, Protestanten und Europa, 1979, 109 ff.
- ⁴ Zit. nach *J. Schwarz*, Hrsg., Katholische Kirche und Europa, 1980, 316–318. *Williams* (vgl. Anm. 2) 60.
- ⁵ Ebd. 66 f.
- ⁶ Ebd. 61.
- ⁸ *Schwarz* (vgl. Anm. 4) 344, 426 und öfter (vgl. dort im Stichwortregister: „Werte-Grundwerte“).
- ⁹ Vgl. dazu Ansprache und Predigt des Papstes anlässlich des 5. Symposiums des Rates Europäischer Bischofskonferenzen (CCEE) am 5. und 8. Oktober 1982; ferner die Ansprachen der Kardinäle Hume, König, Etchegaray und des Erzbischofs Sustar beim selben Anlaß und die dort ausgesprochenen „Empfehlungen der europäischen Bischöfe“, alles enthalten in Nr. 16 „Stimme der Weltkirche“ vom 8. Oktober 1982 „Die kollegiale Verantwortung der Bischöfe und der Bischofskonferenzen Europas in der Evangelisierung des Kontinents“.

- ¹⁰ *H. H. Walz*, Der politische Auftrag des Protestantismus in Europa, 1955, hat das ältere Einheitsbewußtsein den Typen „imperium“, „ecclesia“ und „universitas“ bzw. „corpus Christianum“ zugeordnet; der Zusammenhang zwischen den beiden letztgenannten erscheint etwas willkürlich und diente Walz offenbar als Brücke zum Verständnis des Europas der Neuzeit und seiner Vielfalt.
- ¹¹ Vgl. *H. Uhl* in dem von ihm herausgegebenen Sammelband: Europa-Herausforderung für die Kirchen, 1973, 130: „Alle Fehlentwicklungen“ in der Europa-Diskussion folgen aus der „Beschränkung Europas auf irgendwelche geographische, politische oder – und das ist am schlimmsten wie am ärgerlichsten – weltanschauliche Grenzen.“ Ich habe die Grundthese von Uhl mit Dank übernommen und versuche, sie etwas auszubauen.
- ¹² Hier muß jetzt die *Church of England* als Vorbild genannt werden; ihr Report „Faith in the City“ hat wegen des deutlichen sozialen Engagements die jetzige konservative Regierung erheblich verstimmt. Einen ähnlichen ersten Konflikt hatte Erzbischof Runcie schon am Ende des Falklandkrieges durchzustehen.
- ¹³ Aus Raumgründen gehe ich hier nicht ein auf die nicht ganz gleichartigen, aber doch sehr ähnlichen Probleme der südosteuropäischen Staaten.
- ¹⁴ Ganz anders *H. Asmussen*, Der theologische Standort für eine evangelische Stellungnahme zum Europaproblem (in: *F. K. Schumann*, Hrsg., Europa in evangelischer Sicht, 1953, 103): „... , daß in dem Wunsch nach einem einigen Europa ein Rest ... des Glaubens lebt, der Christenheit sei aufgetragen, das Ordnungszentrum der Welt zu sein“ ...!
- ¹⁵ Obwohl Dialogfähigkeit als ein Kennzeichen der Demokratie gelten muß, lasse ich die Frage der Staatsform hier außer Betracht.
- ¹⁶ Es sei z. B. daran erinnert, daß *J. Hus* das Tschechische zur Schriftsprache gemacht hat (Zufügung bestimmter Zeichen zur lateinischen Schrift).
- ¹⁷ Vgl. *E. Lemberg*, Geschichte des Nationalismus in Europa, 1950; *R. Wittram*, Nationalismus und Säkularisation, 1949; ders. Das Nationale als europäisches Problem, 1954; aber auch: *H. Zilleßen*, Volk – Nation – Vaterland, 1970.
- ¹⁸ Die sog. „*Ostdenkschrift*“ von 1965 hat hier zwar faktisch Korrekturen vollzogen; sie hat aber das Problem nicht grundsätzlich aufgearbeitet. Vgl. dazu meine Stellungnahme in „Junge Kirche“ 46. Jg. 1985, 518 ff; in der ZEE 29. Jg. 1985, 269 ff u. 30. Jg. 1986, 124 ff.
- ¹⁹ Dies Dilemma hat bekanntlich als erster *A. de Tocqueville* schon 1835 erkannt (in: „Die Demokratie in Amerika“, deutsch 1836; Kröner Ausw. 1954, 44 ff).
- ²⁰ In meinem in Anm. 1 genannten Beitrag zur TRE habe ich mich unter dem Stichwort „Europa“ auf diese Aspekte konzentriert, zumal es in der TRE bereits einen Beitrag „Abendland“ gab. – Vgl. jetzt auch: *W. Simpfendörfer*, Befreiung für Westeuropa – Protest und Liebe, in: Junge Kirche, 47. Jg. 1986, 4 ff. S. spricht von der „Gewaltkultur“, die Europa verbreitet hat.
- ²¹ Christians and the Common Market, 1967 (deutsch: Christen und der gemeinsame Markt, 1968). – Zugespißt fragte dann der „Interkirchliche Friedensrat in den Niederlanden“ 1972, ob „dieses Westeuropa eine Großmacht alten Stils werden soll, womöglich sogar mit Kernwaffen“. Zit. nach *H. Roser* (vgl. Anm. 3), 37.
- ²² Vgl. dazu den Aufruf der Landessynode der *Evang. Kirche von Westfalen* vom Nov. 1985, endlich einen „*Prozeß der Versöhnung*“ zwischen dem deutschen Volk und den Völkern der Sowjetunion in Gang zu bringen. Über den bei Kriegsende an Deutschen begangenen Gewalttaten dürfen wir nie vergessen, daß im Juni 1941 zuerst wir die Sowjetunion überfallen und dabei Menschenrechte und Völkerrecht zerstört haben. Dann heißt es in der Erklärung der Synode: „Das klare Ja zu unserer freiheitlichen Demokratie als Angebot und Aufgabe und das Nein zum kommunistischen System schließen Frieden und Partnerschaft nicht aus, sondern machen sie um so dringlicher. Unverantwortlich allein ist ein emotioneller Antikommunismus, der sich auf ein einfaches Freund-Feind-Denken beschränkt.“ – Es wäre zu wünschen, daß dieser Initiative in der KEK weitere Schritte folgen.

Priesteramt der Frau?

Die altkatholische Theologie als Beispiel einer Denkentwicklung

VON CHRISTIAN OEYEN

In der Frage nach der Möglichkeit einer Zulassung von Frauen zum kirchlichen Amt könnte man von einer Art konfessionellen Polarisierung ausgehen. Danach hätten sich die Kirchen und innerkirchlichen Gruppen, die der Tradition keine maßgebende Rolle zubilligen, positiv der Frauenordination gegenüber verhalten, während die traditionsbewußten Kirchen, wie die römische und die orthodoxe und die entsprechenden Gruppierungen, wie der hochkirchliche Flügel im Anglikanismus, sich konsequent dagegen ausgesprochen hätten. Ist das wirklich so? Abgesehen davon, daß es auf beiden Seiten anderslautende Stimmen gab und gibt, übersieht m. E. diese Betrachtungsweise eine wichtige Tatsache, nämlich die Dynamik einer Entwicklung, der durch den Gegensatz zwischen *sola scriptura* und *quod semper, ubique et ab omnibus* nicht von vornherein Grenzen gesetzt sind. Vielleicht ist es nicht so sehr das Bekenntnis zur Schrift allein oder zur Schrift und Tradition, was hier maßgebend wirkt, sondern die Fragestellung oder die Geisteshaltung, mit der man an diese Quellen herangeht. Im Folgenden möchte ich am Beispiel der altkatholischen Kirchen in Westeuropa zeigen, wie eine solche Entwicklung und Veränderung des Denkens verlaufen und zu welchen Ergebnissen sie führen kann.

Erste Reaktionen

Die aus der damals liberal-fortschrittlich eingestellten Opposition gegen die Papstdogmen des I. Vatikanischen Konzils entstandenen altkatholischen Kirchen in Deutschland, der Schweiz und Österreich vereinigten sich 1889 mit der seit 1723 von Rom getrennten Kirche von Utrecht, die eine stark episkopalistische Struktur hatte. Allen gemeinsam ist die Anerkennung des Traditionsprinzips im Sinne der maßgebenden Bedeutung der Lehre der Väter und Konzilien der alten, ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends. Das Festhalten am dreifachen Amt von Bischof, Priestern und Diakonen in der apostolischen Sukzession ist ein weiteres Kennzeichen.

Die Frage der Ordination von Frauen ist erst ins Blickfeld der Altkatholischen Kirchen gekommen, als einzelne anglikanische Kirchen sich ent-

schlossen, selber Frauen zu ordinieren. Seit dem 19. Jahrhundert praktizierten die altkatholischen Kirchen Deutschlands und der Schweiz Interkommunion mit den anglikanischen Kirchen, 1931 wurde ein offizielles Abkommen mit der gesamten Utrechter Union geschlossen (seit Lund als volle Sakramentsgemeinschaft bezeichnet). Die Einführung der Frauenordination durch das anglikanische Bistum Hongkong Ende 1971 und ab 1975 durch die anglikanischen Kirchen von Kanada, USA, Neuseeland und Australien führte innerhalb der anglikanischen Kirchengemeinschaft zu starken Spannungen, aber zu keinem Bruch. Ähnlich wie die anglikanischen Kirchen, die keine Frauen ordinierten, beschloß 1972 die altkatholische Bischofskonferenz, daß die so ordinierten Frauen in den altkatholischen Kirchen ihr Amt nicht ausüben durften. Damit wurde zugleich deutlich, daß die Bischofskonferenz wegen dieser Frage die Sakramentsgemeinschaft nicht unterbrechen wollte.¹ Einen Schritt weiter ging die Bischofskonferenz im Jahr 1976, indem sie erklärte, daß „die Frage der Ordination von Frauen die Grundordnung und das Mysterium der Kirche berührt“; darum könne die Bischofskonferenz „in Übereinstimmung mit der alten, ungeteilten Kirche einer sakramentalen Ordination von Frauen zum katholisch-apostolischen Amt eines Diakons, Presbyters und Bischofs nicht zustimmen“². Erstmals war allerdings eine offizielle Erklärung der Internationalen Bischofskonferenz mit einer Gegenstimme verabschiedet worden; ihr Reglement verlangt aber für verbindliche Glaubensentscheidungen die Einstimmigkeit. Das Dokument stieß nicht nur deshalb auf erhebliche Kritik innerhalb der westeuropäischen altkatholischen Kirchen. Die jährlich tagende Internationale Theologenkonzferenz hatte 1975 die Bischöfe gebeten, die Frage offen zu lassen und weitere Studien zu ermöglichen. Die Synodalvertretung der altkatholischen Kirche Deutschlands teilte der Bischofskonferenz mit, hier hätten nicht alle Bischöfe im Einvernehmen mit ihren Kirchen gehandelt, was das Reglement ebenfalls zur Bedingung für Glaubenserklärungen macht. Die kirchliche Presse veröffentlichte viele Leserbriefe von einzelnen und von Gruppen. Diese Reaktionen machten deutlich, daß zu diesem Zeitpunkt die Meinungen gespalten waren und die große Mehrheit keine Festlegung wünschte, sondern Zeit für weitere Klärungen.³

Der Weg zum Diakonat der Frau

Doch dann kam einiges in Bewegung. Man fragte sich, wenn schon Frauen nicht Priester werden dürfen, ob sie nicht als Diakone einen Platz

in der Reihe der kirchlichen Ämter haben könnten. In der römisch-katholischen Kirche war bekanntlich ein entsprechendes Votum der Würzburger Synode von Rom nicht aufgenommen, aber auch nicht endgültig abgelehnt worden. Darum hatte es Verwunderung hervorgerufen, daß die altkatholischen Bischöfe auch die Diakonatsweihe für die Frauen ausschlossen, und zwar „in Übereinstimmung mit der alten, ungeteilten Kirche“. Die alte Kirche des Ostens und des Westens hat aber Frauen zu Diakoninnen ordiniert. Die Frage nach der „Sakramentalität“ dieser Ordination ist keine altkirchliche, da sie erst mit der Entwicklung des spezifischen Sakramentsbegriffs im Hochmittelalter gestellt werden konnte; aber namhafte Theologen aller Zeiten haben die Meinung vertreten, daß diese Ordination qualitativ der Weihe des männlichen Diakons gleichzusetzen war. Schon kurz danach konnte die deutsche Übersetzung einer Arbeit des griechisch-orthodoxen Theologen E. Theodorou mehr Licht in diese Frage werfen.⁴ Theodorou machte deutlich, daß die Ordination der Diakonin in der byzantinischen Liturgie alle Merkmale einer höheren Weihe zeigte. Er schrieb, daß die orthodoxe Kirche das Diakonat der Frau nie abgeschafft hat und es dementsprechend zu jeder Zeit wiederbeleben könnte. Auch im Westen gab es zahlreiche Zeugnisse über die Ordination von Diakoninnen.⁵ Der gelehrte Theologe Louis Morin, dessen Traktat über die Weihen am Ende des 17. Jahrhunderts zur maßgebenden Autorität in der katholischen Theologie wurde, schrieb, es sei finster zu meinen, daß nichts, was zum kirchlichen Ordo gehört, den Frauen zugestanden werden kann. Denn dafür gäbe es eine sehr alte Tradition von vielen Jahrhunderten.⁶

Gestützt auf diese Erkenntnisse ersuchten im Jahr 1981 die Synoden der altkatholischen Kirchen Deutschlands und der Schweiz die Bischofskonferenz, das Diakonat entsprechend der altkirchlichen Ordnungen für die Frau zu öffnen. Nach einer Umfrage in den Mitgliedskirchen und bei den theologischen Lehranstalten beschloß die Bischofskonferenz 1982, „daß ein ständiges Diakonat für Frauen ebenso wie für Männer grundsätzlich möglich ist“.⁷ Der Umfang der Beauftragung für unsere Zeit und der Weiheritus mußten noch geklärt werden. Entscheidend scheint hier das Beiwort „ständig“ gewesen zu sein; auch wenn es keinen Gegensatz zu „apostolisch“ oder „sakramental“ bildet, wollte dieses Wort im Sinne der Bischofskonferenz sicherstellen, daß dieses Diakonat keine Durchgangsstufe zum Priesteramt darstellt. Über die theologische Bedeutung des Diakonates der Frau wurde weiter gerungen, ebenso über das Ordinationsformular. Es setzte sich schließlich die Erkenntnis durch, daß liturgische Texte nicht der Ort sind, um theologische Kontroversen fachmännisch zu schlich-

ten. Die 1985 genehmigten Formulare sind in einer biblisch orientierten Gebetsprache gehalten. Anstelle der bei der Ordination des männlichen Diakons erwähnten neutestamentlichen Beispiele (Stephanus, die sieben Männer usw.) werden für die Diakonin weibliche Gestalten genannt (Phöbe, die Jüngerinnen usw.). Das ist aber der einzige Unterschied; alle übrigen Gebete und Handlungen sind für beide Formulare die gleichen. Als ein Ausdruck der in der Bischofskonferenz bestehenden Spannungen kann man die Tatsache bewerten, daß diese Formulare nur „auf Probe“ und nicht endgültig genehmigt wurden. Immerhin steht damit der Ordination von Diakoninnen in den einzelnen altkatholischen Kirchen nichts mehr im Wege. In Deutschland sind die ersten Abschlußprüfungen und Ordinationen im Jahr 1987 zu erwarten.

In der theologischen Auseinandersetzung hat das Essay des römisch-katholischen Liturgikers A.G. Martimort⁸ eine gewisse Rolle gespielt. Martimort meint, daß das Diakonat der Frau erst in Syrien im 4. Jahrhundert eingerichtet worden sei. Das würde die These bekräftigen, daß die Ordination der Diakonin nicht sakramental sei und etwas anderes als die des männlichen Diakons darstelle. Er betreibt eine merkwürdig minimalistische Auslegung: so werden z.B. alle frühen Texte, in denen Diakoninnen vorkommen, für unverbindlich erklärt, weil liturgische Dienste dort nicht ausdrücklich erwähnt werden. Er berücksichtigt dabei nicht, daß alle kirchlichen Ämter (auch das Bischofs- und Presbyteramt) ursprünglich und grundsätzlich für Aufgaben in der Gemeinde eingerichtet wurden; die liturgischen Dienste haben sich nach und nach daraus ergeben. Oder, wenn Origenes am Beispiel der Phöbe erklärt, „daß es in der Kirche Frauen als Diakone gibt und daß man solche in den Dienst aufnehmen soll, die vielen geholfen haben“⁹, meint Martimort, daß Origenes hier theoretisch und als Exeget spricht, weil er an drei Stellen aus anderen Werken die Ämter aufzählt, ohne die Diakoninnen zu erwähnen. Origenes hat aber seine Werke zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten geschrieben, so daß er sehr gut in einem Text die Situation in Ägypten und in einem anderen die Struktur der Kirche in Palästina oder Syrien vor Augen haben konnte. Daß die Diakoninnen in der Didaskalia Apostolorum genauso wie 1 Tim 3,11 „Frauen“ genannt werden, wird nicht als Hinweis auf eine kontinuierliche Tradition gesehen, sondern dadurch erklärt, daß die späteren Texte „die Disziplin ihrer Lokalkirchen auf den Text projizieren“. Diese Beispiele mögen genügen. Läßt man die Auslegungen von Martimort beiseite, bleibt von der Untersuchung übrig, daß die Institution der Diakoninnen sehr wahrscheinlich seit der Zeit der Pastoralbriefe in Kleinasien

und seit dem 3. Jahrhundert in Syrien existierte, wohl nicht in Ägypten und Nordafrika, im Westen aber erst seit dem 5. Jahrhundert. Nestorianer und Monophysiten haben Diakoninnen gehabt, wie auch die byzantinische Kirche, wo es sie bis zum Fall Konstantinopels gab. In Rom sind sie noch im 11. Jahrhundert bezeugt, die Katharer warfen noch im 13. Jahrhundert der westlichen Kirche vor, gegen die apostolischen Anordnungen keine Diakoninnen zu ordinieren.¹⁰

In einer Stellungnahme zum Amt der Diakoninnen erklärte der altkatholische Berner Systematiker E. Aldenhoven: „Wenn die alte Kirche die Diakonin vom Dienst am Altar ausschloß – in der alten byzantischen Tradition übrigens mit bemerkenswerten Inkonsequenzen, so erklärt sich das leicht mit der damaligen gesellschaftlichen Situation. Man muß sich zwar bewußt sein, daß eine Ausübung von diakonalen Funktionen am Altar durch eine Diakonin in traditionalistischen Kreisen Anstoß erregen wird. Aber ich sehe nicht, was man grundsätzlich dagegen einwenden könnte.“

Die Frage nach dem Priesteramt der Frau

Für einen grundsätzlicheren Schritt im Denkprozeß sorgte dann die Theologenkonzferenz. Schon seit den siebziger Jahren hatte die Internationale Altkatholische Theologenkonzferenz geplant, eine Tagung über die Fragen von Frau und Amt zu halten. Das Thema wurde immer wieder zugunsten anderer Projekte verschoben. Vielleicht war das im Endergebnis nicht schlecht, denn als es schließlich im Oktober 1984 dazu kam, war das theologische Nachdenken in den einzelnen Kirchen so weit fortgeschritten, daß gründliche Arbeit geleistet und eine von einer sehr großen Mehrheit getragene Erklärung erarbeitet werden konnte.

An der Konferenz beteiligten sich 60 Teilnehmer aus allen altkatholischen Kirchen, darunter einige Bischöfe.¹¹ Es ist wichtig gewesen, daß das Gespräch mit grundlegenden Überlegungen über die Anthropologie begann und nicht sofort in die exegetischen und theologischen Fragen einstieg. Die (reformierte) Berner Psychologin Judith Schläpfer lieferte einen engagierten Beitrag über „Die Polarität von Mann und Frau“, in dem sie von ihrer eigenen Entwicklung als Feministin ausging. Zuerst hätte sie nach einem „dualitären Denkschema“ den Mann vor allem als „Feind“ angesehen, bis sie zu der „Suche nach Lösungen im gegenseitigen Respektieren und Vertrauen“ überging. Sie hält „Liebt eure Feinde“ für ein sehr subtil gemeintes Wort. Die neue Haltung besteht in „Einbeziehen“ statt Ausschließen, in der Annahme von Polaritäten, nicht nur derjenigen der Geschlechter, son-

dern auch z. B. Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod. Die Polarität der Geschlechter existiert sowohl in jedem Menschen als Spannung zwischen männlichen und weiblichen Eigenschaften, als auch in der Beziehung zwischen Mann und Frau. Daß jeder Mensch auch Eigenschaften des anderen Geschlechts besitzt, ist nicht nur in Notsituationen wichtig für die Erhaltung der Art; es ist vor allem eine Tür zur Erfassung des anderen Geschlechts als sein Gegenüber. Würde man Männlichkeit oder Weiblichkeit als isolierte oder gar sich ausschließende Größen verstehen, wären Beherrschung, Unterdrückung, Bekämpfung oder Ablehnung des anderen Geschlechts das Ergebnis. Die Geschlechter sind aber da, um sich zu ergänzen und gemeinsam die Fülle des Menschseins darzustellen.

Einen anderen Aspekt behandelte Dr. Elfriede Kreuzeder, altkatholische Theologin aus Wien. Sie zeigte aus ethnologischer und religionswissenschaftlicher Sicht die Entwicklung der Rollenverteilung der Geschlechter als abhängig von ursprünglich wirtschaftlichen und kulturellen Faktoren. Eine Fülle von Beispielen machte deutlich, daß z. B. die Ackerbaukulturen, in denen die Fruchtbarkeit des Bodens und der Tiere die zentrale Rolle spielt und die Frau wesentliche Funktionen in Haus und Landwirtschaft innehat, eine stärkere Betonung weiblicher Göttinnen und weiblicher Priester aufzeigen, während bei Nomaden das Männliche in den Gottesvorstellungen und beim Priesterstand dominiert, weil in der rauen Umwelt der Steppe die stärkere Kraft des Mannes in den Vordergrund tritt. Auch der jüdische Patriarchalismus hat sich aus den wirtschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten des Nomadenlebens gebildet und blieb trotz anderer Ansätze im Evangelium in der christlichen Kirche erhalten. Die Frage drängt sich auf, ob die Vorstellung einer Glaubensgemeinschaft, die nur von Männern geleitet wird, gottgewollt oder nur kulturell bedingt ist. Wäre vielleicht die Leitung der Kirche in die Hände der Frauen gelegt worden, wenn das Volk Israel eine andere Herkunft und Geschichte gehabt hätte? Und: wollte Gott mit der Erwählung dieses konkreten Volkes sich auch in dieser Frage für immer festlegen?

Dr. A. Dekker, reformierter Dozent für Ethik in Kampen (Niederlande), referierte über die biblischen Aspekte der Frage. Unter dem Titel: „Mann und Frau in Schöpfung und Erlösung“ bezeichnete er den Unterschied zwischen Mann und Frau als zweitrangig im Hinblick auf den wichtigeren, in den Vordergrund tretenden Gesichtspunkt des Mensch-Seins. Nach Gen 1,27 sind Mann *und* Frau gleichwertig Abbild Gottes. In Gen 2 bekommt der Mensch eine Hilfe, einen Freund. Die daraus entstehende Zweierbeziehung zwischen Gleichwertigen, d. h. zwischen Mensch und Mit-

menschen stellt hier nach Dekker die Hauptsache dar, nicht die Mann-Frau-Beziehung als solche. Das Ehemodell ist eine äußerst wichtige Form der zwischenmenschlichen Beziehungen, aber nicht die einzige. Auch die anderen Beziehungen haben ihre Bedeutung, die nicht allein von der Mann-Frau-Beziehung her beurteilt werden sollten. Gott trat in eine Heilsbeziehung zu den Menschen als solchen, nicht aufgrund ihres jeweiligen Geschlechts. Unterschiedliche Aufgaben der Geschlechter sind weitgehend Produkte der Gesellschaftsstrukturen, nicht der Schöpfungsordnung. Im allgemeinen übernahm das Neue Testament das patriarchalische Verhalten des Judentums. Besonders bei Paulus findet man häufig das Unterordnungsdenken (Obrigkeit – Untertanen; Mann – Frau; Eltern – Kinder; Herren – Sklaven) als maßgebendes Modell. Aber es gibt auch eine eschatologische Relativierung dieses Modells durch das „In-Christus-Sein“ (Gal 3,28). Das angebrochene Gottesreich bringt eine neue Schau der Dinge und Verhältnisse. In ihm ist der Unterschied Mann – Frau nicht mehr relevant.

Dazu paßt auch, daß nach Röm 1,3 f Jesus Christus „dem Fleisch nach“ Nachkomme Davids ist, d. h. ein königlicher Erbe männlichen Geschlechts, aber „dem Geist nach zum Messias eingesetzt worden ist seit der Auferstehung von den Toten“, wobei hier seine Salbung durch den Heiligen Geist, nicht aber sein männliches Geschlecht das entscheidende ist. Dekker schloß mit der These: Im Gottesdienst der Gemeinde feiern wir nicht den Unterschied, sondern die Einheit.

Als Korreferent setzte sich Peter Amiet, altkatholischer Professor aus Bern, kritisch mit Dekkers Aussagen auseinander. Schon Gott ist in der Trinität Gemeinschaft, und die ganze Schöpfung verwirklicht als Ebenbild der Dreifaltigkeit diesen gemeinschaftlichen Charakter. Der Mensch darf aber in Schöpfung und Erlösung nicht losgelöst werden von der Orientierung an den beiden Polen des Geschlechtlichen. Amiet läßt Gal 3,28 für die Annahme des Menschen durch Gott und seine Eingliederung in die Kirche gelten, nicht aber im Hinblick auf die Verteilung der innerkirchlichen Aufgaben. Da auch die Ehe ein Sakrament ist, muß die Kirche das Phänomen der Zweipoligkeit des Menschen geistlich deuten und gemäß dem inkarnatorischen Charakter der Kirche auch darstellen. Die jetzige Weise dieser Darstellung, da nur ein Mann vor dem Altar Christus, den Bräutigam der Kirche, darstellt, befriedigt nicht mehr. Wenn aber Mann und Frau in jeder Beziehung unterschiedslos im Gottesdienst wirken würden, wäre die Aufgabe der Darstellung nicht erfüllt und die Ehe wäre kaum mehr Bild der Kirche. Amiet hält die Aussage der „Didaskalia Apostolorum“, wonach

der Bischof Gott-Vater, der Diakon Christus und die Diakonin den Heiligen Geist symbolisieren, für die bisher beste Form dieser Darstellung. Das Priesteramt für die Frau zu öffnen, würde hingegen zu einer unterschiedslosen Gleichsetzung führen.

Kirchliche Tradition und Theologie

Dem Verfasser dieses Beitrags fiel die Aufgabe zu, die Zeugnisse der kirchlichen Tradition vorzustellen und auszuwerten.¹² Die alte Kirche hat Frauen zu Diakoninnen ordiniert, aber mit großer Einmütigkeit Priester- und Bischofsamt als ausschließlich männliche Ämter angesehen. Allerdings ist diese Frage nie Gegenstand der Entscheidung eines ökumenischen Konzils gewesen. Einige Lokalsynoden haben Beschlüsse gefaßt, die indirekt die Frau vom Priesteramt ausschlossen, z. B. indem ihr verboten wurde, den Chorraum zu betreten (so die Synode von Laodizäa im 4. Jahrhundert; andere Synoden erlaubten dies, z. B. in Gallien zum Privatgebet oder zum Empfang der Kommunion). Die pseudo-isidorischen Dekretalen verbieten den Frauen, die Altartücher und Gefäße zu berühren, die Didaskalia Apostolorum zu taufen und zu lehren. Nur die Synode von Nîmes im Jahr 394 nimmt dagegen Stellung, daß „an unbekanntem Ort Frauen zum levitischen Dienst herangezogen werden, was die Kirchenordnung nicht erlaubt, weil es gegen die guten Sitten ist“. So verfügt dieses Konzil, daß „eine gegen das Gesetz vollzogene Weihe aufgehoben werden soll“ (was offenbar sagen will, daß diese Handlung verboten ist, aber nicht grundsätzlich wichtig). Es ist nicht klar, ob die Synode gegen das Priestertum oder das Diakonat der Frau spricht.

Die Argumente, die einzelne Kirchenväter gegen das Priesteramt der Frau vorbrachten, lassen sich in 4 Gruppen einordnen:

1) Es sei unschicklich, es gehöre sich nicht. Gemeint ist wohl, daß Frauen im Altarraum ein Element in den Gottesdienst hineinbringen würden, das nicht dahin gehört, nämlich die Spannung zwischen den Geschlechtern (diese „asketische“ Denkweise führte sogar zum Verbot für Frauen, im Gottesdienst zu singen; sie wurden durch Knabenchöre, in Rom durch kastrierte Sänger ersetzt). In einer heidnischen Umwelt war die Angst vor den Fruchtbarkeitskulten und weiblichen Gottheiten mit im Spiel.

Heute stellt der öffentliche Auftritt einer Frau nichts Unschickliches dar, und die Gefahr des Wiederauflebens von heidnischen Kulten ist nicht gegeben. Die Frau im Amt wird allerdings die Fragen aufkommen lassen, welche Stellung Gott zur Weiblichkeit, die Kirche zur Natur und das Christentum zur Geschlechtlichkeit haben. Das sind keine ganz neuen Fragen,

und es scheint gut zu sein, wenn intensiver als bis jetzt darüber nachgedacht wird.

2) Die Frau könne keine leitenden Ämter bekleiden, denn sie sei von Natur aus zum Dienen und Gehorchen bestimmt. Augustinus, der mit einer Frau niedrigeren Standes, die ihm wohl keine geistig ebenbürtige Partnerin gewesen war, zusammengelebt hatte, schreibt, daß der Mann den Geist vertritt und die Frau das Fleisch. Die Theorie der naturgegebenen Unterordnung einiger Glieder der Gesellschaft unter andere, die schon der Apostel Paulus vertritt, muß aber als zeitbedingte Ansicht, nicht als allgemein gültige Wahrheit angesehen werden. Sowohl die Ordnung der Schöpfung (Gen 1,26 ff) als auch die Ordnung der neuen Schöpfung in der Kirche (Gal 3,28) verkünden die grundsätzliche Gleichheit und Ebenbürtigkeit von Mann und Frau. Darum wird das Argument von der Minderwertigkeit der Frau heute immer seltener ausdrücklich vertreten. Eine verkappte Form dieses Argumentes geht von der „Verschiedenheit“ der Geschlechter aus, aber so verstanden, daß die Aufgaben der Leitung und der Stellvertretung Gottes dem Mann zugesprochen werden, während die Frau eben andere Aufgaben hätte. Was dabei herauskommt, ist dann letzten Endes doch das Unterordnungsmuster.

3) Jesus selbst habe keine Frau in ein kirchliches Amt berufen. Die schon erwähnte „Didaskalia Apostolorum“, das Werk eines syrischen Bischofs aus dem 4. Jahrhundert, schreibt: „Wenn es erlaubt wäre, von einer Frau getauft zu werden, so wäre unser Herr und Meister von seiner Mutter Maria getauft worden. Nun aber ist er von Johannes getauft worden.“

Diesem Argument liegt eine monophysitisch anmutende Auffassung der Psychologie Jesu zugrunde: als Sohn Gottes mußte Jesus allwissend und allvoraussehend ein für allemal seine Kirche einrichten – auch für die zukünftigen Jahrhunderte. Nach der rechtgläubigen Zwei-Naturen-Lehre hat aber Jesus in seiner Menschheit ein begrenztes und zeitgebundenes Wissen, da die Einheit in der Person und nicht in den Naturen besteht. Sein Bewußtsein war erhellt durch die Einheit mit dem Gottessohn; er konnte aber nicht auf einmal an allen Einzelheiten des göttlichen Wissens über die Zukunft teilnehmen. Daß Jesus etwas nicht getan hat, bedeutet also nicht, daß er es für immer verbieten wollte.

Die Gründe für den männlichen Charakter des Zwölferkreises sind eindeutig zeitbedingt: da weder im jüdischen noch im römischen Raum das Zeugnis einer Frau vor Gericht galt, konnte er sie nicht als offizielle Zeuginnen der Auferstehung senden; außerdem durften die Frauen nicht die Thora in den Synagogen auslegen, was eine weitere Aufgabe der Apostel

war (Mt 4,23; 9,35; Apg 9,20). Maria hatte eine wichtige Anführer-Funktion in Jesus Verwandtenkreis, war aber aus den genannten Gründen nicht berufen zu predigen und zu taufen wie Johannes.

4) Kaum vertreten in der Tradition der alten Kirche ist das Argument, das heute am häufigsten angeführt wird: der Priester vertritt am Altar Jesus Christus und muß darum ein Mann sein. Nur einmal begründet der sog. Ambrosiaster, ein besonders frauenfeindlicher Autor, in einer ähnlichen Weise das Redeverbot für Frauen: der Bischof vertritt Christus und so soll die Frau „wegen der Ursünde“ (vgl. 1 Tim 2,14) vor ihm schweigen wie vor dem Richter Christus. Die Stelle handelt nicht von der Feier der Eucharistie, sondern vom Bischof als Vorsteher der Gemeindeversammlungen überhaupt.

Christus zu vertreten im Vorsitz seiner Gemeinde ist aber nicht im Sinne eines Laienspiels zu verstehen, in dem es auf das ähnliche Aussehen und die gleiche Gestik ankäme, sondern als ein Handeln in seinem Auftrag und in seiner Vollmacht. Dieses ist aber nicht an das Geschlecht des Stellvertreters gebunden. Im kirchlichen Recht – auch in der römisch-katholischen Kirche – kann eine Frau einen Mann vertreten, z. B. bei der Patenschaft oder sogar der Eheschließung durch einen Bevollmächtigten (per procuratorem). Es ist darum nicht einzusehen, warum eine Frau Christus nicht im Vorsitz der Eucharistie vertreten könnte. Schließlich vertritt in der Eucharistie nicht nur der Zelebrant Christus, sondern vor allem die ganze feiernde Gemeinde vertritt ihn als sein Leib.

Man kann also folgern: Alle traditionellen Argumente gegen die Ordination der Frau zum Priesteramt erweisen sich als zeitbedingt und theologisch nicht haltbar. Darum kann es sich nicht um ein Dogma handeln, das von der alten Kirche an weitergegeben wurde. Das bisherige Verbot ist also keine Glaubensentscheidung, sondern eine Disziplinarmaßnahme, die in einer neuen Situation und in einer neuen Geisteshaltung von der Kirche abgeändert werden kann.

Der altkatholische Dogmatiker Prof. Dr. Herwig Aldenhoven, Bern, faßte die Frage von der „Apostolizität des ordinierten Amtes“ her. Aufgabe des Amtes ist die Wortverkündigung im umfassenden Sinn, worin Seelsorge und Leitung des gottesdienstlichen Lebens der Kirche mit eingeschlossen sind. Die Kirche wird sowohl von Christus durch beauftragte Amtsträger geführt als auch durch die Kraft des Heiligen Geistes, in der sie sich selbst leitet mit den Amtsträgern als Organen. So repräsentiert das apostolische Amt in jeder Handlung sowohl Christus als auch die im Geist handelnde Kirche. Wenn es nur um die Repräsentation Christi ginge, hätte

vielleicht die Frage nach dem Geschlecht des Amtsträgers eine gewisse Berechtigung. Da aber zwei Beziehungen repräsentiert werden, die mehr männliche der Leitung durch Christus und die mehr weibliche der Selbstleitung in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes, können, ja sollen Männer und Frauen im Amt beide Beziehungen verkörpern und die ihnen jeweils am nächsten Stehende betonen. Die Bestellung des kirchlichen Amtes mit Männern allein hat ein Übergewicht des Aspektes der Christusrepräsentation verursacht. Der Zugang von Frauen zum Amt kann diese Einseitigkeit korrigieren, aber nur unter der Bedingung, daß Frauen nicht einfach zu einem männlich geprägten Amt herangenommen werden, sondern Möglichkeiten erhalten, ihre eigenen Gaben zu verwirklichen. Das kann nur geschehen, wenn insgesamt das Bewußtsein der Gemeinden, sich selbst im Heiligen Geist zu leiten, wächst, so daß es wieder zu einer Vielfalt von Gaben und Aufgaben in der Kirche kommt.

Aus den Gesprächen im Plenum und in Gruppen konnte sich ein Konsens herausbilden, der schon in den sehr verschiedenen gearteten Referaten zu spüren war. Die Konferenz verabschiedete folgende Erklärung, die von einer großen Mehrheit von über 80% der Teilnehmer getragen wurde:

„1. Die auf überholten nichttheologischen Voraussetzungen beruhende Argumentation der altkirchlichen Tradition gibt uns heute auf, die Frage der Ordination von Frauen zum Presbyterat neu zu bedenken.

2. Der ordinierte Amtsträger repräsentiert sowohl Christus, den Sohn Gottes, als auch die Gemeinde, den Tempel des Heiligen Geistes. Die Beschränkung dieser Repräsentation auf Männer allein wird als Mangel empfunden. Wir suchen nach einem Weg, diesen Mangel zu beheben.

3. Wir empfehlen eine reichere Entfaltung des Amtes im Sinn der Polarität von Mann und Frau. Mann und Frau ergänzen sich gegenseitig und sind aufeinander angewiesen, so daß sich in einem so erweiterten Amt die Fülle der Menschheit zeigt.¹³

4. Der notwendige Bewußtseinswandel in der Einstellung zum Amt wird nicht allein durch die Zulassung von Frauen herbeigeführt. Der Abbau des Ein-Mann-Betriebs müßte damit verbunden sein: Die Gemeinde ist eine Angelegenheit aller.

5. Das Gespräch mit den anderen katholischen Kirchen soll gesucht werden im Hinblick auf einen möglichen Konsens. Wird dieser nicht erreicht, müßten wir uns fragen, ob wir eigenständig nach unserer Überzeugung zu handeln hätten. Eine solche Entscheidung wäre auch als Dienst an den anderen katholischen Kirchen zu verstehen.“

Dieses Ergebnis hat gewiß nicht nur eine Bedeutung für die altkatholischen Kirchen, vor allem Westeuropas. Für sie ist hiermit die theologische Basis für eine Entwicklung festgesetzt, die in den nächsten Jahren mit praktischen Erfahrungen am Diakonat der Frau in der eigenen und der wachsenden Annahme des Priesteramtes für Frauen in den anglikanischen Kirchen weiterlaufen wird. Die Frage nach der Ordination von Frauen zum Priesteramt wird erst dann – also in einigen Jahren – auch hier konkret gestellt werden. Daß aber schon jetzt, in einer ruhigen, nicht vom unmittelbaren Entscheidungszwang geprägten Lage, ein eindrucksvoller Konsens wachsen konnte, ist bedeutungsvoll.

Es geht aber in der Erklärung von Schöntal um mehr: Wie Punkt 5 es deutlich macht, hat die altkatholische Kirche teil am apostolischen Amt in der bischöflichen Sukzession, das ein Kennzeichen der Kirchen katholischer Tradition ist, und fühlt sich durch die gemeinsame Verantwortung für die Bewahrung dieses Amtes verpflichtet.

Schon die Bischofskonferenz hatte in ihrer Erklärung von 1976 diesen Bezug hervorgehoben: „Die Kirchen, welche die Kontinuität mit der alten, ungeteilten Kirche und ihrer sakramentalen Ämterordnung bewahrt haben, sollten die Frage der Frauenordination gemeinsam beraten und dabei die möglichen Folgen einseitiger Entscheidungen voll in Betracht ziehen“. Aber während die Bischofskonferenz die „möglichen Folgen einseitiger Entscheidungen“ eher warnend erwähnt, macht die Konferenz von Schöntal deutlich, daß es durchaus Fälle geben kann, in denen solche Entscheidungen zu einem Dienst an den anderen katholischen Kirchen werden können.¹⁴

Es liegt in diesen Worten so etwas wie prophetischer Mut. Es kann nicht oft genug auf ökumenische Rücksichtnahme und vor allem auf offenes ökumenisches Gespräch hingewirkt werden. Aber es kann Situationen geben, in denen einen Schritt vorwärts zu gehen beispielhafte Bedeutung haben kann, vor allem wenn er im Bewußtsein getan wird, eher Gott als den Menschen zu gehorchen.

ANMERKUNGEN

- ¹ Der Anglican Consultative Council hatte 1971 auf eine Anfrage des Bischofs von Hongkong hin die Meinung vertreten, daß die unterschiedliche Handhabung dieser Frage nicht kirchentrennenden Charakter haben sollte. Faktisch hat sich diese Sicht in allen anglikanischen und altkatholischen Kirchen (mit Ausnahme der Polnisch-Katholischen Kirche in USA und Kanada) durchgesetzt.
- ² Text der Erklärung bei U. Küry, *Die Altkatholische Kirche*, 2./3. Ausgabe, Stuttgart/Frankfurt 1978/1983, 460 f. Vgl. die Erklärung der Tragweite des Textes durch Bischof Léon Gauthier, Sekretär der Bischofskonferenz, in: *Christkatholisches Kirchenblatt*, Bern, 100 (1977), 38–40. Gauthier spricht sich nicht gegen „Wege zur Erneuerung eines weiblichen Diakonats“ aus, hält es aber wohl für nicht sakramental. Einen völlig ablehnenden Standpunkt hatte schon K. Pursch vertreten (Frauen als Priester, IKZ 63/1973, 129–167) sowie P. Amiet in einer handschriftlichen Stellungnahme. Vgl. meinen Kommentar in U. Küry a.a.O., 406 f.
- ³ Die seit Anfang dieses Jahrhunderts der Utrechter Union angeschlossene Polnisch-Katholische Kirche in USA und Kanada unterbrach 1976 einseitig die Sakramentsgemeinschaft mit den dortigen anglikanischen Kirchen. Diese Handlungsweise verträgt sich nicht mit dem Reglement der Bischofskonferenz, wonach diese zuständig ist für Abkommen mit anderen Kirchen.
- ⁴ E. Theodorou, *Das Amt der Diakoninnen in der kirchlichen Tradition*, Una Sancta 33 (1978), 164–172.
- ⁵ Vgl. die Stellen bei Ch. Oeyen, *Frauenordination: Was sagt die Tradition wirklich?*, IKZ 75 (1985), 99, Anm. 6–8.
- ⁶ Ludovicus Morinus, *Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus*, Antwerpen 1695, 143 f.
- ⁷ Text des Beschlusses in: *Christkatholisches Kirchenblatt* 105 (1982), 305.
- ⁸ A. G. Martimort, *Les diaconesses*, Essai historique, Rom 1982.
- ⁹ In epist. Ad Romanos comment. 10,17 PG 14, 1278. Vgl. Martimort, 78/80.
- ¹⁰ Ch. Oeyen, a.a.O. 105, Anm. 28.
- ¹¹ Vgl. den Bericht und die Texte aller Referate bis auf das von H. Aldenhoven in: IKZ 75 (1985), 65–118. Für den jeweiligen Apparat vgl. dort.
- ¹² Dabei wurde auch das Diakonat der Frau ausführlich behandelt, IKZ a.a.O., 98–104.
- ¹³ Eine Konferenzminderheit legte Wert auf folgenden Zusatz: „Dabei ist auch die Bedeutung des bereits angenommenen ständigen Diakonats von Männern und Frauen zu bedenken.“ Die Mehrheit war gegen diesen Zusatz, weil die Erklärung sich auf das Priesteramt bezieht.
- ¹⁴ Punkt 3 weist vor allem starke Übereinstimmung mit der Behandlung der Frage in der Konvergenzerklärung von Lima über das Amt auf (Nr. 18 und Kommentar). Auch sonst haben die altkatholischen Kirchen die Lima-Texte zustimmend rezipiert, vgl. meinen Bericht in: *Christen heute*, Bonn 1986, Nr. 3, 6–7.

Das Priestertum nach dem Zeugnis der byzantinischen liturgischen Texte*

VON EVANGELOS THEODOROU

I.

Dieses Referat ist eine phänomenologische Betrachtung der Zeugnisse der byzantinischen liturgischen Texte über das Priestertum. Im ersten Teil werden wir mit Rückblick auf die geschichtliche Entwicklung die wichtigsten Elemente und kennzeichnenden Merkmale des Weiheritus der byzantinischen Kirche erwähnen und skizzieren. Komplementär dazu werden wir den Spiegel des ganzen liturgischen Kontextes benutzen, der unmittelbar oder mittelbar das Priestertum im ganzen oder jede seiner Stufen (Episkopat, Presbyteriat, Diakonat) betrifft. Im zweiten Teil werden wir in einigen Punkten auf das theologische bzw. ekklesiologische Gedankengut hinweisen, das die byzantinische Liturgie in sich birgt und für den heutigen ökumenischen Dialog über das Priestertum wichtig ist. Die *lex orandi* ist immer ein Fundament der *lex credendi*. Die Liturgie ist nichts anderes als der gelebte und irgendwie auch gelehrte Glaube. Deshalb ist das in den liturgischen Handlungen und Texten enthaltene Gedankengut eine der lebendigsten Quellen der ganzen Theologie. Die Theologen müssen sich in jeder Frage an der Kirche orientieren, um festzustellen, wie die betreffende Frage oder Wahrheit in ihrer Liturgie beantwortet oder gelebt wird. Die liturgische Versammlung ist die vornehmste und deutlichste Epiphanie der Kirche. Aus diesem Grund vermag das Studium der Liturgie zur Auffindung der „substantiellen“ Idee und Identität des Priestertums und zu seiner Integrierung in den funktionalen und soziokulturellen Strukturen einer jeweiligen Epoche beizutragen.

Das Amtspriestertum beruht auf den Weihen. Die durch sakramentale Weihe verliehene Vollmacht ist der Faktor, der den Klerus von den Laien unterscheidet.

Was die Stufen des Priesteramtes betrifft, wird es wohl immer unmöglich bleiben, den Übergang zwischen der pluralistischen Praxis der apostolischen und der nachapostolischen Kirche genau zu bestimmen. Es liegt nicht im Rahmen meines Referates, die Frage der Festigung der äußer-

* Referat gehalten am „Ökumenischen Symposion“ von Regensburg (Juli 1985), aus: Theologia, Athen, Heft 1/1986.

lichen Differenzierung der kirchlichen Amtsgewalt und der Entwicklung und Stabilisierung der dreistufigen hierarchischen Ordnung zu untersuchen.

Die alten und neueren Weiheriten des Ostens sind – mehr oder weniger direkt – die Weiterentwicklung des Ritus der Apostolischen Konstitutionen, nicht nur die Riten, die von Antiochien ausgegangen sind (westsyrisch, ostsyrisch, byzantinisch, armenisch, maronitisch), sondern auch der koptische. Daher besteht, trotz bemerkenswerter Verschiedenheiten, eine grundlegende Einheit in der Zahl der Weihestufen, im Weiheritus und in der sakramentalen Formel selbst.

Im heutigen orthodoxen Weiheritus unterscheidet sich die Ordination (χειροτονία) der drei Stufen des oberen Klerus von der Segnung (χειροθεσία) der niederen Stufen, d. h. des Subdiakons und des Lektors, durch charakteristische Merkmale, die den Apostolischen Konstitutionen noch unbekannt waren.

Die „höheren Weihen“ besitzen alle die gleiche Struktur, nämlich die feierliche Zustimmung des Kirchenvolkes zur Wahl des betreffenden Weihekandidaten, die Herabrufung des Heiligen Geistes mit der epiklethischen Bitte um die für das entsprechende Amt nötige Gnade, die Handauflegung und die Einkleidung.

Ein Ritus der Apostolischen Konstitutionen war im Osten schon allgemein verbreitet, ehe er in die römische Liturgie übergang: die Auflegung des Evangeliums auf das Haupt des zu weihenden Bischofs. Dieser Ritus bedeutet, daß die Kraft des Evangeliums den Erwählten durchdringen soll.

In allen orientalischen Riten läßt sich – mit ganz geringen Abweichungen – eine bemerkenswerte Formel für die Weihe zu den drei heiligen Ständen finden. Diese Aussageformel war wahrscheinlich die Weiheformel der Kirche von Antiochien zur Zeit des Johannes Chrysostomus und des Gregor von Nazianz, wenn auch die „Konstitutionen“ sie nicht erwähnen. Diese Formel „scheint sich“ in ihrer ursprünglichen Reinheit bei den Byzantinern erhalten zu haben. Der byzantinische Ritus bringt sie in gleicher Form für die Weihe von Bischof, Priester und Diakon:

„Die göttliche Gnade, die allezeit das Schwache heilt und das Fehlende ergänzt, befördert diesen sehr frommen Subdiakon zum Diakon (Diakon zum Priester oder Presbyter; Presbyter oder Priester zum Bischof). Lasset uns für ihn beten, daß auf ihn herabkomme die Gnade des Heiligen Geistes.“

Es wäre zweifellos übertrieben zu behaupten, daß wir in dieser Formel die östliche Wesensform des Sakramentes vor uns hätten (die Chaldäer

haben daraus ein einfaches Vorbereitungsgebet für den Konsekrator gemacht). Aber man erkennt zumindest die theologische Bedeutung dieses Textes.

Die Form „Die göttliche Gnade“ stellt lediglich die legitime Wahl des Ordinanden fest und kündigt den eigentlichen Weiheakt an.

Als Wesensform des Weihesakramentes müssen die Gebete gelten, in denen der Bischof unter Handauflegung auf den Ordinanden „die große Gnade“, die „Gabe“ und die „Herabkunft“ des Heiligen Geistes herabfleht. In den alten und neuen Euchologien, d.h. liturgischen Gebetsbüchern, wird der Empfänger der Weihe vor diesen Gebeten als ordinandus, nach ihnen als ordinatus bezeichnet.

Die *Bischofsweihe* wird nach dem „Kleinen Einzug“ in die Meßfeier eingefügt. Der Erwählte wird aufgefordert, ein dreifaches Glaubensbekenntnis abzulegen. Dann wird er von seinen Konsekratoren zum Altar geführt. Er kniet nieder, legt beide Arme auf den Altar und stützt den Kopf darauf. Der erste Konsekrator legt ihm das offene Evangelienbuch, das die anderen Bischöfe von beiden Seiten stützen, aufs Haupt und spricht:

„Durch die Wahl und Genehmigung der gottgeliebtesten Bischöfe und der ganzen heiligen Versammlung: Die göttliche Gnade, die allezeit das Schwache heilt ...“ (oder nach anderen Handschriften: „Durch die Erwählung und Prüfung der gottgeliebtesten Bischöfe und der ganzen heiligen Versammlung: Die göttliche Gnade, die allezeit das Schwache heilt ...“).

Er legt dann seine Hand auf das Haupt des Neugeweihten und spricht zwei Gebete. Im ersten bittet er Gott, er möge aus seinem Diener „einen untadeligen Hohenpriester machen, indem er ihn mit aller Würde ziere“: „Mach ihn heilig, damit er würdig sei, für das Wohl des Volkes zu beten und von dir erhört zu werden.“ Im zweiten Gebet erinnert er daran, daß der Bischof in der Kirche den Thron Gottes selbst einnimmt und daß er für das ganze Volk das Opfer darzubringen hat.

Darauf erfleht er für den Neugeweihten alle Tugenden, die ihn zu einem wahren Hirten nach dem Vorbild dessen formen, der sein Leben für die Schafe dahingegeben hat; er sei „Führer der Blinden, Licht derer, die in der Finsternis sind, Lehrer der Unwissenden, Erzieher der Kinder, Leuchte in der Welt“.

Am Schluß des zweiten Gebetes wird das Evangelienbuch geschlossen, das bis jetzt geöffnet über dem Haupt des Neugeweihten gehalten wurde. Er wird mit dem „Omophorion“ bekleidet, während der Klerus die Akklamation „Axios“ (er ist würdig) singt. Der Neugeweihte setzt sich zuerst und

gibt den Friedenskuß für die Apostellesung. Er empfängt später als erster den Leib und das Blut Christi und teilt beides dem Konsekrator und den anderen Bischöfen aus.

Auch die *Priesterweihe* findet während der eucharistischen Messe statt, und zwar zu Beginn der Opferung, beim „Großen Einzug“. Zwei Priester stellen dem Bischof den Kandidaten vor. Dann kniet dieser nieder und berührt den Altar mit seiner Stirn. Der Bischof legt ihm die Hand aufs Haupt und spricht mit lauter Stimme die Formel: „Die göttliche Gnade“ und darauf zwei weitere Gebete. Im ersten Gebet bittet der Bischof den Herrn, diesem Priester zu verleihen, „daß er der großen Gnade des Priestertums, die er empfing, durch einen würdigen Lebenswandel entspreche“; im zweiten Gebet werden die Aufgaben des Priesters aufgezählt: „vor dem Altar untadelig stehen, die Frohbotschaft des Reiches verkünden, den heiligen Dienst der Wortverkündigung versehen, geistliche Gaben und Opfer darbringen, das Volk durch das Bad der Wiedergeburt erneuern“. Schließlich kreuzt der Bischof das „Orarion“ über der Brust des Neupriesters, bekleidet ihn mit dem priesterlichen Gürtel und dem „Phelonion“, wobei er und mit ihm das Volk jedesmal wiederholt: „Axios“.

Der Neupriester gibt nun den übrigen Priestern den Friedenskuß. Dann nimmt er, auf dem ersten Platz nach dem Bischof stehend, an der Konzelebration teil.

Im Osten spendet der Priester sowohl die Taufe als auch die Myronsalbung der Firmung. Deshalb war der Grund für eine Trennung dieser Riten nicht gegeben. Die Einheit der beiden „Initiations-Sakramente“ ist geblieben und ihre unmittelbare Verbindung mit der Eucharistie ist gewahrt.

Die *Weihe zum Diakon* wird während der Meßfeier am Schluß der Anaphora vorgenommen. Zwei Diakone stellen dem Bischof den Kandidaten vor, dann beugt der Weihe-Kandidat sein rechtes Knie und berührt mit seiner Stirn den Altar. Der Bischof legt ihm sodann die Hand aufs Haupt und spricht die Formel: „Die göttliche Gnade . . .“ und darauf zwei Gebete, in denen er den Herrn bittet, den Heiligen Geist auf seinen Diener zu senden, „denn die Gnade wird denen gewährt, die würdig sind. Beide Weihegebete des Diakons erinnern auch an das Beispiel des heiligen Stephanus: „Schenke ihm die Gnade, die du dem Stephanus, deinem Protomärtyrer, geschenkt hast.“

Hierauf bekleidet der Bischof den Diakon mit dem Orarion und den liturgischen Gewändern seiner ordo, indem er und mit ihm das Volk jedesmal wiederholt: „Αξιός“.

In dem byzantinischen Weiheritus gibt es auch die *Weihe der Diakonin oder Diakonisse*. Wir müssen diese Tatsache besonders unterstreichen, erstens, weil sie ein Spezifikum des byzantinischen kirchlichen Lebens ist; zweitens, weil das Problem der Ordination oder des Priestertums der Frau heute so viel in der christlichen Ökumene diskutiert wird. Was dieses Problem betrifft, könnte die byzantinische Tradition als Brücke eine vermittelnde Rolle übernehmen.

In der byzantinischen Zeit haben die Ostkirchen den Ritus der *Ordination der Diakonissen* bahnbrechend ausgebildet. Charakteristisch sind die Ordinationsrituale (χειροτονικά), wie z. B. die des berühmten Codex Barberinus (8. bis 9. Jahrhundert), des Codex Bessarianus (9. bis 10. Jahrhundert), des Codex Nr. 956 der Bibliothek vom Kloster Sinai (10. Jahrhundert), des Codex Coislinus Nr. 213 von Paris (11. Jahrhundert), des Codex Nr. 662 des Xenophonklosters vom Athos usw. Diese Rituale beschreiben die Weihe der Diakonissen, die analog zur Weihe des Diakons vollzogen wurde.

Meine Dissertation „Die Cheirotonie oder Cheirothesie der Diakonissen“ zeigt, daß die Ordination der Diakonissen nicht der Weihe der niederen Kleriker (des Sängers, des Vorlesers und des Subdiakons) gleicht. Die niederen Weihen finden außerhalb des heiligen Altarraumes und von der eucharistischen Liturgie getrennt statt. Nur ein Gebet kennzeichnet diese niederen „Cheirothesien“. Es fehlt auch die Formel „Die göttliche Gnade“. Die „Cheirotonia“ (Ordination) der Diakonissen besitzt absolute Gleichheit mit den Cheirotonien der höheren Kleriker (des Diakons, des Presbyters und des Bischofs). Deshalb findet diese Ordination im heiligen Altarraum und vor dem heiligen Altar während der eucharistischen Liturgie und sogar nach der heiligen Anaphora, d. h. in einem außerordentlich heiligen Augenblick, statt. Die Cheirotonie der Diakonissen konnte stattfinden nicht nur „bei voller Proskomidie“, d. h. bei ordentlicher Messe, sondern auch bei der Messe der „vorgeweihten Gaben“ (Προηγιασμένη), nach dem Absetzen der hl. Gaben – „nach dem Großen Einzug“ – auf dem Altar.

Der benutzte Anruf „Die göttliche Gnade“, die beiden vom Bischof gesagten konsekratorischen Gebete sind Kennzeichen nur der byzantinischen Weihe der höheren Kleriker (Bischof, Presbyter, Diakon). Dieser Anruf ist niemals in den Cheirothesien der niederen Kleriker, nicht einmal in der Cheirothesie des Subdiakons, zu hören.

Die beiden Gebete lauten:

a) „Gott, du Heiliger, du Allmächtiger, der du durch die Geburt deines

einziggeborenen Sohnes, dem Fleische nach von der Jungfrau Maria, das Weib geheiligt hast; der du nicht nur Männern, sondern auch Frauen die Gnade und die Herabkunft des Heiligen Geistes geschenkt hast; du, derselbe Herr, siehe auch jetzt auf deine Dienerin herab und berufe sie in das Werk deiner Diakonie; sende ihr das reiche Geschenk deines Heiligen Geistes; bewahre sie in deinem rechten Glauben, damit sie in tadelloser Lebensführung ihren Dienst für immer nach dem, was dir wohlgefällt, erfülle ...“.

b) „Herr, Allmächtiger, der du auch die Frauen nicht zurückgewiesen hast, die sich darbieten und in deinem Hause in geziemender Weise dienen wollen, sondern der du sie in die Ordnung der Liturgen aufgenommen hast; schenke die Gnade deines Heiligen Geistes auch dieser deiner Dienerin, die sich dir hat darbieten wollen und die die Gnade (χάρις) der Diakonie hat erfüllen wollen. Segne sie, wie du deiner Diakonisse Phoebe die χάρις geschenkt hast – Phoebe, die du in das Werk deines Dienstes berufen hast; gib, Gott, ihr, daß sie in deinem heiligen Hause tadellos verweile, daß sie um ihre eigene Lebensführung besorgt sei, vor allem aber um Besonnenheit sich bemühe, und erweise du, Gott, sie als deine vollkommene Dienerin, damit auch sie, wenn sie vor dem Richterstuhl Christi steht, den ihr zukommenden Lohn ihrer guten Lebensführung erhält; durch den Segen und die Barmherzigkeit deines einziggeborenen Sohnes, mit dem zusammen du gepriesen seist ...“

Die „Euchologia“ sagen, daß der Bischof nach dem Amen des zweiten Gebets um ihren Hals die diakonische Stola legt und beide Enden dieser Stola nach vorn holt. Nachdem sie den heiligen Leib und das heilige Blut empfangen hat, gibt ihr der Bischof den heiligen Kelch, den sie, nachdem sie ihn angenommen hat, auf den heiligen Altar stellt. Also ist die Behauptung nicht richtig, daß es sich um eine einfache niedere Segnung handele.

Die Diakonissen wurden ohne Zweifel von den Ostkirchen zum Klerus gerechnet und bildeten die einzige sui generis „τάξις“ oder Stufe des ordinierten weiblichen Kirchenamtes, die zum Diakonat gehörte. Den Apostolischen Konstitutionen zufolge besitzt die Diakonisse eine sehr ehrenvolle Stellung in den Reihen des Klerus, zumal der Bischof mit Gott dem Vater, der Diakon mit Christus, die Diakonisse mit dem Heiligen Geist und die Presbyter mit den Aposteln verglichen werden. Früher hatte die Didascalia Apostolorum charakteristisch betont: „Episcopus in typum Dei praesedit vobis. Diaconus autem in typum Christi adstat. Diaconissa in typum Sancti Spiritus honoretur a vobis. Presbyteri etiam in typum apostolorum spectentur a vobis“.

Der Codex Justinianus ordnet die Diakonissen in den Klerus ein und erwähnt sie in der Gesetzgebung, die den Titel trägt: „De episcopis et clericis“. Die 6. Justinianische Novelle, die über die „ἱερωσύνη“ (sacerdotium) der Diakonissen spricht, trägt den Titel „Wie man die Bischöfe, Presbyter und Diakone, männliche und weibliche, zu ordinieren habe“. Die 3. Justinianische Novelle bestimmt, daß in der Kirche der Heiligen Sophia in Konstantinopel 60 Priester, 100 Diakone, 40 Diakonissen zu dienen haben (διακόνους δὲ ἄρρενας ἑκατὸν καὶ τεσσαράκοντα δὲ θηλείας).

Die liturgischen Pflichten der Diakonissen waren sehr wichtig. Das stellt eine Verbindung zwischen der Caritas oder Diakonie und der Liturgie dar. Die bedeutendste liturgische Aufgabe der Diakonissen war ihre Teilnahme an der Taufe der Frauen. Weil die Taufe durch Untertauchen des ganzen unbedeckten Körpers geschah, war die Anwesenheit der Diakonissen bei der Taufe der Frauen notwendig, damit das heilige Sakrament mit geziemendem Anstand vollzogen und Ärgernisse aller Art vermieden werden konnten. Die Diakonisse half vor allem beim Aus- und Ankleiden der Frauen und führte die Salbung des Körpers der zu taufenden Frau mit Katechumenen- und Chrisamöl durch; der Priester, bzw. der Bischof, salbte nur die Stirn. Ein weiterer Tätigkeitsbereich war die Überbringung und Austeilung der heiligen Kommunion an kranke Frauen, die nicht in die Kirche kommen konnten.

Die Entwicklung des Diakonissenamtes zeigt, daß dieses Amt für die einwandfreie Auferbauung der Kirche, d.h. des Leibes Christi, notwendig war. Wichtige Arbeitsbereiche der Diakonissen waren die caritative, missionarische, katechetische und didaktische Arbeit unter den Frauen.

II.

In diesem Teil erlauben Sie mir, die folgenden zwölf Punkte oder Aspekte hervorzuheben, die Brennpunkte der Auseinandersetzung darstellen:

1. Nach den byzantinischen liturgischen Texten ist die Kirche hierarchisch verfaßt. Das Priesteramt ist ein konstitutives Strukturelement der sakramentalen Größe und Kirche und als solches selbst sakramental, also nicht nur funktional zu verstehen. Die Amtsverleihung ist mit der Ordination verbunden. Die Handauflegung ist nicht einfach eine das Gebet begleitende Zeremonie, sondern eine die Geistesmitteilung vermittelnde Handlung.

2. Die geschichtlichen Wandlungen der konkreten Gestalt des Weiheritus heben nicht die Tatsache auf, daß das (kirchen-)geschichtlich Gewordene im Heiligen Geist auch kirchenkonstitutiv („*juris divini*“) sein kann.

3. Was die notwendige Gestalt des Amtes betrifft, kann die byzantinische Liturgie die ökumenische Tendenz verstärken, die kanonische Dreistufung, Bischof-Presbyter-Diakon, als die Verfassungsform mit der größten historischen und ökumenischen Dignität zur Übernahme durch alle Kirchen zu empfehlen. Von diesem Standpunkt aus gesehen, ist der Text von Lima begrüßenswert.

4. Die byzantinische Liturgie betont die episkopale Grundverfassung der Kirche. Die Weihe- und Amtsstufen des Presbyteriats und des Diakonats begreifen sich von ihrer Stellung und Funktion innerhalb der episkopal strukturierten und verfaßten Kirche her.

5. Die Gesamtgröße „Ekklesia“ erscheint fortan als Kommunionsgemeinschaft bischöflicher Ortskirchen, die in den Bischöfen ihren sichtbaren Einheitspunkt haben. Jede Ortsgemeinde ist in vollem Sinne „Kirche“.

Sache der Bischöfe ist es, durch das Weihesakrament neue Erwählte in das Kollegium der Bischöfe aufzunehmen und die Kirche durch die apostolische Sukzession auf dem Fundament der Apostel aufzubauen.

Der Weiheritus unterstreicht die Bedeutung der lokalen Teilkirche, die nicht nur Teil eines Ganzen ist, sondern in ihrem Bereich, als eucharistische Gemeinschaft, die ganze Kirche darstellt.

„Alle Lokalkirchen identifizieren sich im Leib Christi, den eine jede manifestiert. Ihre Kommunion ist eine eucharistische Konsubstantialität, bedingt durch die Identität des Glaubens. Das Verhältnis von Universal-Kirche, Territorial- und Ortskirchen ist nicht ein additives, sondern ein Ineinander. Es ist nicht Über- und Unterordnung, sondern zugleich Gemeinschaft, ein Füreinander und Miteinander. Die Bischöfe verbinden, kraft der Weihe, die „*potestas ordinis*“ und die „*potestas jurisdictionis*“ und leiten die ihnen zugewiesenen Teilkirchen als Stellvertreter und Gesandte Christi – eingedenk dessen, daß der Größere werden soll wie der Geringere. Jeder Bischof, der sich mit der Fülle des Weihesakramentes ausgezeichnet hat, bringt in seine Lokalkirche Den, Der das Leben der Gesamtkirche ist, Christus, als verkündete, sakramental gegenwärtige Wirklichkeit. Deshalb ist jedes bischöfliche Amt mit einem bestimmten Bischofssitz verbunden. Jeder Oberbischof, der Patriarch selbst und jeder Metropolit ist zugleich, wie der Ortsbischof, der kleinsten und ärmsten Lokalkirche in der Diaspora, Vorsteher eines bestimmten Bistums. Diese Eigenart macht die kollegiale Struktur der episkopalen Kirchenverfassung

offenkundig und zeigt die innere Verknüpfung von Bischofsweihe und Bischofsamt.

Alle Bischöfe stehen miteinander in brüderlicher Gemeinschaft, alle sind gleich, und die Konzilien haben nur insofern eine übergeordnete Autorität, als sie der Ausdruck des allgemeinen Bewußtseins, des „Pleroma“ des Klerus und des Volkes sind. Dieses Bewußtsein ist die höchste Autorität in den orthodoxen Kirchen. Selbst ökumenische Konzilien bedürfen, um gültig und verpflichtend zu sein, der Bestätigung durch das Kirchenvolk.

Stehen die Bischöfe in priesterlicher Hinsicht einander gleich, so genießen doch einige einen Ehreuvorrang oder haben einen Ehrentitel. Es gibt jedoch innerhalb des Episkopats selbst keine Abstufung. Die Ehrentitel „Ökumenischer Patriarch“, „Patriarch“, „Metropolit“, „Erzbischof“, „Exarch“ usw. bringen lediglich die Ehrenstellung zum Ausdruck, die den Inhabern dieser Ämter aufgrund der weltlichen, geschichtlichen oder geographischen Bedeutung des von ihnen verwalteten Kirchenkreises zukommt.

6. Der Text des Weiheritus betont, daß die Bischöfe kraft der auf den Ursprung zurückreichenden Nachfolge Ableger apostolischer Pflanzung besitzen. Sie sind an die Stelle der Apostel als Hirten der Kirche getreten. Die von dem Hohenpriester Jesus Christus gesandten Apostel übertrugen ihren Helfern durch Handauflegung die geistliche Gabe, die in der Bischofsweihe auf uns überkommen ist.

Das Bischofskollegium ist die Nachfolgeinstanz des Apostelkollegiums. Jeder einzelne Bischof ist soweit Nachfolger der Apostel, sofern er dem Kollegium angehört. Die Kollegialität der Bischöfe liegt vor allem in der von Mitkonsekratoren vollzogenen Bischofsweihe begründet. Das Konzil von Nicaea hatte endgültig vorgeschrieben, daß zumindest drei Bischöfe das Weihekollegium bilden müßten.

An dem Dienst des Bischofs nehmen die ihm helfenden Priester und Diakone teil, die selbst wiederum kollegial um den Bischof in das eine Amt einbezogen werden und selbst wiederum in der Linie der vom Neuen Testament bezeugten Dienste stehen, die die Apostel entlasteten.

7. Die kontroverstheologische Erörterung hat sich vor allem auf die Frage der seit den Aposteln ununterbrochenen Kette der Handauflegungen konzentriert.

Die byzantinischen liturgischen Texte zeigen die Merkmale der apostolischen Sukzession des Amtes, d. h. die Fortsetzung des apostolischen Dienstes durch das Amt, die Weitergabe der apostolischen Lehre bei der Berufung in das Amt, die Folge der Handauflegungen bei der Ordination und speziell die Folge bischöflicher Handauflegungen.

Die apostolische Sukzession ist ein wirksames Zeichen der Kontinuität, der Katholizität und der Einheit der Kirche. Denn nur die *Ecclesia apostolica* ist die *una sancta catholica*. Im Rahmen der apostolischen Sukzession bedeutet das Wort *διαδοχή* sowohl Überlieferung als auch Nachfolge. Die Nachfolge ist die Gestalt der Überlieferung, die Überlieferung ist die Gestalt der Nachfolge.

8. Die byzantinischen liturgischen Texte bestätigen die göttliche Herkunft des Priesteramtes, seine trinitarische Quelle, seinen christologischen und pneumatologischen Charakter.

Aller Dienst in der Kirche ist vom grundlegenden Dienst des vom Vater gesandten Jesus Christus abzuleiten. *Per ipsum, cum ipso et in ipso*. Jesus selbst steht hinter dem kirchlichen Amt. Der Träger des Amtes ist nur Werkzeug, die *causa instrumentalis* von all dem, was Christus selbst in der Kirche lehrt, heiligt und anordnet.

Bekannt sind die Ausdrücke der abendländischen Theologie, nach denen der Priester „in persona Christi“ handelt. So ist er „minister sacramenti“, sozusagen „Vize-Christus“, „Stellvertreter Christi“, bevollmächtigter Vollzieher der Sakramente, der in aktiver Form sagen kann: „Ich taufe dich“, „ich salbe dich“, „ich konfirmiere dich“, „ich traue dich“, „ich weihe dich“. Er kann ohne Epiklese – nur mit den Einsetzungsworten „*Accipite, manducate, hoc est enim corpus meum*“ – die Wandlung vollziehen.

Vom orthodoxen Standpunkt aus könnte man diese priesterlichen Ausdrücke ertragen oder akzeptieren, weil es sich selbstverständlich nicht um eine ontologische Identifikation des Priesters mit Christus handelt, sondern um eine symbolische Bestätigung der Tatsache, daß mit Johannes Chrysostomus „der Priester, *σύμβολον Χριστοῦ*“ ist oder an Christi statt“ waltet. Aber die orthodoxen liturgischen Texte vermeiden jeden Verdacht von Christomonismus. Sie haben eine deprekative Formulierung mit pneumatologischer und epikletischer Orientierung, wofür Johannes Chrysostomus sagte: „Es ist nicht der Priester, der, was immer es auch sei, bewirkt . . . , es ist die Gnade des Geistes, welche dieses mystische Opfer vollzieht.“ Die konsekratorische Epiklese ist immer mit der Ansicht verbunden, daß Christus selbst beim wesentlichen Moment des heiligen Opfers aktiv mitwirkt. So wendet sich der Priester während der eucharistischen Messe mit den Worten an Christus: „Keiner . . . ist würdig, dir zu nahen oder dir zu dienen, König der Herrlichkeit; denn dir zu dienen, ist etwas Großes und Furchtbares selbst für die himmlischen Kräfte. Aber gleichwohl bist du wegen deiner unaussprechlichen und unermeßlichen Menschenliebe, ohne

Wechsel und Veränderung, Mensch geworden, hast das Amt eines Hohenpriesters verwaltet und als Gebieter des Alls uns die heilige Feier dieses liturgischen und unblutigen Opfers übergeben . . . Deshalb bitte ich dich, . . . befähige mich . . . an diesem deinem heiligen Tische zu stehen und deinen heiligen und unbefleckten Leib und dein kostbares Blut zu konsekrieren . . . Gestatte, daß dir diese Gaben von mir, deinem sündigen und unwürdigen Knechte, dargebracht werden. Denn du bist der Opfernde und der Geopferte, der Heiligende und der Geheiligte (der neueste Text sagt: der Empfangene und der Austeilende), Christus, unser Gott.“

Der Priester identifiziert sich also nicht mit Christus. Er spricht nicht die Worte „Dies ist mein Leib“ in persona Christi, sondern er identifiziert sich mit der Kirche und spricht in persona Ecclesiae und in nomine Christi. Der Priester fleht in der ersten Person Plural: „Wir bitten dich, sende deinen Heiligen Geist auf uns und diese vorliegenden Gaben.“ Die Epiklese ist nicht ein Einzelakt des Priesters, sondern eine Aktion des ganzen versammelten Gottesvolkes, Priester und Gemeinde treten miteinander vor Gott, damit der verheißene Geist sich einstelle.

Die Epiklese macht die Laien zu Ko-Liturgien und vermeidet jede Klerikalisierung des Priestertums, weil der Priester, auch wenn er das ewige Priestertum aktualisiert, gleichzeitig die pfingstliche Fülle des Gottesvolkes durch die Worte verwirklicht: „Sende deinen Heiligen Geist auf uns und die hier vorliegenden Gaben.“

9. Die Kirche ist das Volk Gottes. Die Hierarchie steht nicht über, sondern in der Kirche. Sowohl der Bischof als auch die Priester sind ohne die eucharistische und sakramentale Gemeinschaft nicht denkbar. Ohne allgemeines Priestertum ist hierarchisches Priestertum unmöglich. Es ist undenkbar, daß ein Priester in seinem eigenen Namen ein Sakrament vollziehen könnte. Er bedarf hierzu des Auftrags des Gottesvolkes, der Gemeinde, der „Laien“ und deren betender Unterstützung, in welcher diese ihr königliches Priestertum aktivieren. „Ohne die Gegenwart und Zustimmung des Volkes funktioniert die Hierarchie nicht und wird ihr Charisma nicht vermittelt“ (N. Nissiotis). Es existiert kein individuelles Priestertum. Während der Liturgie setzt das Volk Worte oder Gebete des Priesters fort. Es sagt z. B. „Amen“, „Halleluja“, „und mit deinem Geiste“, „Es ist würdig und recht“, „Wir haben sie beim Herrn“, „Herr, erbarme dich“, „Kyrie eleison“, „gewähre, o Herr“ usw. Das Mitdienen des Volkes ist nicht etwas, was sein oder nicht sein kann, sondern es muß da sein, da ohne es kein Gottesdienst stattfinden kann.

Obwohl die Unterscheidung zwischen geistlichem Amt und Laientum qualitativ, essentiell, wesensmäßig und nicht bloß quantitativ, graduell oder funktional zu fassen ist, sind Klerus und Volk nicht konkurrierende, sondern kommunizierende Größen, die einander zugeordnet sind. Indem der Träger der priesterlichen Amtsgewalt inmitten des Volkes immer aufs neue das eucharistische Opfer bereitet, macht er den zur Mitfeier Versammelten es allererst möglich, sich auf dem eucharistischen „lebendigen Grundstein“ als „lebendige Steine aufzubauen zu einem heiligen Priestertum, um geistige Opfergaben darzubringen, die Gott wohlgefällig sind durch Jesus Christus“. So wird der amtliche Priesterdienst zur Voraussetzung des königlichen und allgemeinen Priesterdienstes: dem Opferleib Christi immer neue, mit ihm sich aufopfernde Glieder zuzufügen.

10. In orthodoxer Hinsicht müssen wir die Erneuerung des ständigen Diakonats im Westen begrüßen. Innerhalb der östlichen Kirche war das ständige Diakonat als eigener kirchlicher Stand wohl gerade deshalb voll erhalten geblieben, weil dem Diakon im Altarraum innerhalb der Liturgie und in der Gemeinde die ganz spezifische Aufgabe zukommt, eine Art „Brücke“ zwischen den Gläubigen und den Priestern (bzw. Bischöfen) zu sein und nicht „die unglückliche Figur eines Quasi-Laien oder eines Quasi-Priesters“ darzustellen.

Über die vermittelnde Funktion, die der Diakon soziologisch und psychologisch zwischen Klerus und Laien spielen könnte (obwohl er zum Klerus gehört), und über dessen Bedeutung für Ökumene und Mission muß der Ökumenismus eine Theologie des Diakonates entwickeln.

Auf jeden Fall müssen wir betonen, daß keine diakonische Aufgabe in den streng konsekratorischen Bereich des „sacerdotium“ im eigentlichen Sinn hineinreicht und keine Aufgabe so beschaffen ist, daß sie in Zukunft als exklusiv dem Diakon vorbehalten bezeichnet werden müßte. Deshalb können wir vom orthodoxen Standpunkt aus die folgenden diakonischen Funktionen nicht akzeptieren, über die Artikel 29 der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“ („Constitutio Dogmatica de Ecclesia“) des II. Vatikanischen Konzils folgendes aussagt: „Sache des Diakons ist es, ... feierlich die Taufe zu spenden (solemniter baptismum administrare), ... der Eheschließung im Namen der Kirche zu assistieren und sie zu segnen (matrimonio Ecclesiae nomine adistere et benedicere), die Wegzehrung den Sterbenden zu überbringen (Viaticum moribundis deferre), ... Sakramentalien zu spenden (Sakramentalia ministrare) und den Beerdigungsritus zu leiten (ritui funeris ac sepulturae praeesse)“.

Der Diakon oder die ordinierte Diakonisse gehören zweifellos dem ordinierten Klerus an. Deshalb können wir nicht den Begriff des „Laiendiakonats“ rechtfertigen. Die wiederholte Behauptung, daß die Träger des Diakonenamtes die Handauflegung nicht zum Priestertum, sondern zur Dienstleistung empfangen, ist trotz ihres ehrwürdigen Alters zweideutig. Offenbar werden mit dieser Behauptung eucharistisch- und sakramental-konsekrierende Vollmachten ausgeschlossen. Insofern „sacerdotium“ mit dem Stand der sakramental Geweihten, mit der Hierarchie, mit dem höheren Klerus, mit der Ordo (insofern dies den Stand sakramental Geweihter bezeichnet) identisch ist und darin eine Abgrenzung gegenüber dem Priestertum aller Gläubigen liegt, gehören der Diakon und die ordinierte Diakonisse zum „sacerdotium“ und sind mit sakramentaler Gnade gestärkt. Es ist klar, daß wir die Funktionen des Diakonats nicht im bekannten Schema der „Drei-Ämter-Lehre“ explizieren dürfen. Im besonderen entspricht das Opferwesen des Episkopats und Presbyteriats nicht sinnmäßig dem Diakonats.

Das Diakonen- und Diakonissenamt muß eine Garantie sein, daß das gottesdienstliche Handeln nicht in einem luftleeren Raum schwebt und seine Ausrichtung auf die Welt verliert und daß die Werke der Liebe nicht ihres geistlichen Inhalts verlustig gehen und in eine entkräftete humanitäre soziale Arbeit entarten. Das Diakonatsamt kann zur Orientierung, Profilierung, Qualifizierung und Motivierung der Caritas und der Diakonie beitragen. Die Diakonen- und Diakonissenweihe könnte der christlichen Ökumene die Botschaft bringen, daß im Garten der caritativen und diakonischen Arbeit die Samenkörner aller Blumen vom Himmel stammen und daß sie nur dann gedeihen können, wenn sie innerhalb der liturgischen Atmosphäre – vom Himmel genährt werden.

11. Was das Problem des Priestertums der Frau betrifft, können wir anmerken, daß die Geschichte des Diakonissenamtes und der Diakonissenweihe in der byzantinischen Kirche und in allen Ostkirchen uns helfen kann, die richtige Einstellung zu der Frage der Ordination von Frauen zu finden. Diese Kirchen, genauso wie die Alte Kirche, hatten als erstes Kriterium eine ekklesiologische Auffassung, die immer unter Berücksichtigung der jeweiligen Situation und pastoralen Fürsorge verbunden war. Infolgedessen ist die Frage nach der Ordination der Frau in erster Linie eine Frage der Ekklesiologie und erst in zweiter und dritter Linie eine Frage der Biologie, der Psychologie, der Soziologie und der Frauenbewegung. Auf jeden Fall müssen wir festhalten, daß die Ordination der Diakonisse, obwohl sie in der Praxis fast ganz verschwunden ist, kirchenrechtlich in Kraft bleibt.

In unserem Jahrhundert hat der heilige Nektarios auf der Insel Aigina Nonnen zu Diakonissen ordiniert. Die eventuelle Wiederbelebung der Ordination der Diakonissen in den orthodoxen Kirchen könnte Erfahrung und neue pastorale Aspekte schaffen, damit auch die in der christlichen Ökumene vermittelnde Stellungnahme der gesamten Orthodoxen Kirche gegenüber der Frage der Ordination der Frau eine allseitige Begründung und Formulierung finden kann.

12. Im Rahmen der ökumenischen Dialoge ist viel das Problem des Verhältnisses zwischen Amt und Charisma diskutiert worden. Die byzantinischen liturgischen Texte mit ihrem pneumatologischen und epikletischen Charakter sehen das Amt und das Charisma nicht getrennt und antagonistisch. Sie bestätigen, daß die Kirche „auf dem Fundament der Apostel und Propheten“ ruht (Eph 2,20).

Der Gang der Kirche auf der horizontalen Linie durch die Geschichte muß als Koordinate verstanden werden, die zusammen mit der vertikal-charismatischen Linie den Standort und die Wirklichkeit der Kirche bestimmt.

Die Funktionen des kirchlichen Amtes bewirken bei den Gläubigen Disposition für die gnadenhafte Wirklichkeit des Heiligen Geistes. Diese Funktionen sind eine sakramentale Verleiblichung des göttlichen Gnadenwirkens selbst, das aus der Höhe kommt. Das geistliche Amt selbst ist Darstellung der charismatischsten aller Wirklichkeiten, nämlich Christi, der durch seinen Heiligen Geist in der Kirche anwesend ist. Charakteristisch hat der griechische Theologe Symeon von Thessaloniki folgendes geschrieben:

„Wenn er (der Bischof während der Weihe zum Diakonat) ‚zum Diakon‘ sagt, so überträgt der Weihende das Charisma, und der Geweihte empfängt das Diakonat sofort durch das Wort des Hierarchen. Denn dieses ist wirksam durch den heiligen und göttlichen Geist, weil er (der Bischof) nicht als Mensch spricht, sondern als Hierarch mit der Gnade. Er bringt Gnade hervor, und die Gnade wirkt, weil das Wort Gottes wirksam ist und weil ein und derselbe Heilige Geist alles bewirkt“ (Symeon von Thessaloniki, *De sacris ordinationibus*, Migne PG 155,377).

Karl Barth und unsere theologische Existenz heute!

VON GEORGES CASALIS

„Er gehört zu den Toten die nie sterben“

Thomas Borge, jetzt Innenminister Nicaraguas, am 7.11.1976 aus dem Gefängnis zum Tode Carlos Fonsecas, des Mitbegründers der FSLN – Sandinistischen Front der Nationalen Befreiung

I.

Er ist so ein Mensch seiner Zeit, daß wir, wenn wir *seine* Praxis und seinen Unterricht ernst nehmen, voll in der *unsrigen*, einer anderen Zeit zu stehen und zu widerstehen haben.

Des öfteren sagt er uns: werdet bloß nicht Barthianer; wiederholt mich nicht. Ich habe nur einen kleinen Anfang gemacht; es bleibt noch viel zu tun. Ihr sollt es besser machen als ich. – Er strengt sich an, um alles zu bedenken, eine Fülle von Problemen anzufassen. Er schlägt Lösungen vor, ist nicht zufrieden, wenn wir nicht mit ihm einverstanden sind; aber seine Methode zwingt uns keine Orthodoxie auf. Sein Denken bleibt offen; er erzieht uns zur Freiheit ihm gegenüber – in der festen Überzeugung, daß ein echter Pädagoge (und er ist es in einer musterhaften Weise!) seine Schüler nicht an sich selbst binden soll, wohl aber an die Liebe zur Wahrheit, die nicht als Besitz genommen, nur immer gesucht, erhofft und als Geschenk empfangen werden kann. Von seinem letzten Assistenten, Eberhard Busch, wissen wir, daß er am Ende seines Lebens ernsthaft mit dem Gedanken spielt, seine ganze Theologie mit dem Ansatzpunkt eines Schleiermacher bzw. eines Bultmann neu anzufangen. Wie Georg Merz in sehr bayerischer Redeweise einmal zu ihm sagt: „Karl, es gibt um Dich herum viele Ährenleser und wenig selbständige Denker; letztere allein sind Deine echten Schüler.“ Mehr kann man ihn nicht mißverstehen, als wenn man ihn rezitiert. Die Piste verfolgen, die er eröffnet hat, heißt in der Dialektik zwischen Ehrfurcht vor der Tradition und schöpferischem Erfinden ständig unterwegs sein.

Er erhebt in der Tat nie den Anspruch, *die* endgültige Theologie zu formulieren, vielmehr handelt, spricht und schreibt er immer mit einer letzten Konsequenz *für* Hier und Heute – „*hic et nunc*“ heißt dann auch in Frankreich die Zeitschrift der jungen Barthianer der dreißiger Jahre. Seine Hoffnung ist, daß wir es ihm darin gleich tun. Seine Theologie ist kräftige Dichtung: der Dichter als Poet ist der, der den geheimen Sinn der Welt ergründet und vermittelt.

Indem er dies tut, schafft er symbolisch und prophetisch die neue Gestalt der Erde. Sein theologischer Werdegang, seine rigorose Methode sind das modernste, das permanenteste an seinem Werk.

II.

Ökumene als Quelle und Ziel seiner theologischen Existenz

1. Ökumene heißt hier im ursprünglichen Sinn des Wortes „die bewohnte Erde“, wie im Neuen Testament, etwa Mt 24,14; Lk 2,1; 4,5ff. So versteht sich Barth selbstverständlich als „politisches Tier“ („Zoon politikon“, vergleiche Aristoteles, Politik III, 4, 1278b, 19–21). Er ist zunächst ein Mit-Mensch, ein soziales Wesen, und als *solches* lebt und glaubt er. Ganz und gar im Politischen verankert, weiß er sich auch der Politik, also der Kunst und Verantwortung verpflichtet, durch Gerechtigkeit und Frieden das Glück aller Menschen zu schaffen. Und mit einem planetarischen Bewußtsein und Gewissen will er durchaus seine Pflicht als Schweizer Bürger und Soldat erfüllen. Die Spannung zwischen der vaterländischen Überzeugung und der universalen Perspektive bringt ihn oft in Konflikt mit den verschiedenen Obrigkeiten, denen gegenüber er seinen politischen Dienst bis zu den extremsten Grenzen der Kritik wahrnimmt: 1935 aus dem Hitlerreich ausgewiesen, weil er sich weigerte, den vom Regime vorgeschriebenen Amtseid ohne Einschränkung zu leisten, ist er bald auch den Berner Behörden suspekt. Sein unbedingtes Nein zum Nationalsozialismus wird ihm vielfach als Übertreibung demokratischer Neigungen ausgelegt, wie ihn auch später seine Weigerung, die roten Regime Osteuropas mit der braunen Diktatur zu identifizieren, den schärfsten Vorwürfen derselben konservativen Kreise des Westens aussetzt.

Unklassifizierbar den ethischen, geistigen, ideologischen Kategorien der jeweiligen etablierten Ordnungen nach ist er vielfach ein Isolierter, ein Einzelgänger; und doch: es sammeln sich um ihn herum Menschen aller Sorten, die als Unterdrückte, Ausgestoßene, Opponenten aller politischen oder kirchlichen Machtsysteme seine Persönlichkeit als befreiend, seine Solidarität als Grund zu neuer Hoffnung und Lebensmöglichkeit empfinden. Darunter sind die Gefangenen der Strafanstalt Basel, denen er in seinen monatlichen Predigten die „Freiheit der Gebundenen“ verkündet; darunter sind so und so viele Studentlein, denen er unbegrenzt aus seiner Zeit und Tasche schenkt; darunter sind so und so viele katholische Gläubige, die die Hoffnung einer Rückkehr Roms zum evangeliumgemäßen Glauben nicht verloren haben. Sie warten ebenso wie die vom Stalinismus erdrück-

ten Tschechen auf einen Frühling, der bald kommen, bald wieder erstickt werden wird. Darunter sind so und so viele einfache Menschen, die in ihrer Ratlosigkeit etwas Licht von ihm erwarten, das er – unter den Wolken der qualmenden Pfeife und nach manchem Stottern und Zögern – plötzlich scheinen läßt. Dazu kommen die unzähligen Briefe, die als Antwort oder als Überraschung ihre Empfänger erreichen. Ich selbst weiß von einer solchen:

1939 schreibt er uns einen „Brief nach Frankreich“, in dem er seine Situationsanalyse in drei wesentlichen Punkten entwickelt: – der jetzige Krieg hat seine Ursache im faulen Friedensvertrag von 1919, der das deutsche Volk übermäßig gedemütigt und so den hitlerischen Propagandamühlen Wasser zugeführt hat;

– das deutsche Volk ist an sich nicht böse, aber es ist seit Luther Opfer einer falschen Staatslehre. Man muß ihm helfen, das vernichtete innere und äußere Recht wiederherzustellen. Deswegen muß man, als Mensch und Christ, dem mörderischen hitlerischen Wahnsinn ein Ende setzen. „Il faut en finir“, schreibt er mehrmals.

– Es könne sein, daß der deutsche Führer den Krieg gewinne. Das wäre dann der gerechte Lohn für unsere geistigen und politischen Fehler der Vergangenheit. Unser Sieg könnte nur Gnade sein. Mit einer eventuellen Niederlage würde der unerläßliche Widerstand eine andre Form annehmen müssen.

Der Brief wird nicht gut aufgenommen. Die drei Punkte werden in der besonderen Stimmung – Angst und Nationalismus – des Winters 1939/40 von Volk und Kirche weder verstanden noch geschluckt, und die französische Zensur macht die Verbreitung des vollen Wortlauts schier unmöglich.

Entgegen all unseren Illusionen hat Barth bekanntlich recht. Es kommt die fürchterliche Enttäuschung und Ernüchterung des Sommers 1940. Kaum aus der besiegten Armee entlassen, bin ich Anfang Oktober wieder in Basel. Ich frage ihn, ob er es nicht für gut halte, einen zweiten Brief an uns zu schreiben. Er schüttelt den Kopf und meint, daß er doch schon alles gesagt habe. Als ich mich eine Woche später von ihm verabschiede, reicht er mir einen eben von Charlotte von Kirschbaum getippten Text „Eine Frage und Bitte an die Protestanten in Frankreich“. Mit Nachdruck bekräftigt er seine Analyse von 1939: eine Möglichkeit des Paktierens, der Neutralität gibt es dem Nationalsozialismus gegenüber nicht. Auch nach dem Sieg an der Westfront ist mehr denn je Widerstand geboten, auch zugunsten des deutschen Volkes und vieler anderer Völker. Als Bürger eines „neutralen“ Staates, dessen Rolle er in diesem historischen Moment

rechtfertigt (und wir werden bald erfahren, wie entscheidend für unsere geheimen Unternehmungen die Insel Schweiz ist!), ruft er uns zu, daß in Anbetracht eines „Wunders des Antichrist“ und der anscheinend triumphierenden „Revolution des Nihilismus“ der Krieg mit anderen Mitteln weiterzuführen sei. Vor allem sollten wir Buße nicht mit Ergebung in die Hände des Feindes und Demut hinsichtlich des geschichtlichen Gerichts, das wir erleiden, nicht mit Resignation und Passivität verwechseln. Auferstehung sei die aktuelle Parole! An der Schwelle zum vier Jahre währenden Widerstand, in der Verwirrung der Vichy- und Kollaborationszeit sind die Worte dieses zweiten Briefs Steine des Anstoßes, an denen sich die Geister scheiden. Die Zensur verbietet die Veröffentlichung des Textes endgültig. Wir müssen ihn samt Nachrichten von Martin Niemöller und Predigten des Grafen Galen/Münster im ökumenischen Untergrundblatt „Témoignage chrétien“ erscheinen lassen. Er wird von den Widerstandskämpfern unaufhörlich meditiert, kommentiert und überall als tägliches Brot weitergegeben.

2. Er ist Sozialist! Friedrich-Wilhelm Marquardt zeigt es eindeutig in seinem schönen, unentbehrlichen Buch, an dem – wie am politischen Verhalten Karl Barths – die Meinungen und Urteile auseinandergehen – nicht nur zwischen „Ährenlesern“ und selbständigen Geistern, sondern auch zwischen der Theo-Ideologie des Bürgertums und den Freiheitskämpfern, die wissen, daß die Zeit des Widerstands nicht zu Ende ist; daß Auferstehung in einem mit Aufstand geht und daß *Erbgebung* falsch ist, wenn sie zum Alibi für *Erhebung* wird. Nicht um der Anarchie willen, sondern weil die Sache der Entrechteten jede echte Politik motiviert und ihr die Ziele setzt – auch der alte Löwe beißt noch scharf: 1966 schreibt er kurz vor seinem achtzigsten Geburtstag auf Anfrage eines Mitglieds der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ folgendes:

„An die 25 Veranstalter und an die 25000 Teilnehmer jener Großkundgebung ‚Kein anderes Evangelium‘ würde ich die Frage richten: Seid ihr willig und bereit, eine ähnliche ‚Bewegung‘ und ‚Großkundgebung‘ zu starten und zu besuchen:

- Gegen das Begehren nach Ausrüstung der westdeutschen Armee mit Atomwaffen? Gegen den Krieg und die Kriegführung der mit Westdeutschland verbündeten Amerikaner in Vietnam? Gegen die immer wieder sich ereignenden Ausbrüche eines wüsten Antisemitismus (Gräberschändungen) in Westdeutschland?
- Für einen Friedensschluß Westdeutschlands mit den osteuropäischen Staaten unter Anerkennung der seit 1945 bestehenden Grenzen?

Wenn euer richtiges Bekenntnis zu dem nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift für uns gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus *das* in sich schließt und ausspricht, dann ist es ein *rechtes*, kostbares und fruchtbares Bekenntnis. Wenn es

das nicht in sich schließt und ausspricht, dann ist es in seiner ganzen Richtigkeit *kein rechtes*, sondern ein totes, billiges, Mücken-seigendes und Kamele-verschluckendes und also pharisäisches Bekenntnis.

Das ist es, was ich zu dem, was am 6. März 1966 in der Dortmunder Westfalen-Halle geschehen ist, zu sagen habe.

Mit freundlichem Gruß

Basel, am 16. 3. 1966“

3. Dieses Dokument einer musterhaften ökumenischen, d. h. weltweiten Verantwortung verlangt einige Bemerkungen:

- Zunächst fällt die Geistesfrische und Energie des Greises auf, der schon einige schwere Krankheiten hinter sich hat. Die „Altersmilde“, die er sich oft selbst zuspricht, schließt die Schärfe der weltweiten Analyse und des radikalen politischen Engagements in keiner Weise aus, sondern ein.
- Beide bilden nicht nur den Rahmen, sondern den Boden seiner theologischen Aussagen. Schon 1917 schreibt er während der Arbeit am Römerbrief: „Was man erlebt, die Praxis, ist selbstverständlich Voraussetzung und Quelle aller religiösen Äußerungen.“ Durch sein ganzes vielseitiges, aber vor allem sein theologisches Werk hindurch ist die Situationsbezogenheit seines Wortes offenkundig: die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg, die Kriegs- und Nachkriegszeiten, das Vor- und Nachher der Oktoberrevolution, die Entwicklung der Weimarer Republik, der Aufstieg des Nationalsozialismus, das Dritte Reich und seine militärischen Unternehmen, die Herrschaft der beiden Supermächte nach 1945, aber auch die Situation in den sozialistischen Ländern färben jeweils seine Äußerungen. Allein in den 9000 Seiten der „Kirchlichen Dogmatik“ kann man alle Ereignisse der Geschichte seiner Zeit ablesen. Im letzten Jahrzehnt seines Lebens wird er sich immer bewußter, daß „das Erwachen Asiens und Afrikas wohl *das* Problem der Zukunft sein wird“.
- Das wird konkret in der leidenschaftlichen Art und Weise, mit der er sich über Politik informiert. Kaum ist die erste Mozart-Schallplatte des Tages angehört, greift er nach der Zeitung, behält die ihm wichtigen Nachrichten und reiht sie unter den verschiedenen Fächern seines erstaunlichen Gedächtnisses ein. Er liest mit großem Genuß geschichtliche Bücher, mit einer Vorliebe für Memoiren. Wenn man ihn besucht, erkundigt er sich zuerst neugierig nach unserer Analyse, auch nach unsrer besonderen Kenntnis dieses oder jenes Ausschnitts der Weltsituation. Erst nachdem er uns ausgefragt hat, kommt man in das eigentlich theologische Gespräch hinein. 1938 sind wir jeden Dienstag in seiner Wohnung am St. Albansring 86 zu einem offenen theologischen Abend

versammelt. Einer von uns äußert sich über ein politisches Ereignis so unvorsichtig und oberflächlich, daß Barth die Pfeife niederlegt – untrügliches Zeichen einer großen Erregung – und in sehr scharfem Ton bemerkt: Meine Herren, wenn sie solche politischen Meinungen mit meiner Theologie glauben vereinbaren zu können, so beweisen Sie nur, daß Sie von meiner Vorlesung nichts verstanden haben. Von nun an werden wir einmal pro Monat einen rein politischen offenen Abend halten. – Und so geschieht es.

- Die „dialektische Theologie“ entsteht fortlaufend als Gespräch mit den politischen Strömungen und Ideologien der Zeit, als lebendige Beziehung zu allerlei Menschen, darunter vielen Atheisten. Wohlbemerkt, der andere, die Situation ist nicht das „Wort Gottes“. Es gibt aber kein Wort, das ich für mich allein ohne den anderen, ohne eine bewußte Beziehung zur Situation vernehmen oder weitergeben kann. *Das Fleisch ist nicht das Wort, aber dieses ist nie fleischlos!*
- Dies bedeutet, daß seine Theologie gegen allen Anschein grundsätzlich *kontextual* und nicht primär *konzeptual* ist. Das kommt klar zum Vorschein in den Briefen, in den Früh- und Spätschriften wie auch in manchen Vorworten der „Kirchlichen Dogmatik“. F.-W. Marquardt hat es so formuliert:

(a) die Theologie Barths hat ihre Wurzel in seiner sozialistischen Tätigkeit; (b) die theologische Forschung Barths bezweckt die Klarlegung der organischen Beziehung zwischen der Heiligen Schrift und der Tageszeitung, zwischen der neuen Welt Gottes und der zerfallenden bürgerlichen Gesellschaft; (c) der objektive Inhalt dieses theologischen Ganges ist die Erarbeitung eines Gottesbegriffs.

Dabei sind zwei Überlegungen zu formulieren: Wenn man Barth vorhält, das Ergebnis hänge also wesentlich davon ab, welche Zeitung man liest, so antwortet er: Und wie man die Bibel versteht! Es handelt sich in der Tat um eine prophetische Lesung beider Schriften, die einerseits die Blindheit des Fanatismus, andererseits die Taubheit des Fundamentalismus ausschließt. Ohne es so zu formulieren, liest er die biblischen Schriften mit der kritischen Frage, wie die jeweiligen Verfasser das Heute Gottes in unserer Gegenwart bezeugen; und er liest die Tageszeitung mit dem Willen, oberflächliche und tiefere Aktualität zu unterscheiden. Der evangelische Philosoph Paul Ricoeur, der von Barth Entscheidendes gelernt hat, faßt den Tatbestand so zusammen: „Alles entscheidet sich in jedem Augenblick in einem ständigen Dialog zwischen dem Verständnis der Bibel und dem Verständnis unserer Zeit.“ Das schließt jeden servilen Liberalismus aus: *geistig* werden beide Quellen (nicht der Offenbarung, sondern der Information und der evangeliums-

gemäßen Interpretation ökumenischer Wirklichkeit) ausgeschöpft. Nur weil er diesen ständigen Prozeß in der Barthschen Hermeneutik ignoriert oder unterschätzt, kann Bonhoeffer gegenüber der Theologie des reifen Barth den Vorwurf des „Offenbarungspositivismus“ formulieren.

- Aufregend, geradezu faszinierend ist die Behauptung, daß auf dem Wege seiner sozialistischen Praxis und eines originären Erkenntnisprozesses Barth zu einem neuen Gottesbegriff gelange; „Der ganz Andere“ ist der, der im Gegensatz zu dem Gott der Liberalen und der Orthodoxen, der Religiössozialen und der Pietisten nicht postuliert, sondern Schritt für Schritt als der „in Freiheit Liebende“ entdeckt wird. Er ist der, der nicht nur das Schreien der elenden Welt hört, sondern es auch inspiriert und dadurch den Menschen die Kraft der Revolte schenkt, durch die die oppressive Gesellschaft umgeworfen und revolutionäre Maßnahmen getroffen werden, die Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden fördern. Der ganz andere Gott kann weder uniformiert noch annektiert werden. Niemand kann von sich behaupten, er stehe ein für alle Mal auf der Seite Gottes. Aber Gott ergreift für die Unterdrückten Partei. Er will die Armen befreien. Sein kommendes Reich zerstört alle ungerechten Mächte und inhumanen Systeme. Seine Revolution schafft für die ganze Ökumene eine neue Welt des Lebens im Glück.

III.

Die Revolution Gottes und die Christen

1. Die lebendige Gemeinde des lebendigen Herrn Jesus Christus hat den Auftrag, die Revolution Gottes, d. h. zunächst seine Hinneigung zu allen Opfern aller Gesellschaften und Regime zu bezeugen. Sie ist dieser ihrer Berufung treu, indem sie den Ganz-Anderen, der in Jesus Christus seine Praxis der radikalen Veränderung der Welt offenbart hat, für alle sichtbar und hörbar werden läßt.

Dies führt sie selbstverständlich auf einen Weg, auf dem sie in ihrer Existenz manifestiert, daß die Kraft Gottes ganz anders ist als die Mächte der sündigen Ökumene, in der Nationalismus, Staatsterrorismus, Imperialismus und Klassenkämpfe der Reichen gegen die Armen eine mörderische internationale Unordnung verursachen. Das Ernstnehmen der Ganz-Andersartigkeit Gottes erweist sich in der Nachfolge Jesu, also in einem Geist und in Strukturen selbstloser Solidarität, die auf allen Feldern ökumenischer Zusammengehörigkeit konkret werden müssen. Die Kenose, die

Entäußerung Gottes in der Person Jesu, wird freiwillig und gehorsam im Leben der Jünger aufgenommen. Sie führt aber einen erbitterten Kampf gegen jene Entfremdung, die durch die dominierenden Mächte den Völkern und einzelnen Menschen aufgezwungen wird (Man weiß, daß Karl Marx diesen zentralen Begriff seiner Lehre der lutherischen Übersetzung von Phil 2,7 entnimmt). Nur wenn sie machtlos und arm die Hierarchie der Ämter durch die Unterordnung der Dienste ersetzt, ist die Kirche „Leib Christi“, echte Repräsentation seines vergangenen und gegenwärtigen Befreiungswerkes an der Ökumene. Eine Machtkirche ist total unbedeutsam, völlig durch die Strukturen der ungerechten Herrschaften beschlagnahmt. Es kann aber hier und dort durch das Wunder des Geistes im Schreien der Armen dazu kommen, daß sie sich bekehrt und damit zu dem Ganz-Anderen wird, zum Hort der Freiheit, zum Schutz der Verfolgten und zum Anwalt der Gefangenen. Man denke unter vielen anderen an die Beispiele Brasiliens, Haitis, der Philippinen und Südafrikas.

Nur wenn die Kirche das tut, also das Evangelium *lebt*, hat ihr Wort Bedeutung. Wie Gott tut, was er sagt, so hängt die Glaubwürdigkeit der Gemeinde an der Kohärenz und Konsequenz zwischen ihrer Predigt und ihrer sozialen Existenz. Das ist der beste Ertrag der Religionssoziologie der letzten Jahrzehnte, der schon in den Schriften von Dietrich Bonhoeffer und Camilo Torres deutlich formuliert ist.

2. Die Nachfolge ist durchaus mit dem Begriff und der Realität der „teuren Gnade“ verbunden; die kenotische Praxis ist untrennbar von einem zu zahlenden Preis. Wenn Otto Dibelius einmal das XX. Jahrhundert als „Jahrhundert der Kirche“ definiert hat, so bezeichnet das für Barth, der dieses Wort oft mit leichter Ironie zitiert, die Zeit, in der die Kirche aufhört, die strenge, triumphierende Mutter der Völker zu sein, und auf die Probe gestellt wird: Verbleibt sie ruhig und farblos im Rahmen der konstantinischen Pakte, die im Osten wie im Süden, im Westen wie im Norden weiter in Kraft sind, so kann sie toleriert werden und weiterhin eine oft sehr offizielle, manchmal mehr versteckte, bequeme Existenz führen. Wird sie aber innerhalb oder jenseits der unbeweglichen Institutionen zur Schar derer, die dem Gekreuzigten-Auferstandenen folgen, indem sie das *Kreuz der Anderen* auf sich nehmen – dann ist die Stunde der Anfechtung da. Barth ist sich dessen bewußt, und seine ganze Theologie ist von dieser Perspektive durchzogen. Deswegen wird er immer wieder dort gehört, wo die Verfolgung brennt und die Gemeinde die schwere und fröhliche Erfahrung des Märtyrertums durchmachen muß. Schon in den 20er Jahren sieht er voraus: die lebendige Gemeinde ist „bekenkende

Kirche“, die um jeden Preis ihre Verantwortung für die Ökumene wahrnimmt.

Als er zum berühmten Gespräch unter vier Augen vor Hitler steht, sagt Martin Niemöller zum Führer, der ihn über die Gründe seiner offenkundigen Opposition ausfragt: Ich bin verantwortlich für das deutsche Volk. – Der entgegnet ihm: Überlassen Sie mir diese Verantwortung – und der Bekenner wird bis zum Kriegsende eingesperrt. Der Diktator aber, der wie die Dämonen Angst hat vor dem lebendigen Gott, sagt mehrmals von ihm: Er ist *mein* Gefangener!

Andere wie Dietrich Bonhoeffer und Paul Schneider werden ermordet, weil man ihr unüberhörbares Wort zum Ersticken bringen, ihr klares politisches Engagement aus der Geschichte verschwinden lassen will. Nach ihnen dehnt sich die evangeliumsaktive Wolke über die ganze Ökumene aus: Eduardo Mondlane in Mozambique, Martin Luther King in den USA, Camilo Torres in Kolumbien, Oscar Arnulfo Romero und Marianella Garcia Villas in Salvador, Pierre Grosjean und Maurice Demière in Nicaragua sammeln sich zu dieser Schar von Blutzegen, von Toten, die nie sterben, sondern weiterhin in den Kämpfen und Liturgien der sich befreienden Armen *leben*.

3. „Die Schrift sagt uns, daß der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen. Die Kirche erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat seiner Anordnung an. Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten. Sie vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt“ – immer wieder die Verantwortung derer, die auf das lebendige Wort antworten bzw. die sich einmal vor dem Ganz-Anderen zu verantworten haben werden für die Art und Weise, wie sie die Solidarität mit der Ökumene jetzt wahrnehmen. Der von Barth verfaßte und von der 1. Bekenntnissynode am 31.5.1934 angenommene Text der 5. These der „Theologischen Erklärung zur gegenwärtigen Lage der deutschen evangelischen Kirche“ wird im darauffolgenden Jahr eindrucksvoll konkretisiert in der Widmung des „Credos“: „Im Gedenken an Alle, die standen, stehen und stehen werden“. Barmen ist in jeder Hinsicht ein musterhaftes ökumenisches Dokument. Es formuliert allem Unerträglich-Unmenschlichen gegenüber das radikale Nein, das im unbedingten Ja zu der vom lebendigen Gott geliebten und zur Versöhnung und Erlösung bestimmten Ökumene

enthalten ist. Es ist zum Rückgrat des geistigen Widerstands in der ganzen Welt geworden.

Dies erwirkt eine Scheidung der Geister, nicht nur weil die lebendige Gemeinde im Namen des Evangeliums in radikale Konflikte mit den gesellschaftlichen Mächten und Institutionen gerät, sondern auch und leider, weil innerhalb der Kirchen manche Gruppen und Personen immer die Partei der Stärkeren gegen die Schwächeren ergreifen. Seine primäre Treue zur Ökumene bringt Barth also zu scharfen Stellungnahmen innerhalb dessen, was man „Ökumenische Bewegung“ nennt.

IV.

Die Revolution Gottes und die Konfessionen

Ich habe schon betont, daß ihn sein Erlebnis und Verständnis des lebendigen Gottes zu klaren Unterscheidungen von manchen protestantischen Strömungen führt. Jetzt sei hinzugefügt, wie sich sein Verhältnis zum traditionellen Luthertum und zum römischen Katholizismus allmählich entwickelt:

1. Unversöhnt ist und bleibt er mit dem *Luthertum* wegen der sogenannten Zwei-Reiche-Lehre. Er geht so weit, daß er in ihr die bleibende Ursache der politischen Irrtümer des deutschen Volkes sieht.

„Es leidet . . . das deutsche Volk an der Erbschaft eines besonders tiefsinnigen und gerade darum besonders wilden, unweisen, lebensunkundigen Heidentums. Und es leidet an der Erbschaft des größten christlichen Deutschen: an dem Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung und Macht, durch den sein natürliches Heidentum nicht sowohl begrenzt und beschränkt, als vielmehr ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden ist. Alle Völker haben solche Erbschaften aus dem Heidentum und aus gewissen ihr Heidentum bestärkenden christlichen Irrtümern. Alle Völker haben infolgedessen ihre bösen Träume. Der Hitlerismus ist der gegenwärtige böse Traum des erst in der lutherischen Form christianisierten deutschen Heiden“ (Brief nach Frankreich, 1939).

Kompromißlos verfolgt er demgegenüber die klare calvinistische Linie: „Evangelium und Gesetz“ – das Gesetz als ein der Botschaft der Gnade Untergeordnetes, als eine konkrete Form der Verheißung, als ein Wegweiser für diejenigen, die unterwegs zur Freiheit sind; „Rechtfertigung und Recht“ – das Zivilgesetz ist nur dann gesund, wenn es die Gebote der zweiten Tafel widerspiegelt, und das durch Christi Tod und Auferstehung wiederhergestellte positive Verhältnis zwischen Gott und der Menschheit hat zur Folge die Schaffung einer Gesellschaft, in der die Macht dem Recht

und der Justiz unterstellt wird; „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ – erstere ist permanenter Faktor der Genesung und Gesundheit der letzteren.

2. Sein schöpferischer Beitrag zur „Genfer Ökumene“, zu der er nach Zeiten einer sehr kritischen Zurückhaltung eine immer positivere Beziehung gewinnt, besteht darin, eine positive reformierte Position zu vertreten.

„... Ich komme hier dem Zentralthema unserer Konferenz nahe: die Unordnung des Menschen und Gottes Heilsplan. Als Reformierte werden Sie mir zugestimmt haben, als ich am ersten Tag der Versammlung sagte: diese Art, die Frage zu stellen, ist falsch; man muß die Reihenfolge vertauschen: der Heilsplan Gottes und die Unordnung des Menschen. Wer das nicht versteht, ist kein Reformierter.

Aber wir müssen dann sagen, daß dieses „Und“, das die Worte verbindet, eigentlich reformiert ist, Rechtfertigung und Heiligung, Kirche und Staat. Eine wahre Kirche kann mit diesem „und“ nicht sparsam sein. Wenn es dies ist, was Amsterdam sagen wollte, d. h.: wenn man, indem man vom Wesen der Kirche sprach, zur gleichen Zeit von der Kirche in ihren Beziehungen zur Welt sprechen wollte, von der Verantwortlichkeit der Kirche für die Welt – nicht von der Kirche, die das Reich Gottes auf Erden kommen lassen will, sondern von der Kirche, deren Treue einen Erfolg weder sucht noch erwartet – dann sind wir uns einig: weil wir durch Gott gerechtfertigt sind, sind wir auch für seinen Dienst geheiligt . . .“ (Die reformierten Kirchen im Ökumenischen Rat, inoffizieller Vortrag in Amsterdam, 1948).

Die hier vertretene Position steht in keiner Weise im Gegensatz zu dem vorhin beschriebenen „induktiven“ Prozeß der theologischen Ausarbeitung. Barth bezieht hier wie immer eine polemische Stellung. Er konfrontiert die natürliche Theologie, also die These derer, die sich „Freiballonfahrten in den Himmel einer humanistischen Theologie erlauben“. Noch einmal: die Situation ist der Boden, der Rahmen, der Ort der Theologie; ihr Maßstab aber ist die Heilige Schrift. Das induktive Moment, in dessen Verlauf die Schreie der Welt vernommen und die konkrete Bezogenheit der Theologie klargestellt werden, ist untrennbar von einem „deduktiven“ Moment, das durch Exegese, dogmatische Formulierung und Hermeneutik das Bekennen der Kirche jetzt und hier in jeweils neuen und originären Ausdrucksweisen entstehen läßt. Jedes Moment hat seine Spezifika und darf auf keinen Fall mit dem anderen verwechselt werden. Wechselseitigkeit hingegen ist hier der Prüfstein echter Theologie!

Was Barth über alles fürchtet und radikal ablehnt, ist die „humanistische Theologie“, auf deren Boden die Menschen sich willkürlich einen Gott konstruieren, der ebenso ohnmächtig ist wie das goldene Kalb, dessen Bild aber den wahren Gott ebenso wie den wahren Menschen entstellt und

verrät. Allein die verschiedenartigen Zeugnisse der biblischen Schriften sind für den evangelischen Glauben maßgebend. Das Erlebnis der Welt muß ständig vom Wort durchleuchtet werden, damit bekennende Gemeinde geschieht.

3. Deswegen nimmt Barth sein Leben lang der *römisch-katholischen Kirche* gegenüber eine eindeutige Position ein. Zwar sagt er im selben Amsterdamer Vortrag: „Als Reformierte müssen wir über die Grenzen unserer Denominationen hinausblicken: unser reformiertes Erbe verpflichtet uns, gute ‚Ökumeniker‘ zu sein . . . Als Schüler Calvins sollten wir die bescheidene Kunst fertigbringen, die darin besteht, für die Botschaft Anderer offen zu sein.“ Aber er endet seine Äußerungen mit einigen Sätzen, die ich nicht kürzen will:

„Sind Sie als Reformierte einverstanden, mit mir das Wort wieder aufzunehmen, das ich meinem anglo-katholischen Freund Ramsay sagte: Ich bedaure, daß ihr den Papst nicht verwerft? – Ich hoffe, daß wir nicht über die Tatsache enttäuscht sind, daß kein Kardinal – vom Vatikan entsandt – hierher gekommen ist und sich an den Präsidententisch an die Seite von Marc Boegner gesetzt hat. Wir wollen nicht sentimental werden. Wir können uns nicht mit der römischen Kirche verbinden. Die Dinge sind einmal so, wie sie sind: die römische Kirche konnte im Blick auf Amsterdam keine andere Stellung einnehmen als die, welche sie eingenommen hat: *sint ut sunt aut non sint* (sie sind, wie sie sind, oder sie sind nicht). Ich schlage Ihnen auch vor, auf unnötige Tränen zu verzichten, die bestimmte Leute unter uns über die Abwesenheit Roms zu vergießen geneigt sind. Da, wo man nicht Jesus allein sagt, sondern Jesus und Maria, da wo man einer irdischen Autorität Unfehlbarkeit zuspricht, können wir nicht anders als ein entschlossenes Nein sagen.“

Im ersten Halbband der „Kirchlichen Dogmatik nimmt er ganz scharf gegen die Epistemologie der katholischen Theologie Stellung:

„Ich halte die *analogia entis* (die Lehre von der seinsmäßig gegebenen Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch) für die Erfindung des Antichrist und denke, daß man ihretwegen nicht katholisch werden kann. Wobei ich mir zugleich erlaube, alle anderen Gründe, die man haben kann, nicht katholisch zu werden, für kurzsichtig und unernsthaft zu halten.“

Diesen 1932 mit letztem Ernst formulierten negativen Sätzen fügt er 1966, nachdem er in Rom feierlich empfangen wird, hinzu:

„Ich zähle mich zu denen, die sich an den ernsthaften und gewaltigen Bewegungen, die in der katholischen Kirche vor und an und nach dem Konzil entstanden sind und offenbar weitergehen, ohne Optimismus, aber in christlicher Hoffnung aufrichtig freuen.“ Dazu die nüchterne Bemerkung: „Keine Sorge, ich werde nicht katholisch.“

Kein Problem: seine feste reformierte Überzeugung, aber auch seine phantastische Fähigkeit, in der steten Anwendung der „Sympathiemethode“ auf andere zu hören, bringen ihm den Respekt, die Liebe auch

seiner Gegner ein. In der Gedenkfeier im Münster zu Basel sagt Hans Küng am 14. Dezember 1968:

„Mit diesem seinem positiven Protest, seinen großen evangelischen Intentionen . . . hat Karl Barth die protestantische Theologie selbst für uns Katholiken zu einem ernsthaften, evangelischen Diskussionspartner gemacht. Und mit diesem Protest hat er zugleich viele von uns Katholiken aufgeweckt: sein auch in der Dogmatik prophetisches Wort wurde auch in unserer Kirche gehört; und er selber war erstaunt, wie gut es gehört wurde. Karl Barth ist . . . zu einem der geistigen Väter der katholischen Erneuerung im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geworden, einer Erneuerung, die ihn in den letzten Jahren manchmal traurig froh fragte ließ, ob heute der Geist Gottes in der katholischen Kirche nicht lebendiger sei als in seiner eigenen.“

Doch 1984 – stünde er da nicht auf der Seite Leonardo Boffs gegen Joseph Ratzinger? Aber auch: wie viele protestantische Theologen stehen heute auf der Seite Ratzingers gegen Boff! Auch die bürgerliche Theologie ist ökumenisch.

„Wir weigern uns, uns auf die Alternative ‚katholisch oder protestantisch‘ festlegen zu lassen“, sagt er in der schon zitierten Amsterdamer Rede von 1948. „Wir antworten: wir sind katholische Protestanten oder – wenn Sie es vorziehen – protestantische Katholiken. Unsere unmittelbaren Nachbarn (Lutheraner, Methodisten . . .) sind übrigens in derselben Lage wie wir; und mit ihnen bemühen wir uns um die Einheit.“

Er hält nichts vom Konfessionalismus. Am selben 14. Dezember 1968 erzählt W. A. Visser 't Hooft:

In der Vorbereitung der Ökumenischen Versammlung von Evanston 1954, für die er das wichtige Vorbereitungsheft schreibt, wird in Bossey über „Bibel und Bekenntnis“ gesprochen. Ein Teilnehmer hatte einen dicken Band der Bekenntnisschriften seiner Kirche vor sich und zitiert manchmal daraus. Barth wurde ungeduldig, nahm sein griechisches Neues Testament und legte es auf die Bekenntnisschriften. Alle verstanden, was er sagen wollte.

4. Er ist reformiert. Seine Theologie ist kritisch-calvinistisch. Doch das Entscheidende ist, daß man aus der Tradition nie ein Alibi für die Geschichte macht, aus der Treue zu den Vätern nie einen Verrat an den heutigen Menschen. Deswegen kann es auch sein, daß er die Gegenwart des befreienden Auferstandenen-Gekreuzigten besser unter den offiziellen Katholiken als unter den angeblichen „Protestanten“ (= Bekennern) vernimmt. Daher seine letzte, unvollendete Botschaft, die er in seinen allerletzten Tagen verfaßt: Aufbrechen – Umkehren – Bekennen:

„Die drei genannten Begriffe bezeichnen nicht Merkmale, Wesenszüge, Strukturen der Kirche, sondern unter drei verschiedenen, aber zusammenhängenden Gesichtspunkten die *eine* Bewegung, in der sich die Kirche befindet. Diese eine Bewegung der Kirche *ereignet* sich . . . Uns interessiert jetzt und hier im besonderen, daß sie sich heute gleichzeitig in der römisch-katholischen (ich sage lieber: der

petrinisch-katholischen) und in der *evangelisch*-katholischen (wir sind nämlich auch katholisch) Konfession ereignet bzw. sichtbar wird: auffallenderweise vorläufig sichtbarer oder spektakulärer im Raum der ‚petrinischen‘ als in der ‚evangelischen‘ Konfession. Aber ohne Zweifel: Ereignis als Sinn und Zweck der Institution, Institution nur als Abschlußrampe für das Ereignis. Allein die Ereignishoffenden bzw. -wollenden, wo sie auch herkommen mögen, sind ‚die lebendige Gemeinde des lebendigen Herrn Jesus Christus‘.“

Das ist eine Überzeugung, die überall in der Welt bis hin zum gemeinsamen Zelebrieren der Eucharistie konkret durchgeführt wird; und dies trotz aller konfessionellen Verbote und Sanktionierungen. Unbeweglichkeit und Aufbruchsstimmung trennen *heute* die Christen mehr als ihre überlieferte Konfessionszugehörigkeit.

5. „Ich halte die *analogia entis* für die Erfindung des Antichrist . . .“ – der berühmte Satz des Vorworts zur „Kirchlichen Dogmatik“ 1932 nimmt nicht einfach von der Metaphysik als Grundlage theologischer Erkenntnis Abschied. Oder vielmehr er tut dies doch, damit sich Ereignis und Erlebnis der Offenbarung im Glauben fest im historischen und geschichtlichen Offenbarer der Liebe Gottes zur Menschheit verankern lassen und von da aus der systematische Aufbau gewonnen wird. Im Mensch-gewordenen Gott wird die wahre Menschheit erkannt, aber zugleich der wahre Gott, der als ein unverdientes und unerwartetes Wunder die *analogia relationis* durch das Geschenk seiner Liebe schafft. Es ist aber bei Barth diese doppelte Entscheidung (Negation und Position!) ein klares Zeichen dafür, daß ihn nicht die Natur, wohl aber das Tun Gottes interessiert: allein in seiner konkreten Tat wird das Wesen Gottes erkannt. Das „Ich bin, der ich bin“ von Ex 3,14 soll nach neuester Forschung heißen: Ich bin der, der sein läßt, die Quelle des Lebens, der Befreier. Kein Bild Gottes also außerhalb des Lebens, des Todes und der Auferstehung Jesu von Nazareth, außerhalb seiner Praxis und seines Wortes. Keine Ontologie also außerhalb der konkreten Existenz Gottes auf Erden, außerhalb seiner Hinwendung zu uns, aus seiner, seine unendliche Liebe manifestierenden Kenose. Sein Wort eröffnet eine positive Geschichte: sein Bild auf Erden ist der Mensch, die Gemeinde derer, die die Gegenwart verantwortlich und mutig anpacken und so Geburtshelfer der humanen Zukunft und des ewigen Reiches werden.

V.

„Um zum Abschluß zu kommen!“

Es muß betont werden, daß es sich hier um eine persönliche Interpretation Barths handelt. Seine theologische Nachkommenschaft ist auseinan-

dergegangen; seine Einsichten aber haben sich unerhört ausgebreitet. Indem ich diesen Essay verfaßt habe, fühle ich mich ihm gegenüber durchaus in einer schöpferischen, dankbaren und fröhlichen Nachkommenschaft. Andere mögen hier von mir divergieren. Das ist ihr gutes Recht. Ich für mein Teil wäre nicht der, der ich bin, ohne ihn so zu vernehmen.

Der Name Leonardo Boff ist in diesem Text nicht von ungefähr gefallen. Die heutige Strömung der „Theologie der Befreiung“ verdankt Karl Barth viel, unbewußt und auch manchmal sehr bewußt. Sie unterscheidet sich weithin von ihm in der Art und Weise, wie sie mit Werkzeugen und Kategorien, die er nicht besaß, permanent eine Gesellschaftsanalyse durchführt, die mit der Befreiungspraxis zusammenhängt. Auffallend ist, daß sie keine Furcht hat vor der Ideologie, weil sie sie in der Auffassung von Engels versteht, während bei Barth der Begriff ausschließlich in der negativen Interpretation durch Marx vorliegt.

„Nur ja die Ohren nicht hängen lassen! Nie! Denn es wird regiert, nicht nur in Moskau oder in Washington oder in Peking, sondern es wird regiert, und zwar hier auf Erden, aber ganz von oben, vom Himmel her! Gott steht im Regiment! Darum fürchte ich mich nicht. Bleiben wir doch zuversichtlich auch in den dunkelsten Augenblicken! Lassen wir die Hoffnung nicht sinken, die Hoffnung für alle Menschen, für die ganze Völkerwelt! Gott läßt uns nicht fallen, keinen einzigen von uns und uns alle miteinander nicht! Es wird regiert!“

Diese Blumhardt gemäßen Worte sind am Abend des 9. Dezember 1968 zugleich die Zusammenfassung des Lebens und die Kernbotschaft dieses großen Bürgers der jetzigen und kommenden Ökumene.

Erste Trends aus den offiziellen Stellungnahmen der britischen und irischen Kirchen zu den Lima-Texten

1. Einleitung

In Anbetracht des Zeitpunkts der Abfassung (April 1986) und des begrenzten Umfangs des vorliegenden Beitrags kann dieser nicht mehr leisten, als die bis jetzt erkennbaren Tendenzen zu beschreiben, die sich aus den ersten offiziellen Stellungnahmen der britischen und irischen Kirchen zum Lima-Dokument über „Taufe, Eucharistie und Amt“¹ abzeichnen. Ich hoffe jedoch, daß diese als Hinweise darauf angesehen werden, in welche Richtung sich die britischen und irischen Kirchen als Ergebnis ihrer Beteiligung an dem Prozeß bewegen. Eine eingehendere Analyse dieser offiziellen Stellungnahmen ist für später im Jahr geplant und soll die Sitzungen des Vorstands der Abteilung für ökumenische Angelegenheiten und der Vollversammlung des Britischen Kirchenrates vorbereiten, die im Herbst stattfinden. Im vorliegenden Beitrag werde ich lediglich das Raster andeuten, das den Stellungnahmen zu drei Kernfragen der jeweiligen Texte zugrunde liegt.

Zunächst ist es aber wohl hilfreich, die Kirchen zu nennen, die bisher offizielle Stellungnahmen angefertigt haben (zugleich mit denen, deren Stellungnahmen noch erwartet werden), und etwas über die Methoden zu sagen, die sie bei deren Abfassung anwandten; ferner über die diesbezüglichen Konsultationen, die in den Jahren 1984 und 1985 stattfanden.

1.1 *Offizielle Stellungnahmen* liegen bisher vor von:

- der Baptistenunion von Großbritannien und Irland, der Baptistenunion von Schottland;
- der Kongregationalistischen Vereinigung von Schottland, der Union Walisischer Independents;
- der Vereinigten Reformierten Kirche, der Kirche von Schottland, der Presbyterianischen Kirche von Irland;
- der unabhängigen Methodistischen Kirche, der Britischen Methodistischen Kirche, der Methodistischen Kirche von Irland;
- der Brüder-Unität;
- der Kirche von England (vorläufig), der Bischöflichen Kirche in Schottland, der Kirche von Irland, der Kirche in Wales;
- und der Römisch-katholischen Kirche in England und Wales.

Erwartet werden die Stellungnahmen von:

- der Gesellschaft der Freunde (Quäker);
- der Vereinigten Freikirche von Schottland;
- und der Presbyterianischen Kirche von Wales.

¹ Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK, Frankfurt/Paderborn 1982.

Die endgültige Stellungnahme der Generalsynode der Kirche von England soll im November 1986 vorliegen.

1.2 Die bei der Ausarbeitung dieser offiziellen Stellungnahmen angewandten Methoden reichen von „Stellungnahmen von Ortsgemeinden und Distrikten durch Regionalausschüsse an das Komitee für Lehre und Gottesdienst, das einen Entwurf für die endgültige Stellungnahme der Generalsynode erarbeitet“ (Vereinigte Reformierte Kirche) bis zum „Papier der Bischofskonferenz, das aufgrund vorheriger Prüfung und Kommentierung durch die ökumenischen Kommissionen der Diözesen und das Sekretariat für die christliche Einheit erarbeitet wurde“ (Römisch-katholische Kirche in England und Wales). Die Beratergruppe für Glauben und Kirchenverfassung der Kirche von England beschäftigte sich gleichzeitig mit ARCIC (Internationale angl./kath. Dialogkommission) und den Lima-Texten und entwarf die vorläufige Stellungnahme der Generalsynode, die inzwischen den Diözesansynoden zugeleitet worden ist, ehe die Generalsynode im November 1986 eine endgültige Stellungnahme abgeben wird. Die vorläufige Stellungnahme des Komitees für Glauben und Kirchenverfassung der Methodistischen Kirche wurde von Synoden und Bezirken diskutiert und kommentiert, aber ihr endgültiger Bericht an die Methodistische Konferenz wurde erst nach informellen Gesprächen mit der Beratergruppe für Glauben und Kirchenverfassung der Kirche von England erstellt. Viele Kirchen, z. B. die Presbyterianische Kirche von Wales, setzten einen doppelten Prozeß in Gang: (a) Vorbereitung der Stellungnahme der Vollversammlung (Generalsynode) aufgrund eines von ihren theologischen Hochschulen erarbeiteten Entwurfs, (b) allgemeine Rezeption im Leben der Kirche durch die Aufforderung an jedes Presbyterium, sich mit den Texten zu beschäftigen. Die Kongregationalistische Vereinigung von Schottland griff das letztgenannte Verfahren auf, indem sie „7 Studien zu Taufe, Eucharistie und Amt“ von John Matthews an jede Gemeinde versandte und eine Handreichung für Hauskreise erarbeitete.

1.3 Drei *Konsultationen* haben stattgefunden. Die *erste* wurde vom schottischen Kirchenrat im Jahre 1984 zum Thema „Die Entwicklung der Stellungnahmen der schottischen Kirchen“ einberufen. Ihr Ziel war es, „die schottischen Stellungnahmen und Reaktionen auf das Dokument über ‚Taufe, Eucharistie und Amt‘ zu prüfen und zu vergleichen“. Dies erwies sich als „herausfordernder und bemerkenswerter Anlaß. Mehrere Teilnehmer bezeugten, daß sie bei der Beschäftigung mit diesen Themen „ein Gefühl der Freude und Frische überkommen habe“. Die Konsultation verdeutlichte „die Positionen, die bisher von den schottischen Kirchen bei der Formulierung ihrer Stellungnahmen und den entsprechenden Erwägungen erreicht wurden“. Sie vermerkte, „daß eine erneute Gewißheit im Blick auf die Sendung, zu der wir von unserem einen Herrn um der Einheit seiner erlösten Schöpfung willen berufen sind, von uns erfordert, die Einheit, die sein Leib ist, ernst zu nehmen“.

Die *zweite* Konsultation wurde im April 1984 von der Abteilung für ökumenische Angelegenheiten des Britischen Kirchenrates zu dem Thema „Stellungnahme des Britischen Kirchenrates zu den Lima-Texten über ‚Taufe, Eucharistie und Amt‘ und deren Rezeption“ veranstaltet. Dabei wurde unterschieden zwischen dem Prozeß der offiziellen Stellungnahmen und dem der allgemeinen Rezeption. Letztere beschrieb ein Teilnehmer als „weitaus wichtiger: sie wirft Fragen auf, die die Kirchen beantworten müssen; sie verschafft dem Dokument die Möglichkeit, Wand-

lungen hervorzurufen; sie hilft uns, über die Haltung von ‚wir‘ und ‚sie‘ herauszuwachsen zu gemeinsamen Gliedern am Leib Christi, die gemeinsam über ihren Glauben nachsinnen“. Außerdem wurde festgestellt, daß „Taufe, Eucharistie und Amt‘ eine Anzahl von recht grundlegenden Voraussetzungen macht, die für Baptisten unannehmbar sind – über das Wesen der Kirche, das Wesen der Einheit und das Ausmaß des Konsenses, das zur gegenseitigen Anerkennung nötig erscheint, über die Frage, was es heißt, Christ zu sein und über das Verhältnis von Schrift und Tradition“. Dennoch, so meinte ein methodistischer Teilnehmer, „tut ‚Taufe, Eucharistie und Amt‘ Wunder für das Ansehen des ÖRK in Großbritannien“. Ebenso hat „Taufe, Eucharistie und Amt“ den Vorteil, nicht mit einem Entwurf für eine Kirchenunion verbunden zu sein, und stellt einen sehr viel natürlicheren Vorgang dar, ohne den Druck in Richtung „Verlobung und Hochzeit“, wie das bei anderen Vorlagen in den letzten Jahren der Geschichte der britischen Ökumene gewesen ist. „Die Menschen können es theologisch und geistlich verkraften, machen einen Wandlungsprozeß durch und werden auf diese Weise besser vorbereitet auf etwas Neues, das als nächstes an der Reihe sein könnte.“

Die dritte Konsultation wurde im März 1985 vom Rat der Kirchen in Wales abgehalten. Dabei handelte es sich nicht um eine Betrachtung der Stellungnahmen der Kirchen, sondern um „einen Prozeß, durch den die Vertreter der Kirchen in die Lage versetzt wurden festzustellen, wo sie selbst – persönlich und im Blick auf ihre Gemeinschaft – von den Aussagen zu ‚Taufe, Eucharistie und Amt‘ her geurteilt stehen ... Die Betonung lag eindeutig auf dem Fortschritt unseres Selbstverständnisses anhand dieser Themen“. Einer Darlegung, was die Stellungnahmen und die Rezeption in Wales und in der ganzen Welt bedeuten, wurden die Perspektiven hinzugefügt, was „Taufe, Eucharistie und Amt“ beiträgt zu Konvergenz und Einheit, zu menschlicher und geistlicher Erneuerung, zu örtlichen und ökumenischen Projekten, zu dem „Bund für Einheit“ in Wales sowie zu dem zwischenkirchlichen Prozeß „Nicht Fremdlinge, sondern Pilger“, an dem sich rund 30 Kirchen in England, Schottland und Wales auf der Suche nach Einheit beteiligten, übrigens einschließlich der römisch-katholischen und schwarzer Pfingstkirchen.

1.4 Hinzugefügt werden sollte, daß „Taufe, Eucharistie und Amt“ außerdem 1982 in der „Irish School of Ecumenics“ anlässlich von Dreiergesprächen zwischen irischen Anglikanern, Presbyterianern und Methodisten sowie 1985 in Croydon auf einer der vier von der Konferenz Europäischer Kirchen verantworteten Konsultationen diskutiert wurde (vgl. dazu H.-E. Fichtner, H. 2/86, 198ff).

2. Taufe

Erkennen die Kirchen „zunehmend die Taufe anderer Kirchen als die eine Taufe in Christus an, wenn vom Taufkandidaten Jesus als der Herr bekannt worden ist, oder, im Falle der Säuglingstaufe, wenn das Bekenntnis von der Kirche (Eltern, Erziehungsberechtigten, Paten und Gemeinde) abgelegt und später durch persönlichen Glauben und persönliches Engagement bekräftigt wurde“ (T15)?

Die *Baptistenunion von Großbritannien und Irland* schreibt: „Wir stimmen überein mit den fünf Strängen, die miteinander verwoben werden, um die wesentliche Bedeutung der Taufe zu verdeutlichen. Wir nehmen dankbar zur Kenntnis, daß dem Glauben ein wichtiger Platz im Zusammenhang mit der Taufe zugewiesen

und daß die Gefahr einer unterschiedslosen Taufe von kleinen Kindern klar erkannt wird. Wir freuen uns über die klare Einordnung der Taufe in den lebenslangen Vorgang der Vorbereitung, des Wachstums und der Unterweisung in Christus.“ Dennoch erhebt sie sehr pointierte Einwendungen hinsichtlich der Wortwahl, mit der behauptet wird, „die Taufe ist . . . gibt . . . führt ein . . . vereint . . . bewirkt“ und fragt: „Bezieht sich das auf den Vollzug des Ritus als solchen? Wenn das so ist, dann erscheint uns diese Ausdrucksweise bestenfalls übertreibend und schlimmstenfalls unannehmbar zu sein.“ Ein weiteres Fragezeichen setzt sie hinter die Vieldeutigkeit, die in den Verweisungen des Reports enthalten sind: „Aussagen, die man hinnehmen kann, wenn ‚Taufe‘ als Kurzformel für den Gesamtprozeß der Initiation verwendet wird, werden verdächtig, wenn man sie ohne weiteres auf den Taufritus anwendet, wie er an Kleinkindern vollzogen wird.“ Die oben erwähnte Frage, die sich auf T15 bezieht, wird nicht direkt beantwortet. Es heißt aber: „Es bedarf einer viel eingehenderen Diskussion darüber, welches Maß an ausdrücklicher Übereinstimmung in der Tauflehre notwendig ist, um in Gemeinschaft miteinander zu leben . . . Die Rolle der Vielfalt in Beziehung zum Konsens muß schärfer herausgestellt werden.“

Die *Baptistenunion von Schottland* äußert sich deutlicher. Während sie viele Aussagen über die Taufe als „dem apostolischen Glauben gemäß“ begrüßt, einschließlich der engen Verbindung von Taufe und Glauben, fügt sie hinzu: „Wir haben in der Tat Schwierigkeiten, wenn der Glaube eher als gemeinschaftlich denn als persönlich und als nachfolgend denn als gegenwärtig beschrieben wird.“ Sie kann „der automatischen Zueignung der beschriebenen Gnadengaben als durch die Taufe per se geschehend“ nicht zustimmen. „Ein allzu sakramentales Verständnis der Taufe unterminiert oder bestreitet sogar die Notwendigkeit persönlichen Glaubens und kann eine Art des Christentums zur Folge haben, das institutionell, unpersönlich, magisch und ohne evangelistischen Eifer ist.“ – „Es gibt wenigstens zwei Tauftheologien und -praktiken, von denen jede von sehr unterschiedlichen Voraussetzungen ausgeht. Ehe diese Voraussetzungen erkannt und erforscht sind, erübrigt es sich, von der ‚einen Taufe‘ zu sprechen.“ Sie schlußfolgert: „Wir müssen wieder auf die Argumente hören, die die Kindertaufe auf der Grundlage der biblischen Berichte rechtfertigen können, um endgültig zu entscheiden, wie wir die Kindertaufe einschätzen – als Absage an den apostolischen Glauben und die apostolische Praxis, als einen geschichtlichen Irrweg, als eine unzureichende, gleichwohl aber zu rechtfertigende Alternative zur Taufe von Gläubigen – oder als was sonst?“ Dies sind starke Worte, aber die Tür zur Duldung, wenn nicht zur Anerkennung ist noch nicht völlig geschlossen.

Die *Union Walisischer Independenter* stellt schlicht fest: „Wir erkennen sowohl die Gläubigen- als auch die Kindertaufe an.“ Aber sie fügt eine besondere Bemerkung über die Rolle des Glaubens bei der Kindertaufe hinzu: „Kleine Kinder werden nicht aufgrund ihres persönlichen Glaubens getauft . . . Der christliche Glaube der Eltern ist bedeutsam, nicht weil sie ihn anstelle ihrer Kinder ausüben, sondern weil er für sie die Segnungen des Gnadenbundes vermittelt . . . Durch die Vorsehung Gottes sind sie in Lebensumstände hineingestellt worden, die besonders günstige Voraussetzungen dafür schaffen, daß sie jene persönliche Hingabe an Christus vollziehen, die als Ausdruck des persönlichen Glaubens gelten kann.“

Die Stellungnahme der *Vereinigten Reformierten Kirche* „geht auf unsere Erfahrung als Vereinigte Kirche zurück. Die drei Kirchen, die sich zusammenschlossen, handelten auf der Grundlage dessen, was sie als ausreichende, obwohl nicht völlige theologische Übereinkunft ansahen. Man kann verschiedene Meinungen über die Taufe innerhalb einer Gemeinschaft haben, aber das setzt in der Tat das Entstehen von gegenseitigem Verständnis und von der Duldung verschiedener Meinungen sowie die Bereitschaft voraus, weder die Kinder- noch die Gläubigentaufe als Regel anzusehen“.

Die Stellungnahme der *Kirche von Schottland* an den ÖRK sieht in dem Dokument eine „Grundlage für konstruktive Gespräche mit denen, die die Gläubigentaufe praktizieren, über die Komplementarität von Gnade Christi und Antwort des Glaubens und über die persönlichen und gemeinschaftlichen Dimensionen des Evangeliums“ und einen „Anreiz, trotz aller Schwierigkeiten die Möglichkeit von ‚gleichberechtigten Alternativen‘ in der Taufpraxis zu ergründen“. Dennoch ist sie der Meinung, daß das Dokument „einige der grundlegenden Meinungsverschiedenheiten über die Zeitabfolge (sc. von Glaube und Taufe) unberührt läßt“. Freilich scheint die Stellungnahme ihrer Abteilung für Weltmission und Einheit auch von der Position der Baptistenunion von Schottland abzurücken, wenn es darin heißt: „Es gibt über die Taufe einen Konsens – nämlich daß sie eine grundlegende Einheit zwischen den Christen konstituiert, daß bei der Kinder- und Gläubigentaufe grundsätzlich das gleiche geschieht und daß verbleibende Verschiedenheiten des Verständnisses und der Praxis nicht so tiefgreifend sind, daß sie eine Spaltung verursachen oder verfestigen könnten.“

Die *britischen Methodisten* schreiben unbekümmert: „Zu den Absätzen 15 und 16 über die Taufe Stellung nehmend, freuen wir uns, unsere Anerkennung der Taufe und Konfirmation unserer Schwesterkirchen innerhalb der Gemeinschaft des ÖRK bestätigen zu können.“ Und obwohl sie anerkennen, daß „es angebracht ist, daß die Theologie der Gläubigentaufe ... mit angemessener Sorgfalt in Betracht gezogen werden sollte“, legt die Stellungnahme doch nahe, daß „vielleicht das Pendel zu weit in diese Richtung ausgeschlagen ist“. Nichtsdestoweniger „befindet sich die Konferenz zur Zeit im Prozeß der Abwägung, ob es für die Methodistische Kirche möglich ist, beiden Entwürfen der Initiation Raum zu gewähren“.

In der vorläufigen Stellungnahme der *Kirche von England* heißt es: „Das Gleichgewicht, das in dem Text zwischen Gottes Gabe und unserer Verantwortung gehalten wird, die Betonung der Taufe als ein entscheidender Beginn eines Prozesses sowie die Bedeutung der Gemeinschaft der Glaubenden sind von größter Wichtigkeit für die Versöhnung zwischen den einen, die die Kindertaufe praktizieren, und den anderen, die nur die Gläubigentaufe üben.“ Jedoch warnt sie: „Während die Praxis der Kindertaufe das Risiko der Verdunkelung der Tatsache in sich birgt, daß ohne sorgsame Weiterführung das Werk der inneren Gnade gefährdet wird, so bringt die Ablehnung dieser Praxis das Risiko mit sich, die Gnade Gottes von den vorausgehenden menschlichen Handlungen der Buße und des Bekennens des Glaubens abhängig zu machen.“ Und sie schließt mit einer Mahnung an die Verfechter der Gläubigentaufe: „Der Lima-Text hat, so glauben wir, Recht, wenn er diejenigen, die für sich selbst die Kindertaufe ablehnen, bittet, die Gültigkeit des Sakraments als wahre Eingliederung in den Leib Christi anzuerkennen.“ Denn „Lima

fordert uns heraus, Schritte auf eine Kirche hin zu tun, die eine gemeinsame Tauflehre vertritt und doch eine unterschiedliche Taufpraxis zuläßt“.

Bedeutet das, zuviel in zu kurzer Zeit zu fordern? Die *Bischöfliche Kirche in Schottland* lenkt die Aufmerksamkeit auf „wichtige Unterschiede innerhalb von Kirchen, die ausschließlich die Taufe von Gläubigen üben: Einige nehmen praktizierende Mitglieder anderer Kirchen als Vollmitglieder auf, die als Kinder getauft wurden. Andere Gemeinden erkennen keinen Taufvollzug, der nicht das Glaubensbekenntnis des Täuflings einschließt, als christliche Taufe an.“ Sie anerkennt, daß „man von ihnen nicht erwarten kann, die Kindertaufe als solche als gleichberechtigte Alternative anzuerkennen“, aber gibt zu bedenken, daß „sie veranlaßt werden sollten, deutlich zu erklären, ob sie die Taufe eines Bewerbers um ihre Gemeindegliedschaft, der schon zuvor ein solches persönliches Glaubensbekenntnis abgelegt hat, anerkennen wollen“.

Sie stellt ebenfalls fest: „Je mehr der Nachdruck auf das Wirken Gottes gelegt wird, desto geringer scheint der Unterschied zu werden zwischen einem Jugendlichen, der auf das Bekenntnis seines Glaubens hin getauft wurde, einem Menschen, der als Kleinkind getauft worden und durch christliche Unterweisung in eine frohe Jüngerschaft in der Kirche hineingewachsen ist, und einem Menschen, der als Erwachsener bekehrt und getauft wird und der immer wieder erfährt, wie seine Glaubenshingabe und sein Verständnis von Gott vertieft werden.“

Die *Kirche in Wales* meint, der Lima-Text „biete einen positiven und konstruktiven Ort der Begegnung für Kirchen, deren Praxis in dieser Hinsicht seit langem unterschiedlich gewesen ist“.

In ähnlicher Weise meint die *Kirche von Irland*, dieser Versuch zeige, daß verschiedene Taufpraktiken „sich theologisch nicht widersprechen, sondern nebeneinander hergehen und so auf verschiedene Aspekte der ganzen Wahrheit hinweisen könnten“.

Die *Römisch-katholische Kirche von England und Wales* nimmt diesen Gedanken auf: „Obwohl zwei unterschiedliche Taufauffassungen dargestellt werden, finden wir doch im Dokument den Rahmen für ein größeres gegenseitiges Verständnis und für eine Lösung des Problems, vor allem in der Aussage: die Taufe ist zugleich Gottes Gabe und unsere menschliche Antwort auf diese Gabe.“ Sie stimmt auch der Aufforderung zu, in das Maß der Fülle Christi zu wachsen, fügt aber hinzu: „Wir möchten auf den inneren Zusammenhang aller Sakramente hinweisen, weil genau da dieses Wachstum sichergestellt werden kann.“

Meine Schlußfolgerungen sind:

a) Viele Kirchen, die Kinder taufen, haben den Standpunkt der Glaubenstäufer besser verstehen gelernt, einige davon, wie die Methodistische Kirche von Irland, sogar in besonders feinführender Weise.

b) Eine Anerkennung des gesamten christlichen Initiationsprozesses, der bei der Kindertaufe anfängt und eine spätere Bestätigung des persönlichen Glaubens und eine Übereignung (an Christus) einschließt, findet sich seitens solcher, die Gläubige taufen, innerhalb der Vereinigten Reformierten Kirche.

c) Mögliche Aussichten für einen späteren Schritt nach vorn sind von der Baptistenunion von Großbritannien und Irland signalisiert worden, allerdings nur in Verbindung mit großen Vorbehalten über Aussagen, die sofort „verdächtig“ erscheinen, wenn sie *ohne weiteres* auf einen Taufritus angewandt werden, der an Klein-

kindern vollzogen wird“, und mit der dringenden Bitte, den Stellenwert der Verschiedenheit in Beziehung zum Konsens zu klären. Die Baptistenunion von Schottland ist noch nicht bereit, so weit zu gehen.

3. Eucharistie

Stimmen die Kirchen zu, daß „kraft des lebendigen Wortes Christi und durch die Macht des Heiligen Geistes . . . Brot und Wein die sakramentalen Zeichen des Leibes und Blutes Christi“ werden und daß sie dies „bleiben . . . für den Zweck der Kommunion“ (E15)?

Die *Baptistenunion von Großbritannien und Irland* wendet ein, daß „diese Ausdrucksweise den Eindruck erweckt, ‚Kommunion‘ sei eine Art Nachspiel zu dem wirklichen ‚Geschehen‘. Wir möchten betonen, daß gerade das Essen und Trinken ein wichtiger, wenn nicht der zentrale Teil der eucharistischen Handlung ist . . . Der Gesichtspunkt der Gemeinschaft mit Christus findet kaum Erwähnung.“ Sie folgert: „Eine Theologie der ‚Elemente‘ und nicht eine Theologie der ‚Handlung‘ scheint vorherrschend zu sein.“

Die *Baptistenunion von Schottland* erklärt: „Wir stellen die Notwendigkeit, den Geist zu erwähnen, in Frage: So wie wir das Neue Testament verstehen, ist er immer gegenwärtig. Er wohnt in der Gemeinschaft der Gemeinde und in den Herzen der Gläubigen. Er ist es, der uns die Gegenwart des auferstandenen Herrn zur Wirklichkeit werden läßt. Aber uns erstaunt der Satz: ‚der Hl. Geist macht im eucharistischen Mahl den gekreuzigten und auferstandenen Christus wahrhaftig gegenwärtig, indem er die Verheißung der Einsetzungsworte erfüllt.‘ Welche Verheißung? Wir können nicht zustimmen, daß die Worte ‚das ist mein Leib‘ die Verheißung Christi einlösen, an seinem Tisch gegenwärtig zu sein.“ – Diese Bemerkung mag auch erklären, warum die *Kongregationalistische Vereinigung von Schottland* schreibt, daß es „einige Zweifel angesichts der offenkundigen Unausgeglichenheit in einigen Passagen gegeben hat, z.B. über die Realpräsenz Christi in der Eucharistie“. Dagegen versichert die *Union Walisischer Independenter*: „E15 bringt unsere Meinung sehr prägnant zum Ausdruck. Die Wiederholung der Worte Jesu bei der Einsetzung des Abendmahls ist es, die einen sakramentalen Charakter auf die Elemente überträgt. Der Hl. Geist befähigt die Gottesdienstteilnehmer, den Leib und das Blut Christi zu unterscheiden – die geistliche Wirklichkeit, deren Symbole die Elemente sind.“ Sie fährt jedoch fort: „Wir bemängeln es, daß die Epiklese auf die Elemente bezogen wird“, und „wir können den Begriff: besonderer Augenblick der Konsekration nicht teilen“.

Die *Vereinigte Reformierte Kirche* meint, daß „die Darlegung über die Realpräsenz Christi in der Eucharistie (E13 und E15) unseren Mitgliedern kaum Schwierigkeiten macht. Wenn es aber heißt, ‚einige begnügen sich damit, diese Gegenwart lediglich zu bejahen‘, so scheint der Gebrauch des Wortes ‚lediglich‘ in dem Kommentar zu E15 den Verzicht auf den Versuch menschlicher Erklärungen von göttlichen Geheimnissen abzuwerten; während doch diese Zurückhaltung in der Definition des Verhältnisses von Gegenwart Christi und den Zeichen von Brot und Wein entscheidend für die Frage ist, ob die in E13 beschriebene Konvergenz der Sache angemessen ist. Definitions- oder Erklärungsversuche scheinen in unserer Sicht

geeignet, die Vielfalt der Möglichkeiten einzuschränken, in denen die Gegenwart Christi verstanden werden kann.“

Die *Kirche von Schottland* begrüßt „die Betonung des Geistes“, meint aber: „Während über die grundsätzliche Frage der Tatsache der ‚Realpräsenz‘ Übereinstimmung herrscht, bedarf die zweitrangige Frage der unterschiedlichen Interpretationsweisen deutlich der weiteren Bearbeitung, insbesondere bezüglich des Wesens der Beziehung Christi zu den Elementen im Unterschied von seiner Beziehung zu der Handlung.“

Die *Presbyterianische Kirche von Irland* stellt mit Zustimmung fest, daß „der Lima-Bericht über die Eucharistie in einigen Teilen auch den Charakter einer tieferen Durchdringung und Einsicht trägt, z. B. in seiner trinitarischen Einbindung des Abendmahls (E3-18) und in der Rolle, die der Hl. Geist zusammen mit dem Vater und dem Sohn bei der Feier des Mahles spielt (E14)“. Anmerkungen, die von der *unabhängigen Methodistischen Kirche* stammen, enthalten den Hinweis: „Die Idee der Herabrufung des Geistes sowohl auf die Gemeinde als auch auf die Elemente erscheint hilfreich, weil sie sowohl die Handlung als auch die Teilnehmer in ein Gebet einschließt. Sie vermeidet eine Kontroverse über die Art und Weise der Gegenwart Christi in der Eucharistie.“

Die *Methodistische Kirche* befaßt sich vor allem mit der Schwierigkeit, die sie mit der Aussage in E13 hat: „Die Art der Gegenwart Christi in der Eucharistie ist einzigartig“ und fügt hinzu: „Durch den Hl. Geist ist Christus für die versammelte Gemeinde im Wort des Predigers gegenwärtig. Kaum jemand unter uns würde die verschiedenen Wirksamkeiten des Hl. Geistes vergleichen und unterstellen wollen, daß die eine bedeutsamer sei als die andere.“ Die *Methodistische Kirche in Irland* äußert sich besorgt, daß „während E15 mit der traditionellen methodistischen Interpretation übereinstimmt, im Kommentar Raum für die Lehre der Transsubstantiation bleibt. Als Methodisten müssen wir darauf hinweisen, daß dies nie Teil unserer Tradition gewesen ist.“

Die *Brüder-Unität in Großbritannien* stellt einfach fest: „Das Herzstück sind für uns die Worte Christi beim Abendmahl ‚das ist mein Leib . . . das ist mein Blut‘. Wir haben nie versucht, die Bedeutung und die Implikationen dieser Worte allzu genau zu deuten.“ – „Aber wir finden nichts in ‚Taufe, Eucharistie und Amt‘, das unserem Verständnis des Abendmahls direkt entgegensteht.“

Die vorläufige Stellungnahme der *Kirche von England* begrüßt „die sehr sorgsame Fassung von E15. Zu Recht legt der Text keinen Wert auf eine bestimmte Theorie der Wandlung der Elemente von Brot und Wein. Das Brot wird gebrochen, der Wein wird ausgegossen und stellt so das letzte Mahl Christi dar, und wir empfangen sie nicht als Brot und Wein, sondern als Leib und Blut Christi.“ Die *Bischöfliche Kirche in Schottland* sieht „zunächst im Kommentar von E13a Reflexionen ihres eigenen Verständnisses und ihrer eigenen Praxis“. („Viele Kirchen glauben, daß durch diese Worte Jesu und durch die Kraft des Hl. Geistes Brot und Wein in der Eucharistie in einer wirklichen, wenngleich geheimnisvollen Weise der Leib und das Blut des auferstandenen Christus werden.“) Die *Kirche von Irland* erklärt: „Ein wichtiger Abschnitt dieses Kapitels ist der Rolle des Hl. Geistes gewidmet. Er tritt ein für die Wiederherstellung der Epiklese oder der Anrufung des Hl. Geistes auf die versammelte Gemeinde und die Elemente in der Liturgie. Einige unter uns meinen, daß dies über unsere Tradition hinaus geht und nicht notwendig ist.“ Aber

„die Betonung unserer eigenen Formulare liegt auf dem *geistlichen* Charakter des Gottesdienstes als ganzem“.

Die *Kirche in Wales* nimmt die Ansichten anderer auf, wenn sie meint: „Wir als Anglikaner haben erkannt und akzeptiert, daß es eine Anzahl verschiedener Deutungen der eucharistischen Gegenwart gibt. Wir freuen uns, daß in ‚Taufe, Eucharistie und Amt‘ eine ähnliche Erkenntnis vorliegt.“

Die *Römisch-katholische Kirche in England und Wales* schreibt: „Ein bemerkenswerter Gesichtspunkt des Textes ist, daß er der Rolle des Hl. Geistes in der eucharistischen Theologie viel Raum gibt.“ Sie stellt fest, daß er zugleich verdeutlicht, daß „die Kirchen in der Tat in ihrem Verständnis des Wesens der Gegenwart Christi in der Eucharistie unterschiedlicher Meinung sind“. Und „dieser Unterschied wird in E15 und dessen Kommentar noch deutlicher. Niemand würde erwartet haben, in diesem Dokument eine völlige Übereinstimmung über die eucharistische Gegenwart zu finden. Aber wir möchten betonen, daß jetzt die Möglichkeit vor uns liegt, ein zusammenhängendes Verständnis der eucharistischen Präsenz zu entwickeln, das den Glauben und die Praxis der Christen insgesamt einander annähern kann. Was Lima über die einzigartige und objektive Natur der Gegenwart Christi in der Eucharistie sagt, bildet den Hintergrund und die Grundlage für die katholische Praxis der Verehrung des hl. Sakraments. Es sollte anderen auch erleichtern, dieser Praxis mehr Verständnis entgegenzubringen.“

Vielleicht ist wieder zu sagen, daß diese letzte Bemerkung vielen zu einem zu frühen Zeitpunkt zu weit geht. Dennoch ist klar, daß zu E15 eine bemerkenswerte Konvergenz besteht, vorausgesetzt, daß es, wie die vorläufige Stellungnahme der Kirche von England erwähnt, als ausreichend angesehen wird, „die Realpräsenz Christi in der Eucharistie und den wahren Empfang seines Leibes und Blutes in Brot und Wein zu betonen, ohne auf einer weitergehenden Übereinstimmung über die Art und Weise dieser Gegenwart in den Elementen zu bestehen“. Dennoch sind, wie wir gesehen haben, die Baptisten noch nicht bereit, soweit mitzugehen.

4. Amt

Können Kirchen, die das Bischofsamt nicht beibehalten haben, „die bischöfliche Sukzession als ein Zeichen, jedoch nicht als eine Garantie der Kontinuität und Einheit der Kirche schätzen“, auch wenn sie nicht zustimmen, „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“? (A38)

Die *Baptistenunion von Großbritannien und Irland* bringt eine grundsätzliche Zurückhaltung über „die Wünschbarkeit (oder sogar Notwendigkeit) der dreifachen Ordnung des Amtes“ zum Ausdruck und fragt, „inwieweit die Vorstellung eines dreigliedrigen Amtes, dessen Annahme gegenwärtig so nachdrücklich empfohlen wird, als Voraussetzung für gegenseitige Anerkennung“ zu gelten hat. Die *Baptistenunion von Schottland* bemerkt: „Unserer Meinung nach ist das Kapitel über das Amt das am wenigsten befriedigende der drei Kapitel des Dokuments. Die Tatsache, daß es auch das längste ist, verstärkt unser Unbehagen über das Übergewicht klerikaler Anliegen in der Kirche.“ Die *Kongregationalistische Union von Schottland* meint, daß „weder das Neue Testament noch die Kirchengeschichte aus-

reichende Anleitung für Gestaltung der Ämter in der vereinigten Kirche der Zukunft“ gibt. Die *Union Walisischer Independenter* bemerkt, „daß eine unangebrachte Betonung sowohl auf das Amt des Bischofs als auch auf die Sukzession der Bischöfe als ein Weg gelegt wird, die apostolische Tradition der Kirche zum Ausdruck zu bringen“. Sie fragt: „Wozu sind Bischöfe nötig?“, wenn doch der Text zugibt, „daß die Wirklichkeit und die Funktionen des Bischofsamtes in vielen dieser (nichtbischöflichen) Kirchen bewahrt worden sind“. Sie fährt fort: „Die fragwürdige Logik setzt sich in A38 fort. Warum ist ein Zeichen, das doch keine Garantie ist, notwendig? Wofür ist ein häretischer Bischof ein Zeichen?“ Sie verwahrt sich gegen „das Vorurteil gegen nichtbischöfliche Kirchen. Sie aufzufordern, das Bischofsamt auf der Grundlage von so oberflächlichen Argumenten, wie sie in A35-38 zum Ausdruck kommen, zu akzeptieren, heißt den Knoten zu lösen, indem man ihn durchschneidet. Sollte nicht ein Wort an die bischöflichen Kirchen gerichtet werden, damit sie ihre eigene Unnachgiebigkeit kritischer betrachten?“

Die *Vereinigte Reformierte Kirche* zeigt sich dem Lima-Text gegenüber aufgeschlossener: „Wir freuen uns über die Anerkennung, daß Kirchen, die das historische Bischofsamt nicht beibehalten haben, dennoch die Kontinuität des apostolischen Glaubens, des Gottesdienstes und der Mission und besonders der Ordination (A37) bewahrt haben. Wir meinen, daß die Frage weiterer Bearbeitung bedarf, ob oder wie das Zeichen der bischöflichen Sukzession wiederhergestellt werden kann (A38) . . . , und zwar so, daß dies nicht letztendlich die bereits bestehende Kontinuität im Blick auf den apostolischen Glauben, den Gottesdienst und die Mission in Frage stellt.“ Aber die *Kirche von Schottland* sagt rund heraus: „Die Bedeutung der dreifachen Form des Amtes sowohl als Werk des Geistes wie als Moment der Einheit wird überbetont, und der Beweis dafür wird nicht angetreten.“ Ähnlich schreibt die *Presbyterianische Kirche von Irland*: „Während die Kirchen, die ein dreifaches Amt haben, gebeten werden, dieses Amt zu reformieren und zu erneuern, werden diejenigen, die es nicht haben, aufgefordert, diese Form des Amtes in ihre Ordnungen aufzunehmen. Kein Gedanke wird daran verschwendet, daß auch das Gegenteil notwendig oder wünschenswert sein könnte.“ Ferner fügt sie hinzu: „Das Ältestenamtsamt, wie es in den reformierten Kirchen üblich ist, ist überhaupt nicht erwähnt worden.“ Sie schlußfolgert: „Während der Bericht die Gültigkeit, Wirklichkeit und Wirksamkeit anderer Formen des Amtes anerkennt, bindet er sich gleichzeitig an das historische Bischofsamt und infolgedessen an die bischöfliche Sukzession als ein Zeichen der Apostolizität der ganzen Kirche. Das stellen wir in Frage, weil die hier gesetzte Norm die der Überlegenheit der bischöflichen Ordnungen ist, wobei das historische Bischofsamt als Kennzeichen und Form der wahren Einheit vorausgesetzt und gefordert wird.“

Die *Methodistische Kirche* (Anm. der Redaktion: die Methodisten in Großbritannien sind Wesleyaner, haben also keine bischöfliche Verfassung) „hat entschieden, daß die Annahme des historischen Bischofsamtes unsere lehrmäßigen Grundlagen nicht verletzen würde“, und hat tatsächlich ihre Bereitschaft erklärt, das dreifache Amt anzunehmen, um die Sache der sichtbaren Einheit voranzutreiben. Diese Annahme sieht in dem historischen Bischofsamt ein wertvolles Zeichen der Apostolizität, aber nicht ein notwendiges Zeichen oder eine Garantie. „Kirchen ohne das historische Bischofsamt und die dreifache Gliederung des Amtes, wie unsere eigene,

haben ihre eigenen Möglichkeiten, die Apostolizität zu suchen und zu bewahren und auf die ordnungsgemäße Weitergabe des Amtes zu achten. Deswegen sind die Ziele, die durch das historische Bischofsamt unvollkommen verwirklicht worden sind, in gleicher Weise auch durch andere Strukturen realisiert worden, mit dem Ergebnis, daß wir im historischen Bischofsamt eine mögliche Form der Kirchenordnung sehen, wobei es Erwägungen gibt, die es empfehlen, und kulturelle Gegebenheiten, die es besonders nahelegen mögen. Aber es ist weder normativ noch anderen Ordnungen deutlich überlegen.“ Sie fügt hinzu: „Als eine Kirche, die das Amt des Bischofs nicht kennt und die die Amtsnachfolge innerhalb des historischen Episkopats nicht erhalten hat (obwohl wir unsere eigenen Strukturen für die episkopé haben), sind wir doch von Herzen dankbar für den irenischen und versöhnlichen Ton der Abs. 35-38.“ Aber sie fragt, ob A53a nicht das wieder in Frage stellt, was in A38 zugestanden war: „Wir fühlen uns veranlaßt, unsere Enttäuschung über die Zurückhaltung und Verschwommenheit von A53a zum Ausdruck zu bringen. Hier werden Kirchen, die die apostolische Sukzession bewahrt haben, lediglich gebeten, den ‚apostolischen Inhalt‘ der ordinierten Ämter, wie z.B. bei uns, anzuerkennen. Das legt nicht notwendigerweise die Auslegung nahe, daß solche Kirchen gebeten sind, nichtbischöfliche Ämter als ihren eigenen gleichgeordnet anzuerkennen, obwohl diese Auslegung durch viele Aussagen, die sich weiter vorn im Text finden, als deutlich nahegelegt empfunden werden könnte. Es gibt z.B. solche, die ohne weiteres den ‚apostolischen Inhalt‘ etwa des Dienstes am Wort, wie er von den methodistischen Pastoren ausgeübt wird, anerkennen würden, die aber zugleich die ‚Gültigkeit‘ unserer Ordination in Frage stellen.“

Die *Methodistische Kirche in Irland* begrüßt die allgemeine Linie des Kapitels über das Amt, „nämlich, daß das Neue Testament nicht nur ein einziges Muster des Amtes vorschreibt“, bedauert aber, daß dies „irgendwie verwischt wird durch die Annahme, daß nur die Übernahme einer bestimmten Form des dreifachen Amtes als Muster für die Zukunft gelten kann“. Die *Brüder-Unität* meint, daß der Lima-Text „ein Amtsverständnis darlegt, das im allgemeinen mit unserer eigenen Geschichte und unserem Verständnis übereinstimmt“. Schon seit langem besitzt sie ein „dreifach gegliedertes Amt, das aus den ersten Tagen der Unitas fratrum (1467) auf uns gekommen ist, obwohl wir uns zu keinem mechanischen Verständnis der Sukzession bekennen“.

In der vorläufigen Stellungnahme der *Kirche von England* heißt es, daß die im Lima-Papier zum Ausdruck kommende „Einschätzung des dreigliederten Amtes als von der Hl. Schrift nicht vorgeschrieben und doch als wünschenswert für die Einheit eine Position darstellt, die von den Mitgliedern der Kirche von England begrüßt wird“. Sie bemerkt, daß für „einige die Frage nach der Wünschbarkeit der dreifachen Gliederung des Amtes nicht nur durch den Hinweis auf die Tatsache beantwortet wird, daß es in den ganz frühen Jahren des Lebens der Kirche entstanden und seither von einer großen Anzahl der Christen akzeptiert worden ist. Der Lima-Text fügt dem ein weiteres Argument hinzu: das dreifache Amt von Bischöfen, Ältesten und Diakonen spielt eine besondere Rolle dabei, Einheit aus Vielfalt zu schaffen, eine Vielfalt, die außerdem sowohl legitim als auch Leben schaffend ist (A22-23). Darin besteht vielleicht die wichtigste Erkenntnis des Lima-Textes über das ordinierte Amt. Das dreifache Amt übt demnach eine einigende Funktion

in verschiedener Hinsicht aus“. Und sie fährt fort: „Es wird vorgeschlagen, daß jene Kirchen ohne apostolische Sukzession, die in treuer Kontinuität im Blick auf den apostolischen Glauben und die Mission leben, erkennen sollten, daß die Kontinuität mit der Kirche der Apostel durch die sukzessive Handauflegung der Bischöfe tiefen Ausdruck findet und daß, obwohl ihnen vielleicht die Kontinuität der apostolischen Tradition nicht fehlen mag, dieses Zeichen jene Kontinuität stärken und vertiefen wird. Sie müssen vielleicht das Zeichen der bischöflichen Sukzession wieder neu entdecken‘ (A53b). Nichtsdestoweniger ist ebenso deutlich, daß die apostolische Sukzession noch nicht von selbst eine Kontinuität garantiert. Wichtig ist der Hinweis, daß sowohl die bischöflichen als auch die nichtbischöflichen Kirchen ein Defizit aufweisen, wenn ihre Treue zur apostolischen Tradition in Leben und Lehre nicht an ein gemeinsames Zeichen dieser Treue in der jeweiligen Amtsnachfolge gebunden ist. Wir meinen, daß der Lima-Text sich im richtigen Sinn bewegt und mit dem übereinstimmt, was die Anglikaner als den Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte hindurch verstehen.“ Die *Bischöfliche Kirche in Schottland* „begrüßt die Betonung der ‚Nachfolge in der apostolischen Tradition‘ und anerkennt, daß von keiner Kirche erwartet werden kann, eine Union einzugeben, die ihre Geschichte durchstreichen würde“. Sie erkennt an, „daß es die Verschiedenheit in der Lehre vom Amt zwischen der bischöflichen Kirche und Kirchen, die weiterhin das historische Bischofsamt ablehnen, gewesen ist, die die heftigsten Auseinandersetzungen in zwischenkirchlichen Gesprächen hervorgerufen hat“, und daß in Schottland in dieser Hinsicht bisher noch keine Übereinkunft erzielt werden konnte. Dementsprechend ist die bischöfliche Kirche der Meinung, daß die Annahme von Kapitel 3 der Erklärung „Taufe, Eucharistie und Amt“ durch andere Kirchen in Schottland einen bedeutend größeren Grad der Übereinstimmung schaffen und daß sie Unionsverhandlungen auf dieser Basis begrüßen würde.

Die *Kirche von Irland* verweist auf den Optimismus der Lima-Erklärung, die „um Anerkennung der Tatsache bittet, daß die Kontinuität des apostolischen Glaubens, des Gottesdienstes und der Mission in vielen Kirchen bewahrt worden ist, die die Form des historischen Bischofsamtes nicht beibehalten haben, und daß ebenso die Wirklichkeit und Wirksamkeit des bischöflichen Dienstes in vielen dieser Kirchen bewahrt worden sind. Sie empfiehlt, daß heute diese Kirchen, ohne die Gültigkeit ihrer eigenen Amtsformen zu bestreiten, bereit sein sollen, die apostolische Sukzession als ein Zeichen der Apostolizität im Leben der ganzen Kirche zu akzeptieren.“

Die *Kirche in Wales* ist im Kontext der „verbündeten Kirchen in Wales“ (Covenanted Churches) eher bereit, Fragen an sich selbst zu richten: „Sind wir wirklich bereit, der Aussage in A37 zuzustimmen: Eine Kontinuität im apostolischen Glauben, in Gottesdienst und Sendung ist bewahrt in Kirchen, die nicht die Form des historischen Bischofsamtes beibehalten haben? Die Bedingungen des Bundes, unter denen die Kirche in Wales zusammen mit anderen Kirchen eingetreten ist, enthalten die Aussage (5a): Wir anerkennen die ordinierten Ämter aller unserer Kirchen als wahre Ämter des Wortes und Sakraments. Das vorliegende Dokument stellt eine weitere Aufforderung dar, den Satz zu bedenken: die Lima- und die Bündnis-Erklärung stimmen überein. Kann die Kirche in Wales noch länger die (stillschweigend akzeptierte) Anschauung aufrechterhalten, daß z.B. eine methodistische

Abendmahlsfeier nur für Methodisten als gültiges Sakrament gelten kann, eine anglikanische Feier jedoch auch für Methodisten (und auch für andere) ebenso wie für Anglikaner gültig ist?“

Die letzte Stellungnahme kommt von der *Römisch-katholischen Kirche in England und Wales*: „Die apostolische Sukzession wird dargestellt als ‚Dienst, Symbol und Schutz der Kontinuität des apostolischen Glaubens und der Gemeinschaft‘ (A36) und als ‚ein Zeichen, jedoch nicht als eine Garantie der Kontinuität und Einheit der Kirche‘ (A38). Die Untersuchung dieser Fragen geht in die Tiefe, und die Auswirkung hat viele Nuancen. Wir möchten darauf hinweisen, daß der bischöflichen Sukzession in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle zukommt, eine Rolle, die durch nichts anderes in der Kirche ausgefüllt werden kann; apostolische Sukzession ist unlöslich mit bischöflicher Sukzession verbunden. Deshalb bereitet uns die Aussage ‚Zeichen, jedoch nicht Garantie‘ Schwierigkeiten. Außerdem aber möchten wir die Bedeutung des Wortes ‚Zeichen‘ näher definieren. Wenn wir die Rede vom Zeichen im Sinn von ‚Sakrament‘ (wirksames Zeichen) verstehen und ausweiten dürften, dann könnte der Rahmen für eine weitere Verständigung geschaffen sein.“

Welche Folgerungen kann man aus den Stellungnahmen zu dieser Frage ziehen? Einige nichtbischöfliche Kirchen sind dankbar für die Absicherungen, die die Lima-Erklärung enthält, und für ihren „irenischen und versöhnenden Ton“. Aber dieser verbindet sich mit der Bereitschaft, ihrerseits anzuerkennen, daß das dreifache Amt „eine besondere Rolle für die Schaffung von Einheit aus der Vielfalt“ „für die Kirche der Zukunft“ spielt. Andere stellen das völlig in Frage und meinen, der Beweis dafür sei nicht angetreten. Vielleicht ist der Optimismus der Anglikaner und römischen Katholiken verfrüht, wenn man die presbyterianische (reformierte) Position in Betracht zieht. Wird also der Weg nach vorn über die Versöhnung der Ämter in einer bischöflich geordneten Kirche oder über die Versöhnung der Kirchen in einer sich vereinigenden Kirche führen, die innerhalb *einer* Gemeinschaft eine Vielfalt von Ordnungen besitzt? Oder müssen bischöfliche Kirchen erst den Fragen nachgehen, die von den Methodisten und der Kirche in Wales aufgeworfen worden sind, und damit beginnen, sich von jeder Sicht der Dinge freizumachen, die das apostolische Leben und die Sakramente anderer Kirchen für unwirksam hält und die diese dann wiederum veranlaßt, sich unterbewertet vorzukommen und deshalb so seltsame Fragen zu stellen wie: „Wofür ist ein häretischer Bischof ein Zeichen?“

Colin Davey

Vom Mitwissen zum Mitbeten – ein notwendiger Schritt ökumenischen Lernens und seine Schwierigkeiten

I. Vorbemerkung

Als der Südafrikanische Kirchenrat im vergangenen Jahr zu einem Gebetstag „für eine Beendigung der ungerechten Herrschaft“ aufrief, machten viele Menschen die sie beeindruckende Erfahrung, daß zahlreiche Geschäftsleute und Banken ihren Mitarbeitern Dienstbefreiung gewährten, damit sie an einem der Gebetsgottesdienste teilnehmen konnten. Ungezählte Christen entdeckten die Kraft des Gebetes neu als eine lebendige Wirklichkeit. Die Notstandskonferenz über die Lage im südlichen Afrika, zu welcher der Ökumenische Rat der Kirchen zusammen mit dem Südafrikanischen Kirchenrat führende Kirchenvertreter aus Südafrika und der übrigen Welt Anfang Dezember 1985 nach Harare, Zimbabwe, eingeladen hatte, sprach sich deshalb dafür aus, zum zehnten Jahrestag von „Soweto“ am 16. Juni 1986 einen weltweiten Gebetstag „für die Beendigung der ungerechten Herrschaft“ in Südafrika zu halten. Dabei muß man sich vor Augen halten, daß das hier verwandte englische Wort „rule“ sehr viel stärker als der in der deutschen Übersetzung verwandte Begriff „Herrschaft“ ein politisches und gesellschaftliches Ordnungssystem meint, das es zu überwinden gilt.

Der Ökumenische Rat der Kirchen, die EKD und die Landeskirchen in der Bundesrepublik Deutschland nahmen dieses Anliegen insgesamt positiv auf. Mitte April versandte die EKD Texte und Materialhinweise zur Vorbereitung eines solchen Gottesdienstes, welche vom Evangelischen Missionswerk beziehungsweise der Evangelischen Kommission für das südliche Afrika im Zusammenhang mit der diesjährigen Rogate-Aktion erarbeitet worden waren.

Ende April trafen bei der EKD und bei ihren Gliedkirchen weitere Texte ein, die beim Südafrikanischen Kirchenrat (SACC) erarbeitet worden waren und die mit einem gemeinsamen Aufruf des Ökumenischen Rates der Kirchen, des Lutherischen Weltbundes und des Reformierten Weltbundes an deren Mitgliedskirchen weitergeleitet wurden.

Diese Gebetsvorschläge erregten im Raum der EKD sofort gespannte Aufmerksamkeit und riefen heftige Kritik hervor. Anfang Mai wies der Vorsitzende des Rates der EKD, Bischof Dr. Martin Kruse, in einem Brief an die Leitungen der Gliedkirchen der EKD darauf hin, daß diese Gebetstexte aus Südafrika „durch die lange und tiefe Leidenserfahrung in Südafrika, durch den Prozeß der Demütigungen und Verletzungen, durch die bittere Erkenntnis, daß ‚auf der anderen Seite‘ auch Christen stehen, durch die ständig wachsende Versuchung zur Anwendung von Gewalt“ geprägt sind: „Dieser Betroffenheit müssen wir uns aussetzen.“ Er betonte, daß diese Texte „Vorschläge“, nicht aber „Vorschriften“ sind. Er nahm dabei auch theologische Kritik und Anfragen auf, die man an diese Texte stellen kann: „Es muß deutlicher unterschieden werden zwischen der Sünde, die bekämpft und überwunden, und dem Sünder, der gewonnen werden soll.“ Und: „Bei ihrem Gebet um das Recht schaffende Handeln Gottes muß die christliche Gemeinde

Anklänge an die Rachepsalmen des Alten Testaments vermeiden.“ Schließlich machte er darauf aufmerksam, daß alle Kirchen im Ökumenischen Rat bei ihrem Beten „ihren eigenen Kontext und die ihnen gemäßen geistlichen Formen zu beachten haben“. Denn „die Einheit im Geist ist nicht mit der Einheit in Buchstaben gleichzusetzen“. Vor allem aber soll das Gebet „uns vor Gott einigen, nicht aber zerstreuen. Darum müssen wir alle Kraft daran setzen, solche Formen des Gebets zu finden, die alle unsere Gemeindeglieder mitbeten können um die Überwindung der Apartheid.“

Die Landeskirchen, in deren Zuständigkeit es fällt, Entscheidungen in Angelegenheiten von Lehre, Bekenntnis und Gottesdienst zu treffen, haben sehr unterschiedlich auf die vom ÖRK übersandten Gebetstexte reagiert. Alle empfahlen in Rundschreiben an die Gemeinden und Pfarrämter, am Montag, dem 16. Juni, gemäß dem Aufruf der drei ökumenischen Organisationen und des Südafrikanischen Kirchenrates Fürbitt-Gottesdienste für Südafrika abzuhalten oder aber am vorangehenden Sonntag, dem 15. Juni, die Fürbitte für Südafrika besonders hervorzuheben; eine Ausnahme bildet die Evang.-Luth. Landeskirche Schaumburg-Lippe, die sich ausdrücklich nicht am Gebetstag beteiligte. Die meisten Landeskirchen nannten dabei auch das Anliegen, für eine Beendigung der ungerechten Herrschaft der Apartheid zu beten. Die Landeskirchen in Berlin, Westfalen, Lippe und im Rheinland sowie die Evang.-ref. Kirche in NWD stellten mit ihrem Rundschreiben oder auf Anforderung die liturgischen Vorschläge des ÖRK und der EKD zur Verfügung; die übrigen versandten oder benannten lediglich das letztere. Einige legten einen kurzen Text mit Hintergrundinformationen bei, welchen der Südafrikanische Kirchenrat für diesen Gebetstag verfaßt hatte. Einzelne Landeskirchen versandten eigene Gebetsvorschläge, durch welche die schon erwähnten Texte teils ergänzt, teils ersetzt wurden. Nur in wenigen Fällen wurde den Gemeinden mitgeteilt, daß vorliegendes Material des Südafrikanischen Kirchenrates beziehungsweise des ÖRK nicht weitergereicht wurde. In einem Fall (Bayern) wurden die Gebete in nicht unwesentlich modifizierter Form weitergeleitet, ohne daß dies kenntlich gemacht worden wäre. Die Landeskirche im Rheinland ermutigte zur ausdrücklichen Beschäftigung auch mit schwierigen Gebetsabschnitten in der vom ÖRK übersandten Liturgie, die Lippische Landeskirche empfahl eine zur Verwendung im Gottesdienst überarbeitete Fassung, in der lediglich die „biblischen Leitsätze“ fortgelassen wurden.

Wir veröffentlichen deshalb die Gebetsliturgie aus Südafrika und das Anschreiben des Generalsekretärs des Südafrikanischen Kirchenrates, dazu einen „Kommentar“ zu den liturgischen Texten von D. Heinz Joachim Held. Wo der Wortlaut im Kommentar von der Übersetzung des Sprachendienstes abweicht, liegt eine eigene Übersetzung von D. Held vor.

Stand: 18. Juni 1986

Die Schriftleitung

II. Weltgebetstag für die Beseitigung des ungerechten Apartheidsystems

1. Ein Aufruf an die Christen der Weltkirche

Brüder und Schwestern in Christus!

16. Juni 1986

Nie zuvor in der Geschichte unseres Landes haben so viele Millionen Christen in Südafrika so viele Millionen Christen in aller Welt dazu aufgerufen, gemeinsam mit ihnen einen weltweiten Gebetstag zu begehen. An diesem 16. Juni 1986 – dem zehnten Jahrestag der Ereignisse von Soweto am 16. Juni 1976 – wollen wir zusammen Gott darum bitten, die Herrschaft des ungerechten Apartheidsystems zu beenden und Apartheid und Rassismus in allen ihren Formen in allen Ländern der Welt zu zerstören und zu beseitigen. Im Namen der Millionen von Unterdrückten in unserem Land rufen wir, der Südafrikanische Rat der Kirchen, alle Christen und alle Anhänger anderer Religionen, die Apartheid als eine für die ganze Menschheit verderbliche, unmenschliche und zerstörerische Politik ablehnen, auf, sich uns an diesem Tag anzuschließen: Kommt zusammen in Kirchen, Kathedralen und anderen Gottesdienstorten, auf Straßen und Plätzen, zu Hause und am Arbeitsplatz, um als Volk Gottes, in dem jung und alt vereint sind, inständig dafür zu beten, daß Gott dieses sündige System zerstören möge und eine Gesellschaft entstehen läßt, die auf Gerechtigkeit und Gleichbehandlung aller Rassen, auf Demokratie und Mitbestimmung gegründet ist.

Wir rufen Euch auf, in Eurem Gebet vor Gott all derer zu gedenken, die ihren mutigen Widerstand gegen die Apartheid mit dem Leben bezahlt haben, die verwundet, verhaftet, gefoltert, gebannt oder ins Exil gezwungen worden sind, weil sie sich diesem schändlichen System tapfer und entschlossen entgegengestellt haben. Wir rufen Euch ferner auf, in Euer Bittgebet auch die unterdrückerischen Herrscher sowie all jene einzuschließen, die in den Jahrzehnten der Apartheid von den Früchten der Unterdrückung und Ausbeutung profitiert haben. Laßt uns darum beten, daß sie ihre Haltung und Handlungsweise, ihre Komplizenschaft und Bereitschaft zu verdammenswerten Kompromissen öffentlich bereuen und den Mut finden, sich auf die Seite der Unterdrückten und Ausgebeuteten zu stellen und aktiv den Weg in eine Zukunft zu unterstützen, in der das ganze Land befreit und wieder vereint ist, in der ethnische Trennungen auf Widerstand und Ablehnung stoßen, wo die Menschenwürde sowie die Rechte und Pflichten aller Bürger respektiert werden und die Kirche wahrhaftig zur dienenden Kirche wird, zum Leib Christi im Dienst des Volkes Gottes. Möge dieser weltweite Tag des gläubigen Gebets für uns alle zu einem Tag der Hoffnung werden und zu einem Tag, an dem wir den göttlichen Sieg des Guten über das Böse, des Lichts über die Finsternis feiern! Möge die Gewalt aufhören und Frieden und Gerechtigkeit für unser Land anbrechen!

Euer Bruder in Christus

(gez.) C. F. Beyers Naudé, Generalsekretär des Südafrikanischen Rats der Kirchen

2. Gebetsgottesdienst für die Beendigung einer ungerechten Herrschaft

Vorbereitung

Eröffnungsgebet

Herr der Geschichte,
du teilst unsere Freude und unsere erdrückenden Sorgen
du hörst das Schreien der Gepeinigten
du sättigst die Hungrigen
und befreist die Unterdrückten.

In dieser ernsten Stunde treten wir vor dein Angesicht
um dich zu preisen und für die Beseitigung einer ungerechten
Herrschaft zu beten.

Erfülle uns mit der elterlichen Liebe Gottes
fordere uns mit der opferbereiten Liebe Jesu
stärke uns mit der verändernden Liebe des Geistes
damit wir leben und frei sein können.

Amen.

Lied

Sündenbekenntnis

Liturg: Herr, unsere Herzen sind schwer
beladen mit dem Leid von Jahrhunderten
von den Kreuzzügen und Völkermorden der Vergangenheit
bis zu den Leiden der Menschen in den Townships Südafrikas.

Das Blut der Opfer ist noch warm
die nächtlichen Angstschreie sind noch nicht verstummt
zu dir erheben wir unsere ausgebreiteten Hände.

Gemeinde: Wir dürsten nach dir in einem durstigen Land.

Liturg: Vor dir
bekennen wir unser Versagen, als deine Kinder zu leben
beklagen wir unsere Spaltungen
bekennen wir unsere Furcht
gestehen wir unsere Arroganz und Überheblichkeit ein
schämen wir uns unserer Selbstsucht

Gemeinde: Wir sehnen uns nach Hoffnung inmitten der Verzweiflung.

Liturg und

Gemeinde: heile unsere Schwäche
beschäme uns in unserer Überheblichkeit
stärke uns in unserem Zögern und Zagen
damit wir demütig werden, aber den Mut behalten
das Evangelium der Wahrheit zu verkündigen.

Lied

Wortgottesdienst

Biblische Leitsätze

Liturg und Höre unsere Worte, o Herr, und höre unser Seufzen
Gemeinde: vernimm unseren Protest.

Denn du bist kein Gott, der freundlich zu den Unterdrückern ist
und du bestärkst sie nicht auf ihren Abwegen
noch läßt du dich von ihrer Propaganda beeinflussen.

Denn du verachtetest ihre Überheblichkeit
du kannst den Anblick ihres Stolzes nicht ertragen
und du haßt ihre systematische Unterdrückung.

Man kann nicht alles glauben, was sie sagen
ihre offiziellen Verlautbarungen sind voll tödlicher Täuschungen
man kann ihnen nicht trauen.

Sie reden vom Frieden, während sie gleichzeitig ihre
Rüstungsproduktion steigern
und sie reden von Verhandlungen und Reformen, während
sie sich insgeheim immer brutalere Formen der Unterdrückung
ausdenken.

Verdamme und bestrafe sie, o Gott
laß ihnen ihre eigenen Fallstricke zum Verhängnis werden
und entferne sie aus unserem Blickfeld
weil sie so mannigfach gesündigt
und sich gegen dich aufgelehnt haben.

Es ist deine unermeßliche Liebe
die uns in dein Haus kommen läßt.

Ebne uns den Weg, damit wir dir folgen können.

Beschütze die, die dich und deine Gerechtigkeit lieben.

Vorgeschlagene Bibellesungen: Lukas 1,46–55; Lukas 4,1–21; Matthäus
10,32–39, Matthäus 25,31–46; Jesaja 3,9–15;
Micha 2,1–5; Offenbarung 15.

Liturg und Auf daß dein Wort Fleisch werde im Ringen deines Volkes
Gemeinde: um Gerechtigkeit und Frieden.

Predigt – Das apostolische Glaubensbekenntnis – Lied

Antwort der Gemeinde

Gebet für die Beendigung einer ungerechten Herrschaft

Liturg: Voller Schmerz denken wir in unserem Gebet
an die Tausende, die im Kampf für die Freiheit
ihr Leben gelassen haben,
an die vielen, deren Leben durch Haft zerstört worden ist;
an die Mütter, Väter, Brüder und Schwestern, die ihre
Toten beweinen;
an die vielen, die ins Exil gehen mußten;
an die südafrikanischen Führer, die seit mehr als
zwanzig Jahren im Gefängnis sitzen;
an die unterbrochene und zweitklassige Ausbildung der
Kinder in Südafrika;
an die Entwürdigung der Opfer von Zwangsumsiedlungen;
an die Armen, die Hunger und Durst leiden.

Gemeinde: Aus der Tiefe rufen wir:
reiß aus die Wurzel unseres Schmerzes –
beseitige die Unterdrückung des Apartheidsystems.

Liturg: Wir empfinden auch Zorn
angesichts der fortgesetzten Unterdrückung der Schwarzen
in Südafrika;
der Unerbittlichkeit derer, die sich als Herrscher
Südafrikas ausgeben
und der Passivität derer, die an ihrem bequemen Leben festhalten;
angesichts des permanenten Machtmißbrauchs
und der Verweigerung von Gerechtigkeit und Freiheit.

Gemeinde: Aus der Tiefe rufen wir:
entferne von der Macht, die die Regierungsgewalt mißbrauchen.

Liturg: Du allein bist der Gott
du allein verdienst unseren Gehorsam und unsere Treue
du siehst das Leid deines Volkes;
schließe die Tore der Apartheid
beschäme alle, die das Unrecht unterstützen
öffne die Tore für Gerechtigkeit und Freiheit
erneure das Leben deines gepeinigten Volkes.

Gemeinde: Aus der Tiefe rufen wir:
beseitige die ungerechte Herrschaft
und ersetze sie durch eine Herrschaft der Gerechtigkeit. Amen.

Vater unser

Nkosi sikelel' iAfrika

Entlassung

3. „Schaffe ein Neues, o Herr!“

Ewiger Gott,
der du unsere Hoffnung in Zeiten der Verzweiflung bist,
unser Leben inmitten des Todes.
Du hast unseren Vorfahren deine Treue erwiesen
und sie gehört
als sie dich in ihrer Not anriefen;
Wir rufen dich heute an
gemeinsam mit dem Volk von Südafrika,
Einem Land in Aufruhr, von Gewalt zerrissen.
Wir beten um die Beseitigung der Ungerechtigkeit und die Heilung
der Wunden.

(Stille)

Stärke, o Herr, die daran arbeiten,
die Kräfte des Bösen zu entlarven
und ein System niederzureißen,
das in Ungerechtigkeit wurzelt.
Bestärke dein Volk in seinem Kampf,
die Mächte der Unterdrückung vom Thron zu stürzen
und Gerechtigkeit im Land zu errichten.
Wir bitten dich, o Herr, ihren Willen zu stärken,
damit ihnen nicht Hilflosigkeit die Hände bindet,
Sondern sie in deiner Kraft den Weg bis zum Ende gehen,
bis die Schreie der Angst
zu Jauchzern der Freude werden.
Zeige deine Stärke, o Herr aller Völker,
schaffe ein Neues unter deinem Volk
und errichte Gerechtigkeit, Frieden und wahre Gemeinschaft.

(Stille)

Unsere Herzen sind schwer, unsere Wunden sind tief;
warte nicht, o Herr, und bringe dein Heil
bevor wir nicht mehr vergeben können,
bevor wir die Fähigkeit zu lieben verlieren,
weil wir von Haß verzehrt sind.
Als der Tod sein Werk vollbracht hatte,
hast du deinen Sohn zu neuem Leben erweckt;
Hast du die Macht deiner Liebe offenbart
und deinen Sieg über das Böse:
Sprengt unsere Ketten und mach uns alle frei,
damit wir wissen, daß du der Herr bist.

Amen.

III. Zum Bedenken der Gebetstexte für Südafrika

1. Es ist zweifellos ungewöhnlich, wahrscheinlich erstmalig, daß der Ökumenische Rat der Kirchen gemeinsam mit dem Lutherischen Weltbund und dem Reformierten Weltbund die Mitgliedskirchen ausdrücklich in solcher Form zu einem Weltgebets- und Fastentag aufruft. Ungewöhnlich ist es auch, daß dies im Blick auf die kritische Situation in einem ganz bestimmten Land geschieht. Ferner ist es höchst ungewöhnlich, daß es sich um einen Gebetstag „für die Beendigung einer ungerechten Herrschaft“ handelt. Das ist ein Gebetsanliegen, welches in der Gebetstradition der Kirche kaum, wenn überhaupt einen Platz hat, geschweige denn, daß es in den uns bekannten liturgischen und agendarischen Gebetsformularen erscheint. Ungewöhnlich ist freilich vor allem die Lage in Südafrika selbst, aus der heraus die Bitte um das Gebet der Schwesterkirchen kommt und derer im Gebet gedacht werden soll.

Liest man beispielsweise den Gebetsaufruf von Dr. C. F. Beyers Naudé, dem Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrates, und meditiert man die übersandten Gebetstexte, wird man einer tiefen Betroffenheit nicht entgehen können. Der Atem vermag einem zu stocken, weil man das Gefühl hat, an manchen Stellen so einfach nicht mitbeten zu können. Andererseits kann man sich dem tiefen Ernst und der zum Teil verzweifelten, zum Teil zuversichtlichen geistlichen Kraft nicht entziehen, die einen hier anwehen. Es ist in der Tat ein ungewöhnlicher Anlaß zum Gebet; es ist eine unerhörte Situation; es ist eine ungewohnte Zumutung.

2. Der Aufruf des Ökumenischen Rates spricht davon, daß „wir all unsere geistlichen Kräfte mobilisieren“ wollen, um „Leid und Hoffnung der Menschen in Südafrika vor den Thron der Gnade zu bringen“. Er macht deutlich, daß die übersandten Texte nicht als eine Vorschrift für unser Beten gedacht sind, sondern als eine Hilfe bei der Planung und Durchführung des Weltgebetsstages für Südafrika. In ihm wird die Hoffnung ausgesprochen, daß einiges aus diesem Material dabei von Nutzen sein wird.

3. In den übersandten Gebetsvorschlägen findet sich kein Aufruf „zum Sturz der südafrikanischen Regierung“. Vielmehr ist immer wieder von der Bitte um „ein Ende der ungerechten Apartheidsherrschaft“ die Rede. Und es ist Gott selbst, der angerufen wird, er möge „die ungerechte Herrschaft beseitigen und sie durch eine Herrschaft der Gerechtigkeit ersetzen“. Freilich finden sich dabei Gebete von einem geradezu kämpferischen Geist, so wenn es heißt: „Stärke, o Herr, die daran arbeiten, die Kräfte des Bösen zu entlarven und ein System niederzureißen, das in Ungerechtigkeit wurzelt. Bestärke dein Volk in seinem Kampf, die Mächte der Unterdrückung vom Thron zu stürzen und Gerechtigkeit im Land zu errichten.“ Konkret gesprochen zielt das zweifellos auf die Ablösung und auf den Rücktritt der derzeitigen südafrikanischen Regierung, wie es schon in der Abschlusserklärung der Notstandskonferenz des ÖRK über Südafrika Anfang Dezember letzten Jahres in Harare zum Ausdruck kam.

So ungewöhnlich und für viele anstößig ein solches Gebetsanliegen sein mag, so wenig darf man verkennen, daß ungezählte schwarze Südafrikaner die Regierung Südafrikas, die von ihr verfügte Gesellschaftsordnung und die zu ihrer Aufrechterhaltung durchgeführten Einsätze der Sicherheitsstreitkräfte aufgrund ihrer eigenen Erfahrungen als die tatsächlichen Erscheinungsformen eines unmensch-

lichen Unrechtsstaates erleben. Das bezeugen deutlich genug die „Stimmen aus Südafrika“, die sich unter den vom Ökumenischen Rat der Kirchen übersandten Materialien finden.

Doch wird immer auch deutlich, daß das Beten und Fasten für Südafrika einem positiven Ziel dient. In einem „Land in Aufruhr, von Gewalt zerrissen“ wird nicht nur „um die Beseitigung der Ungerechtigkeit“, sondern auch um „die Heilung der Wunden“ gebetet. Es geht um die Freiheit aller von den Mächten des Bösen: „Als der Tod sein Werk vollbracht hatte, hast du deinen Sohn zu neuem Leben erweckt; hast du die Macht deiner Liebe offenbart und deinen Sieg über das Böse: sprengte unsere Ketten und mach uns alle frei, damit wir wissen, daß du der Herr bist.“

In diesem Sinn hat Dr. Beyers Naudé in seinem Aufruf zum Gebet betont, daß die Kirchen in der Welt nicht nur aller derer vor Gott gedenken sollen, die Opfer der Apartheid und des Kampfes gegen die Apartheid geworden sind, sondern in die Fürbitte auch die „unterdrückerischen Herrscher“ und alle die einschließen sollen, die „in den Jahrzehnten der Apartheid von den Früchten der Unterdrückung und Ausbeutung profitiert haben“, damit sie umkehren, sich die Sache der Unterdrückten und Ausgebeuteten zu eigen machen und ihrerseits mit ganzer Kraft die Schritte in eine neue Zukunft unterstützen, in der „das ganze Land befreit und wieder vereinigt ist“.

Diese Bitte trifft auf eine empfindliche Stelle. Denn jedenfalls mittelbar werden wir darauf angesprochen, inwiefern nicht nur andere, sondern auch wir selbst möglicherweise uns vor die Bitte um die eigene Buße und Lebensänderung gestellt sehen. Die hier nötige Auseinandersetzung verlangt eine geistliche Anstrengung und ebensoviel Freimut wie Demut.

4. Die Gebetsvorschläge müssen auf dem Hintergrund langjähriger Leidenserfahrungen und schmerzlicher Auseinandersetzungen gesehen werden. So heißt es in den „Hintergrundinformationen“ des Südafrikanischen Kirchenrates zum Gebetstag am 16. Juni:

„Wir haben für unsere Politiker gebetet, wie es die Schrift von uns verlangt. Wir sind in Beratungen mit ihnen eingetreten, wie es uns unser Glaube vorschreibt. Wir haben nur zögernd den radikalen Schritt getan, die Apartheid für unvereinbar mit dem erklärten Willen Gottes zu erklären, und einige Kirchen haben die theologische Rechtfertigung der Apartheid zur Häresie erklärt. Wir beten nun darum, daß Gott die bestehenden Strukturen der Unterdrückung durch gerechte Strukturen ersetzt und diejenigen von der Macht entfernt, die fortfahren, seine Gesetze zu mißachten, und daß er an ihre Stelle politische Führer setzt, die in Gerechtigkeit und Güte regieren.“

Wir sind in der Bundesrepublik Deutschland nicht unmittelbar in derselben Erfahrungs-, Leidens- und Gebetssituation wie unsere Schwestern und Brüder in Südafrika. Wir sind aber dennoch „Mitwissende“, die zugleich immer in der Versuchung stehen, ihr Mitwissen zu verdrängen. Wir wissen um unsere geschichtliche, politische und wirtschaftliche Verflochtenheit in die südafrikanische Situation; wir stehen in vielfältigen Partnerschaftsbeziehungen mit Kirchen in Südafrika; und die dort erlebten und erlittenen Erfahrungen mit dem Gesellschaftssystem der Apartheid sind uns jedenfalls in den Grundzügen bekannt. Zugleich teilen wir die Überzeugung, daß das System der Apartheid gegen Gottes Willen verstößt und überwunden werden muß. Die Einladung zum gemeinsamen Gebet für „das Ende der unge-

rechten Herrschaft“ stellt uns deshalb in eine Bewährungsprobe unserer geistlichen Gemeinschaft mit den Brüdern und Schwestern in Südafrika. Was bislang gleichsam nur als ein schwer lastendes und höchst verwickeltes Problem erschienen ist, das uns eher von außen betroffen hat, rückt uns nun unmittelbar zu Leibe und verlangt uns eine Lebensäußerung ab, die aus dem Innersten unseres Glaubens heraus kommt. Denn Gebet und Fürbitte sind niemals etwas Äußerliches, sondern tiefster und glaubwürdigster Ausdruck unseres Glaubens an Gott und an das Evangelium von Jesus Christus selbst. Hier bereitet die Zumutung einer politischen Konkretion des Betens wohl die größten inneren Schwierigkeiten.

Es mag in diesem Zusammenhang eine Hilfe sein, an eigene zeitgenössische kirchliche Erfahrungen zu erinnern. Die Fürbitten der Bekennenden Kirche während der Zeit des Kirchenkampfes im Dritten Reich und die Kanzelabkündigungen der Bruderräte stellten gottesdienstliche Momente dar, in denen politisches Geschehen im geistlichen Wort und im Gebet zumeist indirekt, gelegentlich aber auch unmittelbar Ausdruck fand. Die vom Bruderrat der Bekennenden Kirche erarbeitete Liturgie anlässlich der sogenannten „Tschechen-Krise“ im Jahre 1938 ist ein weiteres Beispiel dafür. Wer heute ernstlich anmahnt, daß diese Liturgie damals bei vielen Kirchenführern (auch in der Bekennenden Kirche) auf Zurückhaltung und Ablehnung stieß, weil sie sich entgegen der weitverbreiteten Zeitstimmung im Lande nicht für ein erfolgreiches Vorgehen der Reichsregierung in der Auseinandersetzung mit der Tschechoslowakei aussprach, sondern angesichts der bei einer kriegerischen Auseinandersetzung zu erwartenden Opfer und Leiden für die Wahrung des Friedens zu beten vorschlug, wird die jetzigen Gebetsvorschläge für Südafrika wegen ihrer regierungskritischen Tendenz schwerlich zurückweisen können. Die in den „Bittgottesdiensten für den Frieden“ enthaltenen Gebete, die seit einigen Jahren gemeinsam vom Bund der Evangelischen Kirche in der DDR und von der EKD vorgeschlagen werden, bieten weitere Belege für die Notwendigkeit und für die Schwierigkeit, daß das gemeinsame Beten in einer bestimmten politischen Spannungssituation immer auch eine kritische und zugleich selbstkritische Reflexion der unterschiedlichen Kontexte zur Voraussetzung hat.

Freilich zeigen diese Beispiele auch an, daß es die konkreten Erfahrungen und Lernprozesse sind, aus denen unserem gemeinsamen Beten die Konkretion zuwächst. Die Auseinandersetzungen um eine Annahme der jetzigen Gebetsvorschläge sind ein sicheres Anzeichen dafür, daß weitere neue „Lernschritte“ auf uns warten. So werden wir uns verstärkt der zugegebenermaßen schwierigen Aufgabe stellen müssen, uns mehr und mehr in die Erfahrungs- und Gebetsituation unserer südafrikanischen Schwestern und Brüder hineinzusetzen. Darin mindestens liegt die Bedeutung der uns übersandten Gebetstexte aus Südafrika. Von ihnen her müssen wir unsere eigenen Worte und Formen eines wirklichen Mitbetens mit den Brüdern und Schwestern in Südafrika finden, wenn und wo es uns nicht möglich erscheint, in den Worten mit ihnen zu beten, die viele von ihnen meinen, aus einer von Leiden, Anfechtung und Gewalt geprägten Erfahrung heraus sprechen zu sollen. Vor allem dürfen uns unsere Schwierigkeiten mit einigen der Gebetsanliegen und Gebetsformulierungen aus Südafrika nicht dazu führen, daß wir uns der weltweiten Gebetsgemeinschaft für Südafrika verweigern. Es ist richtig, daß Gebet und Gottesdienst nicht Orte und Gelegenheiten zu politischen Demonstrationen sind. Sie können aber auch nicht ein Geschehen sein, das von den persönlich und gemein-

schaftlich erfahrenen politischen und gesellschaftlichen Problemen und Herausforderungen einfach unberührt bleibt.

5. Es gibt in den vom Ökumenischen Rat übersandten Gebetsvorschlägen für Südafrika am 16. Juni 1986 viele Gebete, die wir durchaus mitbeten oder in die wir uns hineinbeten können. Das Eingangsgebet ruft Gott als den Rechtshelfer der Armen und Bedrängten an und erfleht die Gnadengabe der göttlichen Liebe in der Stunde der Krise.

Eindrücklich bringen die Gebete des Sündenbekenntnisses den tiefen Mangel an wirklich gelebtem Glauben, an praktiziertem Christentum auf allen Seiten ohne Ansehen der Person vor Gott zum Ausdruck:

„Vor dir bekennen wir unser Versagen, als deine Kinder zu leben; beklagen wir unsere Spaltungen; bekennen wir unsere Furcht; gestehen wir unsere Arroganz und Überheblichkeit ein; schämen wir uns unserer Selbstsucht. Brich unseren Stolz; heile unsere Schwäche; beschäme uns in unserer Überheblichkeit; stärke uns in unserem Zögern und Zagen, damit wir demütig werden, aber den Mut behalten, das Evangelium der Wahrheit zu verkündigen.“

Die vorgeschlagenen Schriftlesungen gehen augenscheinlich auf eine sorgfältige, zugleich aber herausfordernde Auswahl und Zusammenstellung von Bibeltexten zurück: das Magnifikat als Lobpreis Gottes, der durch sein Handeln Recht und Heil für die Geringen schafft (Lk 1,46-55); die Botschaft von Jesu Sieg über die Macht des Bösen und von seiner Sendung zur Befreiung der Armen, Verzagten, Gefangenen und Blinden (Lk 4,1-21); die Predigt Jesu von den „Barmherzigkeiten“ im Gleichnis vom großen Weltgericht (Mt 25,31-46); die Jüngerunterweisung Jesu über das Bekenntnis des Glaubens im Konflikt und Leiden (Mt 10,32-39); die Gerichtspredigt der Propheten gegen die Unterdrücker und Ausbeuter (Jes 3,9-15; Mich 2,1-5); und das Loblied der Erlösten inmitten des Wirkens der Plageengel (Offb 15).

Das dreiteilige Gebet um das „Ende einer ungerechten Herrschaft“ bringt die konkret erfahrene Leidensnot der Unterdrückten in Südafrika zur Sprache, ergänzt dies aber auch durch die bittere Klage über die Uneinsichtigkeit und den Mißbrauch von Gewalt auf seiten der politisch Verantwortlichen im Lande und richtet die Hoffnung der Betenden in der Krise Südafrikas auf Gott und auf sein Eingreifen zugunsten der Leidenden:

„Du allein bist der Gott; du allein verdienst unseren Gehorsam und unsere Treue; du siehst das Leid deines Volkes: schließe die Tore der Apartheid; beschäme alle, die das Unrecht unterstützen; öffne die Tore für Gerechtigkeit und Freiheit; erneuere das Leben deines gepeinigten Volkes.“

Der tiefe Schmerz über die Erfahrung namenlosen Leidens, der aufsteigende Zorn angesichts der fortgesetzten Unterdrückung schwarzer Menschen in Südafrika und die offenbare Unerbittlichkeit der derzeitigen Inhaber der Macht werden vor Gott ausgesprochen in der zuversichtlichen Erwartung, daß er die Herzen bekehre, die Verhältnisse wende und einen neuen Anfang möglich mache. In diesem Zusammenhang erscheinen die konkreten Bitten um ein Ende des Apartheidsystems und um die Entfernung einer Regierung aus der Verantwortung, welche die Macht mißbraucht, nicht als theologisch unzulässige Inanspruchnahme des christlichen

Gebetes für politische Anliegen menschlichen Eigenwillens, sondern als ein gewagter, aber aus dem Glauben kommender Ausdruck der Hoffnung auf Gottes Hilfe zugunsten von Gerechtigkeit und Freiheit in einer menschlich ausweglos erscheinenden Konfliktlage.

Der Schlußteil des gesondert beigefügten Gebetes „Schaffe ein Neues, o Herr!“ läßt Anteil nehmen an dem Ringen um das Durchhalten eines Weges der Nachfolge Christi in einer unerträglich gewordenen Leidenssituation:

„Unsere Herzen sind schwer, unsere Wunden sind tief; warte nicht, o Herr, und bringe dein Heil, bevor wir nicht mehr vergeben können, bevor wir die Fähigkeit zu lieben verlieren, weil wir von Haß verzehrt sind.“

Selbst wenn man in einer anderen kirchlichen Lebens- und Erfahrungssituation nicht genauso zu beten vermag, werden solche Texte doch Anlaß und Anstoß dazu sein, dieses Anliegen unserer Mitchristen in Südafrika in unserer eigenen Fürbitte aufzunehmen, nämlich die Bewahrung durch Gott in der Versuchung zu Unversöhnlichkeit, Erbitterung und Haß.

6. In der Tat sind solche Gebete primär nur aus der christlichen Erfahrungssituation in Südafrika heraus nachzuempfinden; und diese ist nicht nur unsere eigene. Das wird auch dadurch nicht anders, daß man diese Worte mitzusprechen versucht. Man muß sich klarmachen, daß es schwer, ja unmöglich ist, Gebetserfahrungen, Gebetsworte und Gebetshoffnungen aus einer ganz bestimmten Not- und Anfechtungssituation ohne weiteres in eine andere wörtlich zu übersetzen. Es gibt in den Gebeten Stellen, die im vollen Sinn des Wortes wirklich „übertragen“ und in unsere Gebetstradition und in unsere konkrete Gebetssituation hinein vermittelt werden müßten. Bleibt eine solche Übertragung aus, kommt es nicht nur zu Mißverständnissen, Kritik und Zurückweisung; es wird auch eine von geistlichem Versehen getragene Gebetsgemeinschaft verfehlt.

Vor allem wird man an dem „Protestgebet“ Anstoß nehmen, das unter der Überschrift „Biblische Leitsätze“ erscheint, was wohl richtiger mit „Vergewisserung aus der Schrift“ (scriptural affirmation) zu übersetzen ist. Es stellt ein wirkliches geistliches Problem dar. Es handelt sich dabei um eine klar erkennbare Paraphrase von Psalm 5, der in die südafrikanische Erfahrungssituation von Unrecht und Unterdrückung hinein konkretisiert und aktualisiert wird. Dieser biblische Bezug ist bei einem einfachen Vergleich beider Texte schnell ersichtlich. Das Anstößige an diesem Gebetstext stammt aus der Heiligen Schrift selbst. Aber darf man so beten? Kann man hier mitbeten? Hört die Gebetsgemeinschaft an dieser Stelle nicht wirklich auf? Diese Fragen müssen gestellt und sollten nicht vorschnell abgewiesen werden.

Der fünfte Psalm wird in der Auslegung des Alten Testaments unter die sogenannten „Rachepsalmen“ gezählt. Das ist eine Bezeichnung, die wohl aus der biblischen Wissenschaft des letzten Jahrhunderts stammt. Ob sie den Sinn dieser Psalmen wirklich trifft, mag offenbleiben. Man muß jedoch daran festhalten, daß es einer Gemeinde in der Nachfolge Christi verwehrt ist, um „Rache“ und Vergeltung zu beten (vgl. Lk 9,51-56). Für die christliche Kirche gilt das Gebot „Rächet euch selbst nicht“ (Röm 12,19); denn das Gericht ist Gottes Sache allein. Aber „Rachegedanken“ im eigentlichen Sinne finden sich in den übersandten Gebetstexten für den 16. Juni 1986 nicht, wohl aber Trauer, Klage und auch Anklage vor dem Thron

Gottes, gelegentlich nicht ohne Anzeichen von Bitterkeit und Zorn. Dies alles kommt auch in den Psalmen der Bibel zur Sprache. Es darf sicher auch Christen nicht verwehrt werden, die ganze Not und Verzweiflung im persönlichen Leben oder in der gesellschaftlichen Wirklichkeit in Klage und Bittruf vor Gott auszubringen.

Wie immer der fünfte Psalm im einzelnen zu deuten und die Aufnahme seiner Gebetsanliegen zu verstehen ist, die Gebetsordnung im ganzen und die meisten in ihr enthaltenen Gebetstexte können nicht dem Mißverständnis unterliegen, als gehe es um ein Beten im Sinne von Rachegebeten. Offensichtlich ist der Psalm 5 in Südafrika als ein Ausdruck für die Situation von Unrecht und Unterdrückung und zugleich für die Gebetsituation der Leidenden und Unterdrückten erfahren worden. Recht verstanden will er nicht die „ewige Verdammnis“ über die Vertreter der Ungerechtigkeit herabrufen, sondern bittet um Gottes „Prozeßhilfe“, um Gottes vollmächtigen Entscheid im Konflikt zwischen Recht und Unrecht in der Welt. Bezieht man ihn auf den großen gesellschaftlichen Rechtsstreit um eine bessere politische Ordnung ohne Diskriminierung in Südafrika, so mag der Versuch eines Nachbetens, wie er hier vorliegt, durchaus problematisch erscheinen; doch wird man darin mindestens auch wie im biblischen Vorbild einen Ausdruck des völligen Angewiesenseins auf Gottes Eingreifen zur Durchsetzung einer (im irdischen und vorläufigen Sinn verstandenen) gerechten Sache erkennen können. Den hier in der Tat vorliegenden theologischen und ethischen Herausforderungen wird man sich um der Gemeinschaft mit den südafrikanischen Christen im Gebet und im Glauben willen nicht entziehen können.

7. Sicher ist in den übersandten Gebetstexten zu beobachten, daß das ersehnte und notwendige Ende des Systems der Apartheid bisweilen in die Nähe des „Heils“ gerückt wird, daß die theologische und politisch wichtige Unterscheidung von „Erlösung“ und Befreiung“ zurücktritt, daß der Kampf gegen die „Sünden“ der gesellschaftlichen Ungerechtigkeit Gefahr läuft, in eine Bekämpfung der „Sünder“ umzuschlagen, und daß weltlich-politische Konflikte mit apokalyptisch-messianischen Begriffen und im entsprechenden Sinn gedeutet werden. Es kommt mindestens für unser theologisches Verständnis und unsere geschichtliche Erfahrung zu wenig das Bewußtsein von der Vorläufigkeit und Begrenztheit aller menschlichen Versuche zur Verwirklichung von Gerechtigkeit auf Erden zum Ausdruck, ebenso wie die Einsicht in die Schuldverhaftung allen menschlichen Tuns und aller menschlichen Politik in den Hintergrund tritt. Wenn man diese kritischen Beobachtungen und Anfragen äußert, wird die gebotene Solidarität um so weniger verletzt, als die südafrikanischen kirchlichen Partner selbst immer wieder um eine kritische Begleitung in ihrem christlichen Engagement auf dem Felde des Kampfes um die irdische Gerechtigkeit gebeten haben. Doch geht es nicht an, sich auf solche kritischen Anfragen gestützt der Gemeinschaft des Gebetes und des Glaubens mit ihnen zu entziehen und den Vorwurf mangelnden Gottvertrauens und fehlender Leidensbereitschaft in einer ungerechten Gesellschaftsordnung zu erheben. Die anstehenden kritischen Fragen müssen anerkannt und im freimütigen Gespräch erörtert werden, doch in einer Weise, daß die Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe unter den Kirchen in der ökumenischen Gemeinschaft vertieft und erneuert, nicht aber behindert wird.

8. Mit dem Aufruf zu einem weltweiten Gebetstag für Südafrika ist eine neue Aufgabe der ökumenischen Bewegung in den Blick gekommen. Es geht nicht mehr allein um das Ringen um die Einigkeit im Glauben oder um eine Verständigung in den politischen und ethischen Kontroversfragen. Es gilt darüber hinaus um die geistliche Gemeinschaft in Christus zu ringen und zu beten. Die Fürbitte in einer weltweiten christlichen Gemeinschaft mit ihren so unterschiedlichen kirchlichen, theologischen und politischen Kontexten erfordert eine erneuerte ökumenische Spiritualität. Die vielfältigen Reaktionen auf den Gebetsaufruf und die Gebetstexte für Südafrika zeigen, daß die Bereitschaft besteht, diese Herausforderung anzunehmen. Der Weg dahin wird freilich eines langen Atems bedürfen und sicher noch in manche Kontroverse hineinführen.

Heinz Joachim Held

Neutralität gegenüber Apartheid ist nicht möglich

Bericht über eine Reise nach Südafrika

Zum ersten Mal war Anfang Februar 1986 eine Gruppe von Abgeordneten der Sozialistischen Fraktion im Europäischen Parlament nach Südafrika gereist, außer mir eine britische und eine belgische Kollegin, ein spanischer und ein italienischer Kollege. Wir alle gehören der gemeinsamen Versammlung AKP-EG des Lomé-Abkommens an und kamen gerade aus Swaziland von der jährlichen Konferenz, wo es heftige Debatten gegeben hat hinsichtlich der Rolle der Europäischen Gemeinschaft bei der Bekämpfung der Apartheid und über die – neuerdings auch finanzielle – Unterstützung der Apartheidopfer sowie eine verstärkte Unterstützung der Frontstaaten und der SADCC-Staaten.

Der Reise vorausgegangen war eine Diskussion innerhalb der Fraktion, ob ein offizieller Besuch Südafrikas überhaupt von den uns nahestehenden Gruppen der Befreiungsbewegung gewünscht würde. Wir einigten uns darauf, keine parlamentarisch-neutrale Informationsreise, sondern einen Solidaritätsbesuch auf der Grundlage eindeutiger Parteilichkeit zu machen. Deshalb baten wir den Südafrikanischen Kirchenrat um eine Einladung, die wir zusammen mit einem umfassenden Besuchsprogramm erhielten. Wir verzichteten auf jegliche Regierungskontakte und beendeten die Informationsreise mit einem offiziellen Besuch der Führung des Afrikanischen Nationalkongresses in Lusaka. In Südafrika haben wir uns konzentriert auf Gespräche mit den Vertretern der demokratischen Opposition aus den Kirchen, Gewerkschaften, der Wirtschaft und Wissenschaft, der United Democratic Front und verschiedener Initiativgruppen, wie dem Unterstützungskomitee der Eltern von Verhafteten (Detainees Parents' Support Committee) und dem Soweto-Eltern-Krisen-Komitee (Soweto Parents' Crisis Committee).

Diese Einschränkung hat sich bewährt, weil sie uns als Beteiligte und Verbündete auswies. Ich bin überdies der Überzeugung, daß in der aktuellen südafrikanischen Situation eine neutrale Haltung gegenüber dem Apartheidregime gar nicht möglich ist. Wer meint, eine „einerseits-andererseits“-Beobachterhaltung einnehmen zu können, wird faktisch zum Handlanger der Unterdrücker. Diese Überzeugung ist das wichtigste Ergebnis meiner Erfahrungen in Südafrika und meines Nachdenkens über dieses Land.

Wolfram Kistner, Leiter der Abteilung für Gerechtigkeit und Versöhnung im Südafrikanischen Kirchenrat, bestätigte mir meine Überzeugung mit einer Glaubensaussage: „In der gegenwärtigen Situation ist es nicht nur das Recht, sondern die Pflicht des Christen, Widerstand zu leisten.“ Schon im Interesse der Wahrheitsfindung ist eindeutige Parteinahme geboten, um die bedenklich wachsende Flut von Südafrika-Interpretationen einzudämmen, mit denen die Öffentlichkeit überschwemmt wird. Die widersprüchlichen Berichte von sich als kompetent ausgebenden Südafrikareisenden stimmen bedenklich. Sie erzeugen, so befürchte ich, ein Gesamtbild von Beliebigkeit, von einer vermeintlich offenen Situation, in die dann auch die verschiedenen Absichtserklärungen des Staatspräsidenten Botha, in die die gezielte Staatspropaganda, in die die an sich mangelhaft begründeten Vorstellungen eines „konstruktiven Engagements“ bequem hineinpassen. Denn dann stimmt es ja vielleicht doch, was die europäischen Konservativen im Verein mit der Reagan-Administration nicht müde werden zu wiederholen: Südafrika, ein Vielvölkerstaat, braucht Zeit, um seine vielschichtigen Probleme zu lösen, Zeit für schrittweisen Wandel zur Überwindung der Apartheid, um Revolution und Chaos zu vermeiden. Ich bezweifle nicht, daß viele Menschen davon ehrlich überzeugt sind und nicht merken, daß sie benutzt werden von denen, die die gleichen Argumente nutzen, um radikale Veränderungen zu verhindern, die sie nicht wollen, da die bestehenden Verhältnisse ihren Interessen nützen.

In einfachen, überzeugenden Worten hat neulich der Exilvorsitzende des African National Congress, Oliver Tambo, es so formuliert: „Dieses System bringt einer Minderheit große Vorteile, für sie ist es ein Paradies. Für eine große Mehrheit ist es die Hölle. Niemand geht freiwillig aus dem Paradies, er muß gedrängt werden. Das ist der Unterschied zu denen in der Hölle.“

Diese Minderheit hat sich selbst 87% des Bodens, des fruchtbaren, Gold und viele andere Schätze bergenden Bodens, zugeteilt und die restlichen 13% des Landes der großen Mehrheit der Südafrikaner. Diese zumeist wertlosen und armen Gebiete sollen die „Heimatländer“ der Schwarzen sein, zehn nach rassistischen Kriterien zugeteilte Gebiete. Die sogenannten Heimatländer, in Hunderte von Einzelgebieten zerstückelt, jedoch bieten keine Heimat, sie haben keine historisch gewachsene Bedeutung, sie sind lediglich Hinterhöfe des Staates. Dorthin werden die für den Wirtschaftsprozess als Arbeitskräfte nicht Tauglichen und die für die vielfältigen Dienste bei den Weißen nicht Benötigten abgeschoben, die Kinder, Frauen, Kranken, Alten. Das Apartheidsystem verfeinert sich mehr und mehr. Es überträgt auf diese Heimatländer hoheitliche Befugnisse, es macht sie zu unabhängigen Republiken wie Transkei, Ciskei, Venda, Bophutatswana und bald als fünfte Republik KwaNdebele. Wer gezwungen ist hier zu leben, verliert die südafrikanische Staatsbürgerschaft, wird nochmals ausgenutzt, da die mühsam errungenen, geringen Arbeitsrechte Südafrikas ungültig und keine Gewerkschaften zugelassen

sind. Kein Staat der Welt erkennt diese Gebilde an, die nur der Festigung der Herrschaft derer dienen, die ihren Aufenthalt im Paradies nicht aufgeben wollen.

Die Situation in Südafrika ist nicht offen, Apartheid läßt sich nicht reformieren, sie kann nur abgeschafft werden. Nichts an ihr ist auch nur auf Zeit zu rechtfertigen. Sie ist ein menschenverachtendes, kaltblütig geplantes, ausgeklügeltes System ökonomischer und sozialer Ausbeutung der schwarzen Mehrheit sowie des Entzuges von politischen und persönlichen Freiheitsrechten.

Die auf ein Gesetz von 1913, den Native Land Act, zurückgehende Homeland-Entwicklung ist nur ein Teil dieses Systems, allerdings ein wesentlicher, den das Botha-Regime konsequent verfolgt. Fast genügt es, sich den Terror und das Elend der Zwangsumsiedlung vor Augen zu führen, um zu verstehen, daß die Hoffnung auf Wandel fehl am Platz ist.

Die gesamte demokratische Opposition in Südafrika ist sich in dieser Beurteilung einig. Sie wird deshalb auch niemals einen der Homeland-Minister als Führer anerkennen. Sie sind Figuren im Kalkül der Herrschenden, von ihnen genutzt, um Stellvertreterfunktion im Unterdrückungsapparat zu übernehmen. Dies trifft auch auf den Chefminister des Homelands KwaZulu zu, Mangasutu Gathsa Buthelezi. Es ist politisch töricht, wie insbesondere die konservativen Regierungen der Vereinigten Staaten, Großbritanniens und der Bundesrepublik Deutschland den Zulu-Minister wie einen Staatsmann empfangen und sich im „konstruktiven Engagement“ auf die Seite der Apartheid stellen. In keinem der vielen Gespräche, die wir in Südafrika führten, ist Gathsa Buthelezi in irgendeiner Weise positiv bewertet worden. Formal gesehen ist er der Führer der 6 Millionen Zulus, aber bei weitem nicht der politische Führer aller Zulus, und schon gar nicht einer für die Mehrheit der Schwarzen.

In dem Bemühen um eine klare Einschätzung der südafrikanischen Situation, die Parteinahme für die Unterdrückten einschließt, nehme ich drei Dokumente zu Hilfe, die von den drei entscheidenden Gruppen des südafrikanischen Widerstandes herausgegeben worden sind. Es handelt sich um

1. die Freiheitscharta von 1955, das immer noch gültige Grundsatzprogramm des African National Congress und der United Democratic Front;
2. die Satzung der Ende November 1985 gegründeten gewerkschaftlichen Dachorganisation COSATU (Congress of South African Trade Unions);
3. den als KAIROS-Dokument bekanntgewordenen theologischen Kommentar vom September 1985, veröffentlicht von einer Gruppe südafrikanischer Christen.

Diese drei Dokumente, die zunächst recht unterschiedlich von der zeitlichen und inhaltlichen Zuordnung sowie von ihrem Adressatenkreis erscheinen mögen, weisen ein bedeutendes gemeinsames Merkmal auf: Sie sind in einem äußerst differenzierten Meinungsbildungsprozeß entstanden. Die Dokumente sind sowohl programmatisch als auch im Gestaltungsprozeß Ergebnis der Beteiligung sehr vieler Menschen und Ausdruck stärksten demokratischen Willens. Die häufig fast routinemäßige Selbstverständlichkeit, mit der bei uns die großen gesellschaftlichen Institutionen ihre programmatischen Aussagen entwickeln, verstellt uns vielleicht den Blick für das Außerordentliche an diesem Vorgang.

Die Freiheitscharta ist im Südafrika der 50er Jahre trotz der Verhaftungen, Folter, Einschüchterung, Spitzeltum und Polizeiherrschaft, trotz systematischer

Unterdrückung von Bildung, Transport- und Kommunikationsmöglichkeiten als großes demokratisches Manifest entstanden. Seine Sätze lesen sich heute so bewegend wie vor 30 Jahren und umschreiben den leidenschaftlichen Willen nach Frieden und Gerechtigkeit. „Südafrika gehört allen, die in ihm leben, schwarz und weiß, und keine Regierung kann rechtmäßig Autorität fordern, wenn sie sich nicht auf den Willen des Volkes beruft“, heißt es in der Präambel. In seiner politischen Orientierung ist es ein maßvolles, an den Vorstellungen des demokratischen Sozialismus ausgerichtetes Programm, auf das unsere Gesprächspartner vom ANC und UDF stets verwiesen, wenn wir sie nach ihren Zielen für das befreite Südafrika befragten.

In Kenntnis dieses Sachverhaltes dürfte m. E. kein sich der Demokratie verpflichteter Europäer den ANC als moskauhörige Terrororganisation verdächtigen. Im Gegenteil ist es ein Gebot politischen Verantwortungsbewußtseins, sich für die Aufhebung des Verbots des ANC mit Nachdruck einzusetzen, seine Führer aus Exil und Gefangenschaft zu befreien, sich nüchtern mit seinen Zielen auseinanderzusetzen und damit Südafrika den dringend notwendigen Dialog über seine Zukunft zu ermöglichen, und zwar mit den Kräften, die in jedem Fall Träger dieser Zukunft sein werden.

Zu diesen Kräften gehören gleichrangig mit dem ANC und der UDF die unabhängigen schwarzen Gewerkschaften. Im Widerstand gegen die Apartheid haben sich in den letzten 5 Jahren die Mitgliedszahlen in eindrucksvoller Weise erhöht. Ende 1984 waren von den schwarzen Arbeitnehmern, offiziell auf 6 Millionen beziffert, über 900 000 in unabhängigen schwarzen Gewerkschaften organisiert (wobei nach südafrikanischem Sprachgebrauch „schwarz“ auch die sog. Farbigen und die Menschen asiatischer Abstammung einschließt). Inzwischen sind die Zahlen weiter gestiegen, die Gewerkschaften können nicht mehr abgeschafft werden, ihre Politisierung wächst.

Diese Entwicklung ist gewiß nicht gradlinig, nicht ohne Widersprüche. In den Homelands werden gewerkschaftliche Aktivitäten aufs schwerste behindert, zudem gibt es eine Fülle von z. T. kurzlebigen, kleinen, betriebsbezogenen Gewerkschaften, schließlich die nicht unbedeutende Gruppe der sich zur Apartheid bekennenden weißen Gewerkschaften, deren Einfluß unter dem Druck der Wirtschaftskrise und zunehmender Arbeitslosigkeit wächst. Aber gerade vor diesem Hintergrund und in Anbetracht der immensen objektiven Schwierigkeiten, denen die Arbeiterbewegung in Südafrika zu begegnen hat, verdienen die gewerkschaftlichen Zusammenschlüsse der letzten Zeit besondere Beachtung. Hierbei ist zweifellos das herausragende Ereignis die Gründung des Congress of South African Trade Unions (COSATU) Ende November 1985 in Durban. Vier Jahre lang hatten die vorbereitenden Verhandlungen innerhalb der unabhängigen Gewerkschaften gedauert, haben landesweit Versammlungen stattgefunden, waren Argumente für und gegen Beteiligung von Weißen, für und gegen staatliche Anerkennung erörtert worden. Das Ergebnis, nach dem Willen der 800 Delegierten, ist das größte Gewerkschaftsbündnis der südafrikanischen Geschichte mit mehr als 500 000 Mitgliedern aus 36 Einzelgewerkschaften, darunter so mächtige wie die National Union of Mine Workers (NUM).

Das in Durban verabschiedete Gewerkschaftsprogramm trägt die gleichen Merkmale des demokratischen Entstehungsprozesses und Gestaltungswillens wie die Freiheitscharta und verdient wie sie unsere Anerkennung. Mit seinen Prinzipien

„One Industry – one Union“, „One Nation – one Federation“ und nach demokratischen Regeln zu wählenden Funktionären weist es in die Richtung, die die Gewerkschaften in der Bundesrepublik Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg eingeschlagen haben. Es ist damit in meinen Augen eines der tragenden Fundamente des demokratischen Widerstandes und des zukünftigen befreiten Südafrikas. Unsere verschiedenen Gespräche mit Gewerkschaftsführern, darunter der Geschäftsführer vom COSATU und der Präsident der Bergarbeitergewerkschaft NUM, haben uns Persönlichkeiten von hohem Rang nahegebracht, denen man die Geschicke des Landes gerne anvertrauen würde. Gerade gegen sie wie gegen viele andere Gewerkschafter richten sich jedoch die Zwangsmaßnahmen des Regimes mit Verhaftungen, Folter und Mord. Wie Hohn mutet es an, immer noch von den Anhängern des Reformkonzeptes zu hören, für ein allgemeines und gleiches Wahlrecht für alle Bürger sei die südafrikanische Bevölkerung noch nicht entwickelt.

Ich wende mich dem letzten der drei Dokumente zu, die für mich die wesentlichen Beweise sind, um die Ideologie des Botha-Regimes zu entlarven, wie auch die seiner Unterstützer in den westlichen Industrienationen. Das KAIROS-Dokument ist entstanden in gleicher, demokratischer Beteiligung vieler Menschen und wurde mit dem Ziel erarbeitet, darüber nachzudenken, welches die richtige und angemessene Reaktion der Kirche und aller Christen auf die Entwicklungen in Südafrika sein müßte. Es erhebt aber nicht den Anspruch, eine Positionsbestimmung der südafrikanischen Kirche zu sein. Schon bei der Fülle der verschiedenen Denominationen, zu denen auch die ganz jungen Gemeinden, die sich „unabhängige Kirchen“ nennen, ihre Besonderheit beisteuern, und vor allem aber wegen der tragischen Zerrissenheit der Kirche in diesem Lande wäre das schwer erreichbar. Denn die Kirchen in Südafrika sind mit der Tatsache konfrontiert, daß einerseits die Mehrzahl ihrer Mitglieder sich in einer überaus schweren wirtschaftlichen und politischen Notlage befindet, andererseits diejenigen, die für diese Unterdrückung Verantwortung tragen, auch Christen sind.

Innerhalb der Kirchen gibt es verschiedene Sichtweisen der Apartheid. Manche Christen und Kirchenvertreter sehen in ihr lediglich individuelle Haltungen von Menschen verschiedener Traditionen, die es zu ändern gälte, um dadurch schließlich das System zu ändern. Andere sind überzeugt, daß Apartheid ein politisches, wirtschaftliches und soziales Machtgefüge darstellt, das durch Besinnungswandel nicht erfolgreich bekämpft werden könne. Im Ringen um eine gültige Auslegung der christlichen Botschaft im Apartheidstaat ist das KAIROS-Dokument als „Herausforderung an die Kirche“ entstanden. Es ist nicht meine Aufgabe, mich in die theologische Diskussion seiner Bewertung einzumischen, wiewohl auch ich auf deren Verlauf und Ergebnis gerade bei uns in der Bundesrepublik sehr warte. Vielmehr beschäftigen mich wesentliche politische Konsequenzen, die sich in diesem Zusammenhang ergeben. Hier geht es vor allem um die im KAIROS-Dokument benannten Probleme der Versöhnung, der Gewaltlosigkeit und einer eventuellen direkten Parteinahme und deren konkrete Formen.

Die Verfasser bieten aufgrund ihrer Lebens- und Glaubenserfahrungen Antwort zu diesen Problemkreisen an, die es verdienen, sehr ernstgenommen zu werden. Mir scheinen sie zudem schwer widerlegbar zu sein für jemand, der sich ebenfalls im christlichen, brüderlich-schwesterlichen Geist unausweichlich an die Seite der Leidenden und Unterdrückten stellt – und nur aus dieser Position heraus wäre ja eine

Politik überhaupt legitim. Das besondere an den Aussagen des KAIROS-Dokuments ist für mich der Wert, den sie über den kirchlichen Raum hinaus für die politische Reflexion und Praxis haben. So ist die theologische Entlarvung eines falschen Versöhnungsbegriffes, der bestehendes Unrecht billigend in Kauf nimmt, hilfreich für die Erkenntnis, daß die Politik des „konstruktiven Engagements“, wie sie von den Regierungen der Vereinigten Staaten, Großbritanniens und der Bundesrepublik immer noch verfolgt wird, keinen Beitrag zur Überwindung der Apartheid leistet, sondern Unterdrückung bejaht.

Ebenso wertvoll erweist sich in diesem Zusammenhang die Analyse des Gewaltproblems. Die allgemeine Ablehnung von Gewalt ist zu pauschal, sagen die Verfasser und werfen die Frage auf: „Ist es – insbesondere unter den gegebenen Umständen – berechtigt, das rücksichtslose und repressive Handeln des Staates einerseits und die verzweifelten Verteidigungsversuche des Volkes andererseits mit ein und demselben Wort zu bezeichnen, nämlich mit dem Wort ‚Gewalt‘, deren Anwendung die ‚Kirchentheologie‘ pauschal verurteilt? Müssen derartige Abstraktionen und Verallgemeinerungen nicht für noch mehr Verwirrung sorgen?“ Die Frage verlangt geradezu nach einer Fortsetzung in den politischen Raum: Sind nicht die Verurteiler von Gewalt häufig diejenigen, die Kredite unserer Banken für südafrikanische Staatsunternehmen befürworten, die zustimmen, daß Hubschrauber der Firma Messerschmitt-Bölkow-Blom an die südafrikanische Polizei verkauft werden?

Immer häufiger wird in der politischen Diskussion, in den parlamentarischen Debatten eine mögliche Unterstützung der südafrikanischen Befreiungsbewegung verknüpft mit der Forderung nach deren gewaltfreiem Widerstand. Solche Forderungen sind selten ehrlich und häufiger als verbrämte Ablehnung der Unterstützung gemeint. Es ist jedoch nicht einfach, dies aufzudecken, besonders wenn die Forderungen mit dem zusätzlichen Gewicht vermeintlicher christlicher Überzeugung behängt werden. Es ist eine notwendige Herausforderung an die Kirche, sich selbst solchem falschen Umgang mit ihren Werten zu widersetzen, um diesem Mißbrauch ein Ende zu bereiten.

Das im KAIROS-Dokument erörterte Problem der Parteilichkeit ist wohl die ernsteste Herausforderung an die Kirche und führt ins Spannungsfeld zwischen der erlösten Welt Gottes und der unerlösten sündigen Welt, in der wir uns befinden. Ich maße mir nicht an, von diesem Ernst etwas wegzunehmen, möchte jedoch betonen, wie hilfreich die unter der Überschrift „Herausforderung zum Handeln“ zusammengefaßten Überlegungen gerade für diejenigen sind, die handeln müssen und das zu verantworten haben. Ich greife damit die eingangs erwähnte These wieder auf, daß Neutralität dem Apartheidstaat gegenüber nicht möglich sei, und finde sie hier bestätigt. Die Erfahrung, daß christlicher Glaube und politische Überzeugung sich in ganz konkreter Weise aufeinander beziehen und zum Handeln anleiten können, war eine wichtige Erfahrung unseres Aufenthaltes in Südafrika. Diese Verknüpfung prägt die Träger des südafrikanischen Widerstandes, die unerschütterlich und tief überzeugt sind, das politische Ziel trotz allen Leidens endlich zu erreichen. Die christlichen Kirchen, soweit sie nicht in der Befangenheit der weißen Minderheit stehen, und ihre anerkannten Sprecher sind ein wesentlicher Faktor in diesem Geschehen. Sie sind nicht neben oder außerhalb der entscheidenden weiteren Gruppen der demokratischen Opposition verortet, sondern eng mit diesen verbunden.

Wir erlebten das persönlich, da wir als Gäste des Südafrikanischen Kirchenrates offenen Zugang hatten zu den schwarzen Townships auch in den Krisenregionen wie Soweto, Sebokeng und Crossroads, wo wir Gottesdienste mitfeiern durften und wo in Versammlungen die Sprecher der Schüler, Studenten, Frauen und der Bürgervereine (Civic Associations) uns berichteten. Die Kirche, so wie wir sie an diesen Orten kennenlernten, ist mit dem Leben der Menschen aufs engste verbunden. Sie stellt sich unter den Anspruch, den die Verfasser des KAIROS-Dokuments folgerichtig erheben, nämlich nicht „Dritte Kraft“ zwischen Unterdrückern und Unterdrückten zu werden, sondern mit den politischen Organisationen der Bevölkerung zu kooperieren. Die beiden Sonntagsmessen in einer der katholischen Gemeinden in Soweto, an denen wir teilnahmen, bleiben mir unvergeßlich. Solche Erlebnisse bedeuten aber zugleich eine tiefe Verpflichtung, die wir uns zu vergegenwärtigen haben, nachdem wir heimgekehrt sind. Am 16. Juni jährt sich zum 10. Mal der Tag, an dem von Soweto der Aufstand der südafrikanischen Jugend ausging und Hunderte im Kugelhagel der Polizei starben. Der Soweto-Tag ist ein Tag der Mahnung auch für uns in Europa.

Es muß endlich gelingen, von Europa, insbesondere von der Europäischen Gemeinschaft aus, eine konsequente, koordinierte Politik auf den Weg zu bringen, mit der Druck auf das Minderheitenregime Südafrikas ausgeübt wird. Dazu gehören eine Reihe von gezielten, politischen und wirtschaftlichen Maßnahmen, wie z. B. die strikte Einhaltung des Waffen- und Erdölembargos, die schrittweise Beendigung bestehender Handelsbeziehungen, Importverbot für südafrikanische Steinkohle, Gold, Platin und Agrarerzeugnisse. Für diese und weitere Maßnahmen, darunter eine konzertierte Aktion der europäischen und amerikanischen Schuldnerbanken, liegen längst entscheidungsreife Pläne vor. Sie könnten in Kraft treten, sowie der politische Wille dafür stark genug ist, und das heißt in unseren Staaten mit parlamentarischer Demokratie immer auch: sowie genügend öffentliches Bewußtsein vorhanden ist. Manche dieser Maßnahmen werden für Teile der südafrikanischen Bevölkerung Erschwernisse mit sich bringen. Diejenigen, die davor so beredt warnen, sollten sich endlich klarmachen, daß solche Erschwernisse vergleichsweise gering wiegen gegenüber dem täglichen Leid, das auf den ausgebeuteten Menschen lastet und das es so schnell wie möglich zu beenden gilt.

Die Bundesrepublik hat dabei eine wichtige Aufgabe zu erfüllen. Neben den Vereinigten Staaten und Großbritannien unterhält sie die engsten finanziellen und wirtschaftlichen Beziehungen zu Südafrika. An diese Staaten appellieren die Sprecher der Mehrheit des südafrikanischen Volkes mit besonderer Dringlichkeit, weil sie sich von ihnen im Stich gelassen fühlen. Der Politik der Bundesregierung gegenüber Südafrika wird fehlende Aufrichtigkeit vorgeworfen, da ihren Worten keine Taten folgen. Im Gegenteil, überzeugende internationale Maßnahmen werden abgelehnt und verhindert. Das ist eine Belastung für kommende Zeiten und bürdet uns eine Schuld auf wegen unterlassener Hilfe bei dem verzweifelten Versuch, dem täglichen Verlust von unschuldigem Menschenleben Einhalt zu gebieten.

Ich habe die Hoffnung, daß durch Diskussionen und Beschlüsse der Anti-Apartheid-Bewegung, der Gewerkschaften und der Kirche bei uns genügend heilsamer Druck ausgeübt wird, damit die in der politischen Verantwortung Stehenden ohne Aufschub ihren Beitrag leisten und nicht mehr aus ihrer Pflicht entlassen wer-

den. Der Beitrag Europas und der der Bundesrepublik Deutschland für die Befreiung des südafrikanischen Volkes muß endlich ungeschmälert aufgebracht werden.

Barbara Simons

Probleme theologischer Ausbildung in der Dritten Welt am Beispiel Süd-Pazifik

Vom 8. bis 12. Juli 1985 fand in Suva, der Hauptstadt von Fiji, eine ökumenische Konsultation zum Thema „Theologische Ausbildung im Pazifik“ statt. Sie wurde von der „Pazifischen Kirchenkonferenz“, dem „Theologischen College im Pazifik“ in Suva und der „Südpazifischen Vereinigung Theologischer Schulen“ gemeinsam verantwortet.

Den Teilnehmern lag ein Evaluierungsbericht über Inhalte und Strukturen theologischer Ausbildung im Süd-Pazifik vor. Verfaßt war er von drei Personen: von dem indischen Theologen J. Russell Chandran (bis vor einigen Jahren Prinzipal des United Theological College in Bangalore); von Charles Forman, Professor für Mission und Ökumene an der Divinity-School der Yale Universität in Connecticut/USA, und von Sevati Tuwere, dem Prinzipal des Theologischen College im Pazifik/Suva, der größten theologischen Ausbildungsstätte im Südpazifik. Sie hatten in den anderthalb Jahren vor der Konsultation zahlreiche Kirchen und zirka zwanzig theologische Schulen im Südpazifik besucht (auf Tahiti, Fiji, Kiribati, Tonga, Vanuatu, Neukaledonien, Papua-Neuguinea, Salomon-Inseln sowie auf den Marshall-Inseln).

Die verschiedenen protestantischen Missionen haben sehr früh dafür Sorge getragen, daß in den von ihnen gegründeten Kirchen theologische Schulen Evangelisten und ordinierte Pfarrer für die jeweilige Region bzw. Insel ausbildeten – mit dem Ergebnis, daß viele Institutionen sich heute als zu klein und als sehr teuer erweisen, nicht ausreichend ausgestattet sind und zu wenig – oft unterqualifiziertes – Lehrpersonal besitzen. Es mangelt an *Kontakt und Austausch* unter ihnen.

Wie schwierig die Verhältnisse sich im konkreten Bemühen um Kontakte erweisen, zeigt das Beispiel Vanuatu. Hier konnte das Team eine Bibelschule und ein kleines Seminar besuchen, nicht jedoch die drei Schulen, die Kandidaten von drei Denominationen für das ordinierte Pfarramt ausbilden. Die Colleges liegen auf drei fast unerreichbaren kleinen Inseln.

Die unterschiedlichen Anforderungen, die die verschiedenen Kirchen an ihren theologischen Nachwuchs stellen, werfen ein zusätzliches Licht auf die Schwierigkeiten, die engere Zusammenarbeit bisher verhindert haben. Nur drei der besuchten protestantischen Schulen bieten einen Abschluß, der etwa mit dem bei uns bekannten „Ersten Theologischen Examen“ verglichen werden kann, andere ein anerkanntes Diplom. Ungefähr die Hälfte der Schulen bieten nur ein „Certificate“ an, also ein internes, sonst nicht anerkanntes Abschlußzeugnis.

Etwas mehr als hundert *theologische Lehrer* unterrichten an den 20 besuchten Schulen, wobei u. a. zu berücksichtigen ist, daß im Hinblick auf ihre Qualifikation Unterschiede zu verzeichnen sind. So unterrichten an einer Schule nur Gemeindepfarrer, die dies im Nebenamt tun. Als gut wird die Situation am zentralen College in Suva/Fiji bezeichnet (7 voll angestellte Lehrkräfte) sowie an den beiden katholischen Seminaren im Pazifik und dem lutherischen Seminar in Papua-Neuguinea.

Die Autoren stellen fest, daß gerade an den als „groß“ und als „ausreichend qualifiziert“ beurteilten Einrichtungen der relativ hohe Prozentsatz von ausländischen Fachkräften auffalle. Allerdings stellte siebzehn Jahre früher eine vergleichbare Untersuchung fest, daß es nur wenige einheimische Lehrkräfte gab und bis auf eine Ausnahme damals alle Schulen von Europäern geleitet wurden (letzteres trifft heute noch auf die Ausbildungsstätten von Adventisten, Lutheranern und Katholiken zu)!

Bedauert wird ebenfalls die starke Fluktuation von einheimischen Lehrkräften. Generell rechnet ein berufener Dozent nicht damit, über zwei bis drei Jahre hinaus an einer Ausbildungsstätte zu unterrichten. Offensichtlich werden Leitungspositionen in den betreffenden Kirchen höher eingeschätzt als Qualifikation im Lehrbereich bzw. in einem theologischen Spezialgebiet. Diese Orientierung hat Konsequenzen für die Beurteilung des kirchlichen und sozialen Status einer theologischen Lehrkraft und läßt Schlüsse für die Entwicklung selbständiger Theologien zu. Für die Verfasser spielt Dialogfähigkeit mit „westlicher Theologie“ eine wichtige Rolle. Kritisch sei die Anmerkung erlaubt, ob die in der ökumenischen Diskussion behandelten Gesichtspunkte: Beitrag zu einer „relevanten Theologie“ für den jeweiligen „Kontext“ nicht ein ähnliches Gewicht für die Beurteilung pazifischer Theologie besitzen müßten.

Was die *Studenten* betrifft, so bewerben sich mehr Kandidaten für das theologische Studium als an den meisten Seminaren aufgenommen werden können. Oft können nur 5% der Bewerber ihr Studium beginnen. Daraus kann gefolgert werden, daß in absehbarer Zukunft eine ausreichende Zahl ordiniert Pfarrer in den protestantischen Kirchen des Pazifik arbeiten werden (Ausnahmen: Tahiti und Neukaledonien). Im Vergleich zu den katholischen Seminaren werden die Gründe für diesen Andrang zum Theologiestudium sichtbar, der von den Verfassern nicht nur positiv beurteilt wird. Zwölf Jahre schulischer Ausbildung sind Voraussetzung für Aufnahme in ein katholisches Priesterseminar. Anders bei den Protestanten: hier variiert die Zahl der vorausgesetzten Schuljahre von zwölf Jahren (ein Seminar) bis sechs Jahren, wobei die Mehrheit eine Allgemeinbildung von neun bis zehn Jahren Schule fordert. So stellt sich speziell für die Protestanten die Frage nach der Qualität ihrer theologischen Ausbildungsgänge, auch im Hinblick auf das steigende Ausbildungsniveau der Bevölkerung.

Professor Chandran und seine beiden Kollegen kommen zu einer interessanten Schlußfolgerung: Sie befürchten, daß das Pfarramt ohne Anhebung des Ausbildungsstandards bald zu einer „outmoded Profession“ wird, worunter das Leben der Kirchen leiden würde. Allerdings stellen sie nicht ausdrücklich die Rückfrage, wieweit „westliche Zielvorstellungen“ über „angemessene Standards“ für den Pazifik gültig sein können; wieweit das „ordinierte Pfarramt“ eine primäre Rolle in der Gemeindeleitung spielen soll und ob die aus den jeweiligen westlichen denominationellen Traditionen herkommenden Vorstellungen von „Gemeinde“ und

„Kirche“ in der Dritten Welt nicht stärker revidiert werden müßten.

Junge Leute mit Universitätsqualifikation werden gegenwärtig wegen der niedrigen Aufnahmebedingungen der Seminare für das theologische Studium nicht gewonnen. Für diesen Kreis von Personen gewinnt das zentrale Theologische College in Suva/Fiji an Bedeutung.

Eine Besonderheit des Lebens an den theologischen Schulen wird vermerkt: mit Ausnahme des PTC/Fiji und der beiden katholischen Seminare gilt als Regel, daß die Studenten sich durch Anlage von Gärten und durch Fischfang selbst versorgen müssen (vielfach handelt es sich um verheiratete Studenten mit Familien). Einerseits bedauern die Autoren diese Situation (beträchtliche Zeit geht dem Studium verloren). Andererseits entspricht dies dem Lebensstandard der meisten Landsleute bzw. Gemeindeglieder. Die meisten Kirchen ziehen diese Art von Lebensstil dem der Versorgung vor. Ihre zukünftigen Pastoren sollen nicht schon durch die Lebensumstände während der Studienzeit zu einer kleinen Elite herangebildet werden.

Auffallend negativ fällt das Urteil über die *Bibliotheken* der meisten besuchten theologischen Ausbildungsstätten aus. Die größten Bestände haben die vier bereits genannten zentralen theologischen Seminare (PTC/Fiji, das lutherische und die zwei katholischen), jedes mit bis zu 15000 Büchern. Aber im Hinblick auf ein fundiertes theologisches Studium wird doch ein Bedarf an weiterer Literatur registriert.

Hinsichtlich der *verschiedenen Studiengänge* wird festgestellt, daß die theologischen Schulen alle einem einheitlichen System folgen (biblische, systematische, historische Studienfächer sowie Predigtlehre, Seelsorge und christliche Erziehung). Zusätzlich werden Traditionen der verschiedenen pazifischen Inseln behandelt.

Die Verfasser haben beobachtet, daß alle betroffenen Institutionen *mehr voneinander wissen* und lernen möchten. Als positives Beispiel, wie dies zu organisieren ist, wird die „Melanesische Vereinigung theologischer Schulen“ genannt. Sie organisiert für ihre Region (Papua-Neuguinea und Nachbargebiete) regelmäßig Konferenzen theologischer Lehrer und Studenten, sie fördert den wissenschaftlichen Austausch durch drei theologische Zeitschriften („Catalyst“, „Point“ und zukünftig auch ein „Melanesian Journal of Theology“). Für den *südpazifischen Raum* soll die bereits bestehende Vereinigung theologischer Schulen im Südpazifik („South Pacific Association of Theological Schools“ – SPATS) wiederbelebt werden. Es wird zugestanden, daß – wegen der größeren geographischen Entfernungen – die südpazifische Vereinigung es schwer haben wird, Kontakte und Kooperationen zu organisieren und dafür die notwendigen finanziellen Mittel zu erhalten. Die Kirchen der Region, aber auch die weltweite Gemeinschaft der Kirchen ist hier angesprochen. Es warten immense Aufgaben: So muß ein größerer Austausch über die bestehenden Lehrgänge stattfinden; in der Frage der Anerkennung der Abschluß-examina sollte Einheitlichkeit erzielt werden; Konzepte für gemeinsame Pfarrerfortbildungsmaßnahmen müssen entwickelt und gemeinsame theologische Seminare bzw. Konsultationen organisiert werden.

Diese Überlegungen führen zur Frage nach dem Beitrag und der *Zukunft theologischer Arbeit im Pazifik* bzw. der Entwicklung einer „*pazifischen Theologie*“. Predigten, Gebete, Lieder und Gedichte sind in den Sprachen Melanesiens, Mikronesiens und Polynesens vorhanden. Wie kann dies der Christenheit weltweit

zugänglich gemacht werden? Soll dies in der „wissenschaftlichen“ Art geschehen, wie es für westliche Theologie typisch zu sein scheint?

Das Visitationsteam betonte die Schwierigkeit herauszufinden, auf welche Weise pazifische Theologie heute zum Ausdruck gebracht wird. Gegenwärtig werde sehr wenig über diese Problematik im Pazifik geschrieben. Die Gruppe zog daraus *nicht* die Schlußfolgerung, daß es im Pazifik keine Theologen gäbe, die darüber kompetent arbeiten könnten. Aber die Organisation von Austausch untereinander und Weitergabe an die ökumenische Gemeinschaft scheint erst in den Anfängen zu stecken.

Zu den methodischen und inhaltlichen Schwierigkeiten merkte die Gruppe folgendes an:

1. Es scheint gegenwärtig keine Klarheit darüber zu herrschen, was der Begriff „Pazifische Theologie“ meint und worin der Beitrag für das Leben der Kirchen bestehen könnte.
2. Zentrale Herausforderungen, vor denen christliche Gemeinschaften im Pazifik heute stehen, sollten theologisch näher untersucht werden. Gemeint ist zum Beispiel die Beziehung zwischen Mann und Frau in der Kultur Samoas; die Entwicklung von Cargo Kulturen in Vanuatu und den Salomon-Inseln; die Trennung zwischen dem intellektuellen Interesse und dem geistlichen Leben unter Universitätsstudenten; das Verständnis von Exodus im Licht des Auswanderns von Bewohnern von Tonga nach Übersee.

An verschiedenen theologischen Schulen werden solche Fragen bereits aufgegriffen. Eine besondere Rolle zur Behandlung dieser Fragen wird verständlicherweise dem zentralen PTC auf Fiji zugewiesen. Die Verfasser denken dabei nicht so sehr an ein zusätzliches spezielles Fach, sondern eher an die ökumenische Dimension allen theologischen Lehrens, Lernens und Denkens.

3. Mit Blick auf die bei der Vollversammlung von Vancouver ins ökumenische Gespräch gekommene „Kokosnuß-Theologie“ fragen sie an, welche Bedeutung diese Theologie z.B. für die Erfahrung der Menschen im Pazifik besitzt. Hat sie in irgendeiner Weise das Leben in den Dörfern und Gemeinschaften beeinflußt? Wie ist diese Theologie zur Geschichte von Jesus in Bezug gesetzt? Wo findet sie ihren Niederschlag in anderen theologischen Disziplinen?
4. Bereits abgefaßte gute theologische Einzeluntersuchungen zu speziellen Fragen pazifischer Kultur und Christentum müßten in Auswahl einer größeren kirchlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Potentiale für missionarisch wichtige Aufgaben scheinen vorhanden. So erwähnen die Verfasser einen theologischen Lehrer auf den Salomon-Inseln, der ein exzellenter Komponist von Gesängen und Gedichten ist; aber angesichts des Arbeitsdrucks durch den täglichen Unterricht bleibt ihm nur wenig Zeit für seine Spezialbegabung Musik. Um an dieser Stelle einen Schritt weiter zu kommen, schlägt das Team vor, eine neue theologische Zeitschrift für den pazifischen Raum herauszugeben.
5. „*Programme für Frauen*“ wird als gesonderter Punkt im Evaluierungsbericht behandelt. Zunächst sind damit die verschiedenen Kurse gemeint, die für die Frauen verheirateter Studenten an den Colleges angeboten werden. Nur an wenigen Schulen gibt es einige weibliche Personen, die an den regulären theologischen Kursen zusammen mit den männlichen Kandidaten teilnehmen.

Allerdings wird kritisch festgestellt, daß insgesamt die verschiedenen Programme doch die traditionelle Rolle der Frau in der Kirche im Blickfeld haben. Erst an einigen Stellen des Pazifiks bezögen Frauen gegen die von Männern dominierten Strukturen in Kirche und Gesellschaft Stellung. Zu fragen sei, ob der kirchliche Auftrag sich nur auf die Anpassung an traditionell kulturelle Elemente bezieht oder nicht ebenso auf deren Erneuerung. So müßten auch im Pazifik neue Formen der Kooperation zwischen Mann und Frau gefunden werden, gerade aus dem Gehorsam dem Evangelium gegenüber.

Abschließend zog das Evaluierungsteam einige Konsequenzen für das zentrale *Theologische College in Suva/Fiji*. Es herrschte ein breiter Konsens zwischen dem Besuchsteam und den besuchten kirchlichen Stellen und Colleges im Pazifik über die wichtige Rolle, die zukünftig die zentrale Ausbildungsstätte auf Fiji spielen kann. Dies festzustellen ist insofern von Bedeutung, als eine Konkurrenz zwischen lokalen theologischen Schulen und überregionalen theologischen Ausbildungsstätten, auch an anderen Stellen der Dritten Welt, zu verzeichnen ist. Weil aber die Verantwortlichen in den Kirchen des Südpazifiks und in den verschiedenen Colleges zukünftig verstärkt gemeinsam an Konzepten theologischer Ausbildung arbeiten wollen, herrschte über diesen Punkt Einmütigkeit. Die Kirchen im Südpazifik wollen einerseits kirchliche Führungskräfte haben, die die jeweiligen lokalen Situationen und Kulturen adäquat verstehen; andererseits wurde es als ebenso wichtig angesehen, eine Anzahl von Pfarrern zu haben, die übergreifende Zusammenhänge verstehen, deren Interesse über den lokalen bzw. „parochialen“ Bereich hinausgeht.

Die Kirchen im Südpazifik nehmen damit ein Anliegen auf, das sich ebenfalls in anderen Kirchen der Dritten Welt zeigt. Es geht um die Beziehung von einzelnen, oft von nur einer Kirche getragenen Ausbildungsstätten zu den überregionalen, ökumenisch getragenen Colleges; um die jeweiligen Dienste, die Ausbildungsstätten mit unterschiedlichem Niveau und speziellen Kursen anbieten können; um das Angebot theologischer Fortbildung bzw. Spezialisierung im Interesse der Mission der Kirche vor Ort; um das Erarbeiten von neuen, beispielhaften und „kreativen“ Modellen, um möglichst viele Menschen mit ihren unterschiedlichen Begabungen in die Lage zu versetzen, ihren Dienst in der Gemeinde Christi zu leisten.

Eine beträchtliche Zahl von theologischen Lehrern wird heute noch im Ausland ausgebildet, in Neuseeland, Australien, in den USA oder Europa. Ohne den Kontakt zu theologischer Lehre und Forschung in anderen Ländern verlieren zu wollen, betonen die Kirchen im Südpazifik die Wichtigkeit von Fortbildungsmaßnahmen in ihrem eigenen Bereich. Dies zu verwirklichen schließt die Anhebung des Niveaus theologischer Ausbildung am PTC ein. Es ist geplant, ab 1986/87 einen zusätzlichen Aufbaukursus in Theologie anzubieten. Dabei spielt primär der Gesichtspunkt eine Rolle, sich stärker auf die missionarischen Aufgaben der Kirche vor Ort zu konzentrieren, diese tiefer theologisch zu durchdenken und in diesem Kontext nach der besseren Qualifikation des theologischen Nachwuchses zu fragen. So ist es gerade dieses Bemühen um ein besseres Verständnis der Mission der Kirche, daß Kirchenführer und theologische Lehrer nach neuen inhaltlichen Konzepten und nach strukturellen Konsequenzen fragen. Dieser zentrale Gesichtspunkt ist auf seiten der Partner in den reichen Kirchen des Westens zu berücksichtigen, wenn sie auf finanzielle Hilfe für solche neuen Programme, die der Mission der Kirche die-

nen, angesprochen werden. Ihrer Verpflichtung zur Mission wollen die Kirchen im Südpazifik auch an dieser Stelle gemeinsam nachkommen. Ihr Bemühen um neue Wege in der theologischen Ausbildung gewinnt so eine ökumenische Dimension.

Lothar Engel

Resolution

des Internationalen Rates von Pax Christi zum ökumenischen Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

1. Pax Christi International begrüßt die Initiative des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK – Vancouver 1983/1985), der alle christlichen Kirchen zu einer ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung für 1990 einlädt.
2. Pax Christi nimmt dankbar die in dieser Einladung enthaltene Vision eines ökumenischen Konzils auf. Pax Christi sieht diese Einladung an als einen Impuls für einen „Konziliaren Prozeß“ („covenanting for Justice, Peace and Integrity of Creation“) – Vancouver 1983.

Dieser Prozeß ist ein Stück des Weges, den wir zu gehen haben: Ein Weg, der um eines doppelten Zieles willen wichtig ist und der dieses Ziel schon anfanghaft in sich enthält: Die Einheit der Kirche in Christus und das authentische Friedenszeugnis, das in Christus seinen Ursprung hat und das nur durch die in Christus geeinte Kirche abgelegt werden kann.

3. Dieser ökumenische Prozeß beinhaltet die Stiftung von Partnerschaften zwischen Gemeinden, kirchlichen Gemeinschaften und Organisationen.

Auf diesem Weg

- kann das Verständnis für die Probleme anderer Völker wachsen,
- kann definiert werden, wie Christen und Kirchen verschiedener nationaler, konfessioneller, politischer und sozialer Herkunft zum Aufbau von Gerechtigkeit und Frieden zusammenarbeiten können;
- kann die *eine* Kirche Jesu Christi wachsen, indem sie in Wort und Tat das Evangelium als Botschaft des Friedens für heute verkündet.

Ökumenische Versammlungen auf allen Ebenen sollten Erfahrungen, Einsichten und Forderungen bündeln und verbindliche Aussagen anstreben, die ethische Verpflichtungen wie auch Vorschläge für politisch Handelnde einschließen.

4. Indem wir von dem „Konziliaren Prozeß“ reden, nehmen wir nichts von dem vorweg, was die verfaßten Kirchen, insbesondere die katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen als ihre eigene Position zu erklären hätten, noch sagen wir etwas aus, was sie in ihrer Identität verletzen würde
5. Pax Christi International bittet ihre Sektionen, ihre Gruppen und ihre Freunde, die Einladung des ÖRK an sich gerichtet zu sehen. Indem sie diese Einladung annehmen, werden sie selbst Träger des Konziliaren Prozesses des Gebets, Dialogs, der Forschung, der Versammlungen und Aktivitäten.

6. Pax Christi International nimmt freudig den Vorschlag des Heiligen Vaters auf, aus Anlaß des Internationalen Jahr des Friedens gemeinsam mit den Christlichen Konfessionen und Vertretern der nichtchristlichen Religionen am Montag, den 27. Oktober 1986 in Assisi zu beten. Die internationale Bewegung lädt ihre Mitglieder ein, an diesem Gebet teilzunehmen und dazu beizutragen, daß möglichst viele Gläubige daran teilnehmen. Wir wollen diese Teilnahme in ökumenischer Verbundenheit wahrnehmen und auf diese Weise zeigen, daß wir den Ruf des Ökumenischen Rates der Kirchen verstanden haben.
7. Der Internationale Rat dankt der internationalen franziskanischen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden, daß sie die Initiative ergriffen hat, ein europäisches Treffen als Schritt in dem konziliaren Prozeß in Assisi abzuhalten. Der Internationale Rat bittet die franziskanische Familie, dieses Treffen in Kooperation mit Pax Christi International vorzubereiten. Wir schlagen vor, Gruppen einzuladen, die am konziliaren Prozeß teilnehmen.

12. 5. 1986

Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker)

Pyrrmonter Jahresversammlung

– Friedensausschuß –

Erklärung

„Terrorismus“ wird in zunehmendem Maße ein Mittel politischer Auseinandersetzung auf nationaler und internationaler Ebene. Als Reaktion darauf hat es die Regierung der Vereinigten Staaten von Amerika für richtig gehalten, mit militärischen Aktionen Ziele in Libyen anzugreifen.

Wir Quäker sehen uns veranlaßt, hierzu folgendes zu erklären:

Aus unserer religiösen Grundeinstellung heraus lehnen wir es ab, im Namen welcher Werte auch immer mit Waffengewalt zu streiten und menschliches Leben zu bedrohen. Wir glauben an das Göttliche in jedem Menschen und fühlen uns verantwortlich für das Wirken dieser Kraft zwischen den Menschen und Völkern. Unsere ablehnende Haltung zu terroristischen Handlungen steht von daher außer Frage. In dem sogenannten amerikanischen Vergeltungsschlag gegen Libyen können wir nur eine nicht minder menschenverachtende Einstellung erkennen, die zudem zu einer unkontrollierbaren Eskalation der Gewalt führen kann. Uns erscheint es eine Illusion zu glauben, daß auf diese Weise der Terrorismus überwunden werden kann. Eine solche Politik erfüllt uns mit Angst und Sorge, die verstärkt wird durch die Tatsache, daß dem einzelnen wichtige Informationen vorenthalten werden oder nur verfälscht zugänglich sind. Die eigentlichen ökonomischen, sozialen, politischen und kulturellen Probleme der Menschheit werden dabei durch die einseitige Blickrichtung auf den Terrorismus verdrängt.

Erst wenn für diese Probleme Lösungen gesucht werden und mehr Gerechtigkeit verwirklicht wird, können Terrorismus und jede Art von Gewalt überwunden werden. Dazu bemühen wir uns um eine Praxis dem Mitmenschen gegenüber im Geiste der Wahrheit und Liebe.

Bad Pyrmont, den 4. Mai 1986

Beschluß

der Konferenz zu den Ergebnissen der theologischen Gespräche
zwischen dem Bund der Evangelischen Kirchen
und der Evangelisch-methodistischen Kirche in der DDR

1. Die Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen nimmt den ihr vorgelegten Arbeitsbericht über die theologischen Gespräche zwischen der Evangelisch-methodistischen Kirche und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR in den Jahren 1983 bis 1985 mit Dank zur Kenntnis.
2. Sie stellt fest, daß die beabsichtigten Ziele dieser theologischen Gespräche erreicht worden sind:
 - 2.1. Die Gespräche haben zu einem vertieften gegenseitigen Verständnis geführt. Dabei sind gemeinsame und unterschiedliche Überzeugungen offen zur Sprache gekommen und als Hilfe zum gemeinsamen Verständnis des Evangeliums in der missionarischen Situation heute erfahren worden.
 - 2.2. Die Gespräche haben die Überzeugung bestärkt, daß die an den theologischen Gesprächen beteiligten Kirchen Teil der einen heiligen christlichen Kirche sind. Sie verstehen die Gespräche als Teil der weltweiten theologischen Gespräche der methodistischen und lutherischen Kirchen.
 - 2.3. Die Gespräche haben die gemeinsame Herausforderung für unsere Kirchen unterstrichen, die befreiende Kraft des Evangeliums in unserem Zeugnis und unserem Dienst inmitten unserer Welt gemeinsam lebendig sein zu lassen. Die Gespräche sollten zum gemeinsamen missionarischen Zeugnis und Dienst ermutigen.
3. Die Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen überweist den Arbeitsbericht zusammen mit ihrem Beschluß darüber an die Gliedkirchen. Sie regt an, daß anhand des Arbeitsberichtes auf örtlicher Ebene Gespräche zwischen methodistischen und landeskirchlichen Gemeinden stattfinden, an denen Pfarrer, Mitarbeiter und Gemeindeglieder beteiligt sind.
4. Die Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen spricht sich aufgrund des Arbeitsberichtes dafür aus, zwischen der Evangelisch-methodistischen Kirche in der DDR und den Gliedkirchen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zu erklären und dadurch Kirchengemeinschaft herzustellen. Sie bittet ihre Mitgliedskirchen um einen entsprechenden Beschluß. Die Mitteilung darüber wird bis zum 31.12.1986 an das Sekretariat des Bundes erwartet.

5. Die Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen anerkennt die Evangelisch-methodistische Kirche als Kirche Jesu Christi. Sie ist der Ansicht, daß die Evangelisch-methodistische Kirche als „bekenntnisverwandte kirchliche Gemeinschaft“ (im Sinne von Artikel 20 der Ordnung des Bundes) anzusehen ist. Die sich daraus ergebenden Folgerungen für das zukünftige Miteinander und die Wahrnehmung des gemeinsamen missionarischen Auftrages werden nach Eingang der gliedkirchlichen Stellungnahmen zu behandeln sein.
6. Die Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen geht davon aus, daß nach Abschluß des unter Punkt 4 dieses Beschlusses vorgesehenen Beschlußprozesses ein geeigneter Rahmen gefunden wird, in dem die öffentliche Erklärung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen der Evangelisch-methodistischen Kirche und den Gliedkirchen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR ausgesprochen wird.

Berlin, den 11. Januar 1986

Der Vorsitzende der Konferenz
der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR

Dr. Hempel

Erklärung

der Konferenz zu den Ergebnissen der theologischen Gespräche
zwischen dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG)
und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (Bund)

Das 450jährige Jubiläum des Augsburgischen Bekenntnisses im Jahre 1980 erinnerte daran, daß die in der Confessio Augustana (CA) ausgesprochenen Verwerfungen der sogenannten Wiedertäufer nach wie vor zwischen dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und dem Bund der Evangelischen Kirchen stehen. In einem Wort an die Gemeinden anlässlich des genannten Jubiläums am 25. Juni 1980 hatte der Bund der Evangelischen Kirchen öffentlich seine Bereitschaft erklärt, theologische Gespräche mit denen zu führen, die sich als heutige Erben der Täufer der Reformationszeit sehen.

Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR verständigten sich darauf, eine gemeinsame Kommission für diese Gespräche zu bilden. Diese Kommission hatte den Auftrag zu klären, ob und inwieweit die in der CA ausgesprochenen Verwerfungen gegen die sogenannten „Wiedertäufer“ heute zutreffend und für das Miteinander der Kirchen orientierend sein können. In Aufnahme der Gesprächsergebnisse beschließt die Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen folgende Erklärung:

Im Jahre 1980 gedachte die evangelische Christenheit des 450. Jahrestages der Augsburgischen Konfession. Dieses Bekenntnis faßt die wichtigsten Erkenntnisse

der Väter der lutherischen Reformation zusammen, hebt Gemeinsamkeiten mit anderen Kirchen hervor, grenzt aber gleichzeitig auch ab. Es werden Verwerfungen, Verdammungen von Christen ausgesprochen, die aufgrund ihrer Erkenntnis der Bibel meinen, anders lehren und handeln zu müssen. Eine Reihe von Verwerfungen betrifft die „Wiedertäufer“. Unter diesem Begriff fassen die Autoren der Confessio Augustana eine große Anzahl verschiedener Gruppen zusammen, die dadurch gekennzeichnet sind, daß sie ausschließlich die Erwachsenentaufe praktizieren und die Kindertaufe als ungültig ablehnen.

Die Verwerfungen der Täufer in der Confessio Augustana hatten nicht nur geistlich-theologische, sondern auch rechtliche Konsequenzen. Tausende wurden auf grausame Weise hingerichtet, wurden eingekerkert und vertrieben. Auch evangelische Kirchen sind hier schuldig geworden. Wir bekennen dies vor Gott und den Menschen und bitten um Vergebung.

Die Verwerfungen und Verdammungen durch die Augsburgische Konfession können so von uns heute nicht mehr nachvollzogen werden, so gewiß auch wir mit unserer Erkenntnis dem letzten Urteil Gottes unterworfen bleiben. Wir verstehen sie heute, wo dies um der Wahrheit willen notwendig ist, als ein Nein zur gegensätzlichen Lehrauffassung, das wir aufgrund unserer gemeinsamen Bindung an die Heilige Schrift in brüderlichem Geist aussprechen.

Wo wir ein solches Nein mit aller Klarheit sagen müssen, bleibt die Hoffnung bestimmend, daß das Wachsen und Lernen in der ökumenischen Gemeinschaft auch hier zu neuen gemeinsamen Erkenntnissen führen wird und als Verpflichtung bleibt.

Als Erben des Täuferturns der Reformationszeit verstehen sich in unserem Land vor allem Christen, die im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden zusammengeschlossen sind. Sie sehen in den Züricher bzw. süddeutschen Täufern ihre geistlichen Väter. Die historische Forschung wie das ökumenische Gespräch der letzten Jahre haben gezeigt: die Gemeinden des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden können nicht in eine geistliche und geschichtliche Parallele zu den schwärmerischen Täufergruppen des 16. Jahrhunderts gesetzt werden. So zu verfahren wäre weder historisch noch theologisch vertretbar. Die Verwerfungen der Augsburgischen Konfession in den Artikeln V, XII, XVI und XVII sind daher in dieser Form für die Gemeinden des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden nicht zutreffend.

Im Mittelpunkt des geistlichen und theologischen Ringens zwischen beiden Traditionen steht heute jedoch nach wie vor die Frage nach der Berechtigung und Gültigkeit der Kindertaufe (Artikel IX der CA). Überall da, wo es heute zu „Wiedertaufen“ kommt, stellen diese eine Belastung der ökumenischen Gemeinschaft dar und trennen den „Wiedergetauften“ von seiner Kirche. Bestimmend für die Gegensätze im Verständnis der Taufe sind theologische Differenzen im Menschenbild und im Gemeinde- und Kirchenverständnis. Da diese Gegensätze bis heute nicht überwunden werden konnten, bleiben die Feststellungen des Artikels IX in der CA gültig im Sinne eines Nein zu einer baptistischen Tauflehre, die die Gültigkeit der Kindertaufe nicht anerkennt und darum die Praxis der „Wiedertaufe“ übt.

In letzter Zeit haben „Wiedertaufen“ – oftmals von Holländern vollzogen – Unruhe und Unklarheiten in den Gemeinden hervorgebracht. Es wäre falsch, die gegenwärtig auftretenden charismatischen Täufer mit dem Bund Evangelisch-

Freikirchlicher Gemeinden gleichzusetzen. Sie haben ein anderes Gemeindeverständnis und keine Erlaubnis, Dienst in Gemeinden des BEFG auszuüben. Hier ist es wichtig, genau zu unterscheiden.

Ein Fortschritt in der Tauffrage erscheint nur durch einen geistlichen Prozeß des Aufeinanderzugehens auf der Basis grundlegender reformatorischer Gemeinsamkeiten evangelischer und baptistischer Kirchen möglich. Vor beiden steht die Verwirklichung des apostolischen Auftrages:

„Seid fleißig, zu halten die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens: ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid zu einerlei Hoffnung eurer Berufung; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen.“ (Epheser 4,3-6)

Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen
Berlin, am 9./10. November 1984

Chronik

Erstmals konnten in Gestalt einer Delegation des Nationalen Kirchenrates der USA offizielle Kirchenvertreter Nordkorea besuchen und sich bei der koreanischen christlichen Föderation über die Situation der 10000 Christen des Landes informieren.

Eine Delegation, der 18 Vertreter sowjetischer Kirchen angehörten, besuchte auf Einladung des Nationalen Kirchenrates für zwei Wochen die USA.

Die Provinzialsynode der Europäischen-Festländischen Brüder-Unität, die Anfang April in Herrnhut/DDR tagte, verabschiedete eine neue Kirchenordnung. Seit 1956 hatte diese Synode nur in zwei nach Ost und West getrennten Distrikten tagen können.

Der deutsch-polnische Kontaktausschuß protestantischer Kirchen befaßte sich Mitte Mai in Warschau u. a. mit dem konziliaren Prozeß des Friedens.

Auf Einladung des Moskauer Patriarchats weilte vom 30. 5.-6. 6. eine Delegation der Deutschen Bischofskonferenz unter der Leitung von Kardinal Wetter/ München in Moskau, Sagorsk und Riga. Themen der Begegnung waren die Wege zu eucharistischer Gemeinschaft, der Dienst am Frieden sowie im Kommuniqué nicht näher bezeichnete „offene Fragen“. Metropolit Philaret nahm eine Einladung der Bischofskonferenz in die Bundesrepublik Deutschland an.

„Pluralität und Einheit der Kirchen in der heutigen westlichen Gesellschaft“ war das Thema einer mehrtägigen Konferenz Mitte April auf dem Schwanberg zwischen der EKD und der Kirche von England.

Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche von Argentinien hat ihren Beitritt zur Leuenberger Konkordie erklärt.

„Der christliche Glaube ist anders als andere Religionen ein Haus, das auf dem Boden tatsächlicher Ereignisse errichtet wurde... Deshalb haben alle Bischöfe der Kirche von England die Aufgabe, die Ideen theologischer Untersuchungen von den Glaubensgrundsätzen zu unterscheiden, die zum Dogma der Kirche gehören.“ So die 44 Bischöfe der Kirche von England in einem Bericht „Das Wesen des christlichen Glaubens“, der u. a. durch Äußerungen des Bischofs von Durham, David Jenkins, veranlaßt war. Eine Studie über moralische Richtlinien für Aktionen des zivilen Ungehorsams lag der diesjährigen Jahreskonferenz der Methodistischen Kirche in Großbritannien vor.

Der Synode im westlichen Bereich der Evangelischen Kirche der Union (EKU) lagen Anfang Juni zwei theologische Voten vor, von denen sich das eine unter dem Titel „Für Recht und Frieden sorgen“ um eine aktuelle Interpretation der 5. Barmer These bemüht. Das 2. Votum behandelt „die Bedeutung der Reich-Gottes-Erwartung für das Zeugnis der christlichen Gemeinde“. Dieses Votum hat seinerseits auch der Synode im östlichen Bereich der EKU vorgelegen und ist in seinem Kernstück eine Art „Katechismus vom Reich Gottes“.

Die östliche Bereichssynode der EKU hat ihrerseits den „Gemeinsamen Erklärungen zu den theologischen Grundlagen der Kirche und ihrem Auftrag in Zeugnis und Dienst“ zuge-

stimmt, die anstelle der gescheiterten Strukturreform die erreichte Gemeinschaft der DDR-Landeskirchen beschreibt und, vorerst allerdings noch ohne rechtliche Konsequenzen, von der „Evangelischen Kirche in der DDR“ spricht.

Auf dem Kongreß der Liga „Ärzte gegen den Atomkrieg“ Ende Mai in Köln sprachen sich der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, Gunnar Stålsett, der russisch-orthodoxe Bischof Sergej von Solnechogorsky und der Schriftführer der katholischen Bischofskonferenz der USA, Bryan

Hekir, für ein Friedenskonzil aus, von dem die Ärzte ihrerseits „eindeutige ethische Aussagen“ hinsichtlich der Massenvernichtungswaffen erwarten.

Für eine Beteiligung der Kirchen an der angestrebten „Europäisierung der Medien“ setzte sich der Fernsehbeauftragte der EKD, H.-W. Heßler, vor der Europäischen Ökumenischen Kommission für Kirche und Gesellschaft ein. Dieser Kommission gehören Vertreter protestantischer, anglikanischer und orthodoxer Kirchen in den EG-Ländern und der Schweiz an.

Von Personen

Coenrad Boerma, bisher Direktor der Kommunikationsabteilung im ÖRK, übernahm am 1. 6. einen Forschungsauftrag des ÖRK zum Thema „Kirche der Armen“. Anstelle von Bärbel von Wartenberg-Potter wurde die lutherische Pastorin Anne Karin Hammar aus Lund in Schweden zur Direktorin der Frauenabteilung ernannt.

Papst Johannes Paul II. empfing am 14. 4. den Generalsekretär des ÖRK, Emilio Castro, zu einer 20 Minuten dauernden Unterredung. Besprochen wurde der Stand der ökumenischen Beziehungen und die Initiative des Papstes zum Friedensgebet in Assisi.

Der argentinische Methodistenpfarrer Carlos a Valle wurde neuer Generalsekretär der Weltvereinigung für Christliche Kommunikation (WACC) mit Sitz in London. Die Vereinigung ist vor allem mit Medienprojek-

ten in Entwicklungsländern befaßt.

In Stony Point N.Y. gedachte man in einer vorgezogenen Jubiläumsfeier des Beginns der Weltgebetstage der Frauen im Jahre 1887. Bei dieser Gelegenheit wurde die Kanadierin Jane Alice Finlay zur neuen Präsidentin des Komitees gewählt.

Die Australierin Eva Burrows wurde zum 13. Leitenden General der Heilsarmee gewählt. Ihr Vorgänger, General Jarl Wahlstroem, trat am 8. 7. in den Ruhestand.

Pastor Erik Mesters wurde als Nachfolger des verstorbenen Janis Matulis Erzbischof der Ev.-Luth. Kirche in Lettland/UdSSR.

Die Südlichen Baptisten in den USA wählten am 10. 6. nach heftigen Auseinandersetzungen Adrian Rogers zu ihrem Präsidenten. Wie sein Vorgänger wird er dem fundamentalistischen Flügel zugerechnet. Mit 14,4 Mill. Mitgliedern ist dieser Bund die stärkste pro-

testantische Denomination.

Desmond Tutu, bisher anglikanischer Bischof von Johannesburg, wurde zum Erzbischof von Kapstadt und Oberhaupt der Anglikanischen Kirche in Südafrika gewählt.

Dr. theol. habil. Rüdiger Minor, Dozent für Kirchengeschichte am Predigerseminar in Bad Klosterlausnitz, wurde als Nachfolger von Bischof Armin Härtel zum Bischof der Ev.-meth. Kirche in der DDR gewählt.

Paul Oestreicher, Leiter des Außenamtes des Britischen Kirchenrates, wird zum 1. 9. erster internationaler Direktor der Kathedrale und Diözese von Coventry, die nach dem Zweiten Weltkrieg symbolische Bedeutung für die Aussöhnung zwischen den Völkern gewann. Als Grund, warum die Laienausschüsse der Diözese von Wellington/Neuseeland seine mit großer Mehr-

heit erfolgte Wahl zum dortigen Bischof ablehnten, wurde seine gleichzeitige Mitgliedschaft bei den Quäkern genannt.

Prof. Hans Helmut Eßer/Münster wurde als Nachfolger von Alt-Landesbischof Claß neuer Vorsitzender der evangelischen Mittelost-Kommission.

Der Soziologe Prof. Dr. Dietrich Goldschmidt/Berlin wurde neuer Vorsitzender der Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste.

Hans Gressel/Minden wurde als Nachfolger des verstorbenen Dr. Heinz Kloppenburg zum Präsidenten des deutschen Zweiges des Internationalen Versöhnungsbundes gewählt.

OKR Uwe-Peter Heidingsfeld hat am 1. 5. die Leitung der Berliner Stelle des Kirchenamtes der EKD übernommen.

Neue Bücher

GRUNDSATZFRAGEN UND LERNPROZESSE

Handbuch der Ökumenik, Band I. Im Auftrag des J.-A.-Möhler-Instituts herausgegeben von Hans Jörg Urban und Harald Wagner. Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1985. 352 Seiten. Pappbd. DM 48,-, Subskr.pr. bei allen 3 Bänden DM 42,-.

Das Werk, auf drei Bände berechnet, soll eine „umfassende Veröffentlichung über Geschichte und Stand des ökumenischen Problems“ ergeben (Vorwort, Bd. I, 13); es soll „die Geschichte von Einheit und Spaltung sowie die Bemühungen um die Wiederherstellung der Einheit in Geschichte und Gegenwart

dokumentieren und die historisch-theologischen Hintergründe und Implikationen deutlich machen“ (ebd). Nach der Voranzeige (11) ist erst Bd. III systematisch angelegt. Bd. II wird der ökumenischen Zeitgeschichte gewidmet sein; Bd. I führt an diese heran. Die Absicht ist freilich interessierte Historie: „Die einzelnen Fragekomplexe werden so dargelegt, daß der jeweilige frühere und der heutige katholische Standpunkt deutlich zur Sprache kommen“ (13).

Unser Band hat acht Kapitel. Kap. II und III machen miteinander einen der beiden Hauptkomplexe aus. Sie stellen die Geschichte dar, die das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu den orthodoxen und altorientalischen Kir-

chen bestimmt. Kap. II hat die Einheit der alten Kirche zum Gegenstand (88-121), Kap. III deren Zerbrennen und die Geschichte der bis in die neuere und neueste Zeit hinein unternommenen Versuche, die Einheit mit den östlichen Kirchen wiederzugewinnen (122-179). Johannes Madey/Paderborn beschreibt das Schicksal der altindischen Kirche und deren Aufspaltung seit dem 17. Jahrhundert (172-179). Im übrigen haben die beiden Kapitel Hans-Joachim Schulz/Würzburg zum Verfasser. – Den anderen Hauptkomplex des Bandes bilden die Kap. V (Die Kirchenspaltung im Westen, 196-285) und VI (Katholische Reform und Gegenreformation, 286-306). Die für das Verhältnis zum Protestantismus relevante Geschichte stellt Erwin Iserloh/Münster dar. Die Iserloh'schen Kapitel werden angemessen präliediert durch ein von Walter Brandmüller/Augsburg verfaßtes über „Das Mittelalter – Von der Einheit zur Spaltung“ (180-195).

Man wollte die letzten Jahrhunderte offenbar nicht auslassen, konnte ihnen aber auch nicht viel abgewinnen (und Raum zugestehen), wie es scheint. Johannes Friedrich Werling/Mainz beschreibt in seinem VII. Kapitel (307-324) „Bemühungen um die christliche Einheit in der Neuzeit“. Er beginnt mit dem Thorner Religionsgespräch von 1645 und erwähnt unter den innerkirchlichen Erneuerungsbestrebungen die „evangelische Erweckung des 19. Jahrhunderts“. Im übrigen sind die evangelischen Bewegungen und Ansätze dem Kap. III (325-341), verfaßt von Hans Jörg Urban, vorbehalten, wobei die Mission nur im Zusammenhang der christlichen Studentenbewegung Berücksichtigung findet. – Die Herausgeber haben miteinander das Vorwort (13f) sowie eine Einleitung über die Bedeutung von

„Ökumene“ und den Stand der Dinge beige-steuert (20-36). Das bibeltheologische Kapitel über Einheit und Spaltung der Kirche vereinigt zwei philologisch-historisch genau verfaßte Abhandlungen (S. 37-50 von Johann Gamberoni/Paderborn und S. 51-87 von Franz Georg Untergaßmair/Osnabrück). Der sinnstiftende heilsgeschichtliche Zusammenhang ist wohl vorausgesetzt, aber nicht hergestellt.

Auf die beiden Hauptkomplexe sei näher eingegangen. Zu eklesiologischen Divergenzen, die sich im Ketzertaufstreit zeigen, merkt Schulz eine orthodox-katholische Veröffentlichung von 1979 über Fragen der Sakramentspastoral in orthodox-katholisch gemischten Gemeinden an. Die reflektierte Historie der alten Kirche, wie Schulz sie bietet, liefert auch dem Protestantismus Stoff zum Nachdenken. Vf. bezieht das Papstamt auf die Patriarchatsverfassung, die es so freilich nicht mehr gibt. – Die Ausbildung des Metropolitens- und Patriarchenamtes hat die Bischöfe vergessen lassen, daß nur ihr „Ordo mit der gegenseitigen Zuordnung sakramentaler, verkündigender und hirtenamtlicher Funktion... im Wesen der Kirche selbst begründet... ist“ (98).

Unter verschiedenen Gesichtspunkten ergibt sich die Warnung vor einer falschen Auffassung und vor der Überschätzung der Lehrentscheidungen der ökumenischen Konzilien. „Die Institution Konzil ist vor allem *Empfänger* der Überlieferung; eine *aktive* traditio erfolgt eher hinsichtlich der Kanones und des kirchlichen Brauchtums“ (101). „Allerdings war ein gewisser reichskirchlich judiziabler Orthodoxie-Begriff, wie ihn speziell manche Kaiser urgierten, nicht ohne Gefahr...“ (99). – Die Verfassungsentwicklung im Gebiet der Reichskirche sowie die reichskirch-

lich-konziliare Lehrentwicklung drängen die Kirchen außerhalb des Reichsgebiets mit ihren eigentümlichen Überlieferungen ohne besondere Auseinandersetzung ins Abseits (96, 99, 104).

Die S. 196-285 aus der Feder Iserlohs lesen sich wie ein Auszug aus dessen Beitrag zu Jedins Handbuch der Kirchengeschichte (Bd. IV 1967, 3-446). Über positive Würdigungen in der Art Lortzens vermag man sich heute weniger denn je zu freuen. Luther habe in seinem reformatorischen Grunderlebnis etwas Urkatholisches neu entdeckt (200). Was ist dieses Lob wert, wenn zugleich der Tadel berechtigt wäre, daß weder bei Luther noch bei späteren evangelischen Theologen das Geheimnis Gottes von der menschlichen Freiheit einen angemessenen Ausdruck fand (206)? Die Behauptung partnerschaftlich freier Entscheidung scheint die Vorstellung einer sakramentalen Kirche vorauszusetzen.

Einige Male ist offensichtlich, daß der eingennommene katholische Standpunkt Verständnis oder Darstellung behindert. Die Gewißheit (ein mittelalterliches Stichwort!) ist nicht Gegenstand des Glaubens noch schließt sie die Kirche aus (205) — wie sollte der Glaube den Menschen vermittelt werden? Auch der Wiedergeborene sei unfrei (218), ist zum wenigsten mißverständlich wie auch die Bemerkung über Kirche und Sünde (221).

Konzedierte Mängel der spätmittelalterlichen Kirche werden merkwürdig folgenlos eingeräumt und bedauert. An den Eingeständnissen ist die Begrenzung das Wichtigste. Dem entspricht die einschränkende Beschreibung Luthers und der Reformation. Das immer wiederkehrende Charakteristikum des Subjektiven vereinigt dreierlei. Einmal ist damit ein persönlicher Mangel Luthers festgestellt: die unbelehrbare Hart-

näckigkeit und der Ungehorsam des falsch Lehrenden. (Häresie ist die Versteifung auf eine Teilwahrheit.) Subjektivismus soll sodann den dogmatischen Irrtum Luthers bezüglich Glaube und Heilsgewißheit treffen. Subjektivismus ist schließlich, wie besonders Brandmüllers Vorkapitel dartut, kirchengeschichtlich-ekklesiologische Kategorie: Die Auflösung des Mittelalters ist längst im Gange, und die antikirchlich gesonnene Neuzeit naht. Luther entzieht sich der Einheit mit Wort und Tat nicht anders als viele Vorläufer und Zeitgenossen. Luther wird derart anderen Rebellen gleichgestellt, als könnte man erwägen, daß er 1518 Cajetan gehorcht hätte.

Die Spaltung erscheint als von Luther angestrebter Bruch. Was unter Kirche und Einheit begriffen wird, ist die westliche Reichskirche. (Auch derlei galt bereits Luthers Kritik.) Der Beitrag hätte 1941 oder 1942 verfaßt sein können. Vom besonderen Zweck und Zusammenhang der Darstellung wird nichts bemerkbar. Weder Wort Gottes und Predigt noch der Gottesdienst in der Muttersprache werden Thema. Stellt sich die Geschichte von Abendmahl und Messe uns nicht anders dar als früheren Geschlechtern? Beiläufig werden einige Amtsfragen berührt, und nichts läßt vermuten, daß seit Jahr und Tag über Amt und Ämter, Ordination und Sukzession verhandelt wird.

Ein kurzes Fazit fällt nach Lage der Dinge schwer. Müßte es der Zweifel sein, daß Einheit und Spaltung als ekklesiologische Grundkategorien taugen? — Die Kapitel unseres Bandes haben teilweise Anmerkungen, alle Vf. nennen allgemeine und eine Auswahl von Spezialliteratur. Daß dabei einige Fehler unterlaufen, ist unvermeidlich. Weniger verzeihlich ist, wenn in einer solchen Veröffentlichung die Konferenz

Europäischer Kirchen evangelisch genannt wird (367). Die S. 30 Anm. 20 getroffene Auswahl der „wichtigsten“ unter den Übereinkünften verwundert.

Heino Gaese

Ökumenisches Lernen. Grundlagen und Impulse. Eine Arbeitshilfe der Kammer der EKD für Bildung und Erziehung, herausgegeben vom Kirchenamt der EKD. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1985. 144 Seiten, Kart. DM 9,80.

Diese Arbeitshilfe ist provisorisch, wegweisend und unbefriedigend zugleich. Sie entstand unter vielfachem Druck:

- „ökumenisches Lernen“ war als Aufgabe und Strategie von vielen Initiativgruppen aufgenommen und bisher von den Kirchen eher vernachlässigt worden;
- die Amtszeit der Kammer für Bildung und Erziehung ging zu Ende;
- unterschiedliche Vorstellungen von „Ökumene“ standen und stehen sich entgegen: wollen die einen die „Konfessionsökumene“ im Hinblick auf die drängenden Fragen von Hochrüstung, Umweltzerstörung und Welthunger zugunsten „gerechtigkeitsökumenischer“ Vorstellungen überwinden, klammern die anderen sich daran fest.

Die Arbeitshilfe definiert Ökumene erfreulicherweise als „selbstverständliches Bewußtsein für das Leben in der einen Kirche, in der einen Welt und in der einen Schöpfung“ (51) und versteht unter „ökumenischem Lernen“ „grenzüberschreitend(es), handlungsorientiert(es), soziales und interkulturelles Lernen“, einen „ganzheitlichen Prozeß“ (17).

Im ersten Teil wird „Ökumenisches Lernen in der Kirche“ – im Dialog von

Ortsgemeinden und christlichen Gruppen, im Gottesdienst, in der Gemeindearbeit und in ökumenischen Partnerschaften – vorgestellt und theologisch begründet, im zweiten Teil durch „Praxisberichte und Lernerfahrungen“ konkretisiert. Diese Praxisbeispiele gehen ein auf Gottesdienste mit „Dritte Welt“-Themen, auf Kindergarten-, Schul- und Jugendarbeit sowie auf ökumenische Initiativgruppen und internationale Begegnungen.

So sehr anzuerkennen ist, daß kritische Lebensstilansätze und Selbstverpflichtungen für bescheidenere und solidarischere Lebensstile gewürdigt werden; so sehr die Überwindung der traditionellen Begrenzung des Ökumeneverständnisses zu begrüßen ist; so sehr die Würdigung „einer neuen Lernbewegung“ Beachtung verdient, so muß andererseits festgestellt werden, daß die Schrift ihrem selbstgesteckten breiteren Rahmen nicht gerecht wird, und zwar dort, wo es praktisch und politisch wird.

Es ist zwar ehrenhaft, diejenigen Initiativen zu loben, in denen „ein enger Zusammenhang gesucht wird zwischen Frömmigkeitsformen, neuen Lebensformen und einem öffentlichen Engagement der Kirchen für die großen Lebensfragen unserer Zeit“ (64f; vgl. auch 46f u. 55ff), aber es grenzt an Manipulation und diffamierende Ausgrenzung, wenn dann nicht auch die Gruppen in Praxisberichten zu Wort kommen, die aus christlicher Betroffenheit, z. B. in Boykottaktionen gegen Südafrika, in Bundesschlußaktionen mit bedrohten Christen in anderen Ländern (wie Nicaragua und Südafrika), als „kritische Aktionäre“ in deutschen Großunternehmen oder als Steuer-Boykotteure und „Blockierer“ in der Umwelt und Friedensbewegung aktiv sind. Die ganze Diskussion über gewaltfreie Strategien

gegen die Hybris von Macht, Hochrüstung und skandalöse Bereicherung auf Kosten der „Dritten Welt“ wird ausgelammert.

„Protest und Liebe“ nannte Werner Simpfendörfer kürzlich seine Überlegungen über „Befreiung in Westeuropa“; diese doppelte Dimension fehlt der Schrift leider noch. Sie setzt eben auf Verständigung und grenzüberschreitende Liebe – soweit, so gut –, aber sie läßt die Konflikte zu leichtfertig außen vor. Versöhnung und Verständigung werden aber nicht durch Verdrängung und manipulative Eingrenzung, sondern nur durch Benennung und gemeinsame Bewältigung realer Verstrickungen und Konflikte erreicht. Ökumene ist „Auszug aus der heimatlichen Provinz“ (Simpfendörfer) und bleibt sich bewußt, daß dies Konflikte schafft: Bekenntnis für Gerechtigkeit, Frieden und Gottes gute Schöpfung bedeutet heute mehr denn je auch gewaltfreien und phantasievollen Kampf gegen die bedrohenden Mächte, bedeutet Konfliktbewußtsein und Konsensfähigkeit, nicht Harmoniebedürfnis. Nicht den faulen Frieden, sondern das Schwert der bekennerschaftlichen Auseinandersetzung hat uns Christus gebracht.

Die in der Arbeitshilfe propagierte Verständigung zwischen „Ortsgemeinden und christlichen Gruppen“ und damit die Anerkennung verschiedener „Sozialgestalten von Kirche“ (Duchrow) bleibt das entscheidende Vermächtnis dieses Dokumentes, dem es selbst nicht gerecht geworden ist, aber wofür es eine Basis geschaffen hat. Hoffen wir, daß Bischof Kruses Worte (101-103) über „die ekklesiologische Zuordnung von Initiativgruppen und Kirchen“ lebendig werden:

„Die Kirche lernt also auf dem Wege über Initiativgruppen (...). Kirchenlei-

tungen und Initiativgruppen dürfen sich nicht wechselseitig mit dem Anspruch begegnen: ‚Wir sind die eigentliche Kirche‘. Sie müssen bereit sein, voneinander und miteinander zu lernen.“

Reinhard Voß

Dietrich Ritschl, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken. Chr. Kaiser, München 1984. 368 Seiten. Geb. DM 48,-.

Eine systematische Theologie, die in der gegenwärtigen Situation des kirchlichen und überhaupt menschheitlichen „Übergangs“ einen neuen Stil und eine neue Orientierung theologischer Arbeit ausprobiert: Erklärtermaßen geht Vf. nicht hermeneutisch, sondern analytisch vor und argumentiert nicht abschließend positionell oder konfessionell, sondern einladend irenisch und verknüpfend ökumenisch; und sein Ziel ist nicht eine systematische Wissenschaft von Gott aufgrund von Offenbarung, sondern eine „Logik“ oder „Grammatik“ des Denkens, Redens und Handelns der „Gläubigen“ (d. h. Christen und Juden), die deren Verhalten wiederum zu „regulieren“ erlaubt und zu „stimulieren“ ermöglicht. Damit sind drei Aufgaben gestellt: empirisch zu erheben, was auf diesem Feld „der Fall ist“; die entdeckten verhaltenssteuernden „Regulative“ auf ihre Verbindlichkeit hin zu reflektieren; dies in einer „Denk- und Handlungsorientierung“ zu bewähren.

Teil I analysiert daher linguistisch, psychologisch und soziologisch das „Gegenstandsfeld der Theologie“ (25ff), z. B. die soziomorphe Verengung der Welterklärung und Lebenshaltung der biblisch orientierten Gläubigen (29ff); deren „Drinstehen“ in einer aus vielen „Detail-Stories“ gebündelten,

ihre individuelle und kollektive Identität und Perspektive begründenden „Story“: in der Geschichte Gottes mit Israel, Jesus Christus und der Kirche bis heute (72ff); die Bedeutung der Bibel als eines tradierten „Gedächtnisses“, dessen Elemente anlässlich einer heute erlebten Problemsituation als zur eigenen Geschichte gehörig „wiedererkannt“ werden können – nur das kann „Offenbarung“ heißen (97ff); den Gottesdienst als den primären Ort der Verifikation des Redens von Gott (130ff). Teil II entwickelt dann die „Tiefengrammatik“ des beobachtenden Verhaltens, indem sie dessen Regulative oder „impliziten Axiome“ auf Verständlichkeit, Zusammenhang und mögliche Veränderlichkeit prüft und als wahr, d.h. verbindlich verantwortet („Die Suche nach Wahrheit“, 153ff). Diese „Dogmatik“, die echte, d.h. erklärungskräftige, also hilfreiche Theorie sein will, enthält der Erkenntnisordnung folgend: eine Ekklesiologie, die fünf funktionale Merkmale der Kirche feststellt („Die Wirklichkeit der Erwählung, 159ff); eine scharf antitheistische und ebenso bestimmt ökonomische, „historische“ Trinitätslehre („Die Identität der Rede von Gott“, durch die Geschichte hindurch, 176ff); eine Christologie, die erklärt, was mit Jesu Kommen anders geworden, „erfüllt“ ist („Die eingelöste Rede von der Versöhnung“, 207ff) und eine Anthropologie, welche die Wissenschaften vom Menschen integriert und dies als Beitrag der Gläubigen zur Frage des Menschen nach sich selbst jenen wiederum anbietet, etwa zur Begründung der Menschenrechte („Die Freiheit zur Menschlichkeit“, 241ff). – Teil III nimmt die Phänomenanalyse wieder auf, um die Gläubigen auf die beiden „Grundhaltungen“ des „helfenden und heilenden Verstehens der Mitmenschen“ und der „dankbaren, loben-

den und auch klagenden Anrede an Gott“ einzustellen (271ff). Die therapeutische Grundhaltung läßt sich allerdings nicht als „christliche Ethik“ aus dem Glaubenswissen „ableiten“ o. ä.; sie korrespondiert gewiß dem weitesten Begründungszusammenhang, den die „Story“ der Gläubigen und ihre Hoffnung auf die „Transfiguration“ der alten in eine neue Welt darstellt (300ff), darf und soll aber auch andere Ethiken adaptieren, die guten Willen zu guten Werken anleiten. Obwohl zeitgebunden, bewahrt die „Ethik der Christen“ somit das „Doppelerbe Athens und Jerusalems“ (327) und bildet deutlich erkennbare, der Gestaltwerdung von Gottes Gerechtigkeit und Frieden vorbildlich dienende Einstellungen aus: „Vergebungsbereitschaft und Zärtlichkeit, Zuhören-Können und Fairneß im Urteil, Mut zur Rationalität und Ehrlichkeit im Alltäglichen, Barmherzigkeit und Hilfsbereitschaft“ (313). Die doxologische Grundhaltung der Gläubigen äußert sich insbesondere im Gebet, das erinnernd im Namen Jesu bzw. der Väter gesprochen wird und hoffend die Allmacht Gottes und die Vollendung der Welten vorwegnimmt (329ff). Dadurch wächst auch der Theologie eine besondere Offenheit zu: sie hält sowohl alte Einsichten fest, als sie auch, für den Geist empfänglich, zu neuen Einsichten in die fortgehende Geschichte Gottes mit sich selbst und den Menschen, aber auch in deren Aufgaben und Fähigkeiten fortschreitet. Für ihre ernst-spielerische „zweite Naivität“, die „bleibend Wichtiges“ und „jetzt Dringliches“ zu unterscheiden vermag, ist mancher Rabbiner, ist jedenfalls der Weise das Vorbild (339ff).

Dieser Entwurf spiegelt die Erfahrungen des Vf. in den anglophonen Kirchen und Wissenschaften, auch die seiner psychotherapeutischen Praxis (deren

Literaturen jeweils vorgestellt werden), und er entfernt sich bewußt von der „klassischen“ Theologie speziell deutscher Tradition (für deren religiöse, pädagogische und institutionelle Revision konkrete Vorschläge gemacht werden, 346ff). Sein deliberativer (auch allzu salopper) Stil und seine Präsentation (drei Drucktypen, Begriffserklärungen) sollen der Verbesserung der Kommunikation in der „Dialoggemeinschaft“ Kirche (113ff), die theologische Reduktion auf wenige, aber konsensfähige „Grundaussagen des Glaubens“ soll der ökumenischen Konvergenz der Konfessionen dienen (13ff). Die Wahl des Instruments der analytischen Philosophie (26, 68ff) ist wegen deren Erfahrungsnähe nützlich, aber nicht entscheidend; das grundlegende Konzept der „Story“ läßt sich ja auch phänomenologisch entwickeln. Entscheidend ist vielmehr eben dieses religiöse und theologische Integral: Im Horizont von „Story“ ist sowohl die Bescheidenheit möglich, mit der Diasporaexistenz des Glaubens in konfessionell pluralistischen Freiwilligkeitskirchen zufrieden zu sein. Es kann aber auch der nicht geringe Anspruch erhoben werden, der diesen Entwurf auszeichnet: daß die Rede der Gläubigen von und zu Gott das zureichende Prinzip von Theologie sei. Vf. verzichtet auf eine separate Pneumatologie – um einer konsequent pneumatischen, für die „Credos“ der Gläubigen den „Geist der Adoption“ (197ff) beanspruchenden Theologie willen! Dieser Ansatz öffnet für neue Erfahrungen, etwa der Christen der Dritten Welt, und er entlastet von alten Aporien („Offenbarung“, „biblische Theologie“, „Sünde“, „Mission“). Er entwertet freilich auch alte Theologoumena hoher Dignität als „autonom“ gewordene Idiome oder „retrospektive“ Abstraktionen (Satisfaktions- und

Sakramentslehren, „Gottebenbildlichkeit“, „Auferweckung“, „Kreuz“, „Inkarnation“, 217ff), und er wirft selber neue, schwierige Probleme auf: das „viel geschichtsgebundenere, jüdischere Verständnis von Jesus als Urbild und Anfang“ (210); die Ökumene aus Kirche und Israel, dem möglicherweise kollektiven Christus (73ff, 161ff, 208ff); die fast theogonische Verknüpfung der Geschichte der Gläubigen mit Gottes eigener Geschichte, kraft deren Gott jetzt noch nicht „allmächtig“ ist, kraft deren aber auch die impliziten Axiome der Gläubigen „mit Gottes eigener Rationalität identisch sind“ (195ff, 269). Das „Mobile“ in sich schlüssiger Argumentationen, das Vf. vor Augen hat (155f), ist somit noch keineswegs ausbalanciert.

Walter Sparr

Theodor Schneider (Hrsg.), *Der verdrängte Aufbruch. Ein Konzils-Lesebuch.* Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1985. 190 Seiten. Kart. DM 29,80.

Die Absicht dieser Textzusammenstellung ist, „daß der ‚Originalton‘ des Vatikanum II erneut zu Gehör gebracht wird“ (14), um vor allem mit jenen Abschnitten zu konfrontieren, „in welchen die Bischöfe sich den Herausforderungen des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts zu stellen und die theologischen und pastoralen Probleme der Gegenwart aufzugreifen versuchen“ (11). Es scheine sich nämlich in Wertung und Weiterführung des Konzils eine „atmosphärische Tendenzwende“ (14) anzubahnen, die „den missionarischen Aufbruch der Kirche ins dritte Jahrtausend, den das letzte Konzil begonnen hat, verdrängt“ (16). Hier versteht sich das „Lesebuch“ als eine Informations- und Arbeitshilfe gerade

für die jüngere Generation (und sicherlich nicht nur für diese), um die verpflichtenden Impulse des Konzils wachzuhalten.

Nach einer ausführlichen Einleitung werden unter sechs leitenden Gesichtspunkten Konzilstexte gebracht, die nicht einfach der Konzilschronologie folgen, „sondern einem systematischen Aufriß, der aus den Akzentsetzungen des Konzils selber gewonnen ist“ (11), wobei besonders wichtige Passagen in Schrägdruck gesetzt sind. So wird dem Leser ein kritischer Kompaß in die Hand gegeben, der an entscheidende Punkte noch nicht verwirklichter Konzilsanliegen heranführt.

Hanfried Krüger

Hanns Engelhardt (Hrsg.), Die Kirchen und die Ehe. (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 46.) Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1984. 96 Seiten. Kart. DM 17,80, für Bezieher DM 15,80.

Das gegenwärtige Bild von Ehe und Familie ist vieldeutig und verwirrend. Was den einen als Auflösung einer elementaren menschlichen Lebensordnung erscheint, ist den anderen ein zeitgemäßes Aufbegehren gegen Zwänge einer überholten bürgerlichen Gesellschaft. Ob Krisenerscheinungen in Ehe und Familie heute eingeschränkt werden können, ist auch eine Frage an die kirchliche Verkündigung und an die Lebenspraxis der Christen. Den Kirchen stellt sich dabei die Aufgabe theologischer und seelsorgerlicher Zusammenarbeit. Die von Dr. Hanns Engelhardt, Richter am Bundesgerichtshof, herausgegebene Übersicht über das Eheverständnis und das Eherecht der Kirchen gibt dazu eine nützliche Hilfestellung.

Ausführlich stellt Reinhold Sebott, Kanonist an St. Georgen in Frankfurt,

das Eherecht der röm.-kath. Kirche nach dem Vatikanum II und dem CIC 1983 dar. In beiden ist das Eheverständnis neu formuliert, in dem die klassische Ehe zwecklehre aufgegeben und der Ehebund als innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe zwischen den Eheleuten beschrieben wird. Auf diese Weise kann die personale und geistliche Dimension der Ehe gegenüber der rechtlichen stärker zur Geltung kommen, was zugleich dem ökumenischen Gespräch zugute kommt (vgl. den Aufs. des Rez. in ÖR 4/1984, 510ff).

Über das ganze Feld kirchlicher Lehre und rechtlicher Regelungen zur Ehe in der EKD gibt der Herausgeber des Heftes einen Überblick, zum Teil auch im Vergleich zur röm.-kath. Kirche. Besondere Berücksichtigung erfahren Fragen der Ehescheidung und der Trauung Geschiedener. Als symptomatisch für aktuelle Probleme kann gelten, daß die kirchlichen Rechtswirkungen der Ehescheidung von Pfarrern ausführlich dargestellt werden. Nachzutragen wäre hier, daß die EKD sich kürzlich eingehend zu den nichtehelichen Lebensgemeinschaften sowie zu Ehefragen des Pfarrers und der Pfarrerin geäußert hat („EKD Texte 12“).

Zum dritten der großen ökumenischen Gesprächspartner bringt Dr. Anastasios Kallis, Professor in Münster, einen Beitrag zum orthodoxen Eheverständnis. Er stellt von vornherein klar, daß die orthodoxe Kirche zwar kanonische Bestimmungen zum Abstecken der Grenzen einer christlichen Ehe kennt, diese aber nicht unter einem streng kirchenrechtlichen, sondern vorwiegend pastoralen Aspekt betrachtet. Weit über das röm.-kath. sakramentale Verständnis hinausgehend ist dem orthodoxen Theologen die Ehe als das „große Mysterium“ (Eph 5,32) der Ort der Vervollkomm-

nung des Menschen und der Verwirklichung der Liebe sowie die Grundlage einer neuen Welt in Analogie zu der himmlischen. Die Christusbezogenheit dokumentiert den christologischen und ekklesiologischen Charakter der Ehe und ihre soteriologische Dimension. Von dieser Grundlage her ergibt sich jenseits von Rechtsbestimmungen eine neue Sicht der konfessionverschiedenen Ehe, die ihre trennende Wirkung verliert, wie überhaupt die Gesamtheit des ehelichen Lebens neu formuliert werden kann.

Begrüßenswert sind Beiträge zu Kirchen und Ländern, die im ökumenischen Gespräch über Ehefragen meist wenig beachtet werden. Vom Herausgeber selbst stammt der Beitrag zur Kirche von England und zur anglikanischen Kirchengemeinschaft. Die Behandlung von Fragen der Ehe und des Eherechts spiegelt die Geschichte dieser Kirche wider. Protestantische und katholische Elemente verbinden sich mit einer engen Bindung an Staat und Gesellschaft, wodurch der eindeutige theologische Bezug Schaden nimmt, wie sich z. B. an der widerspruchsvollen Behandlung der Scheidungsfrage zeigt. Am Beispiel der Kirche der Provinz Tanzania beschreibt Engelhardt die Bemühungen, die anglikanische Tradition und die durch die Polygamie bestimmte Landestradi-tion zueinander in Beziehung zu setzen. Die Gesamtproblematik von Polygamie und Familie in den afrikanischen Kirchen wird in einem interessanten Beitrag von Dr. Jean Masamba ma Mpolo (Sekretär beim ÖKR in Genf) beschrieben und in den größeren Zusammenhang missionarischer Begegnung mit besonderen Volkstraditionen gestellt.

Schließlich geben die Professoren J. Ch. Wynn und J. R. Nelson eine Übersicht über Ehe und Ehescheidung in den protestantischen Kirchen Nord-

amerikas. Auch hier sei die Ehe als Institution in harte Zeiten geraten; Scheidungen und Eheschließungen ständen im Verhältnis von 1 zu 2. Man bemüht sich, die traditionelle moralistisch-legalistische Betrachtung einer Ehekrise zu überwinden und für ihre Heilung neue Wege der Seelsorge zu finden. In eine ähnliche Richtung weist auch der Herausgeber Engelhardt in seiner Einleitung. In der Tat geht es in der Ehe letztlich um Lebensinhalte, die sich gesetzlich nicht verwirklichen lassen. Andererseits gibt es für die Ehe Grunddaten, deren Mißachtung sich Kirche und Gesellschaft nicht erlauben können.

Erwin Wilkens

KIRCHE DES OSTENS

La Théologie dans l'Eglise et dans le Monde. (Etudes Théologiques, Bd.4.) Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, Chambésy 1984. 390 Seiten. Brosch. Sfr. 50,—.

Der vorliegende Band enthält die Referate des 4. Theologischen Seminars, das vom 28. Mai bis 20. Juni 1983 im Orthodoxen Zentrum Chambésy des Ökumenischen Patriarchates von Konstantinopel stattgefunden hat.

Das sehr allgemein gefaßte Oberthema „La théologie dans l'église et dans le monde“ ist in sechs Sektionen aufgeteilt. In diesen Sektionen wird der Versuch gewagt, eine Art Bilanz zu ziehen über die Entwicklung der Theologie im Wechselspiel zwischen Kirche und Welt. Was diesen Versuch für den ökumenisch interessierten Leser interessant macht, ist die Auswahl der Referenten — der orthodoxen, römisch-katholischen und der reformatorischen Tradi-

tion zugehörig –, die aus der Sichtweise ihrer jeweiligen Herkunft und Traditionszugehörigkeit einen Zugang zu den einzelnen Themenkreisen zu vermitteln suchen.

Das Unternehmen erscheint auf den ersten Blick gewaltig: 24 Referate (die beiden abgedruckten längeren Statements beim Rundtisch-Gespräch mit eingeschlossen) gehalten von 13 evangelischen, katholischen und orthodoxen Referenten zu den Sektionsthemen „Naissance de la théologie chrétienne“ (I), „La théologie au Moyen-Age et aux temps modernes“ (II), „Les divers courants dans la théologie orthodoxe d’aujourd’hui“ (III), „Théologie et sciences naturelles sur l’exemple de la Biologie“ (IV), „Théologie et sciences sociales“ (V), „Théologie et Eglise“ (VI), „Qu’est que l’Eglise attend de la théologie?“ (Table Ronde). Unter den Referenten befinden sich so namhafte Theologen wie Wilhelm Schneemelcher, John Meyendorff, Erwin Iserloh, Ion Bria, Hans Friedrich Geißer, Evangelos Theodorou und Martin Honecker, um nur einige zu nennen.

Von den in französischer, englischer und deutscher Sprache gehaltenen und in der jeweiligen Sprache dann abgedruckten Referaten ziehen die Vorträge in Sektion III und die von orthodoxen Naturwissenschaftlern in Sektion IV abgegebenen Stellungnahmen wohl bevorzugt das Interesse des nichtorthodoxen Lesers auf sich.

Sektion III bietet einen Überblick des gegenwärtigen Entwicklungsstandes der orthodoxen Theologie. Dem Leser wird hier die nach außen oft als monolithisch erscheinende Orthodoxe Kirche aus 14 autokephalen Lokalkirchen durchaus in einem vielfältigen Spektrum von Positionen gezeigt.

Über die gegenwärtige, aus der politischen Situation resultierende Lage des

Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel referiert Vasil T. Istavridis von der heute geschlossenen Theologischen Fakultät in Chalki. In diesem Aufsatz wird die ganze Tragik des einstmals im Osten bestimmenden Patriarchats deutlich. Tröstlich zu lesen bleibt, daß über die in alle Welt zerstreuten Absolventen von Chalki und die ökumenischen Anregungen besonders des verstorbenen Patriarchen Athenagoras immer noch eine gewisse Ausstrahlung der vergangenen einstigen Größe spürbar ist. Diesem in englischer Sprache gehaltenen Aufsatz hätte man eine bessere Redaktion durch den Herausgeber gewünscht, um die vorliegende Häufung von Druckfehlern und sprachlichen Unzulänglichkeiten zu bereinigen.

Theodor Zissis, Saloniki, versucht sich an einem Überblick der gegenwärtigen theologischen Entwicklung in Griechenland. Dieser Aufsatz ist deutlich geprägt von der z. T. polemisch ausgetragenen Auseinandersetzung zwischen den theologischen Fakultäten von Thessaloniki und Athen, die der Referent von seinem subjektiven Standpunkt aus darstellt. Das Lamento von Zissis über das Finanzgebaren der westlichen Kirchen zur Manipulation der „griechischen Theologie“ klingt – zumal im mit großen Hilfen aus den protestantischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche erbauten Orthodoxen Zentrum Chambésy vorgetragen – nicht sehr glaubwürdig.

Die beiden Referate von Ion Bria und Demetrios J. Constantelos unterscheiden sich grundlegend von diesen Ausführungen. In objektiver Manier geben sie eine Darstellung der Situation in Rumänien (Bria) und den USA (Constantelos). Es fällt auf, daß beide sich bemühen, eine Antwort auf die Herausforderung der heutigen Zeit an die Orthodoxie zu finden.

In Sektion IV „Theologie und Naturwissenschaften...“ setzt sich Stanley S. Harakas mit den Methoden theologischen Denkens und naturwissenschaftlicher Forschung auseinander. Interessant ist hier der Versuch einer Beziehung der Kirchenväter (Basilius d. Gr. „Die sechs Tage der Schöpfung“) zur Lösung des Streites um „Creationismus“ oder „Evolutionismus“, der besonders von fundamentalistischen Protestanten an das Verständnis der Bibel herangetragen worden sei. Der Autor zeigt, daß, von Basilius ausgehend, Gott nicht in der Begrifflichkeit der geschaffenen Realität gedacht werden kann. Dies gibt dem Theologen die Freiheit, über die Schöpfung – ebenso wie es Basilius tat – mit dem Instrumentarium der neuesten naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse nachzudenken, wenn er die der Schöpfung innewohnende Entelechie als von außerhalb gegeben erkennt.

Der vorliegende Sammelband kann insgesamt als wichtiger ökumenischer Beitrag zum interkonnessionellen Gespräch über die Aufgabe der Theologie in der Kirche und im Gegenüber zur gegenwärtigen „Welt“ gewertet werden.

Klaus Schwarz

Wilhelm Schneemelcher (Hrsg.), *Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze von Damaskinos Papandreou*. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1986. 228 Seiten. Pappband DM 49,80.

Wilhelm Schneemelcher hat es unternommen, eine Sammlung von 20 Aufsätzen und Reden des Metropoliten der Schweiz, Damaskinos Papandreou, gleichzeitig Leiter des Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique in Chambésy (Genf) und Sekretär für die

Vorbereitung eines allgemeinen Panorthodoxen Konzils, zu dessen 50. Geburtstag zu edieren.

Die vorgelegten Aufsätze (davon dreizehn in deutscher Sprache, fünf in französisch und jeweils einer in englisch und italienisch) sind im Zeitraum zwischen 1967 und 1985 entstanden und (mit Ausnahme des zuletzt abgedruckten) chronologisch nach der Reihenfolge ihres Entstehungsjahres angeordnet. Dem Herausgeber gelingt es so, eine gewisse Entwicklung im Denken und in der Erfahrung von Metropolitan Damaskinos aus dem theologischen Dialog mit den nichtorthodoxen Kirchen nachzuzeichnen. Die Themenstellung der Artikel läßt die große Spannweite im Arbeitsfeld ihres Autors erahnen. Vom Versuch, das „Ökumenismus-Problem von der Liturgie her“ zu beschreiben (1967), den Überlegungen zum Petrusamt aus orthodoxer Sicht (1978), „Martin Luther aus orthodoxer Sicht“ (1983) bis zu seiner „Inthronisationsrede“ bei der Einführung ins Amt des Metropoliten der Schweiz (1983) ist immer wieder das eine große Hauptanliegen von Damaskinos Papandreou zu erkennen: orthodoxe Theologie in ihrer Tradition und ihrem Denken für nicht-orthodoxe Gesprächspartner und Zuhörer verständlich zu machen und zugleich auch die Orthodoxie zum Dialog zu ermutigen: „...ein kontinuierlicher Dialog...wird uns erlauben, jedes hoffnungsvolle Resultat, das auf der Ebene der bilateralen Dialoge erreicht wird, in das Leben unserer Gläubigen hineinzutragen...werden wir uns bemühen, unser orthodoxes Zeugnis von der Wahrheit und der Liebe zu übermitteln“ (225).

Papandreou versteht es meisterhaft, sich in der Sprache dem jeweiligen Hörerkreis anzunähern und so, ohne über die seit Jahrhunderten bestehen-

den Spaltungen hinwegtäuschen zu wollen und ohne den orthodoxen Standpunkt zu verleugnen oder gar zu verlassen, neue Möglichkeiten für das Gespräch zu eröffnen. Das Gespräch miteinander muß um der Suche nach der Wahrheit willen geführt werden. Brisante Fragestellungen wie die Verweigerung der Eucharistiegemeinschaft werden deshalb nicht ausgeklammert, sondern von neuem zum Gegenstand einer Überprüfung im Dialog gemacht. Dieser Dialog soll nach dem Willen des Autors (und in Anlehnung an Goethe) im Klima der Toleranz geführt werden. „Ich vertrete nicht die formelle Toleranz, sondern die inhaltliche Toleranz, das heißt: die dynamische, lebendige Auseinandersetzung, die zur tieferen gegenseitigen Erkenntnis führt“ (175).

Man möchte wünschen, hier spräche nicht nur der Theologe und Metropolit, sondern auch der autorisierte Sprecher eines Panorthodoxen Konzils.

Klaus Schwarz

Helga Anschütz/Paul Harb, Christen im Vorderen Orient – Kirchen, Ursprünge, Verbreitung. Eine Dokumentation. Deutsches Orient-Institut Hamburg 1985, aktueller Informationsdienst moderner Orient, Sondernummer 10.

Die Gemeinschaftsarbeit des Ehepaars Dr. Harb – Dr. Helga Anschütz bringt auf insgesamt 55 Seiten Presseveröffentlichungen aus den Jahren 1966 bis 1983 zu den brisanten Problemen der Christengruppen des Vorderen Orients, gut fotokopiert, eine atemberaubende Dokumentation. Das Material ist entsprechend den zahlreichen Kirchen gegliedert, die im Vorderen Orient als Folge der altkirchlichen christologischen Kontroversen, der altkirchlichen Patriarchatsgründungen,

der römischen Unionsstrategie seit dem 17. Jahrhundert und schließlich der protestantischen Missionspraxis des 19. Jahrhunderts entstanden und in die muslimische Bevölkerungsmajorität eingeklemmt sind. Meist handelt es sich dabei um zugleich auch ethnische Gruppen, die in diesen Kirchen ihr nationales Leben gestalten: um Kopten, Armenier oder Syrer. Daß das Kapitel über die syrischen Christen am ausführlichsten ausgefallen ist, läßt sich damit rechtfertigen, daß die Geschichte zu einer Aufsplitterung in sechs miteinander rivalisierende Kirchen geführt hat, denen es zugemutet ist, sich in den politischen Verhältnissen der Türkei, Syriens, des Libanon, des Irak und des Iran zu behaupten. Dem Pressematerial ist jeweils – auf etwa doppelt soviel Raum – eine Profilierung der jeweils anvisierten Kirche vorgeschaltet, der man anmerkt, daß sich die Verfasser vor Ort auskennen. Die Struktur einer jeden Kirche, statistische Angaben über ihre Bischofssitze, ihre Klöster, die Kopffzahl ihrer Gläubigen, ihre Bedrohung in den jüngsten turbulenten Zeiten, sind kundig mitgeteilt.

Die Arbeit Harb/Anschütz hat ihre Stärken, aber auch ihre Schwächen. Von dem Empfinden geleitet, daß man die einzelnen Kirchen nur aus ihrer Geschichte heraus verstehen kann, haben die Verfasser sich in summarischen Darstellungen der Geschichte versucht. Das zu leisten, ist aber nicht ihr Metier. Die Fehler im geschichtlichen Detail sind so zahlreich, daß man eine lange Liste zusammenstellen könnte. Wer den geistlichen Reichtum der orientalischen Tradition ausschöpfen wollte, griffe in dieser Studie in einen leeren Topf. Man soll es sich deswegen nicht verdrießen lassen, diese einzigartige Quelle aktueller Information zu nutzen. In der Literaturzusammenstellung haben die seriö-

sen wissenschaftlichen Publikationen keinen Platz, nirgends aber könnte man so zusammengestellt finden, was es an leichtfüßigen Gegenwartsanalysen gibt, die doch das Meinungsbild bestimmen. Dem Journalisten, der in den Vorderen Orient zu Reportagezwecken aufbricht, kann man dringend raten, diesen Bericht zu lesen, ebenso dem kirchlichen Praktiker, der kirchliche Aktionen starten will, oder auch dem Touristen.

Friedrich Heyer

Michael Andreas Wittig, Athos – Der Heilige Berg von Byzanz. Augustinus Verlag, Würzburg 1985. 135 Seiten. Kart. DM 12,80.

Das Buch ist in der Art eines knapp gefaßten Reiseführers für Pauschaltouristen gehalten. Ein besonderes Ärgernis liegt im schnoddrigen Ton der Sprache, die dem beschriebenen Thema in keiner Weise gerecht wird und dadurch einen angemessenen Zugang zum Verständnis athonitischen Mönchtums verbaut.

Klaus Schwarz

FRIEDEN UND VERSÖHNUNG

Gerhard Besier/Gerhard Sauter, Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985. 151 Seiten. Kart. DM 9,80.

Martin Greschat (Hrsg.), Die Schuld der Kirche. Dokumentation und Reflexionen zur Stuttgarter Schuldklärung vom 18./19. Oktober 1945. Chr. Kaiser Verlag, München 1985. 320 Seiten. Kart. DM 42,—.

Martin Greschat (Hrsg.), Im Zeichen der Schuld. 40 Jahre Stuttgarter Schuldklärung. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1985. 128 Seiten. Kart. DM 8,80.

Walter Bodenstein, Ist nur der Besiegte schuldig? Kritischer Rückblick auf das Stuttgarter Schuldbekennnis. Mut Verlag, Asendorf 1985. 80 Seiten. Kart. DM 14,80.

Die Erklärung des Rates der EKD vom 18./19. Oktober 1945 (Stuttgarter Schulderklärung) mußte anlässlich der 40. Jahrestage wichtiger politischer und kirchlicher Vorgänge des Jahres 1945 erneut diskutiert werden. Dabei hat sich herausgestellt, daß sowohl die kirchlich-theologische wie die politische Aussage dieser Erklärung weiterhin umstritten ist oder gar mißverstanden wird. Politisch wird sie von manchen als kirchliches Bekenntnis einer politischen Kollektivschuld des deutschen Volkes und damit als Legitimation eines entsprechenden Straf- und Erziehungshandelns der Siegermächte am deutschen Volk ausgelegt und aufs heftigste bekämpft. Ein beklagenswertes Beispiel dieser Art ist die Schrift von Walter Bodenstein, der sich in einer für einen religionspädagogischen Professor erstaunlichen Unempfindlichkeit gegenüber der Frage nach deutscher Schuld überhaupt dazu versteht, die ökumenischen Besucher in Stuttgart als Handlanger der Siegermächte zur Erpressung eines Schuldbekennnisses im Sinne des Artikels 231 des Versailler Vertrages von 1919 zu beschreiben.

Tatsächlich gehört die Stuttgarter Erklärung aber in den ökumenischen Zusammenhang einer uneingeschränkten Erneuerung der Mitarbeit der inzwischen entstandenen EKD in dem in Entstehung begriffenen ÖRK, deren Vertreter den neuen Rat der EKD zu seiner Sitzung in Stuttgart besuchten. Ihnen war der Rat ein Wort zu den zurückliegenden Jahren und auch zum eigenen Selbstverständnis hierzu schuldig. In den drei anderen Schriften wird dies mit allem zeitgeschichtlichen Rüst-

zeug eingehend geschildert, ausgelegt und dokumentiert.

Auch in der verantwortlichen kirchlich-theologischen Interpretation von Stuttgart werden die Akzente unterschiedlich gesetzt. Die einen sehen in der Erklärung das Bekenntnis, in der Verwirklichung der theologischen Existenz versagt zu haben, wie sie in der Barmer Erklärung von 1934 als Antwort auf die Herausforderung durch das Dritte Reich ihren klassischen Ausdruck gefunden hat. Die anderen bemängeln in den Stuttgarter Formulierungen mehr direkt das politische Defizit, das die Versuchung umschließt, der konkreten politischen Aufgabe auch in Zukunft auszuweichen. Man sollte alle drei Bücher lesen, um die bis heute anhaltende kontroverse Diskussion über die öffentliche Verantwortung der Kirche von ihren Wurzeln her zu verstehen.

Erwin Wilkens

Eberhard Röhm, Sterben für den Frieden. Spurensicherung: Hermann Stöhr (1898-1940) und die ökumenische Friedensbewegung. Calwer Verlag, Stuttgart 1985. 278 Seiten. Kart. DM 12,80.

Da war einer, der gegen die Kirchenbeflaggung am Schlageter-Tag protestierte, der für die KZ-Insassen ein öffentliches Gebetsanliegen formulierte, der seine Solidarität mit den boykottierten Juden bekundete: und das alles schon 1933! Und schließlich war er der einzige, der wegen Wehrdienstverweigerung (im Bereich des ev. Kirchentums) von den Nazis hingerichtet wurde: am 21. 6. 1940. Dieser Tag sollte neben dem Todestag Bonhoeffers in den christlichen Märtyrerkalender eingehen. (NB: Sein Grab in Berlin-Wedding fiel 1978 einer Autobahnplanung zum Opfer.)

Um so wichtiger ist, daß in dem glänzend geschriebenen und hervorragend dokumentierten Werk von Röhm ein Mahnmal gesetzt wurde – allen nachkommenden Generationen zur Warnung. Wer war Hermann Stöhr? Geboren in Stettin, Schillergymnasium ebd., Kriegsfreiwilliger 1914, Doktor der Volkswirtschaft 1922, Hilfssekretär bei der „Eiche“ und dem Internationalen Versöhnungsbund in Berlin-Ost als Mitarbeiter von Friedrich Siegmund-Schultze. Ein Ökumeniker also und als Friedenskämpfer zugleich ein Einzelgänger. Bonhoeffer, dem er begegnet ist, meinte den schwedischen Erzbischof vor ihm warnen zu müssen (1936), weil er kein kirchliches Mandat hatte. Hinzuweisen ist auf die beachtliche literarische Tätigkeit Stöhrs: „So half Amerika“ heißt ein Buch von 1936, in dem die Auslandshilfe der USA von 1812-1930 dargestellt wurde. „Die Wohlfahrts-gesetzgebung in den außerdeutschen Staaten Europas“ wird bereits 1928 aufgerollt. Und schon die Diss. behandelte das Thema: „Die Auslandshilfe“. Überall traf Stöhr auf die Folgen von Krieg und Tod. Und er war einer, der es nicht bei einer wissenschaftlichen Einsicht beließ: er setzte das schmerzhaft Erfahrene und Erkannte in sein Leben um, das er mit dem Märtyrertod besiegelte. Das Buch eignet sich als Pflichtlektüre für Ökumeniker, aber auch für Schule und Haus. Es ist ein ausgezeichnetes Zeitbild und informiert gleichzeitig über den „Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen“, über den „Internationalen Versöhnungsbund“ sowie über „Friedensbewegung in der Weimarer Republik“.

Heinz Röhr

Diether Götz Lichdi, Über Zürich und Witmarsum nach Addis Abeba. Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Agape Verlag, Weisenheim 1983. 368 Seiten, zahlr. Illustr., Landkarten, Schaubilder. Kart. DM 28,-.

Der Verfasser, selbständiger Kaufmann in Heilbronn und Prediger der dortigen Mennoniten-Gemeinde, ist durch seine Darstellung der „Mennoniten im Dritten Reich – Dokumentation und Deutung“, 1977, bekannt geworden. Er ist außerdem Schriftleiter des Mennonitischen Jahrbuches. In seinem neuesten Buch schildert er mit großer Sachkenntnis das Mennonitentum. Die drei Städtenamen im Titel wollen verdeutlichen, daß es in dem Buch nicht nur um die Vergangenheit geht – Zürich als Wiege des Täuferturns und Witmarsum als Geburtsort Menno Simons –, sondern auch um die Gegenwart: In Asien und Afrika haben die Mennoniten in den letzten Jahren ein rasantes Wachstum zu verzeichnen.

Das Schwergewicht des Buches bildet gleichwohl die Geschichte der Mennoniten in ihren verschiedenen Zweigen. Immer wieder zeigt sich, wie stark die mennonitischen Gruppen als Minderheiten unter Druck standen. Die Geschichte der Mennoniten ist eingebettet in eine Geschichte religiöser Verfolgungen aufgrund mangelnder Religionsfreiheit in ihrer Umwelt und den Versuch der mennonitischen Minderheit, mit dieser Situation fertig zu werden. Innovationen wie z. B. die Abkehr von der Dreifelderwirtschaft und besondere Tüchtigkeit in den ausgeübten Berufen, verbunden mit hohen, für die Landesherren attraktiven Steueraufkommen, ließen sie manchmal geduldet sein. Sie rückten aber auch zu engen Lebensgemeinschaften zusammen, wie z. B. in Westpreußen, und entwickelten so eine

eigenständige mennonitische Kultur. Auch Kompromisse ging man ein, um z. B. dem Kriegsdienst zu entgehen. In Rußland wurde der Forsteidienst entwickelt oder man stellte einen Ersatzmann wie in Deutschland. Das Bewegteste aus heutiger Sicht ist freilich die dauernde Wanderbewegung, zu der die Mennoniten um ihres Glaubens und Lebens willen gezwungen waren. Das hat sie zu einem wandernden Gottesvolk gemacht und sie nach Rußland, auf den nordamerikanischen Kontinent und in den südamerikanischen Chaco verschlagen.

Die Geschichte der Mennoniten zeigt an vielen Stellen geradezu klassisch, wie nichttheologische Faktoren – Lebensgewohnheiten, die Beibehaltung der deutschen Sprache in fremdsprachiger Umgebung, Kleiderordnung und dergl. – einen theologischen Rang einnehmen und auch zu Spaltungen Anlaß geben konnten. Auch hat die in vielen Ländern zu beobachtende Umstrukturierung von rein bäuerlichen zu städtischen Gemeinden Probleme mit sich gebracht.

Hervorzuheben ist, daß der Verfasser nicht nur die verschiedenen mennonitischen Zweige und Konferenzen aufgeführt und einordnet, sondern daß er auch die verwandten „alternativen Gruppen“ wie die Amish, die Hutterer und die Altkolonier eindrücklich und sachkundig schildert.

Das Fazit zieht Lichdi im letzten Kapitel. Was ist typisch mennonitisch, und welchen besonderen Auftrag haben die Mennoniten? Zu Recht führt er an, daß die Rückbesinnung auf die eigene Geschichte, die mit vielen Quelleneditionen einherging (Quellen zur Geschichte der Täufer), zu einer kritischen Identitätsfindung Anlaß gab. Immer mehr ist dabei auch das Friedenszeugnis der Mennoniten in den Mittelpunkt ge-

rückt. Sie sind ja eine der „historischen Friedenskirchen“. Mennoniten sind weniger an dogmatischen, dafür um so mehr an ethischen Fragen interessiert, die allerdings eine theologische Einbettung erfahren. Nachfolgeethik als Gehorsam gegenüber dem Herrn der Kirche, als Brüderlichkeit und Nächstenliebe und als Leidensbereitschaft bewirkt den Abstand vom Zeitgeist und damit die Fähigkeit zum Anders-Sein, zum Eintreten für die Rechte Diskriminierter, zum passiven Widerstand, zu verantwortlichem Umgang mit der Natur und zu Einschränkungen im persönlichen Lebensstandard. Selten gelingt es Kirchen so wie den Mennoniten, Diakonie und Verkündigung zur Deckung zu bringen. Das ganze Buch ist deshalb eine Herausforderung für alle Kirchen, dem Zeugnis der Mennoniten besonderes Gehör zu schenken.

Im Anhang finden sich auf insgesamt 50 Seiten eine Zeittafel, eine Tabelle über die Vertreibungen und Wanderungen, die Gliederzahlen nach Ländern geordnet, die einzelnen Konferenzen, das Finanzaufkommen, Einsätze der mennonitischen Entwicklungshelfer, eine Übersicht über die seit 1925 etwa alle 5 Jahre stattfindenden mennonitischen Weltkonferenzen sowie ausführliches Kartenmaterial, ein Stammbaum der größeren mennonitischen Gruppen, ausgewählte Literatur und ein Personen- und Sachregister. Das alles sind verdienstvolle Zusammenstellungen des Verfassers, die eine wertvolle Ergänzung des Buches darstellen.

Erich Geldbach

Ingrid Reimer, Verbindliches Leben in Bruderschaften, Kommunitäten, Lebensgemeinschaften. Mit einem einleitenden Beitrag von Helmut Class und Selbstzeugnissen der Gemein-

schaften. Quell Verlag, Stuttgart 1986. 192 Seiten. Kart. DM 14,80.

Erstmals seit Lydia Prägers Buch „Frei für Gott und die Menschen“ (2. A. 1964) will diese Veröffentlichung „in einer knappen und übersichtlichen Darstellungsweise einen Gesamtüberblick über den Komplex ‚Bruderschaften und Kommunitäten‘ in der Bundesrepublik Deutschland geben“ (Vorwort). Angesichts des reichhaltigen Materials konnte dies natürlich nur „in steckbriefartiger Kürze“ geschehen, wobei „jeweils die wichtigsten Informationen nach einem einheitlichen Schema zusammengefaßt“ (einschließlich Adressen und Zahlenangaben) sind. Im Anschluß daran „kommen die Gruppen mit kleinen Eigenbeiträgen und Textbeispielen selbst zu Wort“ (ebd.). Vorangestellt ist ein allgemeiner Teil, in dem der historische Hintergrund, die frömmigkeitsgeschichtlichen Zusammenhänge und Grundphänomene der Existenz und der Erscheinungsformen kommunitären Lebens erörtert werden – bis hin zu „Schwierigkeiten“ und „Kritik von außen“. Kritische Anfragen reformatorischer Theologie werden hingegen nicht aufgenommen, was wohl auch weniger in der Intention eines solchen Informationsbuches gelegen haben mag.

Instruktiv sind die chronologische Aufgliederung (29-31), die Zuordnung nach Landeskirchen (35f) und die Übersicht über ausländische Parallelerscheinungen (40-45) sowie die „Angebote der Gemeinschaften“ (169-176), die eine wachsende Integration der kommunitären Zusammenschlüsse in das Gemeindeleben erkennen lassen.

Wenn Helmut Class in seinem Beitrag von den „volkskirchlichen Schädstellen“ – Entscheidungslosigkeit, Orientierungslosigkeit, Gemeinschaftslosigkeit – spricht (8ff), so ist damit die Richtung angedeutet, in der sich heilende Kräfte

der kommunitären Bewegung für unsere Kirchen auszuwirken vermögen. Das vorliegende Buch schafft eine wichtige Voraussetzung dafür. Hanfried Krüger

UROFFENBARUNG UND HEILSGESCHICHTE

Hansjörg Jungheinrich, Weltweite Offenbarung. Vom Schöpfungswunder und der Unendlichkeit. Im Ringen um eine neue Glaubensgestalt. Radius-Verlag, Stuttgart 1985. 374 Seiten. Kart. DM 45,—.

Der Verf. ist ehemaliger ev. Pfarrer an der Frankfurter Peterskirche und einer der Mitbegründer und Wortführer des „Bundes für Freies Christentum“. Dieser steht in der Tradition von Schleiermacher, und R. Otto, A. Schweitzer und P. Tillich gelten sozusagen als die Schutzpatrone für ein undogmatisches, antihierarchisches Christentum. Religionswissenschaftliche Einsichten finden einen breiten Raum. Gewichtige Stimmen im Freien Christentum sind heute U. Mann (Präsident, Verf. von „Theogonische Tage“), P. Gerlitz, P. Schwarzenau und U. Tworuschka – alles Religionswissenschaftler (und erst in zweiter Linie Theologen) von Rang!

Man hat in einer Besprechung das Buch von Jungheinrich eine „Summe des Freien Christentums“ genannt. Dem kann man nur zustimmen. Der Verf. beherrscht dank einer lebenslangen Beschäftigung mit den Naturwissenschaften, mit der Philosophie, Literatur und Kunst die hohe Fähigkeit des offenen Dialogs mit den Vertretern aller Grenzgebiete der Theologie und Religionswissenschaft. Das Buch besteht aus 4 Teilen: Teil I („Rätselwelt – Wunderwelt“) versucht das Geheimnis der Schöpfung aufzuhellen. In Ausein-

andersetzung mit Teilhard de Chardin und C. Bresch werden die inhaltsschweren Fragen nach dem ‚Urknall‘, dem Wunder des Lebens, der Evolution, der Allbeseelung usw. kenntnisreich aufgerollt.

Der II. Teil („Geheimnisvoll – Offenbar“) ist den Anfängen der Religion gewidmet. Der Verf. umkreist z. T. anhand der frühesten Kulturzeugnisse (Höhlenmalerei!) die Frage nach den religiösen Formen der Vor- und Frühgeschichte (Kap. 1: „Die Religion Adams“). J. führt uns aber gleich in Kap. 2 auf einen Gipfelpunkt (biblischer) Religionsgeschichte: „Der leidende Hiob – menschheitliche Symbolgestalt“. Die Gottesfrage, wie sie das AT in seiner Einmaligkeit und Größe stellt, kommt voll in den Blick. (Treffend der Hinweis auf „Hiobs unheimlichen Doppelgänger: Ödipus“.)

Der III. Teil überbietet mit seiner Darstellung der Jesus-Geschichte (Kap. 1: „Vom alttestamentlichen Dulder zum Schmerzensmann von Golgatha“; Kap. 2: „Der Überwinder“) die Strukturen der Religion des AT. Der Verf. ist hier der sog. „religionsgeschichtlichen Schule“ (Bousset, Heitmüller) sowie der „konsequenten Eschatologie“ (Alb. Schweitzer, J. Weiß; vgl. S. Preuß, „Weltende oder Weltwende?“, Frankfurt 1982) verpflichtet. Modernistische Überspitzungen in der Jesus-Forschung (etwa bei Bultmann und Braun) lehnt J. ausdrücklich ab. Ich kenne kaum eine so eindrücklich geschriebene Lebens- und Leidesgeschichte Jesu wie die Jungheinrichs. Das Auferstehungsereignis deutet der Verf. (mit Rud. Otto) als „pneumatische Erfahrung“.

Das Buch gipfelt in Teil IV („Weltweite Offenbarung“) im Umschreiten der Frage nach der Pluralität der Offenbarungen und ihrer Unabgeschlossen-

heit (Kap. 1: „Der unvollendete Dom“). Der Verf. zitiert einen Reisebericht U. Manns: „Auf dem Zionsberg“. Er stellt die Frage aller Fragen: „Was ist Wahrheit?“, aber auch die Frage: „Viele Götter – ein Gott?“ und „Weiterhin Kirche?“ Die Vision der „Metropolis“ (Gegensymbol zur Gottesstadt) in Kap. 2 zeigt die Grenzen menschlicher Hybris (Gen-Technik, falsches Freiheitsverständnis) auf. Das Schlußkapitel („Der Rest ist Schweigen“) sucht die Antwort in der Richtung J. Böhmes und der „Mystik des Ungeheuren“ (K. Leese).

Alles in allem ein gewichtiges Buch, in hinreißender Diktion geschrieben und jedem denk- und dialogbereiten Menschen wärmstens empfohlen!

Heinz Röhr

Gerhard Sautter, Heilsgeschichte und Mission. Zum Verständnis der Heilsgeschichte in der Missionstheologie. Tübinger Dissertation. Brunnen-Verlag, Gießen/Basel 1985. 424 Seiten. Paperback DM 52,-.

Sautter untersucht die Bedeutung der Heilsgeschichte für das Missionsverständnis in der Gegenwart. Zu diesem Zweck werden im ersten Teil verschiedene heilsgeschichtliche Entwürfe der Geschichte der Kirche bemüht. Der zweite und der dritte Teil stellen Ergebnisse von Weltmissions-Konferenzen heraus, die wiederum im vierten Teil mit Ergebnissen von evangelikalischen Veranstaltungen in der genannten Zeit verglichen werden.

Der Verfasser hebt die Entfremdung hervor, die sich zwischen evangelikalischen und ökumenischen Erklärungen im Blick auf die Auslegung einiger Begriffe der Bibel „verdichtet“ habe (7). „Das der Bibel innewohnende Geschichtsverständnis“ wird zur „Voraussetzung des

Reiches Gottes als einer gegenwärtigen und zukünftigen Größe“ (4) erhoben. S. will nachweisen, daß in ökumenischen Versammlungen „Rückfragen nach dem biblischen Zeugnis keine ausreichende Kontrollfunktion mehr auszuüben vermochten“ (269) und daß folglich die futurische Eschatologie – der eigentliche Antrieb der Weltmission – verlorenging (263). Das Ergebnis der Untersuchung ist von dieser These bestimmt.

Sautters „Heilsgeschichte und Mission“ bietet dem Leser eine Zusammenstellung von unterschiedlichen theologischen Positionen im Bereich der Weltmission von 1910-1974. Wegen der in der ökumenischen Diskussion nach seiner Ansicht fehlenden Unterscheidung zwischen Heilsgeschichte und Weltgeschichte hat Sautter die im allgemeinen nicht bekannte deutsche Sondererklärung von Tambaram (1938) herangezogen. Sie besagt, daß „es Gott sei, der sein Reich zu seiner Zeit errichten will“ (118 u. 271). S. reduziert die Frage nach dem Missionsverständnis nach Vicedom auf die Formel, daß „christliche Mission aufhört, wo die biblische Heilsgeschichte abhanden kommt“ (263).

Die Untersuchung bestätigt, was der Verfasser schon in seiner Einleitung über den Zusammenhang von Heilsgeschichte und Mission postuliert hat. Eine Auseinandersetzung mit Bultmanns Programm der existentialen Interpretation ist direkt nicht erkennbar; sie wird im Stil von Fußnoten abgewiesen. Sautter unterstreicht, was Peter Beyerhaus seit Uppsala (1968) sagte, daß die Ökumeniker von der „biblischen Heilsgeschichte abgewichen“ seien. Er will zeigen, daß mit dem unterschiedlichen Schriftverständnis als „Graben“ keine Voraussetzung für den Dialog zwischen Evangelikalischen und Anhängern der Ökumene gegeben ist (269).

Dagegen ist zu fragen, ob Vertreter der Evangelikalen zu dem „wie die Schrift sagt“ nicht ihre heilsgeschichtliche Interpretation hinzugefügt haben in der Meinung, damit die einzig legitime Vorbedingung für die *MISSIO DEI* erhalten zu können.

Die Internationale Konferenz der Evangelischen Weltallianz in Wheaton 1983 wird vom Verfasser nicht berücksichtigt. Dort hat sich nämlich der Dialog zwischen den progressiven und konservativen evangelikalen Gruppen nach dem Lausanne-Kongreß fortgesetzt, siehe auch: Mission und Evangelisation, eine ökumenische Erklärung, Juli 1982. Die von Sautter beschriebene Polarisierung von Ökumenikern und Evangelikalen ist weltweit längst nicht mehr so dogmatisch.

Günter Dulon

ENZYKLOPÄDIE

Theologische Realenzyklopädie (TRE).

Band XIV. Gottesdienst – Heimat.

Walter de Gruyter, Berlin/New York 1985. 804 Seiten. Geb. DM 320,—.

Durch das Stichwort „Gottesdienst“, dem fast 100 Seiten gewidmet sind, wird dieser Band mit einem ökumenisch höchst relevanten Artikel eröffnet. Dem religionsgeschichtlichen sowie dem alt- und neutestamentlichen Befund und der Entwicklung in der Alten Kirche schließen sich das Gottesdienstverständnis in den großen Konfessionen (warum nicht auch in den Freikirchen?) an. Der abschließenden systematisch-theologischen Betrachtung folgt noch eine Übersicht über die Situation in den Jungen Kirchen.

Auffallend ist in diesem Band die hohe Zahl (über 50!) von Kurzbiographien (unter denen sich so herausragende Namen befinden wie Gregor von

Nazianz, Gregor von Nyssa, Gregorios Palamas, die Päpste Gregor I. und Gregor VII., Hugo Grotius, Matthias Grünewald, Romano Guardini, Adolf von Harnack, Martin Heidegger, Friedrich Heiler, Karl Heim – um den ganzen Spannungsbogen nur anzudeuten).

Die Universitätsartikel (Graz, Greifswald, Groningen, Halle, Hamburg, Harvard, Heidelberg) spiegeln ein Stück Kirchen- und Geistesgeschichte wider, wie es sich in älterer und neuerer Zeit im europäischen und amerikanischen Raum darstellt.

In den weiteren Bereich der Ökumene führen Stichwörter wie Häresie (hier insbesondere auch in der Auseinandersetzung um die „ethische Häresie“), Handauflegung, Heidelberger Katechismus, Heilige/Heiligenverehrung und Heilsarmee.

Auch der vorliegende Band bestätigt die wissenschaftliche Qualität und die ökumenische Weite dieses großangelegten Werkes.

Hanfried Krüger

NEUERSCHEINUNGEN DES ÖRK

Ans J. van der Bent (ed), *Handbook Member Churches of the WCC*, revised 1985, sfr. 29,50.

Directory of Christian Councils, 1985, sfr 24,50.

Apostolic Faith Today, A Handbook for Study, edited by Hans-Georg Link, Faith and Order Paper No 124, 1985, sfr. 25,—.

Confessing our Faith around the World IV. South America. With an introduction by Emilio Castro, edited by Hans-Georg Link, Faith and Order Paper No 126, 1985, sfr. 8,90.

Will the Future work? Values for Emerging Patterns of Work and Employment, edited by Howard Davis and

David Gosling, 1985, sfr. 14,90.
Crossing Boundaries. Stories from the
Frontier Internship in Mission Pro-
gramme. Compiled by Kathleen Todd.
WCC Mission Series No 5, 1985,
sfr. 9,50.
Lesslie Newbigin, Foolishness to the
Greeks. The Gospel and Western Cul-
ture. Mission Series No 6, 1986,
sfr. 14,90.

John V. Taylor, Weep not for me.
Meditations on the Cross and the
Resurrection. Risk Book Series No 27,
1986, sfr. 7,90.
Zephania Kameeta, Why, o Lord?
Psalms and Sermons from Namibia.
Risk book Series No 28, 1986, sfr. 7,90.
Larry Ekin, Enduring Witness. The
Churches and the Palestinians. Vol. II,
1985, sfr. 12,90.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Georges Casalis, 6, Place Aristide Briand, F-60400 Noyon / Rev. Colin
Davey, BCC, 2 Eaton Gate, London SW1W 9BL / Pastor Günter Dulon, EMW,
Mittelweg 143, 2000 Hamburg 13 / Pastor Dr. Lothar Engel, EMW, Mittelweg 143,
2000 Hamburg 13 / Pfarrer Dr. Heino Gaese, Postfach 92, 7000 Stuttgart 1 /
Pastor Dr. Erich Geldbach, Eifelstr. 35, 6140 Bensheim 1 / Präsident Dr. Heinz
Joachim Held, Herrenhäuser Str. 12, 3000 Hannover / Prof. Dr. Friedrich Heyer,
Landfriedstr. 7, 6900 Heidelberg / Prof. D.Dr. Hanfried Krüger, Georg-Treser-
Str. 32, 6000 Frankfurt/M. 70 / Prof. Dr. Christian Oeyen, Alt-Katholisches Semi-
nar der Universität, Adenauerallee 33, 5300 Bonn / Prof. Dr. Heinz Röhr, Winter-
bachstr. 30, 6000 Frankfurt/M. 1 / Pfarrer Klaus Schwarz, Herrenhäuser Str. 12,
3000 Hannover / Prof. Dr. Wolfgang Schweitzer, Hierholz Nr. 37,
7821 Dachsberg / Barbara Simons MdEP, Odeonstr. 15/16, 3000 Hannover 1 /
Prof. Dr. Walter Sparn, Universität Bayreuth, Postfach 3008, 8580 Bayreuth /
Prof. Dr. Evangelos Theodorou, Agathoupoleos St 44, Athen 11252 /
Dr. Reinhard Voß, Barloer-Ring-Str. 52, 4290 Bocholt-Barlo / D. Erwin Wilkens,
Benthe, Fichtenweg 2, 3003 Ronnenberg.

Südafrika und kein Ende – natürlich haben wir uns gefragt, ob wir unseren Lesern gleich zwei Beiträge dazu zumuten können. Wir meinen, es von einer vertieft verstandenen Informationspflicht her tun zu müssen.

Angesichts des Lärms und der Lähmung durch diejenigen, die die kurzfristigen Folgen einer Veränderung dort so sehr fürchten, daß sie die langfristigen einer verweigerten Wandlung ignorieren, erhält eine so klare, ruhige Stimme wie die von Barbara Simons besonderes Gewicht. Es kann unseren Lesern, insbesondere denen, die Kirche zu leiten haben, nicht gleichgültig sein, wie eine politisch engagierte, der Kirche verbundene Frau an dieser Stelle urteilt.

Der zweite Beitrag zu Südafrika hat elementar mit unserem Ordinationsgelübde zu tun. So schwierig der Schritt vom Mitwissen zum Mitbeten in politicis et socialibus zugebenermaßen ist und gerade weil wir noch wenig darin geübt sind – worauf wollen in reformatorisch geprägten Kirchen deren Leitungen die Pfarrer und Gemeinden anders anreden, wenn nicht auf die mit der Ordination auferlegte Pflicht zu sorgfältigem hermeneutischem Transfer? Und was aus Gründen der Rücksicht auf die Schwachen und zur Vermeidung von Ärgernis geboten ist: es entscheidet sich doch an der gelungenen oder verfehlten „viva vox evangelii“, die wir der konkreten Gemeinschaft schuldig sind; und es läßt sich nicht anders sicherstellen als über die Ordinationsverpflichtung und das Gewissen, dann aber auch durch zureichende Visitation! Wie solch sorgfältiger Transfer aussehen kann, zeigt der Beitrag unseres Mitherausgebers D. Heinz Joachim Held. Er spricht hier vor allem als Exeget, dem der Weg vom biblischen Zeugnis zu Gottesdienst und Gebet der Gemeinde am Herzen liegt.

Die Beiträge von E. Theodorou und Ch. Oeyen zeigen in erregender Weise, daß alle Tradition wesentlich reicher ist, als was wir aus ihr erinnern und festhalten; aber auch, daß Nichterinnern und Auswahl im Bewahren stets von Gegenwartsinteressen geleitet sind. Was Theodorou, dem wir für die Abdruckgenehmigung aus der von ihm redigierten griechischen Zeitschrift „Theologia“ danken, aus der Liturgiegeschichte seiner Kirche erhellt, wird bei Oeyen als Motor einer geistigen Auseinandersetzung sichtbar, die entsteht, wenn eine kirchliche Gemeinschaft aus den Schatten einer einseitigen Bewahrung der Tradition herauszutreten beginnt.

Dem Lebensvorgang, daß der Hl. Geist sich inkarnatorisch eines theologischen Lehrers bedient, um bei anderen ein eigenverantwortetes, profiliertes Zeugnis freizusetzen, ist der Beitrag von Georges Casalis gewidmet. Wir gedenken damit Karl Barths anläßlich der 100. Wiederkehr seines Geburtstags. Mit dem Beitrag von Wolfgang Schweitzer zur evangelischen Sicht Europas grüßen wir die 9. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) in Stirling/Schottland (4.-12.9.), aber auch den 89. Deutschen Katholikentag in Aachen (10.-14.9.), auf dem das Europa-Thema eine besondere Rolle spielen wird. Von der KEK-Vollversammlung hoffen wir, in Heft 4 berichten zu können.

Zu danken haben wir Colin Davey vom Britischen Kirchenrat, der sich der Mühe unterzogen hat, die Lima-Rezeption im Vereinigten Königreich und in ganz Irland (der BCC vertritt auch die nichtkatholischen Kirchen der Republik) einer ersten Sichtung zu unterziehen.

Vo.

Die Kirchen der Welt Band XX

Die römisch-katholische Kirche

Herausgegeben von Werner Löser SJ

ISBN 3-7715-0206-3, 1986, 456 Seiten mit 1 Karte, geb. DM 56,—
Subskriptionspreis (bei Bezug der ganzen Reihe) DM 48,—

Mit dieser Selbstdarstellung der weltweiten römisch-katholischen Kirche findet die zwanzigbändige Reihe „Die Kirchen der Welt“ ihren krönenden Abschluß. In diesem Buch geht es weniger um die reiche Kultur-, Kirchen- und Dogmengeschichte als um das heutige Leben der katholischen Kirche. Es entspricht der Fülle und Weite des Katholizismus, daß sich achtzehn Autoren aus allen Erdteilen auf sein heutiges Wesen und seine aktuelle, nicht spannungsfreie Ausprägung konzentrieren. Grundlage dafür sind die Dogmatischen Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen und die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil formuliert und verabschiedet wurden und sich heute in der orts- und weltkirchlichen Praxis auswirken.

Die Autoren, Professoren und Praktiker, stellen in drei großen Themenkomplexen die römisch-katholische Kirche dar: erstens die Kirche als irdische Einrichtung und als gottgewirktes Geheimnis, zweitens die Weltkirche in ihrer Gesamtheit mit genauen Zahlenangaben und Situationsschilderungen nach Ländern und Kontinenten und drittens die katholische Kirche in ihren heutigen ökumenischen Beziehungen. An der Spitze der Autoren steht Yves Congar O. P. als Nestor ökumenischer Offenheit im Katholizismus; ihm ist der Band auch gewidmet. Die Beziehungen des Vatikans zu den reformatorischen Kirchen und zum Ökumenischen Rat der Kirchen werden von Mitarbeitern des römischen Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen und des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Paderborn, dargestellt. Der Herausgeber behandelt das Einheits- und Ökumenismusverständnis der römisch-katholischen Kirche. Auch die Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen und die Begegnung mit außerchristlichen Kulturen und Religionen werden charakterisiert.

In diesem Band geht es über die Tendenzen, Zahlen und sachlichen Angaben hinaus um die Darstellung der tragenden theologischen Positionen dieser Kirche. Die Artikel werden gehobenen theologischen Ansprüchen gerecht, sind der Zielsetzung der Reihe entsprechend aber doch allgemein verständlich. Der Band bietet auch für Katholiken, die dem Glauben ihrer Kirche treu anhängen und an ihrem sakramentalen und religiösen Leben voll teilnehmen, eine umfassende und genaue Information. Gleichzeitig und vor allem aber bieten die Autoren dem Interessierten aus anderen kirchlichen Traditionen eine einmalige Gelegenheit, das Wesen der katholischen Kirche, wie es sich in der heutigen Welt zeigt, zu verstehen. In den Beiträgen spiegelt sich die kaum systematisierbare Vielgestaltigkeit der Erscheinungsweisen und Lebensäußerungen der katholischen Kirche.

Evangelisches Verlagswerk

Leerbachstraße 42, 6000 Frankfurt am Main 1

Ökumenische Basisdokumente

Hrsg.: Gemeinsame röm.-kath./ev.-luth. Kommission

Einheit vor uns

Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft
1985, 95 Seiten, DM 9,80 (Mengenpreise)

Mit diesem Ergebnis schließt die bisherige lutherisch-katholische Kommission die Reihe ihrer Veröffentlichungen ab, unter denen „Das Herrenmahl“ und „Das geistliche Amt in der Kirche“ weite Verbreitung gefunden haben. „Einheit vor uns“ ist zugleich Zusammenfassung und Programm.

Das geistliche Amt in der Kirche

4. Aufl. 1982, 134 Seiten, DM 7,80 (Mengenpreise)

Diese Studie zeigt eine Reihe von gemeinsamen Aussagen und konvergierenden Auffassungen über das Amtsverständnis bei Lutheranern und Katholiken und ist als eine für die Verständigung zwischen Gesamtprotestantismus und Rom beispielhafte Vorarbeit auf dem Weg zu einer vollen gegenseitigen Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft zu betrachten.

Wege zur Gemeinschaft

Alle unter einem Christus

2. Aufl. 1981, 63 Seiten, DM 5,40 (Mengenpreise)

Das Dokument will die Gläubigen ermutigen, sich in Glauben, Gebet und Leben inniger zu begegnen, als es bisher geschehen ist. Es weist eine erstaunliche Zahl von bedeutsamen praktischen Schritten auf, die wir gemeinsam tun können, um das Ziel der Bewegung zur Einheit zu erreichen.

Das Herrenmahl

11. Aufl. 1982, 116 Seiten, DM 7,80 (Mengenpreise)

Bei der Erarbeitung des vorliegenden Textes war die Kommission bestrebt, soweit möglich ein gemeinsames Zeugnis zu geben und die offenen Fragen sowohl klar zu markieren als auch einer Antwort näher zu führen. Was lutherische und katholische Christen gemeinsam bekennen können, soll so in das Leben der Kirche und der Gemeinden gelangen.

(zusammen mit Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn)

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

Leif Grane Die Confessio Augustana

Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation. Aus dem Dänischen von Eberhard Harbsmeier. (UTB 1400). 3., durchgesehene Auflage 1986. 196 Seiten, Kunstst. DM 19,80

Der Verfasser stellt die wichtigste evangelische Bekenntnisschrift in den Zusammenhang der reformationsgeschichtlichen Auseinandersetzungen und anderer zusammenfassender Bekenntnisäußerungen der Reformation. Vor allem geht es ihm darum, daß der Student das Augsburger Bekenntnis im Zusammenhang mit Luthers ganzem theologischen Wirken sehen lernt.

Damit wird eine solide historische Grundlage für das Verständnis der Confessio Augustana gelegt. Das Buch ist so angelegt, daß einer kurzen Einführung artikelweise die Übersetzung und ein eingehender Kommentar folgen.

Heiko A. Oberman Die Reformation

Von Wittenberg nach Genf. 1986. Ca. 320 Seiten, kart. DM 39,80

Der bekannte langjährige Tübinger Mittelalter- und Reformationshistoriker hat für dieses Buch seine wichtigsten reformationsgeschicht-

lichen Aufsätze so bearbeitet, daß sich eine facettenreiche vergleichende Zusammenschau der Reformationsimpulse Luthers, Zwinglis und Calvins und der zeitgenössischen katholischen Kritik ergibt. Wie schon die bekannten Bücher des Verfassers stecken auch diese Arbeiten voller Impulse und anregender Einsichten, sie sind eine fesselnde Lektüre.

Dorothea Wendebourg Reformation und Orthodoxie

Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581.

(Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 37). 1986. Ca. 452 Seiten, kart. ca. DM 92,-

Hoffnungsvoller und inhaltsreicher als spätere Kontakte zwischen Vertretern einer reformatorischen und einer orthodoxen Kirche war der Briefwechsel, den Tübinger lutherische Theologen auf der Grundlage des Augsburger Bekenntnisses mit dem Patriarchen von Konstantinopel führten. Theologische Kontakte wie dieser haben bis heute entscheidenden Einfluß auf die gegenseitigen Erwartungen in ökumenischen Gesprächen; auch sind die einstigen Argumente oftmals nicht veraltet. Die Aufarbeitung der Verfasserin hat daher ihren Wert auch für die Zukunft der Ökumene.

Emilio Castro

Zur Sendung befreit

Mission und Einheit im Blick auf das Reich Gottes

ISBN 3-87476-235-1, 1986, 128 Seiten, DM 19,80

Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. Emilio Castro, unternimmt in diesem Buch den bemerkenswerten Versuch, den unterschiedlichen Meinungen und Ausgangspunkten für das Missionsverständnis gerecht zu werden. Im Mittelpunkt steht dabei der Begriff vom Reich Gottes, auf den hin alle missionarischen Vorstellungen und Aufgaben angelegt, bzw. von dem her sie zu verstehen sind. Castro harmonisiert in diesem gedrängten Überblick über sein missionarisches Konzept nicht die unterschiedlichen Voraussetzungen in den Ländern und Kontinenten. Im Bezugspunkt Reich Gottes sieht der Lateinamerikaner das Gemeinsame, und er beschäftigt sich vor allem im 3. und 4. Kapitel eingehend mit den biblischen und theologischen Grundlagen des Reiches Gottes. Castro sieht in der Bitte des Vaterunsers „Dein Reich komme“ die Voraussetzung für einen Einsatz für Jesus Christus in den Bedingungen dieser Welt. Jesus repräsentiert den Einbruch der Liebe in der Geschichte. Er schafft das Reich Gottes, und im Dienste dieses Gottesreiches erfahren Christen und Kirchen, daß sie zur Freiheit berufen sind.

Philip Potter

Leben in seiner ganzen Fülle

ISBN 3-87476-192-4, 1982, 152 Seiten, DM 19,80

Mission, Verbreitung der frohen Botschaft von der Menschwerdung Gottes hat die Existenz und den Dienst des dritten Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen (1972-1984), Dr. Philip A. Potter bestimmt. In diesem Band sind seine Lebenserfahrungen aufgezeichnet. Am Anfang steht die Suche nach dem Heiland und am Ende die Verheißung einer wachsenden Gemeinschaft des Glaubens. In diesem Rahmen finden die Ziele und Aufgaben des Ökumenischen Rates der Kirchen ihre Auslegung, und es entspricht der pragmatischen Art des im britischen Kulturraum aufgewachsenen und gebildeten Westinders, daß die konkreten Aufgaben der Mitmenschlichkeit im Mittelpunkt stehen. Die Hinwendung zur Fülle des Lebens, die auch den Titel des Buches bestimmt, wird deutlich in dem Begriff der Anwaltschaft, der Hinwendung zu einem ökumenischen Lebensstil und der gemeinsamen Verbindung in der Liebe zueinander, deren Ausdruck die weltweite Gemeinschaft ist.

Verlag Otto Lembeck

Leerbachstraße 42, 6000 Frankfurt am Main 1

ORTHODOXIE UND ÖKUMENE

Gesammelte Aufsätze
von Damaskinos Papandreou

Kohlhammer

Wilhelm Schneemelcher
(Hrsg.)

Orthodoxie und Ökumene

Gesammelte Aufsätze von
Damaskinos Papandreou
1986. 226 Seiten. Geb.

DM 49,80

ISBN 3-17-009124-7

Die ökumenische Bewegung hat durch die Mitgliedschaft der Orthodoxie im Weltrat der Kirchen wichtige Impulse erhalten. Von großer Bedeutung für diese Entwicklung ist die Arbeit des Metropoliten der Schweiz, Professor Dr. Damaskinos Papandreou, Sekretär für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils der orthodoxen Kirche, Direktor des Orthodoxen Zentrums des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy bei Genf. Die in diesem Band vereinten Aufsätze aus der Zeit von 1967 und 1985 geben einen Einblick in das theologische Denken des Metropoliten. Sie zeigen, wie sehr Damaskinos Papandreou in der patristischen Tradition der ersten Jahrhunderte wurzelt und doch zugleich den vielfältigen Problemen der heutigen kirchlich-theologischen Situation mit konkreten Lösungsvorschlägen entgegen tritt.

267-586-190

Verlag W. Kohlhammer
Postfach 800430 · 7000 Stuttgart 80



Neuere Beihefte zur „Ökumenischen Rundschau“

Einzelpreis und Vorzugspreis für Bezieher der Zeitschrift und der Beihefte

- 38 Eucharistie und Priesteramt. Fünfter Bilateraler Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD 147 Seiten, DM 28,—/Bez. 24,80
- 39 Geist Gottes — Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Hrsg. von Lukas Vischer 165 Seiten, DM 24,80/Bez. 19,80
- 41 Die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit unter der Verheißung Gottes. Achstes Theologisches Gespräch zwischen Vertretern der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD 187 Seiten, DM 28,— /Bez.24,80
- 42 Die Heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis. Erster bilateraler theologischer Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland im November 1979 in Goslar. Hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD 195 Seiten, DM 28,—/Bez. 24,80
- 43 Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana und in den orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16. und 17. Jahrhunderts. Zweiter bilateraler theologischer Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland im Oktober 1980 in Jassy (Rumänien). Hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD 135 Seiten, DM 17,80/Bez. 15,80
- 44 Willem A. Visser 't Hooft: Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Mit Dokumenten, Register und einer Auswahl historischer Fotos 116 Seiten, DM 17,80/Bez. 15,80
- 46 Die Kirchen und die Ehe. Hrsg. von Hanns Engelhardt. 96 Seiten, DM 17,80/Bez. 15,80
- 47 Evangelium und Kirche. Sechstes Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD 119 Seiten, DM 17,80/Bez. 15,80
- 49 Das kirchliche Amt und die apostolische Sukzession. Neunter Bilateraler Theologischer Dialog zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD 143 Seiten, DM 19,80/Bez. 17,80
- 50 Die Autorität der Schrift im ökumenischen Gespräch. Hrsg. von Karl Kertelge 83 Seiten, DM 19,80/Bez. 17,80
- 51 Buße und Beichte im Glauben und Leben unserer Kirchen und ihre Bedeutung für die Erneuerung und Heiligung der Christen. Eine Dokumentation über das Dritte Theologische Gespräch zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD 176 Seiten, DM 24,80/Bez. 19,80
- 52 Christlicher Glaube und soziale Verantwortung. Beiträge zur siebten theologischen Konferenz zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Kirche von England. Hrsg. von Klaus Kremkau. 120 Seiten, DM 24,80/Bez. 19,80

Die Hefte 14/15, 16, 23, 24, 30, 32, 33, 35, 37 sind ebenfalls noch lieferbar.

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

Nikos Nissiotis 1925–1986

VON LUKAS VISCHER

„... die Zeit für einen dynamischen Dialog zwischen den Kirchen in Ost und West ist gekommen. Ich meine mit diesem Ausdruck nicht die bloße Übernahme fehlender Elemente auf beiden Seiten, auch nicht eine unreflektierte, oberflächliche, sentimentale Mischung geistlicher und theologischer Traditionen . . . Dynamischer Konsensus erfordert vielmehr eine neue Art der Begegnung im Dienst der Wahrheit. Die Herausforderung, die östliche und westliche Christenheit aneinander richten, muß angenommen werden als eine Herausforderung, die gewissermaßen aus der eigenen Tradition heraus an uns gerichtet wird“ (Reformatio 9/1980, 493 f.).

So schrieb Nikos Nissiotis in einem Artikel, den er seinem verehrten Meister W. A. Visser't Hooft zum 80. Geburtstag widmete. Er beschrieb damit zugleich die Aufgabe, der sein ganzes Leben galt. Er war ein außergewöhnlicher *Interpret der östlichen Tradition*. Er hat im Laufe der Jahre Unzähligen den Zugang zur Spiritualität und Theologie der orthodoxen Kirche eröffnet.

Ich denke an meine erste Begegnung mit ihm. Sie reicht in die gemeinsame Studienzeit zurück. Nikos Nissiotis war in die Schweiz gekommen, um in Zürich bei Emil Brunner und in Basel bei Karl Barth zu studieren. Er arbeitete an einer Dissertation über den Existentialismus, die er an seiner Heimatuniversität Athen einreichen wollte. Wir Studenten wußten nicht viel über die Orthodoxie; was uns beigebracht worden war, gab uns kein günstiges Urteil über die Relevanz der orthodoxen Theologie für die heutige Zeit. Gespräche mit Nikos belehrten uns aber bald eines Besseren. Da war ein junger Theologe, der sich ohne Zögern auf jede Auseinandersetzung einließ und dazu mit einem theologischen Eros argumentierte, der etwas Beflügelndes hatte. Selbst wenn seine Formulierungen den Uneingeweihten gelegentlich ein wenig dunkel vorkamen, mißlang es ihm doch nie, die Herzen zu gewinnen.

Und so war es auch später, als er in den Dienst des Ökumenischen Rates der Kirchen trat. Er hat im Laufe der Jahre zahlreiche Funktionen ausgeübt und vielfältige Aufgaben erfüllt. Er war zuerst Mitarbeiter, dann Direktor des Ökumenischen Instituts in Bossey, er war Berater des Generalsekretärs und des ganzen Stabes, er war Beobachter für den ÖRK beim Zweiten Vatikanischen Konzil, er war Mitglied der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen dem ÖRK und der römisch-katholischen Kirche. Auch nachdem er Anfang der siebziger Jahre eine volle Professur in Athen übernommen hatte, blieb er dem ÖRK treu. Er war Mitglied des Zentralausschusses und von 1975–1983 Vorsitzender der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Mehr als

alles andere lag ihm aber der Kurs „Einführung in die Orthodoxie“ am Herzen, der jedes Jahr um die Osterzeit im Ökumenischen Institut Bossey stattfindet. Er hielt darauf, regelmäßig dabeisein zu können.

In allen diesen Funktionen und Aufgaben ging es ihm um dasselbe: ernst zu machen mit der Einsicht, daß „die verschiedenen Betonungen in Ost und West letztlich einer Tradition angehören“ (Reformatio, 494); oder noch anders gesagt: daß einzig durch eine echte Begegnung zwischen Ost und West die eine Tradition sichtbar werden kann.

Nikos Nissiotis kannte die Spiritualität und Theologie der evangelischen Kirchen so gut, daß er in der Lage war, sie als Herausforderung an die eigene Kirche zu begreifen. Er machte sich gerne zum Sprecher reformatorischer Einsichten und warb um Verständnis für die Botschaft der Reformatoren. Seine Zuneigung zu den evangelischen Kirchen war so auffällig, daß ein römisch-katholischer Kommentator seine Repräsentativität in Frage stellte. Er sei offensichtlich, so schrieb er, „mit dem Wasser des Genfer Sees nachgetauft worden“. Kaum etwas hätte falscher sein können als dieser Verdacht. Er war in Wirklichkeit zutiefst in seiner eigenen Kirche verankert. Und gerade weil er mit so viel Gespür Affinitäten und Übereinstimmungen mit evangelischen Theologen zu entdecken wußte, hatte er auch die Freiheit zu oft harter Kritik. Er konnte mit Nachdruck darauf hinweisen, was den evangelischen Kirchen in seinen Augen fehle: „Ihr habt den Willen zur Reform so weit getrieben, daß Ihr die Bedeutung der Tradition der Kirche durch die Jahrhunderte nicht mehr zu sehen vermögt. Ihr wiegt euch in der Illusion, daß die Kirche von jeder Generation gewissermaßen neu erfunden werden könne. Ihr seid blind dafür, daß die Kirche in erster Linie eine vom Geist geschaffene und gegebene Gemeinschaft ist. Ihr seht in der Kirche zu Unrecht immer zuerst die Institution, durch die das Ursprüngliche und Echte erstickt wird. Ihr habt das Wort und die Verkündigung so ausschließlich in den Mittelpunkt gestellt, daß Ihr den Sinn für den Gottesdienst als Feier verloren habt.“

Ein Theologe, der so tief in seiner eigenen Tradition verwurzelt war, daß er für andere Traditionen offen sein konnte; und der, weil er so offen war, sich nicht scheuen mußte, anderen Traditionen mit kritischen Fragen zu begegnen!

Das Thema, auf das er in seinen theologischen Arbeiten immer wieder zurückkam, war die *Lehre vom Heiligen Geist*. Er war zutiefst überzeugt, daß das Zeugnis der Heiligen Schrift über das Wirken des Heiligen Geistes sowohl in seiner eigenen Tradition als vor allem in den westlichen Traditionen nicht ausreichend verstanden und entfaltet worden sei.

Gewiß, Gott hat sich in Christus offenbart. Nichts kann diesem Geschehen hinzugefügt werden. Und doch ist mit der Ausgießung des Heiligen Geistes an Pfingsten eine neue Zeit angebrochen. Der Geist hat die Kirche ins Leben gerufen. Er führt sie in alle Wahrheit. Das Evangelium Jesu Christi in seiner tiefen Bedeutung, seinen Implikationen und Konsequenzen für heute kann nur durch das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche erkannt werden. Auf dem Hintergrund dieser Perspektive konnte Nissiotis einmal den gewagten Satz formulieren: „Jesus Christus ist der Vorläufer des Heiligen Geistes.“

Die Kirche ist darum konsequent als ein Geschöpf des Heiligen Geistes zu verstehen. Sie *ist* geschaffen und *wird* ständig von neuem geschaffen. Sie lebt und blüht, indem sie sich ihrem Schöpfer zuwendet. Nissiotis sprach gerne von der „epikletischen“ Existenz der Kirche.

Von daher warnte er sowohl vor der Selbstüber- als auch der Selbstunterschätzung der Kirche. Er sah ein Stück Selbstüberschätzung in der römisch-katholischen Theologie. Die Rolle des Heiligen Geistes als Schöpfer der Kirche wird nicht genügend ernst genommen. Die Kirche selbst ist in gewissem Sinne die Verwalterin der Tradition. Er hat diese Überlegungen immer wieder – vor allem als Beobachter am Zweiten Vatikanischen Konzil – geltend gemacht; seine Interventionen haben mit dazu beigetragen, daß der Rolle des Geistes in den Texten des Konzils mehr Raum gegeben wurde.

Er sah umgekehrt ein Stück Selbstunterschätzung der Kirche in der evangelischen Theologie. Die Treue Gottes, „durch den ihr berufen seid zur Gemeinschaft mit Jesus Christus, unserem Herrn“, wird, so sagte er immer wieder, durch die ständige Infragestellung der Kirche verleugnet und mißachtet.

Die Betonung des Heiligen Geistes war aber vor allem wichtig für sein Verständnis der ökumenischen Bewegung. Er sah darin eine Bewegung, die vom Heiligen Geist selbst ausgelöst worden war. Er hatte die Kirchen in ihrer Trennung angerührt und auf einen neuen Weg geführt. Er hatte die Gemeinschaft geschaffen, die sie über die noch bestehenden Grenzen bereits verbindet.

Als die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Bangalore zusammenkam (1978), überraschte er die Teilnehmer mit der Behauptung, daß die Gemeinschaft in der Anrufung des Geistes bereits jetzt und hier Wirklichkeit sei. „Eine Versammlung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist einem Pfingstereignis näher als einer repräsentativen Konferenz; sie stellt eher eine kerygmatische, liturgische und eschatologische Versammlung dar als eine Forschergruppe.“

Eine kühne Behauptung, die vermutlich über das Selbstverständnis zahlreicher Teilnehmer hinwegging. Aber lebt die ökumenische Bewegung nicht

davon, daß sie die Verheißung des Geistes nicht nur für eine unbestimmt ferne Zukunft, sondern für das Heute in Anspruch nimmt?

Nikos Nissiotis war auch in seiner *Spiritualität* zutiefst von der Tradition seiner Kirche geprägt. Sie war ihm von frühester Kindheit an mitgegeben worden. Er stammte aus einem kirchlichen Haus. Sein Vater war Priester in Athen. Viele erinnern sich seines Wirkens. Schon ihm wurden gelegentlich „protestantisierende Neigungen“ vorgeworfen, setzte er sich doch für die Verbreitung der Bibel und für die Einführung von Sonntagsschulen ein. Nikos hing an seinem Vater mit großer Verehrung, und sein Vorbild blieb für ihn zeit seines Lebens maßgebend.

Was ihm die liturgische Frömmigkeit seiner Kirche bedeutete, wurde mir besonders deutlich, als er uns vor Jahren einmal besuchte. Ich war damals Pfarrer in einer evangelischen Gemeinde in der Schweiz. Er verbrachte den Karfreitag mit uns. Die prosaische Art, in der der Tag bei uns begangen wurde, war ihm offensichtlich fremd. Er fastete, und wir fasteten aus Solidarität mit ihm. Der Unterschied, der uns trennte, führte zu einem langen Gespräch über den Weg, der vom Karfreitag in die Freude von Ostern hineinführt. Ich sehe seine leuchtenden Augen noch heute vor mir.

Diese tief verwurzelte Frömmigkeit hinderte ihn aber keineswegs, in größter Weltoffenheit zu leben. Er war ein vitaler Mensch. Er hatte Freude am Leben. Er liebte den Kontakt mit Menschen und erzählte mit Genuß von den Erlebnissen, die ihm zuteil wurden. Er war in seiner Jugend ein hervorragender Sportler; er war Trainer der nationalen Basketball-Mannschaft Griechenlands. Während der Zeit seiner Tätigkeit im Ökumenischen Institut Bossey blieb er der ungeschlagene Meister im Ping-Pong-Spiel, und es war jedermann klar, daß eine ökumenische Konferenz – sofern er anwesend war – unterbrochen werden mußte, wenn ein Fußballspiel von irgendwelcher Bedeutung am Fernsehen übertragen wurde. Ist es bei diesen Interessen verwunderlich, daß er in etwas vorgerücktem Alter zum Mitglied des Internationalen Olympischen Komitees gewählt wurde? Er hat auch diese neue Aufgabe mit dem ihm eigenen leidenschaftlichen Engagement erfüllt.

Die Verbindung von Spiritualität und Weltoffenheit fand besonderen Ausdruck in seiner Fähigkeit zur Freundschaft. Er war ein empfindsamer Mensch und auf Anerkennung und Freundschaft angewiesen. Er ließ sich aber die Freundschaft auch etwas kosten. Herzlichkeit und Großzügigkeit hielten sich dabei die Waage. Wer von ihm und seiner Frau Marina in Athen empfangen worden ist, wird die Tage nicht so bald vergessen. Vor allem war aber auch in schwierigen Zeiten auf ihn zu zählen. So ist es für viele nicht nur der Theologe, sondern vor allem der treue Freund, den sie durch diesen unerwarteten Tod verloren haben.

Eschatologie und Geschichte*

VON JOHN ZIZIOULAS

1. Der Anlaß

Zunächst möchte ich sagen, welche Freude und welches Privileg es für mich ist, gebeten worden zu sein, mich an diesem Symposium zu beteiligen, das zu Ehren Philip Potters anlässlich seines Ausscheidens aus dem Amt des Generalsekretärs veranstaltet worden ist. Denn es war eine der Gaben, die Philip Potter während seines langen Dienstes in der ökumenischen Bewegung entfaltet und die mich sehr beeindruckt hat, daß er sein natürliches Interesse für die Probleme der Dritten Welt mit einem beachtlichen Maß an Offenheit, ja Verständnis für die Tradition des Ostens verbinden konnte. Das war ihm nicht einfach durch seine Position aufgezwungen, aufgrund derer er die Orthodoxen ernst nehmen mußte; ich glaube vielmehr, es ist auf die Tatsache zurückzuführen, daß er die griechischen Kirchenväter sehr gut kannte und die Botschaft der griechischen Väter und der orthodoxen Tradition zu schätzen wußte. Darum bin ich sicher, daß es in seinem Sinne ist, wenn wir aus diesem Anlaß einen ganzen Tag der Ost-West-Beziehung in der ökumenischen Bewegung widmen. Ich halte dieses Thema aus folgenden Gründen für wichtig:

Der erste Grund ist der, daß viele Orthodoxe, vor allem diejenigen, die Interesse an der ökumenischen Bewegung haben und sich aktiv daran beteiligen, den Eindruck haben, daß die Christen des Westens in der Orthodoxie im besten Falle eine interessante Form des Christentums, eine Art exotische Kultur sehen, die es wert ist, daß man sie näher kennenlernt, weil sie eine Bereicherung für das westliche Christentum und die westliche Spiritualität ist; und im schlimmsten Falle sehen sie in ihr einen ständigen Unruhestifter auf Vollversammlungs- und Zentralaussschußsitzungen, wenn die Orthodoxen drohen – aber nur drohen –, die sorgfältig erarbeiteten und im voraus geplanten Dokumente zu brennenden Fragen auf der Tagesordnung der Welt umzustößen. Es gibt in der Tat bei solchen Sitzungen Augenblicke, wo man das Gefühl hat, es wäre für die ökumenische Bewegung besser gewesen, wenn die Orthodoxen nie dazugehört hätten. Manch einer glaubt, daß die Orthodoxen nur darum in der ökumenischen Bewegung sind, um ihr den Anstrich der Ökumenizität zu geben. Selbst diejenigen, die die Orthodoxie achten und ihr wohlgesonnen sind, hätten Mühe, die Frage zu beantworten, welches tat-

* Prof. Zizioulas, inzwischen Bischof von Pergamos, hielt diesen Vortrag auf dem Symposium zu Ehren von Philip Potter, Okt. 1984.

sächlich der Beitrag ist, den die orthodoxe Kirche zur ökumenischen Bewegung leisten könnte; und ich habe den Eindruck, daß auch viele Orthodoxe zu denen gehören, die diese Frage nicht beantworten könnten.

2. Wie wird der orthodoxe Beitrag zur Ökumene erkennbar?

Woran liegt das? Einer der offensichtlichsten Gründe ist zweifellos die Tatsache, daß die Orthodoxen selbst ihre Aufgabe in der ökumenischen Bewegung nicht ordentlich erfüllt haben. Statt das Wesen der orthodoxen Dimension und ihre existentielle Bedeutung zu bezeugen, sind sie von einem negativen Konservatismus, ja fast von einer Art dogmatischen Fundamentalismus besessen gewesen und haben gegen alles gekämpft, was nach Modernismus und Fortschrittsdenken, wie die Ordination der Frau usw., aussieht, und zwar mit Argumenten, die einfach aus ihrer Tradition entlehnt und darum für alle, die außerhalb der orthodoxen Kirche stehen, irrelevant und nicht überzeugend waren. Darum ist es zum großen Teil den Orthodoxen selbst anzulasten, daß die Orthodoxie im wesentlichen nicht in der Lage war, viel zur ökumenischen Bewegung beizutragen. Doch das ist nicht die einzige Erklärung. Es gibt tieferliegende Gründe für dieses Phänomen, auf die ich in meinen nächsten Punkten eingehen möchte.

Der zweite Grund ist die weitverbreitete und in der ökumenischen Bewegung tiefverwurzelte Auffassung, daß Ökumenismus oder – wenn Sie den theologischen terminus technicus vorziehen – Katholizität im Grunde genommen eine Sache der Geographie ist. Man meint, die *oikoumene* sei die Summe der verschiedenen Kulturen, Nationen und Völker der bewohnten Welt, die man, weil es gerade so paßte, in die erste, zweite und dritte Welt unterteilt hat. Die ökumenische Bewegung versteht sich im Grunde genommen als eine Bewegung, die diese drei Welten zusammenbringt in dem Versuch, ihre Einheit zu fördern, soweit es das Christentum und die Kirche betrifft. Dieses geographische Verständnis von Ökumene ist bereichert und ergänzt – ich würde sagen korrigiert – worden durch die Erkenntnis, daß die *oikoumene* auch aus der Vielfalt von Glaubensüberzeugungen und Religionen besteht, die in gewissem Maße unabhängig von der oben erwähnten geographischen Dreiteilung existieren und wirken und die die ökumenische Bewegung ernst nehmen und in ihre Tagesordnung aufnehmen muß.

Doch warum geschieht das alles? Es gibt noch einen anderen Aspekt der Ökumenizität, dem sehr wenig Beachtung geschenkt wird. *Oikoumene* bedeutet auch, verschiedene christliche Spiritualitäten zusammenzubringen,

das heißt verschiedene Vorstellungen von der Zukunft, zu der die Welt durch Gott in Christus berufen ist, und verschiedene Zugänge zu Gott, zu Frau und Mann und zur Welt. Dann geht es bei der Ökumene nicht nur darum, die aktuellen Probleme der Welt in ihrer unterschiedlichen Form und Dringlichkeit in Betracht zu ziehen, sondern auch die aus der Geschichte oder Tradition erwachsenen Vorstellungen und Betrachtungsweisen, die die Gesamtheit des christlichen Ethos ausmachen. Mit anderen Worten, es geht bei der Katholizität der Kirche nicht einfach darum, die verschiedenen Kulturen und Nationen mit ihrer gesamten aktuellen Problematik zusammenzubringen. Es geht um die Dimension der Kirche, die auch die geschichtlichen Daseinsformen und Traditionen zusammenbringt, um sie in der Einheit des Leibes Christi zu transzendieren.

All das wird normalerweise von den an der ökumenischen Bewegung Beteiligten anerkannt. Jedermann ist bereit, in dieser Bewegung den Ort zu sehen, an dem verschiedene Traditionen und Spiritualitäten zusammentreffen, und gewillt, die vergangene Geschichte des anderen zu respektieren. Doch nur sehr wenige sind bereit, über diese Achtung und vielleicht auch dieses Interesse hinauszugehen. Nur sehr wenige sind bereit, diesen geschichtlichen Traditionen eine entscheidende Bedeutung gerade für die Identität der Kirche heute zuzuerkennen. Die meisten Menschen in der ökumenischen Bewegung neigen dazu, die existentiellen Probleme der Kirche heute ohne jeglichen Bezug zur ererbten Tradition der Kirche zu sehen. Das ist aber in Wirklichkeit eine Illusion; denn niemand von uns in der ökumenischen Bewegung, keine einzige Kirche denkt, entscheidet und handelt im Blick auf aktuelle Probleme, ohne von irgendeiner Art von Tradition bestimmt zu sein.

Die ganze Geschichte der christlichen Kirche – ob wir uns dessen bewußt sind oder nicht – ist durch die Existenz, die Konvergenz und Divergenz zweier großer Traditionen gestaltet worden und wird auch weiterhin durch sie gestaltet. Seit der slawophilen Bewegung in Rußland im letzten Jahrhundert haben wir uns angewöhnt, diese beiden Traditionen die östliche und die westliche zu nennen. Diese Begriffe können irreführend sein, denn sie scheinen auf den ersten Blick geographische Begriffe zu sein. Ihre wahre Bedeutung jedoch ist geistlich und theologisch und in einem gewissen, aber nur begrenzten Umfang auch kulturell. Historisch gesehen gehen diese beiden Traditionen auf das zweite Jahrhundert nach Christus zurück. In Italien z.B. findet man einen Typ von Christentum, der zu Recht westlich oder genauer lateinisch genannt werden kann und der sich erheblich von seinem griechischen Gegenstück dieser Zeit unterscheidet. Der verstorbene Kardinal Daniélou hat in einem seiner großen Werke über die Ursprünge des westlichen Christentums

versucht, die Hauptmerkmale dieses Typs von Christentum herauszuarbeiten. Dazu gehören folgende: die intensive Beschäftigung mit der Ethik; die Tendenz, sich praktischen Fragen zuzuwenden; ein besonderes Interesse an der Geschichte und eine juridische Betrachtungsweise der Heilsfrage. Diese Merkmale verstärkten sich noch zur Zeit Augustins und erhielten eine weitere theologische Nuancierung. Im pelagianischen Streit ging es um eine Frage, die sich bei den griechischen Vätern nie gestellt hatte, nämlich die Frage, wieviel wir zu unserem eigenen Heil beitragen, etwas oder gar nichts. Die Beschäftigung mit dieser Frage hat im westlichen Christentum nie aufgehört; denn die Geschichte des westlichen Christentums ist der Ausgangspunkt aller Theologie. Das Weihnachtsfest, der historische Beginn des Christentums, wurde zuerst im Westen eingeführt und kam erst im vierten Jahrhundert als ein Geschenk des Westens zu den griechischen Gemeinschaften. Das Kreuz als der Ort des menschlichen Leidens und Opfers Jesu ist im westlichen Christentum bis heute der Berührungspunkt zwischen Gott und uns geblieben. Barth, Rahner und Moltmann entwickeln selbst ihre trinitarische Theologie auf der Basis dessen, was in der theologischen Fachsprache Ökonomie, *oikonomia*, genannt wird, d.h. Gottes Handeln in der Geschichte. Und aus diesen Gründen sind Theologen wie Barth und Rahner gezwungen, Zeit und Geschichte in das Sein Gottes einzuführen, während Moltmann Leiden und Kreuz in den Mittelpunkt der göttlichen Ontologie stellt.

Im Kontext der ökumenischen Bewegung ist das alles in jedem einzelnen Falle ganz einleuchtend. Darum habe ich es vorhin eine Illusion genannt, wenn man meint, wir seien in unserem Umgang mit aktuellen Problemen nicht von der Tradition her bestimmt. Ein Orthodoxer, der eine gewisse Kenntnis der Geschichte hat, kann in einem westlichen Christen, sobald er seinen Mund in einer ökumenischen Diskussion aufmacht, sofort Tertulian und Augustin wiedererkennen. Visser't Hooft hat seinen Finger auf das eigentliche Problem gelegt, als er sich vor einigen Jahren in einer Rede anlässlich des fünfzigjährigen Jubiläums der Konferenz von Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne darüber beklagte, daß die Orthodoxen die Realitäten der Geschichte nicht ernst zu nehmen scheinen. Genau hier liegt der springende Punkt. Welche Rolle spielt die Geschichte in jeder dieser beiden Traditionen? Ich nehme einmal an, daß ich Sie davon überzeugt habe, daß diese Frage für uns alle in der ökumenischen Bewegung von existentieller Bedeutung ist, da unsere Einstellung zu den aktuellen Problemen, die uns beschäftigen, davon abhängt. Und so will ich versuchen, Ihnen einige Überlegungen zu dieser Frage vorzulegen.

3. Sakrament und Ethik — woher bestimmen sie sich?

Zunächst möchte ich eins klarmachen. Wenn wir sagen, daß die westliche Tradition ein besonderes Interesse an der Geschichte hat, die östliche dagegen nicht, dann ist damit nicht gemeint, daß die Geschichte für die Orthodoxen ganz und gar irrelevant ist. Die griechischen Bischöfe waren es, die sich an die Spitze der Befreiungsbewegung für die Unabhängigkeit Griechenlands setzten, die die Waffen segneten und sie gelegentlich selbst gebrauchten. Ebenso wenig kann man vom Westen sagen, daß es ihm in seiner Geschichte ganz und gar an kontemplativen und mystischen Bewegungen gefehlt hat. Was mit dieser Verallgemeinerung gemeint ist, hat mit dem Ausgangspunkt und darum mit der Gewichtung zu tun. Die Veranstalter dieses Symposiums haben die Problematik in ausgezeichnete Weise auf den Punkt gebracht, indem sie das Thema für die heutige Diskussion so formuliert haben: Hier Ikone – dort Aktion, oder: hier sakramentale Ethik – dort messianische Spiritualität oder Sakramentalität. Der zweite Teil des Themas erläutert den ersten. Beide Traditionen wissen um die Ethik, und beide wissen um das Sakrament. Doch die eine von ihnen gebraucht das Sakrament, um die Ethik näher zu bestimmen, während die andere die Ethik gebraucht, um das Sakrament näher zu bestimmen. Der Unterschied im Blick auf die Spiritualität und das Ethos ist gewaltig. Lassen Sie mich versuchen, das zu analysieren.

Man kann auf zweierlei verschiedene Art vom Mysterium Christi und insbesondere von seinem zentralen Thema, dem Reich Gottes, sprechen. Philip Potter sprach kürzlich in einer Bibelmeditation von der Stadt Babel, die ihren Turm in den Himmel baut, und dem Neuen Jerusalem, das von oben kommt. Er zeigte den scharfen Gegensatz zwischen diesen beiden Städten auf und machte darauf aufmerksam, daß die eschatologische Stadt, von der in der Offenbarung die Rede ist, ein Hinweis auf die Inkarnation ist. In der typisch johanneischen Theologie ist in der Tat das Kommen des Logos eine Heim-suchung von oben, die darin besteht, das Heiligtum Gottes in der Geschichte aufzurichten, damit wir die Herrlichkeit Gottes sehen. All das ist Ikonensprache. Es hat mit Sehen und mit Schau zu tun. Doch es gibt hier drei Aspekte, die zusammengehören und die für uns in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung sind. Da ist erstens die Tatsache, daß dieses Bild oder diese Ikone, die wir sehen, nicht von dieser Welt ist. Sie ist eindeutig eschatologisch, sowohl in ihrem Ursprung als auch in ihrem Inhalt. Der Inhalt des Bildes ist nicht aus der Geschichte genommen; er ist meta-historisch.

Der zweite Aspekt ist der, daß das Bild Herrlichkeit und Licht vermittelt. Das Elend und das Leiden der Geschichte sind hier ganz deutlich transzendiert.

Und schließlich der dritte und bedeutsamste Aspekt: Wie aus dem Inhalt der Offenbarung und vielleicht auch des Vierten Evangeliums hervorgeht, gibt es nur eine Möglichkeit, das Bild darzustellen, nämlich die Liturgie. Nur in Gestalt der um den Tisch des Lammes versammelten Gemeinde kann die Ikone des Reiches Gottes dargestellt werden, was für Johannes so viel bedeutet wie das Bild Christi selbst darzustellen. Das Reich Gottes in seiner Herrlichkeit ist sichtbar, und darum können wir in der Ikonensprache davon reden; doch die Ikonensprache ist liturgisch; das bedeutet, sie kann nur dort wirklich werden, wo Gemeinschaft geschieht, wo Gemeinde ist. Und sie ist nicht bloß liturgisch, sondern eucharistisch, das heißt, sie hat als ihren Mittelpunkt den Tisch des Gotteslammes, das als ein Geschenk des Himmels erscheint, das Manna, das für das Leben der Welt vom Himmel herabgesandt ist; sie ist nicht ein Produkt der Geschichte. So weit deutet alles auf eine meta-historische Wirklichkeit hin, die in die Geschichte einget. Doch da ist ein Detail, das noch näher bestimmt werden muß. Das Lamm auf dem Tisch ist erschlagen. Das scheint ein schwarzer Fleck auf der herrlichen Ikone zu sein. Das Leid und die Probleme der Geschichte scheinen zum Bild dazuzugehören. Die gleiche Situation wird im Vierten Evangelium beschrieben, wo Johannes das Kreuz mit der Herrlichkeit des Menschensohnes gleichsetzt; am Kreuz wird der Menschensohn verherrlicht. Das eucharistische Bild des Reiches Gottes läßt nicht die Geschichte hinter sich, sondern schließt sie ein. Die Ikone vermittelt keine platonische Vision. Sie ist eine ganz und gar andere Art von Bild. Das kann uns als Basis dienen, wenn wir versuchen wollen, das Ost-West-Problem zu verstehen. Die folgenden Überlegungen mögen hierzu relevant sein.

4. Die Repräsentanz des Reiches Gottes in Ost und West

Der Osten ebenso wie der Westen haben durch die Jahrhunderte hindurch versucht, ein Bild des Reiches Gottes zu zeichnen. Der Westen hat im großen und ganzen nicht-visuelle Methoden vorgezogen, um das Reich Gottes zu beschreiben. Der protestantische Westen hat sogar aus wohlbekanntem historischen Gründen im kirchlichen Leben eine ikonoklastische Haltung an den Tag gelegt. Diese negative Haltung stellt kein so ernsthaftes Problem dar wie ihr positiver Ersatz. Denn die Rolle der Ikone ist im Protestantismus auf andere Mittel übertragen worden, nämlich auf das Wort und die Tat. Und hier fangen die Probleme an. Verbale Beschreibungen oder Andeutungen oder Hinweise auf das Reich Gottes, das heißt auf eine eschatologische Wirklich-

keit, sind notgedrungen geschichtsgebunden und -bedingt. Das gleiche Problem stellten in der östlichen patristischen Tradition die Dogmen und die Heilige Schrift dar. Und das führte als ein Ausweg aus dieser Schwierigkeit zur sogenannten apophatischen Theologie. Doch sie birgt in sich die Gefahr einer Dichotomie zwischen Geschichte und Eschatologie und sollte darum mit großer Vorsicht gehandhabt werden. Die östliche Tradition, wie sie sich zum Beispiel in Vladimir Losskys *Mystischer Theologie der Ostkirche* darstellt, ist dieser Gefahr erlegen. Diejenigen, die die orthodoxe Theologie durch Lossky und die apophatische Theologie kennen, haben gute Gründe, die Fähigkeit der östlichen Tradition, den Inhalt der Offenbarung verbal zu beschreiben, in Frage zu stellen. Der einzige Wert der apophatischen Theologie besteht darin, daß sie uns vor verbalen Beschreibungen der eschatologischen Wahrheit warnt. Und diese Warnung ist nötig, wenn verbale Formulierungen und Ausdrucksweisen die einzigen Mittel sind, um eine solche Wahrheit auszusagen. Worte, selbst wenn sie direkt aus der Schrift kommen, sind historisch bedingt; sie machen die Geschichte zum Ausgangspunkt der Offenbarung. Das ist die unvermeidbare Schwierigkeit mit dem Protestantismus in seiner Beziehung zur östlichen Tradition. Das verbal ausgesprochene Wort Gottes ist eine Stimme, die aus der Vergangenheit kommt, nicht aus der Zukunft. Es ist etwas geschehen, was diese Worte zusammenfügt.

Die liturgische Sprache oder die Ikonensprache dagegen ist nicht von etwas Geschehenem abgeleitet, sondern strebt danach, darzustellen, was geschehen wird. Gewiß, ohne das, was geschehen ist oder was der historische Jesus gesagt hat, gäbe es keine Möglichkeit zu wissen, was noch geschehen wird. Doch der Inhalt der Offenbarung ist nicht vollkommen identisch mit der historischen Wirklichkeit. Er kann anders sein. Als ein Beispiel aus der Ikonographie mag uns hier die Pfingstikone dienen. Die byzantinische Tradition hat bestimmte Merkmale, die die historischen Tatsachen verändern. Sie zählt zum Beispiel Paulus zu denen, die beim Pfingstgeschehen dabei waren, was natürlich eine historische Ungenauigkeit ist. Interessanterweise ist das in den westlichen Darstellungen des Pfingstereignisses immer korrigiert worden. Der Westen möchte den historischen Fakten treu bleiben, doch der Osten möchte der eschatologischen Wirklichkeit treu bleiben. Gewiß, ohne das historische Pfingstgeschehen gäbe es keine Möglichkeit, das eschatologische Pfingsten zu erfassen; und doch, was man auf der Ikone sieht, ist nicht der Zustand der Dinge, wie er in der Geschichte gewesen ist, sondern wie er am Ende sein wird. Das Eschaton respektiert die Geschichte nicht dadurch, daß es sie kopiert, sondern sie verwandelt und vor allem die Widersprüche und Begrenzungen der Geschichte transzendiert.

Das kann man nicht tun, indem man einfach die Worte der Schrift wiederholt oder die Ereignisse in einer renaissanceartigen Kunst beschreibt. Man muß dem Eschaton einen entscheidenden Vorrang vor der Geschichte geben; als ob das Wort Gottes vom Ende und nicht von der Vergangenheit herkäme. Darauf hat ebenfalls Philip Potter in seiner Bibelmeditation hingewiesen.

Ähnliches gilt für das Handeln oder die Ethik als einer Möglichkeit, auf die eschatologische Wirklichkeit hinzudeuten. Für viele Menschen ist die *imitatio Christi* der einzige Weg, um das Reich Gottes vorwegzunehmen und zu leben. Doch die Taten Christi, sein Charakter oder sein Verhalten, selbst die Ethik, die er gelehrt hat, sind ebenso ernsthaft in Frage gestellt worden wie die Autorität der Worte der Heiligen Schrift. Sie sind so sehr historisch und kulturell bedingt, daß sie nicht voll und ganz mit der eschatologischen Wirklichkeit gleichgesetzt werden können. Es besteht die Gefahr, das Eschaton der Geschichte zu unterwerfen; und die Hermeneutik hat kaum dazu beigetragen, das zu vermeiden, argumentiert sie doch gewöhnlich auf der Basis ethischer Normen, die aus den geschichtlichen Erfahrungen gewonnen sind. Die Liebe zum Beispiel als das höchste Kriterium ethischen Handelns ist auch in der geschichtlichen Erfahrung, selbst außerhalb des Christusgeschehens und der Kirche aufweisbar.

5. Sakrament und Ikone

Dieser ethischen Ausdrucksform des Reiches Gottes, bei der das Handeln die Grundlage der Offenbarung ist, stellt die ikonische Betrachtungsweise ein anderes Verständnis entgegen. Hier ist die Grundlage das Bild des Reiches Gottes, wie es liturgisch oder genauer gesagt eucharistisch dargestellt und beschrieben wird. Hier gibt es keine ethischen Normen, die als Werte an sich aufgestellt werden können. In diesen eucharistischen Rahmen gehören zur Ikone des Reiches Gottes ein bestimmtes Gefüge von Beziehungen, die Sammlung des zerstreuten Volkes Gottes um Christus, umgeben von den Aposteln als den Richtern der Geschichte. Aus diesem Rahmen heraus, doch nur aus ihm heraus und nicht außerhalb oder unabhängig von ihm kann man ethisches Handeln wie die Bildung von Gemeinschaft oder Gemeinde, Liebe usw. extrapolieren. Aus der Eucharistie heraus können in der Tat eine ganze soziologische Theorie und Praxis entwickelt werden. Doch man kann diese Taten nicht zu Prinzipien machen, die an sich schon die Präsenz des Eschatons gewährleisten könnten; denn das Vorrangige und Entscheidende ist das zukünftige Geschehen, nicht unser Tun; und nicht die Taten als solche, son-

dern das zukünftige Geschehen wird darüber entscheiden, ob die Taten würdige oder unwürdige Darstellungen des Reiches Gottes sind. Bei einer eucharistischen oder ikonischen Betrachtungsweise steht der ganze Begriff des Sakraments auf dem Spiel. Das Sakrament gründet sich hier nicht auf Zusicherungen, die aus der Geschichte stammen, zum Beispiel die Einsetzungsworte in der Eucharistie. Es ist pneumatologisch bedingt, d.h. was immer in der Geschichte durch Christus gegeben worden ist, kann keine hinreichende Grundlage für die letzte eschatologische Wirklichkeit sein. Es ist immer ein neues Ereignis vonnöten.

Im Sakrament geschieht ständig Neues. Im Sakrament, pneumatologisch verstanden und bedingt, bitten wir Gott, uns das, was er uns in der Geschichte gegeben hat, zu geben, als hätte er es uns noch nicht gegeben. Die Bedeutung davon liegt darin, daß Gott frei bleiben muß, frei selbst von seiner eigenen Verquickung in die Geschichte. Die Inkarnation bindet Gott nicht an die Geschichte. Die Pneumatologie und die Eschatologie bedingen die Christologie und die Geschichte und machen damit Gott frei von der Geschichte. Die Zukunft entscheidet über die Geschichte, und die Zukunft liegt in Gottes Freiheit bewahrt. Das Sakrament mündet im Gebet in der Bitte „Dein Reich komme“ und in der Epiklese des Heiligen Geistes, auf daß es nicht ein Produkt der Geschichte sei, sondern eine zukünftige Wirklichkeit, die der Geschichte ihre Gültigkeit verleiht. Das Sakrament ist somit eine Ikone des Eschatons und keine Erinnerung oder wirksame Reproduktion historischer Kausalität. Das bedeutet für die sakramentale Ethik, daß wir, selbst wenn wir alles tun, was Gott von uns verlangt hat, immer noch die Möglichkeit offen lassen müssen, daß wir nichts getan haben und doch im Reich Gottes überleben. Die Pneumatologie und ein ikonisches, eucharistisches Verständnis der Ethik treffen sich darin, daß sie die endgültige Herrschaft und das endgültige Urteil Gott zuerkennen, dessen Reich nicht durch die Einhaltung von Gesetzen oder Geboten herbeigeführt wird. Nicht die Geschichte führt zum Eschaton, sondern umgekehrt. Heißt das, daß die ikonische, eucharistische Betrachtungsweise der Ethik und der Geschichte gegenüber indifferent ist? Es besteht die Gefahr, daß man sie dafür hält. Und diese Gefahr ist in der östlichen Tradition gegeben. Aber das braucht nicht so zu sein. Die Möglichkeit, diese Gefahr zu vermeiden, liegt darin, daß man sich der ethischen Folgerungen aus der Eucharistie im besonderen und des Sakramentslebens im allgemeinen bewußt wird. Zu diesen Folgerungen gehört vieles, darunter auch die Priorität der Personalität in der menschlichen Existenz. Personalität im Unterschied zu Individualität bedeutet, daß ich meine Identität aus einem Gemeinschaftsgeschehen herleite und nicht aus der Isolierung oder der Selbstgenügsamkeit.

Das eucharistische und ikonische Wirklichkeitsverständnis basiert auf Gemeinschaft. Individualismus zerstört es.

Darüber hinaus müssen Institutionen ständig neu konstituiert werden und können nicht als historische Notwendigkeiten für selbstverständlich gehalten werden. Das hat ungeheure politische Konsequenzen, die sich aus dem ergeben, was ich über pneumatologisch bedingte Christologie und eschatologisch bedingte Geschichte gesagt habe. Es ist die gleiche Eucharistie, die zur Ethik führt und diese zugleich transzendiert und ihre Transzendierung verlangt, wie wir schon gesehen haben. Eine sakramentale oder eucharistische Ethik schließt alle Formen einer messianischen Ethik aus, die besagen würden, daß unsere Taten das Reich Gottes herbeiführen könnten.

6. . . . und das Leiden

Schließlich möchte ich noch einige Worte über das Leiden sagen als einen Teil des Problems, das uns hier beschäftigt. Dadurch, daß die ikonische Betrachtungsweise dem Reich Gottes entscheidende Priorität gegenüber der Geschichte eingeräumt hat, hat sie oft den Eindruck erweckt, dem Leiden die Basis zu entziehen. Und man kann in der Tat in der byzantinischen Ikonographie eine gewisse Transzendierung des Leidens beobachten, z.B. im Gesicht Christi und im Gesicht Marias, die unter dem Kreuz steht, eine Transzendierung, die im Gegensatz zu Renaissancedarstellungen der Kreuzigung steht, in denen Maria unter dem übermäßigen Druck des Leidens ihr Bewußtsein verliert. Was weiter oben im Zusammenhang mit der Pfingstikone gesagt worden ist, trifft auch hier zu. Die eschatologische Wirklichkeit überwindet die historische Wirklichkeit; sie zerstört nicht die Geschichte, sondern verwandelt sie. Leiden kann nie ein Merkmal der eschatologischen Wirklichkeit sein. Ein neuer Himmel und eine neue Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt und kein Tod mehr ist – das ist der Inhalt der Ikone des Reiches Gottes in der eucharistischen Liturgie des Buches der Offenbarung. In der östlichen Tradition ist die Eucharistie von Freude und Licht erfüllt, weil sie nicht auf dem Kreuz als einer Idealisierung des Leidens begründet ist, sondern auf der Auferstehung als einer Transzendierung des Leidens am Kreuz. Doch das kann zu Schwierigkeiten in der Ost-West-Beziehung führen.

Der Unterschied zwischen der östlichen und der westlichen Tradition beruht meines Erachtens auf der Frage der Beziehung zwischen Geschichte und Eschatologie. Die Orthodoxen fürchten, daß der Westen Gefahr läuft, aus der eschatologischen Wirklichkeit eine Auswirkung und eine Folge des histo-

rischen Prozesses zu machen, in Gestalt ethischen oder sakramentalen Handelns oder in Gestalt des Wortes. Die westlichen Christen fürchten, daß die orthodoxe Spiritualität, so schön und attraktiv sie auch sein mag, das ethische Handeln untergräbt und wenig dazu beiträgt, die Übel der Geschichte zu korrigieren. Die beiden Traditionen lernen, wenn auch manchmal mit großen Schwierigkeiten und Frustrationen, in der ökumenischen Bewegung zusammenzuleben. Doch wie ich schon anfangs sagte, das genügt nicht. Nicht nur, weil es ständig zu Problemen und Frustrationen führt, sondern vor allem, weil die Katholizität der Kirche eine vollere und organische Integration der beiden Traditionen erfordert. Das ist nötig, nicht nur aus historischen Gründen, weil wir alle Produkte der einen oder beider Traditionen sind, sondern aus existentiellen Gründen; denn jede der beiden birgt ernsthafte Gefahren in sich, die nur durch eine existentielle Integration und Synthese vermieden werden können. Es ist heute offenkundig, daß der Westen Gefahr läuft, Theologie mit Anthropologie und Ekklesiologie mit Soziologie zu verwechseln, weil er so lange ohne den Osten gelebt hat und damit ohne die ständige Erinnerung an die unauflösliche Dialektik zwischen Gott und der Welt. Und der Osten läuft Gefahr, Mission und geschichtliches Handeln zu untergraben und sich mit einer wunderschönen Liturgie zufriedenzugeben, ohne sich um ihre sozialen und ethischen Konsequenzen zu kümmern. Wie können wir zu einer echten und unverfälschten Synthese zwischen diesen beiden Traditionen kommen?

7. Die Konsequenz: gemeinsame Identität in zwei Traditionen?

Das Naheliegendste wäre, die Tatsache zu erkennen, daß die beiden Traditionen einander brauchen und versuchen müssen, einander besser zu verstehen. Der größte Feind der Katholizität der Kirche ist die Selbstgenügsamkeit, die der Osten und der Westen sich nach dem großen Schisma erlaubt haben. Solange diese Selbstgenügsamkeit weiter besteht, wird die ökumenische Bewegung ihren Zweck nicht erfüllen. Doch, um es konkreter zu sagen, die Theologie muß auf die Synthese der beiden Traditionen hinarbeiten, indem sie das Augenmerk auf die Bedeutung der Eucharistie im Leben der Kirchen lenkt. Wir müssen aufhören, die Eucharistie als ein Sakrament unter vielen zu betrachten. Das protestantische Christentum muß ihr einen zentraleren Platz in seinem Leben einräumen. Die römisch-katholische Theologie sollte verstärkt in ihrem Bemühen fortfahren, die Sakramentstheologie von den Begriffen der historischen Kausalität zu befreien, die ihr von der mittelalter-

lichen scholastischen Theologie auferlegt worden sind, damit der eschatologische und der pneumatologische Aspekt der Eucharistie deutlicher werden. Und die Orthodoxen sollten versuchen, die ethischen Konsequenzen aus der Eucharistie zu ziehen und in ihr in jeder Hinsicht eine Quelle des Lebens und nicht nur eine kultische Erfahrung zu sehen. Dann werden die westlichen Christen in der orthodoxen Kirche kein exotisches kultisches Gebilde sehen, sondern etwas, was die ganze Kirche angeht. Vielleicht könnte dies ein Weg zu einer stärkeren Integration der beiden großen Traditionen sein, die unsere eine, gemeinsame Identität als der Leib Christi ausmachen.

Übersetzt aus dem Englischen von Helga Voigt

Religionsfreiheit als Anspruch und Herausforderung der Kirchen

VON HELMUT ZEDDIES

In Miskolc/Ungarn fand vom 17. bis 18. Februar 1986 ein Netzwerk-Treffen über „Religionsfreiheit im Donau-Raum“ statt. Die Zusammenkunft war organisiert worden vom „Menschenrechtsprogramm der Kirchen zur Verwirklichung der Schlußakte von Helsinki“, das gemeinsam verantwortet wird von der Konferenz Europäischer Kirchen, dem Nationalrat der Kirchen Christi in den USA und vom Kanadischen Kirchenrat. Die Zusammenkunft wurde auf Einladung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn abgehalten in Miskolc, im Gemeindezentrum der Reformierten Kirche. Unter den Referenten befand sich auch Oberkirchenrat Dr. Helmut Zeddies, Leiter des Lutherischen Kirchenamtes in der DDR. Sein Beitrag wird hier in einer von ihm überarbeiteten Fassung dokumentiert.

Seitdem die weltweite Gemeinschaft der Kirchen von der Bewegung zur Institution geworden ist und im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) organisatorische Gestalt gewonnen hat, steht die Frage der Religionsfreiheit auf seiner Tagesordnung. Über Jahrzehnte hinweg hat sich die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen mit anhaltender Intensität für die Freiheit der Religionsausübung eingesetzt. Allein für den ÖRK werden von seiner ersten Vollversammlung an bis 1979 dazu 27 größere Erklärungen, Berichte, Memoranden und Deklarationen gezählt.¹ Inzwischen sind es noch einige mehr geworden.

Diese Dokumente nötigen zu einer weiteren Feststellung: Was die Kirchen, soweit sie dem ÖRK angehören, unter Religionsfreiheit verstehen, ist nicht

unverändert geblieben. Die erkennbaren Unterschiede markieren jedoch keine Brüche, sondern sie kennzeichnen bestimmte Entwicklungen. Neue Erkenntnisse werden aufgenommen. Das führt zu anderen Akzentuierungen. Das Verständnis von Religionsfreiheit ist auf diese Weise gewachsen, ist umfassender und zugleich differenzierter geworden. Möglicherweise ist es dadurch auch schwieriger geworden, alle wesentlichen Elemente zusammenzufassen und aufeinander zu beziehen. Auf die bedeutendsten Entwicklungen im Verständnis von Religionsfreiheit soll im Folgenden hingewiesen werden. Das erscheint nötig, um die Frage nach den theologischen Grundlagen überhaupt erörtern zu können.

1. Entwicklungen im ökumenischen Verständnis von Religionsfreiheit

Wie stark das Problem der Religionsfreiheit bereits am Anfang des ÖRK Beachtung fand, wird daran deutlich, daß die erste Vollversammlung 1948 in Amsterdam eine „Erklärung über Religionsfreiheit“ beschloß. Darin wird betontermaßen für jede Person das Recht proklamiert, über ihren eigenen Glauben zu entscheiden, ihn in Gottesdienst, Lehre und Praxis zum Ausdruck zu bringen und sich mit anderen zu religiösen Zwecken zusammenzuschließen.² Es wird kein Zufall sein, daß sich diese Aussagen inhaltlich wie terminologisch mit Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10.12.1948 berühren.

Beide Texte beschreiben Religionsfreiheit als das Recht, einen Glauben zu haben und zu wechseln.³ Übereinstimmend ist dabei das Verständnis von Religionsfreiheit nach westeuropäischer Tradition an den Freiheitsrechten des einzelnen orientiert. Der korporative Aspekt wird in der Erklärung von Amsterdam zwar nicht übersehen; er wird jedoch dem Recht des Individuums untergeordnet. Andererseits wird Religionsfreiheit auch für die gesellschaftlichen Implikationen des christlichen Glaubens durchaus in Ansatz gebracht. Bemerkenswert erscheint vor allem, daß nach dieser Erklärung die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen von Anfang an Religionsfreiheit nicht nur für Christen, sondern ausdrücklich für alle Menschen gefordert hat.⁴ Ohne daß es offenbar näherer Erläuterung bedarf, wird Religionsfreiheit dann freilich auch zum Bestandteil des christlichen Glaubens erklärt.⁵

Die III. Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi (1961) hat wohl die Probleme erkannt, die sich aus einem individualistisch verengten Verständnis von Religionsfreiheit ergeben können. Gegenüber der Erklärung von Amsterdam erfahren nun der kommunitäre und der sozio-politische Aspekt eine stärkere Betonung. Rechte und Freiheiten können nicht nur postuliert wer-

den; sie verlangen nach Möglichkeiten zu ihrer Verwirklichung. Daher erhält die öffentliche Religionsausübung neben der privaten jetzt ein größeres Gewicht. Neben dem, was dem einzelnen erlaubt ist, nimmt die Bedeutung der Gemeinschaft zu. Dies zeigt sich gerade im Blick auf die gesellschaftlichen Auswirkungen des Glaubens.

An dieser Stelle hat das Verständnis von Religionsfreiheit in Neu-Delhi eine deutliche Erweiterung erfahren. Zu ihr wurde dort nämlich auch die Freiheit gerechnet, „seine Religion und seinen Glauben zu praktizieren, sei es durch Wohlfahrtstätigkeit oder durch Ausdruck des Glaubens – mit Wort und Tat – in gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Angelegenheiten, sowohl im innenpolitischen Bereich als auch auf internationaler Ebene“⁶. Die Vollversammlung hat erstmals auch darauf hingewiesen, daß Religionsfreiheit ein Menschenrecht unter anderen ist, vielleicht sogar grundlegend für sie ist⁷, auf alle Fälle aber auf sie bezogen bleiben muß.

Dies hat gerade auch die Konsultation von St. Pölten/Österreich betont, die von der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (CCIA) 1974 veranstaltet worden ist. Für das ökumenische Verständnis der Menschenrechte ist diese Konsultation von besonderer Bedeutung gewesen. Zum Problem der Religionsfreiheit hat sie noch einmal unterstrichen, daß es dabei nicht um exklusive Privilegien für die Kirchen gehen könne. Diese haben vielmehr Grund genug, sich auch für die einzusetzen, die einen anderen oder keinen Glauben haben.⁸ Religionsfreiheit sei dabei keineswegs das einzige oder hauptsächliche Anliegen. Sie wird vielmehr in den Gesamtzusammenhang der Menschenrechte einbezogen. Die wesentlichen Rechte sind in St. Pölten als unveräußerliche Basisrechte definiert worden, zu denen auch, aber eben nicht nur und auch nicht an erster Stelle die Religionsfreiheit gerechnet wird.

Die V. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 hat sich diese Auffassung ausdrücklich zu eigen gemacht. Sie hat den Zusammenhang von Religionsfreiheit mit anderen Freiheitsrechten wiederholt und ihren Mißbrauch, verstanden als Anspruch auf Privilegien, abgelehnt. Anders freilich als in St. Pölten wird dies nicht nur für die christlichen Kirchen, sondern für jede Religionsgemeinschaft erklärt. „Keine Religionsgemeinschaft darf für sich Religionsfreiheit beanspruchen, ohne selbst die Glaubensüberzeugungen und die grundlegenden Menschenrechte der anderen zu respektieren und zu wahren.“⁹

In der inhaltlichen Beschreibung ihres Verständnisses von Religionsfreiheit ist die Vollversammlung weitgehend der UN-Menschenrechtsdeklaration bzw. Artikel 18 (1) der seit 1966 vorliegenden „Internationalen Konven-

tion über politische und Bürgerrechte“ gefolgt. Sie hat dabei jedoch eine entscheidende Ergänzung vorgenommen, wenn sie fordert: „Zur Religionsfreiheit muß auch das Recht und die Pflicht der religiösen Institutionen gehören, die herrschenden Mächte, wo dies notwendig ist, im Einklang mit ihren religiösen Überzeugungen zu kritisieren.“¹⁰ In dieser Aussage kommt die konkrete Situation vieler Kirchen zum Ausdruck, denen als Einmischung in gesellschaftliche Belange oder auch als staatsfeindliche Tätigkeit ausgelegt wird, wozu ihr Glaube sie oft gerade im Eintreten für andere verpflichtet.

Kritik an den herrschenden Mächten durch religiöse Organisationen – dieser Gedanke ist dem Ökumenischen Rat schon von seiner ersten Vollversammlung an nicht fremd gewesen. Er war jedoch offenbar anders motiviert. Der Staat ist mehr das Gegenüber der Kirche als Bestandteil praktizierter Religionsfreiheit gewesen. Indem er in Nairobi in die Definition der Religionsfreiheit einbezogen wurde, hat die Vollversammlung nicht einfach an Amsterdam 1948 angeknüpft, sondern die dort gemachten Aussagen in einen größeren Zusammenhang gerückt und sie dadurch weitergeführt: Religion ist durchaus nicht nur Privatsache; sie betrifft ganz verschiedene Ebenen – den einzelnen, die Kirchen und Religionsgemeinschaften und die Regierungen. Sie alle sind – wenn auch in unterschiedlicher Weise – durch die Gewährung und Ausübung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit tangiert. In deren ökumenischem Verständnis ist damit ein weiterer Gedankenfortschritt erkennbar.

In zunehmendem Maße spielt dann allerdings auch die Frage eine Rolle, was die unterschiedlichen politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse für die Verwirklichung von Religionsfreiheit bedeuten. Das Exekutivkomitee des ÖRK hat 1979 auf dieses Problem aufmerksam gemacht.¹¹ Auf seine Veranlassung hat die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten ein „Studienpapier über Religionsfreiheit“ in Auftrag gegeben, in dem diese Frage ausführlich behandelt wird.¹²

Dabei werden bestimmte unterschiedliche Grundsituationen herausgearbeitet. Ob Kirchen in Ländern mit einem raschen sozialen Wandel und damit verbunden totaler Säkularisierung leben; ob sie in Ländern, die um ihre Selbstbestimmung kämpfen, ihre internationalen ökumenischen Beziehungen wahrzunehmen suchen; ob sie selber sich aktiv am Kampf um Gerechtigkeit und Menschenrechte beteiligen und sich damit in herkömmlicher Weise an politischen Fragen beteiligen; ob sie als religiöse Minderheit in Ländern einer andersgearteten religiösen Wiedergeburt leben, die auch Politik und Gesellschaft prägt – dies alles kann sich im Einzelfall sehr unterschiedlich auf die Praktizierung von Religionsfreiheit auswirken. Neue Erkenntnisse kommen in Blick und treten neben bisherige Einsichten.

So wird der Kirche das Recht und die Pflicht zugesprochen, ihre eigenen Freiheiten zu verteidigen, wenn ihre legitimen Rechte bedroht sind. Religiöses Bekenntnis darf nicht Anlaß zu politischer Diskriminierung sein, aber Religionsfreiheit soll auch nicht für politische Ziele mißbraucht werden. Sie ist als Propagandawaffe nicht geeignet und kann ebensowenig dazu benutzt werden, die politischen Rechte anderer einzuschränken. Und schließlich: „Die Rechte jeder religiösen Gemeinschaft werden begrenzt durch die Freiheit der anderen.“¹³

Auf die Probleme, die sich in unterschiedlichen Situationen aus der Ausübung von Religionsfreiheit ergeben, wird die ökumenische Gemeinschaft unterschiedlich, eben situationsbezogen, zu reagieren haben. Dies wird gewiß nicht leichter angesichts der Erkenntnis, zu der das genannte CCIA-Studienpapier kommt: „Inhalt und Definition von Religionsfreiheit werden sich verändern durch unterschiedliche Kulturen und Ideologien und durch die theologischen Voraussetzungen unterschiedlicher Kirchen und Religionen.“¹⁴

Unter dem Eindruck der weltweiten religiösen und politischen Entwicklungen seit den siebziger Jahren sind damit Fragen aufgeworfen, die in eine Zeit zurückzuführen scheinen, bevor Religionsfreiheit auf völkerrechtlicher Ebene definiert worden ist. Sie lassen es zweifelhaft erscheinen, ob angesichts der weitreichenden Verschiedenheit nicht nur von politischen Zielen, sondern auch von Glaubensrichtungen und Religionsgemeinschaften es überhaupt möglich ist, zu einem universalen und rechtsverbindlichen Verständnis von Religionsfreiheit zu kommen. Nicht zuletzt ist die Frage ja auch an die christlichen Kirchen selbst zu richten: Was qualifiziert gerade sie dazu, für die Freiheit der Religionsausübung einzutreten? Dieser Frage wird noch weiter nachzugehen sein.

Zunächst soll jedoch daran erinnert werden, daß auch die Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 sich in ihrer „Erklärung zu den Menschenrechten“ veranlaßt sah, auf wachsenden religiösen Fanatismus und politischen Fundamentalismus hinzuweisen, durch die die Religionsfreiheit ernsthaft bedroht werde.¹⁵ Sie hat deshalb die 1981 von der UN-Vollversammlung verabschiedete „Deklaration über die Eliminierung aller Formen der Intoleranz und Diskriminierung aufgrund der Religion oder der Überzeugungen“ ausdrücklich begrüßt. In der Deklaration werden das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit umfassend definiert und die Diskriminierung aufgrund religiöser Überzeugung als Verletzung der Menschenwürde und der -rechte verurteilt. Die Vollversammlung in Vancouver hat jedoch auch der Befürchtung Ausdruck gegeben, daß die Deklaration

nicht ausreiche, um „angesichts der besonderen Probleme“ von Bedrohung und Verletzung der Religionsfreiheit genügend Schutz zu bieten.¹⁶

Ein Überblick muß sich beschränken. Er kann nur einen Teil der ökumenischen Bemühungen um das Verständnis und die Verwirklichung von Religionsfreiheit wiedergeben. Nicht unerwähnt bleiben sollen jedoch die Äußerungen aus dem Bereich des „Menschenrechtsprogramms der Kirchen zur Verwirklichung der Schlußakte von Helsinki“. Dafür sind vor allem die Konsultationen in Croydon (1981) und in Bukarest (1982) von Bedeutung gewesen. Der Arbeitsausschuß hat bereits in seiner Botschaft von Delémont (1980) Religionsfreiheit als wesentlichen Bestandteil der Menschenrechte gewertet und sich zugleich dagegen gewandt, daß Kirchen sie als Privileg für sich in Anspruch nehmen.¹⁷ Dem ist auch die Konsultation in Croydon gefolgt, indem sie ebenfalls die Menschenrechte als den übergreifenden Rahmen betont hat, in dem auch die Verwirklichung von Religionsfreiheit zu sehen ist. Auch hier wird festgestellt, daß es für die Kirchen dabei nicht um die Verteidigung von Privilegien, wohl aber um die Wahrnehmung legitimer Interessen geht. Eine nur verfassungsmäßig garantierte Religionsfreiheit wird nicht als ausreichend angesehen. Sie bedürfe, um nicht relativiert zu werden, einer zusätzlichen gesetzlichen Absicherung.¹⁸

Die Konsultation in Bukarest hat unterstrichen, daß zur Freiheit der Religionsausübung nicht nur das Recht zu gottesdienstlichen Versammlungen, sondern auch die Wahrnehmung von Verantwortung in der Gesellschaft gehört. Die erwähnte UN-Erklärung von 1981 ist den Kirchen zur eingehenden Prüfung empfohlen worden.¹⁹ In einer Erklärung zur KSZE-Nachfolgekonferenz in Madrid haben die Teilnehmer von Bukarest ihre Auffassung zum Ausdruck gebracht, daß die in der Schlußakte bekräftigte Religionsfreiheit einer wirksameren Realisierung durch die Signatarstaaten bedarf.

In aller Kürze schließlich noch ein Blick auf die römisch-katholische Kirche. Es ist bemerkenswert, daß das Zweite Vatikanische Konzil sich in seiner Erklärung zur Religionsfreiheit betontermaßen für die Freiheit des Gewissens und gegen jeden Gewissenszwang ausgesprochen hat. „Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeder menschlichen Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln.“²⁰

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK hat in Anbetracht dieser Erklärung des Vatikanischen

Konzils 1967 festgestellt, daß die Äußerungen beider Seiten eine ausreichende Basis für ein gemeinsames Verständnis und für mögliche gemeinsame Aktionen bieten. In der theologischen Begründung der Religionsfreiheit gebe es wohl Unterschiede; es bestehe jedoch eine grundlegende Übereinstimmung im Hinblick darauf, was zur praktischen Verwirklichung dieses Rechtes erforderlich sei.²¹

2. Theologische Gründe für und wider die Toleranz als Ausdruck von Religionsfreiheit

Die Frage ist unabweisbar, für andere wie für uns selbst: Was befähigt uns als Christen dazu, für Religionsfreiheit einzutreten? Worin ist das begründet, gerade wenn wir Religionsfreiheit bewußt nicht als Privileg, als Schutzrecht für die Kirchen, sondern als einen universalen Anspruch für alle verstehen. Ist das so selbstverständlich, wie dies die I. Vollversammlung des Ökumenischen Rates offenbar gemeint hat, wenn sie erklärte: „Dies ist eine Folgerung des christlichen Glaubens und des allgemein anerkannten Wesens des Christentums.“²² Ergibt sich Religionsfreiheit also gewissermaßen aus der Natur der Sache? Hat sie ihren Grund im Wesen der Kirche selbst?

Auf solche Fragen ist nur schwer zu antworten, gerade angesichts der nicht eben rühmlichen Geschichte der Kirche Jesu Christi. Sie erinnert uns daran, daß die Kirche sich über einen langen Zeitraum hinweg ganz anders verhalten hat. Sie war für Glaubens- und Gewissensfreiheit, für die Freiheit der Religion und der Überzeugung anderer kaum ansprechbar. Statt dessen gab es Ketzerverbrennungen und Hexenverfolgungen, die Foltern der Inquisition, die Vertreibung und Pogrome der Gegenreformation. Schon zur Zeit der Alten Kirche war das nicht viel anders. Kaum war durch kaiserliches Edikt das Christentum zur Staatsreligion erklärt worden, für die Christen damit die Zeit der Verfolgung vorbei, setzten sie mit Hilfe der staatlichen Gewalt das Verbot heidnischer Kulte durch. Theologische Gründe waren auch dafür zur Hand.²³

Was also veranlaßt die Christen heute, sich in der ökumenischen Gemeinschaft ihrer Kirchen für eine weltweite Respektierung der Religionsfreiheit einzusetzen? Bedarf nicht gerade auch dies der Erklärung? So häufig und unermüdlich ökumenische Gremien für die Freiheit der Religionsausübung eingetreten sind, so auffällig selten haben sie sich jedoch zur theologischen Begründung ihres Einsatzes geäußert. Eine Ausnahme macht die ÖRK-Vollversammlung von Neu-Delhi. Für sie ist Religionsfreiheit begründet „als eine Konsequenz von Gottes Schöpfungswerk, von seiner Erlösung des Menschen

in Christus und der Berufung des Menschen in seinen Dienst“²⁴. Mit der dem Menschen zugewendeten Versöhnung hat Gott ihm eine Freiheit gegeben, die ihm eine freie Antwort auf seine Liebestat und die Verantwortung für die Mitmenschen ermöglicht. Gott übt keinen Zwang aus. Er nötigt den Menschen nicht, ihn als den in Christus sich offenbarenden Herrn der Welt zu akzeptieren. Darum wird auch jeder Versuch, durch Gewalt Glauben zu erzwingen oder zu beseitigen, als Verletzung der von Gott selbst gewählten Methode der Gewaltlosigkeit im Geiste Christi abgelehnt.

Hier ist also der theologisch verstandene Begriff der Freiheit für die Begründung der Religionsfreiheit von entscheidender Bedeutung. „Was Gott dem Menschen vom Ursprung her zugedacht hat, freie Person in der Verpflichtung für den Mitmenschen und in der Verantwortung vor ihm zu sein. . .“, ist durch seine Versöhnungstat in Christus Wirklichkeit geworden. Sie „betrifft nicht nur die innere Versöhnung zwischen Gott und Mensch, sie betrifft alle, die zur Kirche Christi gehören, wie auch die, die außerhalb ihrer stehen. Christi Versöhnungstat gilt als Angebot der ganzen Menschheit. . . Darin besteht ihr universaler Charakter“²⁵. Dieses Angebot wartet darauf, angenommen zu werden. Dazu bedarf es der Verkündigung. Gerade die Vollversammlung in Neu-Delhi hat keinen Zweifel daran gelassen, daß das Zeugnis in Wort und Tat die wesentliche Aufgabe jedes Christen ist und nicht im Gegensatz zur Religionsfreiheit gesehen werden darf.²⁶ Doch ob die durch das christliche Zeugnis dem Menschen angebotene Chance eines neuen Lebens angenommen wird, ist seine persönliche Entscheidung. Nur die Versöhnungstat selber kann ihn dazu bewegen, sich auf Jesus Christus einzulassen. Das Überführende liegt in ihr selbst. Jede Form von Zwang, jeder Druck von außen würde ihrer Absicht widersprechen.

Gottes Heilshandeln ist also in dem Sinne ein freies Angebot, daß es niemandem aufge nötigt werden will. Es ist jedoch nicht ein beliebiges Angebot. Auch wenn es auf dem Marktplatz der Weltanschauungen und Religionen so erscheinen mag, als ob der christliche Glaube sich gegenüber einer erheblichen Konkurrenz zu behaupten hat – er ist dennoch einmalig und unvergleichlich. Darin sind sich die christlichen Kirchen einig. Sie würden sich sonst auch gegen entscheidende Aussagen der Heiligen Schrift stellen.

Der johanneische Jesus sagt von sich: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich“ (Joh 14, 6). Und Petrus bezeugt in der Apostelgeschichte: „In keinem andern ist das Heil, auch ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir sollen selig werden“ (Apg 4, 12). Daran läßt das Neue Testament keinen Zweifel, daß nur durch Jesus Christus die Welt und die Menschen heil

werden können. Nur er kann unser Leben zurechtbringen und die zerstörte Gemeinschaft mit Gott wiederherstellen. Das ist Angebot und Anspruch zugleich, und dieser Anspruch ist zugleich exklusiv und universal. Er gilt für alle, zu jeder Zeit und an jedem Ort, in jeder Sprache und Kultur. Alle anderen Wege sind vergeblich, um den Menschen aus seiner Entfremdung zu befreien und zu sich selbst zu bringen. Gottes Offenbarung in Christus läßt keine andere Möglichkeit zu. Sie duldet neben sich keine andere Wahrheit, denn es gibt, wie Paulus sagt, kein anderes Evangelium (Gal 1,7).

Viele werden das als intolerant empfinden. Aber ist Toleranz ein der Sache angemessener Ausdruck, wo es so grundlegend um die Wahrheit geht? Wenn christlicher Glaube sich hier auf Toleranz einlassen würde, würde er der Indifferenz das Wort reden und damit selber preisgeben, was er eben noch behauptet hat, daß nämlich das Heil ausschließlich und endgültig nur in Christus verbürgt ist. Diese Entschiedenheit haben Christen jedoch nicht aus sich selbst, so wie ihr Glaube nicht verdienter, sondern geschenkter Glaube ist. „Nicht ich habe die Wahrheit gesucht, sondern sie hat mich gesucht; nicht ich habe sie erkannt, sondern sie hat mich erkannt. Glaube ist Empfangen der Wahrheit als unverdientes Geschenk. Glaube kann erbeten, aber nicht erzwungen werden.“²⁷ Mit anderen Worten: Glauben ist menschlicher Verfügbarkeit entzogen. Es bedarf der Wirksamkeit des Heiligen Geistes, damit Glauben entsteht und lebendig bleibt.

Wer dies weiß und an sich selbst erfahren hat, wird anderen nicht vorwerfen können, daß ihnen der Glaube versagt ist. Er hat schon gar keinen Grund, sich über sie zu erheben. Was Christen von anderen unterscheidet, daß nämlich Jesus Christus für sie zur befreienden Wahrheit über den Sinn ihres Lebens geworden ist – das ist ja nicht ihre eigene Leistung. Das liegt auch nicht im Bereich natürlicher Möglichkeiten, denn mit ihnen ist Glauben nicht zu erreichen. Niemand weiß das besser als der Glaubende selbst, und er wird, eben weil er Christus begegnet ist, dies nicht vergessen können. Gerade diese Erfahrung wird sein Leben prägen und damit auch die Art, wie er einem anderen begegnet, „der wie ich von Natur aus nicht glauben kann, dem aber wie mir das Evangelium gilt“²⁸. Es ist die Solidarität des Fragens und des Suchens, die das Verhältnis zu den Mitmenschen bestimmt, eine Solidarität, die eigentümlicherweise gerade aus der Entschiedenheit und Unbedingtheit des Glaubens wie aus seiner Unverfügbarkeit erwächst.

Diese Art der Solidarität möchte ich bewußt und absichtsvoll als Toleranz bezeichnen. Sie ist meines Erachtens die Antwort auf die Frage, warum Christen, von denen man es aufgrund ihres Glaubens eigentlich gar nicht erwarten würde, sich dennoch von ihrem Glauben her und deshalb auch glaubwürdig

für die Freiheit aller einsetzen, ihren Glauben, ihre Religion oder ihre Weltanschauung vertreten zu können. Sie sollten von daher jedenfalls keine Schwierigkeiten haben, Toleranz als einen anderen, umgreifenden und darum vielleicht sogar angemesseneren Ausdruck für Religionsfreiheit zu verstehen und zu gebrauchen.

Damit ist freilich nicht das Prinzip des *laissez faire, laissez passer* gemeint. Dies würde darauf hinauslaufen, daß Religionen und Weltanschauungen sich untereinander arrangieren etwa nach der Devise: entscheidend ist nicht, was einer glaubt, sondern daß er überhaupt etwas glaubt. Oder auch: es kommt nicht darauf an, was einer glaubt, sondern daß er etwas tut. Die Wahrheit einer Überzeugung lasse sich nicht durch Behauptungen, sondern durch die ethische Qualität des Handelns erweisen. Nein, dies kann Toleranz als Solidarität mit den Nichtchristen nicht meinen. Christlicher Glaube und religiöse Überzeugungen, wie auch sittliches Handeln lassen sich nicht gegeneinander aufrechnen.

Toleranz kann auch nicht heißen, als unveränderbar hinzunehmen, was mit dem Glauben an Christus nicht zu vereinbaren ist. Damit wäre ein entscheidender Aspekt dieses Glaubens preisgegeben, nämlich die Gewißheit, daß Gott mit dem Evangelium von Jesus Christus auch um die Menschen wirbt, die sich ihm noch nicht geöffnet haben. Wem „es nichts ausmacht, daß der andere an der Wahrheit vorbei lebt oder gegen sie angeht, dem ist noch nicht aufgegangen, was Toleranz ist“²⁹.

Was ergibt sich für die christlichen Kirchen, die in Zeugnis und Dienst ihrem Herrn gehorsam sein wollen, aus einem solchen Verständnis von Toleranz? Zunächst dies: daß sie selber im Verhältnis zueinander bewähren, was als Einsicht des Glaubens unabweisbar ist. Dies scheint auch nach Jahrzehnten ökumenischer Annäherung im Einzelfall immer noch schwieriger zu sein, als gemeinsam für andere die Forderung nach Religionsfreiheit zu erheben. Glaubwürdig werden die Kirchen auf die Dauer darin jedoch nur sein, wenn sie selber untereinander praktizieren, was sie für andere verlangen.

Ich bin weit davon entfernt zu behaupten, daß dies allein eine Frage des guten Willens wäre. Auch Kirchentrennungen sind ja nicht nur ein Ausweis mangelnder Toleranzbereitschaft gewesen. Sie waren nicht einfach das Ergebnis von Rechthaberei und Machtstreben. Da ist immer wieder um die apostolische Überlieferung gerungen worden, wie sie auszulegen, zu entfalten und weiterzugeben ist. Weil die Wahrheit auf dem Spiel stand, darum ist so leidenschaftlich gestritten und sind schmerzliche Trennungen vollzogen worden. Mit der Forderung nach Toleranz sind sie allein nicht zu beheben. Hier liegt die eminent wichtige Aufgabe der interkonfessionellen Dialoge. Es ge-

hört zu den hoffnungsvollen Zeichen der Ökumene, daß sie inzwischen in einem bisher nicht dagewesenen Umfang stattfinden und zu bis dahin nicht gekannten Übereinstimmungen geführt haben.

Der Weg zur Einheit der Kirche Jesu Christi ist gleichwohl noch lang und beschwerlich. Die Kirchen werden sich auf diesem Wege immer wieder bewußt machen müssen, daß, solange das Ärgernis ihrer Spaltung noch andauert, sie sich dem Makel ausgesetzt sehen, sowohl in ihrem Zeugnis von Gottes Heilshandeln wie in ihrem Einsatz für die Rechte und Nöte der Menschheit nicht hinreichend glaubwürdig zu sein. Schon dies müßte sie veranlassen, sich in ihrem Umgang miteinander um Toleranz zu bemühen.³⁰ Wo etwa konfessionell verschiedene wie auch unterschiedlich große Kirchen in einem Lande zusammenleben, kann dies für ihr Verhältnis untereinander und für ihre Ausstrahlung in die Gesellschaft von erheblicher Bedeutung sein.

Darüber hinaus werden die getrennten Kirchen sich immer wieder die Frage vorlegen müssen, wieweit sie in ihren grundlegenden theologischen Überzeugungen wirklich noch voneinander entfernt sind oder ob sie nicht inzwischen auch in der jeweils anderen Kirche die wahre Kirche Jesu Christi zu erkennen vermögen. In den Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung liegen jetzt die Ergebnisse eines nahezu fünfzig Jahre umfassenden Prozesses vielfältiger Studien und Dialoge vor. Ohne eine fundamentale Übereinstimmung in Taufe, Eucharistie und Amt kann die Einheit der Kirche, nach der wir auf der Suche sind, nicht gelingen. Darin sind sich nahezu alle Kirchen einig. Nun aber werden sie Rede und Antwort stehen müssen, wieweit sie angesichts der erreichten Konvergenzen in Taufe, Eucharistie und Amt zu Übereinstimmungen kommen können, die weitere Schritte aufeinander zu ermöglichen. Auch hier sind die Kirchen je länger je mehr der Frage nach ihrer Glaubwürdigkeit ausgesetzt. Wenn es um die ihnen gemeinsam anvertraute Sendung geht, ist Toleranz auf die Dauer nicht genug. Gottes Mission verlangt die Einheit der Kirche; sie setzt sie im Grunde voraus, wenn sie mit Hilfe der Christen in der Welt zum Ziel kommen soll.

Ein theologisch begründetes Verständnis von Toleranz hat für die Kirchen jedoch Konsequenzen für ihren Umgang mit Weltanschauungen und Religionen. Daß Christen und Kirchen ihnen das Zeugnis ihres Glaubens nicht schuldig bleiben dürfen, darauf ist schon von der ÖRK-Vollversammlung von Neu-Delhi hingewiesen worden. Dieser Auftrag zu Zeugnis und Dienst ist gerade dann unverzichtbar, wenn Menschen in der Lage sein sollen, sich zu dem Angebot von Gottes Heilstat frei zu entscheiden. Auch Solidarität unter dem Aspekt der Toleranz, die aus der Unbedingtheit und Unverfügbarkeit

des Glaubens erwächst, ändert an diesem Auftrag nichts. Er wird dadurch eher noch dringlicher. Toleranz bedeutet also nicht den Verzicht auf Mission; sie hat jedoch Auswirkungen auf den Vollzug von Mission.

Diese reichen über die bereits getroffene Feststellung noch hinaus, daß gerade Zwang sich von selbst verbietet, wenn es darum geht, andere zum Glauben an Jesus Christus einzuladen. Zwangsmissionierungen, wie es sie in der Geschichte der christlichen Kirche gegeben hat, sind die Perversion dessen gewesen, was mit dem Auftrag zur Mission gemeint ist. Er will nicht politische Unterwerfung und ist auch nicht auf kulturelle Entwurzelung oder Überfremdung ausgerichtet. Mission kann nur gelingen, wenn man weiß, was andere glauben, wie sie leben, was sie denken. Ihnen in Toleranz zu begegnen, schließt aus, ihre Überzeugungen verächtlich zu machen. Doch es bedeutet nicht, darauf zu verzichten, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Aber auch dies setzt die Bereitschaft voraus zu verstehen, was anderen wertvoll ist, was sie heilig halten, was ihrem Leben Halt und Orientierung gibt.

Wenn Christen erfahren wollen, wie Christus Anhängern anderer Überzeugungen als Erfüller ihrer Sehnsüchte, als Erlöser von Schuld, als Befreier von Ängsten zu bezeugen ist, bedarf es des Dialogs und der dazu gehörenden Achtung, Bescheidenheit und Geduld. Der Dialog tritt nicht an die Stelle von Mission, sondern er ist die Form von Mission, die heute allein sachgemäß erscheint. Auch Weltanschauungen und Religionen sind – ungeachtet ihres mitunter intoleranten oder gar militanten Charakters – der Versuch, dem Menschen zu helfen, zu sich selbst zu finden und ihm Antwort zu geben auf die Frage nach dem Sinn des Lebens. Darin sind sie dem christlichen Glauben nahe. Es ist die Solidarität des Fragens und Suchens, von der ich gesprochen habe, die uns mit ihnen verbindet. Die Vollversammlung des ÖRK in Nairobi hat darum zu Recht von dem Respekt für die Glaubensüberzeugungen und die grundlegenden Menschenrechte anderer gesprochen.³¹ Hier ist auch der Grund dafür, daß Religionsfreiheit nach Ansicht des ÖRK-Studienpapiers die Möglichkeit einschließt, mit anderen Religionen zusammenzuarbeiten „im Ringen um Gerechtigkeit, Frieden, Solidarität mit den Armen und Unterdrückten und in anderen Bereichen gemeinsamen Dienstes“³².

3. Gesellschaftspolitische Implikationen von Religionsfreiheit als Toleranz

Daß Religionsfreiheit auch Sache des Staates ist, habe ich bereits erwähnt. Ich will abschließend noch darauf eingehen, was dies für unser Thema bedeutet. Die frühen Äußerungen der Ökumene zur Religionsfreiheit erwecken den Eindruck, als ob sie sich betontermaßen an die Institution des Staates rich-

ten.³³ Dies geschieht anders als etwa in der Erklärung von Nairobi, wo der Staat sozusagen im Vollzug der Religionsausübung in den Blick kommt. Ihm gegenüber auf kritische Distanz zu gehen oder auch auf partnerschaftliche Kooperation zu setzen, also einen Weg zu finden zwischen Anpassung und Verweigerung, wird zum Bestandteil der Religionsfreiheit. Im Unterschied dazu ist zuvor der Staat dagegen zum Adressaten ökumenischer Erklärungen gemacht worden, um ihn als Garanten und Appellationsinstanz für eine freie Religionsausübung in Anspruch zu nehmen. Das hat sicher auch historische Gründe, die mit der Entstehung und Entfaltung der Forderung nach Religionsfreiheit zusammenhängen. Aber auch die nachhaltigen Eindrücke, die die Gewaltherrschaft des Staates im nationalsozialistischen Deutschland auf die Ökumene hinterließ, haben mit dazu beigetragen, daß der damals noch junge Weltrat der Kirchen sich bei den Regierungen immer wieder für die Gewährung der Religionsfreiheit eingesetzt hat.

Was vom Staat erwartet werden kann und auch erwartet werden muß, ist, daß er die Freiheit der Religionsausübung durch verfassungsmäßige Garantien, durch eine entsprechende Gesetzgebung und durch ein entsprechendes politisches Handeln schützt, so daß damit ein Recht gewährleistet ist, das alle Mitglieder der Gesellschaft in gleicher Weise beanspruchen können. Diese Inanspruchnahme darf freilich nicht zu Lasten anderer gehen. Sie dürfen dadurch nicht benachteiligt oder gar diskriminiert werden. Auch darauf hat der Staat zu achten. Damit ist noch nichts darüber gesagt, wie ein Staat selber sein Verhältnis zu einer Kirche oder Religionsgemeinschaft bestimmt. Daß es darüber unterschiedliche Auffassungen und entsprechende Rechtssetzungen gibt, ist bekannt.

Dennoch sind in den zurückliegenden Jahrzehnten bis hin zur Schlußakte von Helsinki von den Staaten auf internationaler Ebene beachtliche Bemühungen unternommen worden, um die politischen und rechtlichen Voraussetzungen für die Verwirklichung der Menschenrechte zu verbessern. Das gilt auch für das Recht der Religionsfreiheit. In der Frage, wie dieses Recht inhaltlich zu definieren ist, was also erforderlich ist, um von einer freien Religionsausübung sprechen zu können – in dieser Frage orientiert man sich, wenn ich recht sehe, allerdings zumeist nach wie vor an den Aussagen der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte oder bestenfalls an der Internationalen Konvention über politische und Bürgerrechte. Dabei hat die Erklärung der UN-Vollversammlung von 1981 über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung aufgrund der Religion oder der Weltanschauung in Artikel 6 den Versuch unternommen, über bisherige Aussagen hinaus zu bestimmen, was zur Religionsfreiheit gehört. Sie zählt dazu nicht nur die

Möglichkeit, Gottesdienste abzuhalten und entsprechende Versammlungsstätten einzurichten. Die Unterhaltung von Wohltätigkeitseinrichtungen und die Herausgabe einschlägiger Publikationen werden vielmehr ebenso dazu gerechnet, wie die Freiheit, eine Religion oder Überzeugung an hierfür geeigneten Orten zu leben, Amtsträger auszubilden und zu wählen und auf nationaler und internationaler Ebene in religiösen und weltanschaulichen Fragen Beziehungen zu Einzelpersonen und Gemeinschaften aufzunehmen.

Die zwischenstaatlichen Bemühungen scheinen jedoch weniger darauf gerichtet zu sein, die Freiheit der Religionsausübung verbindlich zu definieren, sondern eher darauf, auszuführen und zu verwirklichen, was zur international anerkannten Norm geworden ist. Dabei spielt auch in diesem Bereich der Begriff der Toleranz im Zusammenhang mit der Religionsfreiheit bemerkenswerterweise in zunehmendem Maße eine Rolle. Die erwähnte Deklaration von 1981 spricht nicht nur von Intoleranz, um damit Beeinträchtigungen und Verletzungen des Grundrechts auf freie Religionsausübung zu kennzeichnen. Sie nimmt auch den bereits in der Präambel der Charta der Vereinten Nationen gebrauchten Toleranzbegriff wieder auf, um ihn nunmehr eindeutig der Freiheit der Religion und der Überzeugung zuzuordnen.

Diese Entwicklung hat sich bei dem Seminar der Vereinten Nationen fortgesetzt, das diese im Dezember 1984 mit Vertretern von Regierungen und internationalen Organisationen zum Thema „Ermutigung zum Verständnis, zur Toleranz und zum Respekt vor Glaubens- und Religionsfreiheit“ durchgeführt haben.³⁴ Dabei wurde eingehend über Art und Ausmaß gegenwärtiger Erscheinungsformen von Intoleranz berichtet. Zwar werden gegenüber dem Begriff der Toleranz auch Bedenken angemeldet, weil er als bloße Duldung mißverstanden werden könne, während es doch darum gehe, Glaubens- und Religionsfreiheit als fundamentale Menschenrechte voll zu respektieren. Dennoch ist der Ausdruck als geeignet angesehen worden, um eine ganze Reihe von Empfehlungen auf ihn auszurichten. Sie wenden sich an die Staaten ebenso wie an die Vereinten Nationen und an religiöse Organisationen und reichen bis zu dem Vorschlag, daß die Regierungen erwägen sollten, nationale Institutionen zu errichten, die mit der Aufgabe beauftragt werden, Toleranz gegenüber Religion und Glauben zu fördern, so daß sie in der Gesellschaft, in den Familien, in den Kindergärten über die Schulen bis zu den Universitäten wirksam werden kann.

Ich erwähne dies, weil das Ereignis als solches meines Erachtens unsere Aufmerksamkeit verdient, aber auch, weil es dazu ermutigt, Toleranz als ein anderes Wort für Religionsfreiheit zu verstehen und zu gebrauchen, gerade weil es für Christen von ihrem Glauben her dafür gute Gründe gibt.

Ich erwähne dies auch deshalb, weil Toleranz inzwischen auch für Marxisten zum Gegenstand der Diskussion geworden ist. Dies ist sicher im Zusammenhang eines neu erwachten wechselseitigen Interesses weltanschaulich grundverschiedener Gesprächspartner zu sehen. Vor allem in Ungarn wird der Dialog zwischen Theologen und Marxisten schon über etliche Jahre hinweg geführt. Neuerdings werden dazu auch Teilnehmer aus der DDR und der Tschechoslowakei eingeladen.³⁵ Auch in der DDR ist für marxistische Philosophen Toleranz kein Tabu-Thema mehr.³⁶ Dabei wird kein Hehl daraus gemacht, daß sie diesem Problem bisher wenig Aufmerksamkeit eingeräumt haben. Es gilt unter ihnen auch durchaus noch als strittig, ob dem Begriff der Toleranz in der Weltanschauung des Marxismus-Leninismus ein legitimer Platz zukommt.

Offenbar gewinnt jedoch die Erkenntnis Raum, daß Toleranz „ein wichtiger Teilaspekt des Humanismus“ ist³⁷, den man auch für eine unter dem Leitgedanken des sozialistischen Humanismus zu gestaltende Gesellschaft nicht beiseite schieben kann. Dazu hat, so scheint es, die Einsicht beigetragen, „daß ohne Akzeptierung von Anschauungen, die nicht mit der wissenschaftlich begründeten der Arbeiterklasse übereinstimmen, sich von dieser in verschiedener Hinsicht unterscheiden, aber auf die Wohlfahrt des Menschen zielen, die humanistischen Ziele des Sozialismus nicht zu erreichen sind“³⁸. Die Frage, wieweit die Möglichkeiten der Zusammenarbeit reichen, um alle „humanen Gemeinsamkeiten zwischen marxistischen und nicht-marxistischen Kräften“ auszuschöpfen, stellt sich deshalb immer wieder neu.³⁹

Von daher ergibt sich auch ein neues Interesse an der Geschichte des Toleranzbegriffes, wobei hervorgehoben wird, daß dieser „eng mit der Herausbildung des Christentums verbunden“ ist.⁴⁰ Man stellt schließlich fest, daß die KPD und später die SED sich in ihrer Bündnispolitik mit anderen Parteien und gesellschaftlichen Gruppen eigentlich schon immer vom Gedanken der Toleranz haben leiten lassen. Die grundsätzlichen weltanschaulichen Gegensätze zwischen Marxisten und Christen und Vertretern anderer humanistischer Überzeugungen seien dabei nicht verschwiegen worden. Sie seien jedoch auch nicht als unüberwindbares Hindernis im gemeinsamen Kampf für Frieden, Demokratie und sozialen Fortschritt angesehen worden. Ihre Grenze habe die Toleranz dort, „wo mit Berufung auf sie die humanistischen Bestrebungen einer aufsteigenden Klasse bzw. die bisher siegreiche neue fortschrittliche Gesellschaftsordnung durch alte reaktionäre Ideologie unterhöhlt und der Konterrevolution Bahn gebrochen werden soll“⁴¹. Man wird dies so zu verstehen haben, daß die Voraussetzungen für die Praktizierung

von Toleranz gegeben sind, wenn die Machtfrage geklärt ist. Dies entspricht auch sonst marxistischer Auffassung.

Man wird es also auch als Zeichen einer gewachsenen Souveränität und Gelassenheit im Umgang mit der Macht sehen dürfen, wenn Marxisten ihrer Verpflichtung zur Toleranz Ausdruck geben. Dabei wird immer wieder betont, daß das Bemühen um gemeinsame gesellschaftliche Interessen nicht die Übereinstimmung in den weltanschaulichen Grundfragen verlangt. Die hier bestehenden Gegensätze werden eher verdeutlicht als verharmlost, wobei hinzugefügt wird, daß „kein Verzicht der Partner auf ihre geistige Selbständigkeit“ erwartet werde.⁴² Daher kann dann auch erklärt werden: „Im Geiste echter Toleranz respektieren Kommunisten den religiösen Glauben und seine Ausübung. Sie zwingen dem Anhänger einer Religion nicht die wissenschaftlich-marxistische Weltanschauung auf. Sie machen ihre Annahme auch nicht zur Vorbedingung der Zusammenarbeit.“⁴³ Diese Position ist offenkundig auch davon bestimmt, daß Marxisten sich gerade unter dem Eindruck eines religiös motivierten Friedensengagements davon überzeugt haben, „daß religiöser Glaube nicht zu Weltflucht oder Antisozialismus verpflichtet“⁴⁴.

Mir scheint, daß hier für das Verständnis von Toleranz eine Entwicklung in Gang gekommen ist, die ich als Einladung zum Dialog verstehen möchte. Toleranz ist schon immer da lebensfähig gewesen, wo ein solcher Dialog geführt wurde. Er ist ihr Wesenselement. Gerade in diesem Zusammenhang möchte ich deshalb meine Auffassung noch einmal bekräftigen: Als Christen haben wir Gründe genug, um uns an dem Dialog über die Toleranz zu beteiligen.

ANMERKUNGEN

¹ Statement on Religious Liberty, WCC Executive Committee, Geneva, 1979, vgl. CCIA Background Information 1980/4, 15.

² Vgl. CCIA Background Information, 22.

³ Vgl. Report on the Church and the Disorder of Society, First Assembly of the WCC, Amsterdam 1948, CCIA Background Information, 21.

⁴ CCIA Background Information, 22.

⁵ Ebd.

⁶ Neu-Delhi 1961, Stuttgart 1962, 180.

⁷ Die Erklärung von Neu-Delhi läßt ein solches Verständnis vermuten, obwohl sie an dieser Stelle nicht ganz eindeutig ist. Sie würde darin jedoch durchaus mit dem ursprünglichen Menschenrechtsverständnis des ÖRK übereinstimmen; vgl. z.B. Frederick Nolde, *Free and Equal*, Genf 1968; *Human Rights and Christian Responsibility*, CCIA-Dossier I, S. 7.

⁸ Vgl. CCIA Background Information, 46.

- 9 Bericht aus Nairobi 1975, Frankfurt/M. 1976, 80.
 10 A.a.O. 81.
 11 Vgl. CCIA Background Information, 15f.
 12 Vgl. CCIA Background Information 1980/4, 3 ff.
 13 A.a.O. 11.
 14 Ebd.
 15 Bericht aus Vancouver 1983, Frankfurt/M. 1983, 171.
 16 Ebd.
 17 Maschinenschriftlich vervielfältigt.
 18 Vgl. epd-Dokumentation Nr. 21/82.
 19 Maschinenschriftlich vervielfältigt.
 20 Zit. nach LThK, 2. Ergänzungsband: Das Vatikanische Konzil, 714-717.
 21 Vgl. CCIA Background Information, 37.
 22 CCIA Background Information, 22.
 23 Thomas von Aquino war z. B. der Auffassung, es sei „viel schlimmer, den Glauben zu verderben, durch den die Seele ihr Leben empfängt, als Geld zu fälschen, das dem zeitlichen Leben dient. Wenn also die Geldfälscher oder andere Verbrecher mit Recht von den weltlichen Herrschern sofort mit dem Tode bestraft werden, wieviel mehr dürfen dann die Ketzer . . . nicht nur exkommuniziert, sondern mit Recht getötet werden“. Zit. nach Werner Krusche, Bekenntnis und Toleranz, ÖR 2/1983, 148.
 24 A.a.O. 29.
 25 Hans-Heinrich Wolf, Religionsfreiheit, in: Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart/Berlin 1966, S. 1849.
 26 Vgl. Report on Christian Witness, Proselytism and Religious Liberty, in: The Setting of the WCC, CCIA Background Information, 31f.
 27 Werner Krusche, a.a.O. 152.
 28 Werner Krusche, ebd.
 29 Werner Krusche, a.a.O. 154.
 30 Vgl. Report on Christian Witness, Proselytism and Religious Liberty, a.a.O. 31.
 31 Vgl. a.a.O. 48.
 32 A.a.O. 12.
 33 Vgl. CCIA Background Information, S. 21, 25, 27.
 34 Vgl. den dazu von den Vereinten Nationen veröffentlichten Bericht, in dem Verlauf und Ergebnisse des Seminars mitgeteilt werden.
 35 Vgl. die Veröffentlichungen des Dokorenkollegiums der Reformierten Kirche in Ungarn: Ergebnisse und Möglichkeiten des christlich-marxistischen Dialogs, Debrecen 1985.
 36 Vgl. dazu vor allem Verena Vrona, Sozialismus – Humanismus – Toleranz, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 32. Jg. 1984, 756 ff.
 37 A.a.O. 759.
 38 Ebd.
 39 A.a.O. 758.
 40 Ebd.
 41 A.a.O. 759 f.
 42 A.a.O. 764.
 43 Wolfgang Kliem, Kommunisten und Christen gemeinsam im Kampf um den Frieden, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 32. Jg. 1984, 772.
 44 Ebd.

Evangelische Kirchengemeinschaft

Inhalt und Ergebnisse der lutherisch-methodistischen Lehrgespräche

VON MANFRED MARQUARDT

Einer der bemerkenswertesten Prozesse der innerprotestantischen Ökumene in Deutschland steht voraussichtlich unmittelbar vor seinem Abschluß: eine gemeinsame Gesprächskommission der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland (VELKD) und der Evangelisch-methodistischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland und Westberlin (EmK) hat ihren Schlußbericht vorgelegt, der empfiehlt, „zu beschließen und öffentlich zu erklären: Beide Kirchen erkennen sich gegenseitig als Teil der einen Kirche Jesu Christi an. Beide Kirchen gewähren einander Kanzel- und Abendmahls-gemeinschaft; das schließt die gegenseitige Anerkennung der Ordination ein“¹. Nachdem die beiden Kirchenleitungen und die Generalsynode der VELKD die Annahme der Berichte empfohlen haben, ist mit der Zustimmung der Synoden der Mitgliedskirchen zu rechnen; die drei Jährlichen Konferenzen (Synoden) der EmK und einige Landessynoden haben dem Gesprächsergebnis einschließlich der darin enthaltenen Empfehlungen bereits zugestimmt. Die in der Arnoldshainer Konferenz zusammengeschlossenen Kirchen werden sich – so lassen zwei Gesprächsrunden mit Vertretern der EmK erwarten – dieser Vereinbarung voraussichtlich anschließen.

Die Arbeit einer gemeinsamen Kommission des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und der Evangelisch-methodistischen Kirche in der DDR hat zu einer ähnlichen Empfehlung geführt: „Die Mitglieder der gemeinsamen Kommission sehen nach den theologischen Gesprächen und ihren hier vorgelegten Ergebnissen keine Hindernisse mehr für eine Erklärung der zuständigen Kirchenleitungen, zwischen den Gliedkirchen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und der Evangelisch-methodistischen Kirche in der DDR, Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zu erklären.“²

Diese Vorgänge zielen derzeit nicht auf irgendwelche organisatorischen Veränderungen; Entwicklungen in Richtung einer Kirchenunion sind nicht ins Auge gefaßt. Doch verdient angesichts zahlreicher, nicht durchweg unbegründeter Vorwürfe, die Vielzahl ökumenischer Dialoge bliebe ohne handfeste praktische Ergebnisse, und eingedenk unrühmlicher Umgangsformen und Vorurteile vergangener Jahrzehnte ein solcher Schritt durchaus erhöhte Aufmerksamkeit.

Der Ablauf und das Gelingen des geschilderten ökumenischen Prozesses in Deutschland ist nicht denkbar ohne den weiteren Rahmen des internationalen Dialogs zwischen dem Lutherischen Weltbund (LWB) und dem Weltrat methodistischer Kirchen (WMC), deren Gemeinsame Kommission 1977 ins Leben gerufen wurde. Sie hat in den Jahren 1979 bis 1984 unternommen, in sorgfältig vorbereiteten Sitzungen herauszuarbeiten, welche Gemeinsamkeiten zwischen beiden Kirchenfamilien in grundlegenden theologischen Fragen bestehen, welche Unterschiede sie (noch) trennen und wie diese zu gewichten sind. Das Ergebnis ihrer Bemühungen, das jetzt in dem Bericht „Die Kirche: Gemeinschaft der Gnade“³ (im folgenden: KGG) vorliegt, enthält auch eine Reihe von Empfehlungen, die den Mitgliedskirchen helfen sollen, „in Glauben, Zeugnis und Dienst zu größerer Gemeinschaft zu gelangen“, die ihren „sichtbaren Ausdruck in voller sakramentaler Gemeinschaft“ findet.

1. Ausgangslage und Zielsetzung

Das Verhältnis zwischen den Mitgliedskirchen der beiden Weltbünde war zu Beginn des Dialogs und ist bis heute ein an verschiedenen Orten denkbar Verschiedenes: während in einigen Ländern z.B. methodistischen Pastoren die lutherische Kanzel verweigert wird, sind in anderen die gemeinsame Ausbildung der zukünftigen Pfarrer und die Durchführung gemeinsamer Abendmahlsgottesdienste aus dem kirchlichen Leben nicht mehr wegzudenken.⁴ Dort wird dann auch das Maß der Gemeinsamkeit zwischen Lutheranern und Methodisten teilweise höher eingeschätzt als das zwischen Angehörigen derselben Konfession in verschiedenen Gesellschaften. Der Dialog zwischen den beiden Weltbünden erhält damit einen jeweils unterschiedlichen Stellenwert: für die einen ist er die auf längere Sicht unerläßliche theologische Reflexion einer bereits bestehenden Praxis; für die anderen bereitet er durch die Klärung theologischer Grundpositionen und die Erarbeitung eines lehrmäßigen Grundkonsenses eine Veränderung der kirchlichen Praxis in Richtung größerer Gemeinsamkeit mit der anderen Konfession erst vor.⁵

Der Lutherische Weltbund hat sich auf seiner Vollversammlung in Budapest 1984 der Mehrheitsmeinung der Kommission angeschlossen und der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß der Dialog „zu den ekklesialen Ergebnissen führt, die der Empfehlung entsprechen, Schritte zu unternehmen, um volle Gemeinschaft in Wort und Sakrament zu erklären und herzustellen“⁶. Es scheint auch dieser Dialog zu bestätigen, was sich andernorts beobachten

läßt: die Bereitschaft zur Gemeinschaft der Kirchen wächst, wo diese sich in einer säkularisierten Gesellschaft vor die Aufgabe missionarischer Evangeliumsverkündigung und christlichen Dienstes gestellt sehen und sie wahrzunehmen bereit sind. Das schließt Lehrgespräche als für die Kirchengemeinschaft unentbehrliche Vorbereitung nicht aus, deutet aber auf ihren essentiellen Bezug zum Leben der Gemeinden, zu Gottesdienst und Diakonie und damit auf ihre Relativität hin.

Eine wesentliche Erleichterung des lutherisch-methodistischen Dialogs ist ohne Zweifel im Fehlen von gegenseitigen Verurteilungen zu sehen, wie sie die Reformationskirchen untereinander und gegenüber der römisch-katholischen Kirche sowie dem sog. linken Flügel der Reformation ausgesprochen haben.

Gravamina dieser Art waren nicht aufzuarbeiten, so daß die weitreichenden Empfehlungen der internationalen wie der deutschen Kommission nach relativ kurzen Gesprächsrunden zustande kamen.

Dieser Tatbestand sowie die vielerorts bereits praktizierte mehr oder weniger große Gemeinsamkeit kommen denn auch in den positiven Zielsetzungen des Dialogs zum Ausdruck:

„a) einen Beitrag zu leisten zu gegenseitigem Verständnis und gegenseitiger Achtung. . .

b) deutlich zu machen, daß das Luthertum und der Methodismus Teil der einen Gemeinschaft in Christus sind und danach trachten, sich gemeinsam einzusetzen in ihrem Zeugnis und Dienst in der Welt;

c) Möglichkeiten zu vertiefen für die Praktizierung von Gemeinschaft in Wort und Sakrament zwischen Lutheranern und Methodisten;

d) im Bereich der kirchlichen Zusammenarbeit und Einheit . . . theologische Hilfestellung zu geben.“⁴⁷

Hat der Dialog diese Ziele erreicht? Klare Antworten auf diese Frage werden wohl erst der Beobachtung seiner Auswirkungen auf das lutherisch-methodistische Miteinander zu entnehmen sein.

2. Themen des Dialogs

Auswahl und Behandlung der theologischen Themen sind gekennzeichnet durch den Willen, sowohl die grundlegenden, für die Feststellung des gleichen Verständnisses des Evangeliums wesentlichen Gemeinsamkeiten als auch die relevanten, weil eine solche Feststellung möglicherweise verhindert, Unterschiede darzustellen und zu gewichten. Dieser Aufgabe sind die Kapitel I–IV gewidmet, während das V. Kapitel, zugleich das umfangreichste von

allen, sich unter dem Thema „Der Sendungsauftrag der Kirche“ (The Mission of the Church) mit den Fragen der Evangelisation und der Weltverantwortung (Christian Ethics in the Modern World) befaßt.

2.1 Keine erkennbaren Differenzen von Bedeutung, vielmehr ein Höchstmaß an Übereinstimmung gibt es im Verständnis der Heiligen Schrift und ihrer einzigartigen Stellung in der (evangelisch-)lutherischen und der (evangelisch-)methodistischen Kirche (Kap. I, Die Autorität der Heiligen Schrift). Sie enthält die „getreuen Zeugnisse“ der „zentralen Offenbarung“ Gottes in Jesus Christus als dem „fleischgewordene(n) Wort Gottes“, der „ihre authentische Mitte und ihr wesentlicher Inhalt“ sei (Nr. 15 und 17). Im „Blick auf das Kriterium dieses Schriftzeugnisses“ ist die „eigene Tradition (zu) beurteilen“, sind die Kirchen „einander Rechenschaft schuldig“ (Nr. 15). Die drei Glaubensbekenntnisse der Alten Kirche sowie die Bekenntnistexte der jeweils eigenen Tradition werden als *normae normatae* der *norma* *normans* der Schrift unter- und zugeordnet. Die Bedeutung des Studiums der Schrift sowohl für die Entstehung der Reformation als auch das Werden der methodistischen Bewegung verbindet beide Kirchenfamilien miteinander. Die Treue zur Bibel wird, ebenfalls in Übereinstimmung mit Luthers und Wesleys Theologie, mit den Aufgaben verbunden, die geschichtliche Entstehung der biblischen Texte zu berücksichtigen und „ihr Zeugnis in immer wieder neuen Zeiten und Verhältnissen abzulegen“ (Nr. 17). Tradition, Vernunft und Erfahrung werden als (nicht unkritisch zu verwendende) hermeneutische Hilfen für das Verständnis der Schrift und ihre Verkündigung „in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten“ anerkannt, wenn ihre Anwendung sich auch im Detail unterscheidet (Nr. 20 u. 21).

2.2 Das im engeren Sinne soteriologische Anliegen reformatorischer Theologie wird im II. Kapitel unter dem Thema „Erlösung aus Gnade durch den Glauben“ behandelt. Die Rechtfertigung des Sünders *sola fide* und *solo Christo* wird danach ebenso in beiden Kirchenfamilien gelehrt wie die Heiligung „als ein Werk der Gnade Gottes“ (Nr. 23 und 25). Über das Verständnis der Heiligung, das als einer der traditionellen Streitpunkte zwischen Luthertum und Methodismus anzusehen ist, heißt es im Text: „Beide Traditionen stimmen darin überein, daß Heiligung einerseits verstanden wird als Gottes abgeschlossenes und vorweggenommenes Handeln, wenn er Menschen rechtfertigt und versöhnt. Andererseits ist Heiligung Wirken Gottes, das sich im Leben der Christen, das im Heiligen Geist geführt wird, ständig vollzieht“ (Nr. 25). Damit ist der von Wesley bekämpfte quietistische „Solafideismus“, ein Glaube ohne tätige Liebe, ebenso zurückgewiesen wie die Gefahr eines Abgleitens in synergistische Werkgerechtigkeit. Dennoch bleibt eine unüber-

sehbare und von der Kommission auch ausgesprochene Differenz im Verständnis von Rechtfertigung und Heiligung. Für Lutheraner liegt der kräftigere Akzent auf dem die Menschen in Christus rechtfertigenden und heiligenden Handeln Gottes und dem Status des Christen als *simul iustus et peccator*, ohne daß das sanative Element der Rechtfertigung dadurch verlorengehen sollte. Methodisten legen auf der Basis der Rechtfertigung *sola gratia* einen starken Akzent auf die das Leben der Christen erneuernde Wirkung der Gnade Gottes, die den Wiedergeborenen „in sich ständig vertiefender und innerer fruchtbarer Liebe zu Gott und seinen Menschen“ leben (Nr. 25) und „das ganze christliche Leben“ von ihr bestimmt sein läßt (Nr. 24).⁸ Diese Differenz tritt jedoch weit hinter die gemeinsame Überzeugung zurück, daß der christliche Glaube „ein Glaube (ist), der in der Liebe wirksam ist und stets neu zu guten Werken aufgerufen wird“. „Neues Sein in Christus ist die Folge der Rechtfertigung durch den Heiligen Geist“ (Nr. 26).

2.3 Die Lehre von den Sakramenten wird im IV. Kapitel „Die Gnadenmittel“ dargestellt, das sich jedoch ganz überwiegend mit Taufe und Herrenmahl als den neben der Predigt „zentralen Gnadenmitteln“ und einzigen von Jesus Christus eingesetzten Sakramenten befaßt (Nr. 40, 43, 44 und 53). Die Hochschätzung der Gnadenmittel in beiden(!) Kirchenfamilien wird mit dem Hinweis auf Gottes Anordnung und Verheißung begründet. In den Mitteln „als menschlichen Handlungen“ liege keine „Wirkungskraft oder Verdienst“, aber Gott habe verheißen, „in denen, die diese Mittel nach seinem Gebot empfangen, Glauben zu bewirken, zu stärken und aufzubauen“ (Nr. 41). Auch wenn Methodisten über die genannten hinaus noch weitere Gnadenmittel benennen (etwa Gebet, Bibelarbeit, Klassversammlungen, Fasten u.a.), ist ihre Wirkung doch allein von Gottes Verheißung abhängig, den Menschen durch diese Mittel seine Gnade zuteil werden zu lassen (Nr. 43).

Taufe und Abendmahl werden weithin in Übereinstimmung mit der klassischen reformatorischen Tradition dargestellt, wie sie den Aussagen der Augsburgischen Tradition entspricht und in den 25 Artikeln (einer gekürzten Fassung der 39 Artikel der Kirche von England) der Methodistischen Kirche bewahrt worden ist. An zwei Stellen jedoch hat die Kommission gewichtige Unterschiede zutage gefördert, die beide mit dem Verhältnis des objektiven und des subjektiven Aspekts im sakramentalen Geschehen zu tun haben.⁹

2.3.1 Hinsichtlich der Taufe stimmen beide Partner zwar darin überein, „daß wir die Taufe als Eingang in die Kirche betrachten“, als Eingliederung in den Christusleib und darum als unwiederholbaren Akt (Nr. 51 und 45). Während aber für die Lutheraner die Taufe Mitgliedschaft in der Kirche bewirkt, gehört für Methodisten das Bekenntnis des Glaubens unverzichtbar

zur Aufnahme in der Kirche. Die Zusammengehörigkeit von Getauftwerden und Glaubensbekenntnis entspricht der methodistischen Lehre von der „Notwendigkeit eines persönlichen Glaubens für das Empfangen des Heils“ (Nr. 51).¹⁰ Diese Feststellung will m.E. zwei Irrtümer abwehren, die das objektive und das subjektive Element des Heilsgeschehens bzw. das Handeln Gottes und das ihm entsprechende Handeln des Menschen, statt es voneinander zu unterscheiden, in unvertretbarer Weise voneinander trennen: entweder wird die in der Taufe symbolisierte Heilzueignung schon als das Ganze des Heilsgeschehens angesehen, oder der Glaube wird als eine mitwirkende Tat des Menschen verstanden. Beide Interpretationen verfehlen jedoch die rechte Zuordnung von göttlichem und menschlichem Handeln, wonach Gottes Tat unabdingbare Voraussetzung für die menschliche Antwort ist, diese aber keineswegs überflüssig macht. Weil Taufe und Glaube auch nach lutherischer Lehre zusammengehören, ist die im Dialog-Text formulierte Alternative m.E. schief und ungenau; hier müßte, zumal auch der Text der deutschen Vereinbarung eine genauere Beschreibung der Differenz im Verständnis von Taufe, Glaube und Kirchengliedschaft vermissen läßt, das Gespräch zwischen beiden Traditionen fortgesetzt werden. Da jedoch die wesentliche Zusammengehörigkeit dieser drei Größen von beiden Seiten anerkannt wird, steht die Differenz im Detail der Kirchengemeinschaft nicht im Wege.

2.3.2 Das Herrenmahl ist – so Lutheraner und Methodisten – „ein wirksames Zeichen der rettenden Gegenwart des erhöhten Herrn Jesus Christus“, der sich selbst „mit allem, was er für uns in seinem Leben, Sterben und Auferstehen bewirkt hat“, allen darbietet, „die an diesem Mahl teilhaben und ihn im Glauben empfangen“. Die Differenz ergibt sich aus der Frage nach der *manducatio impiorum*, für Lutheraner eine Implikation der Betonung der „wahren(n), wengleich geheimnisvolle(n) Einigung zwischen Christi Leib und Blut und den Elementen von Brot und Wein“. Methodisten „sprechen aber von Glaubenden und nicht von Ungläubigen als denjenigen, die den Leib und das Blut empfangen“, ohne jedoch die „reale Gegenwart“ Christi in seinem Mahl zu bestreiten. Was im internationalen Dialogtext in einer gewissen Undeutlichkeit zu bleiben scheint, erfährt im Abschlußbericht der deutschen Lehrgespräche eine hilfreiche Präzisierung, wenn beide Partner ihre Einigkeit über folgende Aussagen feststellen:

„a) Die Gegenwart Christi wird nicht durch den Glauben der Empfangenden bewirkt.

b) Daß sich Christus den Glaubenden in seinem Mahl schenkt, gilt auch für die, die ihn aufrichtig suchen, nach ihm verlangen oder in Anfechtung zu ihm rufen.

c) Die Gegenwart des Herrn des Mahles kann bewirken, daß Menschen, die ihm im Mahl unbußfertig begegnen, sich zum Gericht essen. . .“¹¹

Vor allem in dem unter b) Zitierten ist ein methodistisches Anliegen aufgenommen, daß, wie Erfahrungen aus der Erweckungsbewegung zeigen, das Abendmahl auch „ein Mittel der Bekehrung“ (converting means) sein kann, zum heilswirksamen Empfang also noch kein Glaube im Vollsinn dieses Begriffs, wohl aber ein Verlangen nach der im Sakrament angebotenen Gabe vorauszusetzen ist.¹² Da beide Gesprächspartner an der realen Gegenwart Christi im Mahl festhalten, sind sie „überzeugt, daß solche Unterschiede weniger bedeutsam sind als die zwischen uns bestehenden Übereinstimmungen“¹³.

2.4 Wo es aus deutscher Perspektive aufgrund der geschichtlichen Erfahrungen die größten Differenzen zwischen lutherischen (Landes-)Kirchen und methodistischer (Frei-)Kirche geben könnte, zeigt sich der internationale Dialog erstaunlich einmütig. Sowohl theologisch wie historisch werden unter dem Thema „Die Kirche“ Gemeinsamkeiten ins Bewußtsein gehoben.

„Die Kirche ist die durch den Heiligen Geist ins Leben gerufene Gemeinschaft Jesu Christi“, die „Gemeinschaft der Heiligen“, die „im Glauben auf das Evangelium Jesu Christi antworten“ und „in eine neue Beziehung mit Gott und miteinander hineingeführt“ werden (Nr. 28 und 31). Beide Traditionen „betonen die korporative und gemeinschaftliche Dimension des christlichen Lebens, möchten aber gleichzeitig auch die Bedeutung der personalen Dimension des Glaubenslebens bekräftigen“ (Nr. 32) und „sind der Auffassung, daß die Kirche auch Kirchenzucht ausüben soll“ (Nr. 33 und 36). Laienämter und ordiniertes Amt werden hochgeschätzt und von Frauen und Männern ausgeübt. Wenn sich auch „bestimmte eigene Formen des Amtes entwickelt“ haben, so ist doch „keine bestimmte Form des ordinierten Amtes als für die Kirche notwendig“ vorgeschrieben. Die von Christus gegebene Einheit der Kirche „erfordert auch die gegenseitige Anerkennung der Ämter unserer Kirchen“ (Nr. 37).

2.4.1 Daß auch Schuld verbinden kann, wenn sie nicht gegeneinander aufgerechnet, sondern miteinander bekannt wird, läßt mehr als gemeinsame Lehraussagen den ökumenischen Geist spüren, der diesen Dialog bestimmt hat. Kirchen beider Traditionen haben eingestandenermaßen nicht nur angemessen, sondern „auch in unangemessener Weise auf ihren gesellschaftlichen Kontext reagiert“; nicht zuletzt deshalb ist und bleibt sie „Gemeinschaft der Gnade“ (Nr. 30).

Aber auch darin besteht geschichtliche Gemeinsamkeit, daß „beide Konfessionsfamilien als Bewegungen innerhalb bestehender Kirchen begonnen“

haben. In Mittel- und Nordeuropa, wo die entstehenden Freikirchen gerade von lutherischen Landes- bzw. Staatskirchen als lästige Eindringlinge ohne eigentliches Existenzrecht betrachtet und in ihrer Arbeit, oft mit der Macht staatlicher Institutionen, jahrzehntelang behindert wurden, ist eine solche Erinnerung (noch) nicht überflüssig. Außerhalb Europas, wo es solche Vorkommnisse seltener gegeben hat, ist das Entstehen eines von gegenseitigem Verstehen und unbefangenen Zusammenarbeiten geprägten Miteinander früher und besser möglich gewesen. Aus diesen Erfahrungen heraus befürworten die Kommissionsmitglieder, „daß methodistische und lutherische Kirchen, die Minderheiten sind in einer Umgebung, in der die andere Kirche eine Mehrheits- oder Vorrangstellung einnimmt, als völlig rechtmäßige Kirchen anerkannt werden und gleiche Rechte und Wirkungsmöglichkeiten haben sollten“; auch vor dem Staat sollten die Denominationen gleichgestellt und von weltlicher Herrschaft unabhängig sein (Nr. 34). Daß dies keineswegs im Sinne einer freiwilligen Abstinenz von politischer Tätigkeit oder eines Verzichts auf die Wahrnehmung öffentlicher Verantwortung zu verstehen ist, wird an späterer Stelle deutlicher werden (s.u. Abschnitt 2.5).

2.4.2 Die im lutherisch-methodistischen Dialog erreichte Einmütigkeit scheint in einem anderen Kontext einer neuen Gefährdung ausgesetzt zu sein. Über das ordinierte Amt hatte die Kommission festgestellt, daß es in den Zusammenhang des Dienstes „des ganzen Gottesvolkes“ gehöre, daß es mit den „Laienämtern“ „Anteil an der Ganzheit des Dienstes Christi“ habe und daß „keine bestimmte Form des ordinierten Amtes. . . für die Kirche notwendig“ anzusehen sei. Der Dienst der episkopé, ob von Bischöfen oder anderen Amtsträgern wahrgenommen, wird als eine Funktion des ordinierten Amtes beschrieben und durch den Zusatz ergänzt, das bischöfliche Amt sei, wo es in einer Kirche eingerichtet sei, „nicht als ein wesentliches Kennzeichen der Kirchen verstanden“ worden (Nr. 38f).

Freilich hatte schon, zeitlich parallel mit den lutherisch-methodistischen Gesprächen, die Konvergenzerklärung von Lima „Taufe, Eucharistie und Amt“ im Zuge der Favorisierung der dreigliedrigen Amtsstruktur vorgeschlagen, „das dreifache Amt des Bischofs, Presbyters und Diakons heute als ein Ausdruck der Einheit, die wir suchen, und auch als ein Mittel, diese zu erreichen“ den Kirchen zur Übernahme bzw. neuen Entfaltung zu empfehlen (Amt 23 und 25). Zwar wurde als notwendig nur der Dienst der episkopé angesehen (Amt 23), dann aber nur noch von Bischöfen als „repräsentative(n) pastorale(n) Amtsträger(n) der Aufsicht, Kontinuität und Einheit(!) in der Kirche“ gesprochen, die „der Apostolizität und Einheit der Lehre, des Gottesdienstes und des sakramentalen Lebens der Kirche“ dienen (Amt 29). Hier

wird augenscheinlich eine hierarchisch-episkopale Verfaßtheit der Kirche vorausgesetzt, die von evangelischen Kirchen, auch wenn sie das Bischofsamt kennen, so nicht ohne weiteres übernommen werden kann, weil das Priesteramt aller Glaubenden dadurch in seiner Bedeutung entscheidend gemindert würde und das durch die Verkündigung des Evangeliums sich vollziehende, die Kirche richtende und einende Wirken des Heiligen Geistes in unvertretbarer Weise an bestimmte Personen gebunden würde.

Über den im Lima-Papier von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zur Diskussion gestellten Vorschlag, der ja auch unter methodistischer Beteiligung formuliert wurde, geht nun aber die Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission weit hinaus, wenn sie in ihrem 1985 veröffentlichten Text „Einheit vor uns“ behauptet, zur Aufhebung des defectus sacramenti ordinis, der (angeblich) „dem kirchlichen Amt der lutherischen Kirchen anhaftet“, bedürfe es „einer Aufnahme der Gemeinschaft in (nicht: mit! M.M.) dem in apostolischer Sukzession stehenden Bischofsamt“.¹⁴ Verschiedene Akzente(!) in der Auffassung vom Bischofsamt brauchen „den Weg zur Gemeinschaft im kirchlichen Amt und damit(!) zu einer voll gestalteten kirchlichen Gemeinschaft nicht zu blockieren“¹⁵. Dazu wird ein Verfahren vorgeschlagen, durch das nach und nach alle lutherischen Pastoren von einem lutherischen und einem römisch-katholischen Bischof (und diesem als der entscheidenden, weil in der historischen Sukzession stehenden Person) ordiniert werden. Damit hat sich der lutherische Teil der Kommission ein Verständnis von Einheit zu eigen gemacht, das im Widerspruch steht nicht nur zum lutherisch-methodistischen Text „Die Kirche: Gemeinschaft der Gnade“, sondern auch zur LWB-Erklärung von Budapest über „Das Ziel der Einheit“, wo es ausdrücklich heißt: „Die wahre Einheit der Kirche, die die Einheit des Leibes Christi ist. . . , 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.“ In dieser Gemeinschaft werden „die ausgeübten Ämtern von allen anerkannt . . . als Ausprägungen des von Christus in seiner Kirche eingesetzten Amtes“¹⁶. Nach lutherischem Bekenntnis, so R. Frieling, hat das Bischofsamt „nicht den Stellenwert, den es in dem neuen Dokument ‚Einheit vor uns‘ erlangt hat“. Und er fügt hinzu: „Bedenkt man ferner, daß weder die Unionskirchen noch die reformierten Kirchen und die evangelischen Freikirchen in diese lutherisch-katholische Kirchengemeinschaft einbezogen werden können, so möchte ich deutlich der Sorge Ausdruck geben, daß ein Ernstnehmen dieses Vorschlags der katholisch-lutherischen

Kommission nicht ‚Einheit vor uns‘, sondern ‚neue Spaltungen vor uns‘ bedeutet.“¹⁷

Damit Einheit nicht durch neue Spaltungen erkaufte wird, müssen die Schritte nicht nur behutsamer, sondern auch in klarer Erkenntnis und realistischer Einschätzung der auf dem Wege liegenden Hindernisse gegangen werden. Der methodistisch/römisch-katholische Dialog, der 1967 begonnen wurde und vor kurzem in seine vierte Gesprächsrunde eingetreten ist, hat zum Thema Amt sehr vorsichtig und aufrichtig festgestellt, es sei „unwahrscheinlich, daß Methodisten in absehbarer Zeit“ sich mit Begriffen und Ansprüchen der römisch-katholischen Amtslehre „anfreunden werden“¹⁸. Um so wichtiger wird es sein, Einheit zu entdecken, wo sie schon vorhanden ist, Übereinstimmung festzustellen, wo das möglich ist, und Gemeinsamkeit zu verwirklichen, wo dies ohne Selbstverleugnung geschehen kann.

2.5 Zurück zum lutherisch-methodistischen Dialog, der so ausführlich und umfassend wie kein anderer, mir bekannter Konsentext eines bilateralen Gesprächs dem „Sendungsauftrag der Kirche“ nachdenkt. Hier ist ernst gemacht mit der Einsicht, daß die Kirchen heute unter anderen geistesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen leben als in den Jahrhunderten ihrer Entstehung und daß sie doch unverändert beauftragt sind, allen Menschen die „Botschaft ihrer Versöhnung mit Gott zu bringen“ (Nr. 63). Dabei wächst die Einsicht in die Wichtigkeit evangelistischer Verkündigung auch dort, wo die christlichen Kirchen sich des Schwindens ihres bisher großen Einflusses bewußt werden, während die Kirchen in atheistischen Gesellschaftsordnungen oder in der Diaspora diese Aufgabe viel früher erkannt haben. Das Verständnis von Evangelisation umfaßt nach den Aussagen der Kommission sowohl den Ruf zur Bekehrung wie „das prophetische christliche Zeugnis heute“. Überzeugend wird der Trennung von Heil und Wohl gewehrt: „Evangelisation hat zum Ziel, darauf hinzuwirken, daß Menschen in diesem Leben in die Gemeinschaft mit Gott eintreten und im zukünftigen Leben die ewige Erlösung empfangen“, woraus gefolgert wird: „Christen sind dazu aufgerufen, verantwortungsbewußte, aktive und kritische Glieder der Gesellschaft zu sein, in der sie leben, ob ihr Beitrag nun geschätzt wird oder nicht“ (Nr. 66f). Persönliches Zeugnis und soziales Handeln, entschlossener Einsatz für die Verwirklichung des Willens Gottes in der Gesellschaft und der eschatologische Vorbehalt seiner endgültigen Verwirklichung jenseits der Grenzen unserer Welt, evangelistische Verkündigung und theologische Reflexion – das Bemühen um die innere Einheit kirchlicher Aufgaben und ihre gemeinsame Orientierung am „Auftrag zu gemeinsamem Zeugnis vom Evangelium“ ist eindrucksvoll und einleuchtend zugleich (Nr. 62-72). Dem ent-

spricht auch, daß nicht nur über Inhalt und heutige Formen der Evangelisation, sondern auch über „Christliche Ethik in der modernen Welt“ nachgedacht wird. Frei von dem Bemühen, durch sittliches Verhalten Gottes Gnade zu verdienen, gründen Christen ihre Ethik „auf die Freude der Erlösung in Jesus Christus“. „Als in der Tradition der Reformation stehende Christen legen Lutheraner und Methodisten Zeugnis ab vom Evangelium von Gottes Befreiung der Menschheit und der ganzen Schöpfung in Jesus Christus“, die „die versklavenden Bande der Sünde“ durchbricht und „neue Lebensmöglichkeiten“ schenkt (Nr. 73). Dieses Handeln Gottes und die damit eröffneten Handlungsmöglichkeiten der Menschen werden dann exemplarisch für eine Reihe von wichtigen individuellen und sozialen Lebensbereichen konkretisiert und Christen wie Kirchen als Inhalt ihrer Verantwortung vor Gott nachdrücklich vor Augen gestellt.

Damit wird deutlich gemacht, daß ökumenische Gemeinschaft der Kirchen nicht nur einen Grund – den im Evangelium bezeugten Willen Gottes –, sondern auch ein Ziel hat: daß Menschen glauben und durch den Glauben das Leben haben (Joh 20, 31).

3. Verhältnis zu anderen Dialogen

So unerlässlich bilaterale Dialoge für den ökumenischen Prozeß sind, einer ihrer wesentlichen, auch anderswo monierten Mängel liegt fast durchweg in einer fehlenden gemeinsamen Auswertung und gegenseitigen Abstimmung mit anderen Partnern. Auch die regelmäßige Beteiligung des Stabes der Weltbünde erweist sich bisher als für eine befriedigende Koordination nicht ausreichend. Um so wichtiger ist die Aufgabe aller Kommissionen, die solche Gespräche führen (werden), bereits vorliegende Konvergenz- und/oder Konsentexte in ihre Überlegungen und Vereinbarungen mit einzubeziehen. Die internationale lutherisch-methodistische Kommission hat das wenigstens ansatzweise versucht, wenn das Maß der Berücksichtigung auch noch weit unterhalb des Erforderlichen bleibt.

3.1 Im Text werden neben einigen offiziellen bilateralen Dialogen (Nr. 7)¹⁹ das Dokument „Taufe, Eucharistie und Amt“ der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Nr. 80) und das Projekt „Auf dem Wege zum gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens“ (Nr. 19) ausdrücklich erwähnt. Das Lima-Dokument wurde zwar nicht in die Diskussionen einbezogen, dennoch lassen sich gewisse Ähnlichkeiten feststellen, wie z.B. die Hochschätzung der Sakramente Taufe und Abendmahl und das Verständnis der apostolischen Sukzession als vorrangig in der apostolischen Tradition der

Kirche manifestiert, in deren Kontinuität auch das ordinierte Amt steht. Das weiterreichende Ziel (Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft) und die umfassendere Thematik (alle wesentlichen Gemeinsamkeiten und Unterschiede) haben jedoch eine stärkere Anlehnung an „Lima“ nicht sinnvoll erscheinen lassen. Trotzdem wird dazu aufgefordert, zu „dieser wichtigen theologischen Konvergenzerklärung . . . Stellung zu nehmen“ (Nr. 86).

3.2 Während im Lima-Dokument die noch vorhandenen Unterschiede und Gegensätze addiert, kommentiert und in einen größeren Bezugsrahmen gestellt werden, der außer theologischen Texten auch geistliche Erfahrungen, kirchliche Strukturen und gottesdienstliche Überlieferungen einbezieht, geht es in dem Projekt „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens“ darum, im Gespräch zwischen den beteiligten Kirchen herauszufinden, welches Maß an Übereinstimmung unerlässlich, ausreichend und erreichbar ist, um die Einheit des Leibes Christi und die Gemeinschaft des Glaubens sichtbar zu machen und nach innen wie außen an Glaubwürdigkeit zu gewinnen. Zu diesem synchron und diachron arbeitenden Forschungsvorhaben versteht sich der lutherisch-methodistische Dialog ausdrücklich als ein Beitrag, in dem zugleich betont wird, daß „all diese theologische Arbeit in der kritischen Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Kontext sich vorrangig und kontinuierlich an der Heiligen Schrift ausrichten muß“ (Nr. 19). Die gemeinsame Unterstellung unter die Schrift erfordert und ermöglicht Selbstkorrektur und ökumenisches Lernen, wenn Gemeinsamkeit im Fundamentalen gesucht wird. Insofern ist der lutherisch-methodistische Dialog methodisch und inhaltlich dem hier genannten Projekt eher verwandt als dem Lima-Prozeß.

3.3 Für den deutschen Dialog zwischen der VELKD und der EmK hat die Leuenberger Konkordie entscheidende Hilfestellung geboten; unausdrücklich steht sie auch für den internationalen Dialog Pate insofern, als er sich auf den zentralen Inhalt der Lehre konzentriert und darauf ausgerichtet ist, Kirchengemeinschaft auf der Basis von Lehrgesprächen zu erklären. Deutlicher aber wird im nationalen Lehrgespräch erkennbar: „Nicht der Glaube insgesamt, sondern das, worauf der Glaube gründet, ist Gegenstand der Vereinbarung und das grüne Licht für die angestrebte Kirchengemeinschaft.“²⁰ Damit wird zugleich die bereits in der Leuenberger Konkordie selbst ausgesprochene Erwartung erfüllt, daß die Kirchengemeinschaft den Beziehungen zu „konfessionell verwandten Kirchen in Europa und in anderen Kontinenten“ neue Impulse geben werde, und ihre Bereitschaft in Anspruch genommen, „mit ihnen zusammen die Möglichkeit von Kirchengemeinschaft zu erwägen“ (LK 47). Lutheraner und Methodisten haben mit ihren Dialogen und

deren Empfehlungen nicht nur das Konzept der Einheit in versöhnter Verschiedenheit als brauchbar erwiesen und einen konziliaren Prozeß einzuleiten versucht, sondern auch das Modell der Kirchengemeinschaft als weiterführend für die ökumenische Bewegung aufgenommen, weil es den getrennten Kirchen ermöglicht, nach und aufgrund der Feststellung des gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums „in die Gemeinschaft einzutreten, ohne sich selbst zugunsten einer anderen Kirche aufzugeben“²¹. Welche Konsequenzen wird der Koordinierungsausschuß für die Leuenberger Lehrgespräche, der inzwischen die Erklärung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen VELKD und EmK begrüßt hat, aus diesen Ergebnissen der Lehrgespräche für seine weitere Arbeit ziehen?²²

4. Wirkungen

Hinsichtlich der Effektivität der lutherisch-methodistischen Gespräche sind m.E. drei Fragen besonders wichtig. Fragen, deren Beantwortung von dem Eintreten oder Ausbleiben kommender Entwicklungen, und das heißt immer auch menschlicher Entscheidungen, abhängt. Ich kann sie hier nur noch kurz andeuten.

4.1 Da ist die naheliegende Erwartung, die von den Kommissionsmitgliedern erarbeiteten Konsensaussagen und Empfehlungen mögen von den Kirchen, ihren Gemeinden und Gliedern auch wirklich zur Kenntnis genommen und bejaht werden. Die gemeinsame Kommission zeigte sich „überzeugt, daß es eine verheißungsvolle Zukunft gibt für lutherisch-methodistische Gespräche, diakonisches Engagement, eucharistische Gemeinschaft und sichtbare Einheit“ (Nr. 82). Werden die Christen in beiden Traditionen bereit sein, den „doppelten Segen“ zu empfangen: „eine größere Liebe zu unserer eigenen Kirche und gleichzeitig zu anderen Kirchen“ (Nr. 84), oder wird man weiterhin befürchten, es gebe das eine jeweils nur auf Kosten des anderen? Nur wenn die Kirchenglieder die Empfehlungen aufnehmen und mit Leben erfüllen, hat der Dialog wirklichen Fortschritt gebracht.

4.2 Die am Dialog beteiligten Kirchen werden weiterhin darum besorgt sein müssen, die schon länger bestehenden Verbindungen zu anderen Kirchen durch bilaterale Vereinbarungen nicht zu überfordern. Lutherische und methodistische Kirchen haben deshalb frühzeitig ihre Partnerkirchen über die Aufnahme, den Verlauf und die Ergebnisse ihres Dialogs informiert, und bisher sind auch keine negativen Reaktionen bekannt geworden. Dennoch bedürfen freundschaftliche Beziehungen auch zwischen Kirchen dauerhafter

und liebevoller Pflege, wenn Enttäuschungen und Mißverständnisse nach bestem Vermögen ausgeschlossen sein sollen.

4.3 Die Bedeutung des lutherisch-methodistischen Dialogs wird sich auch daran bemessen, ob es ihm gelingt, den größeren ökumenischen Prozeß anzuregen und zu fördern. Die Fortsetzung der Gespräche ist schon beschlossen²³, wichtig wäre jetzt auch, sie in den größeren Kontext der Faith and Order-Projekte, der anderen bilateralen Dialoge und der ökumenischen Arbeit vor Ort zu integrieren. Werden dann Christen in allen Kirche deutlicher dessen innewerden, daß sie, die ihre Identität im Glauben an Christus haben, gerade durch Entäußerung an das Nichteigene zueinander und darin auch neu zu sich selbst finden? Uniformität kann nirgends ein sinnvoll anzustrebendes Ziel sein, aber Versöhnung wird nicht erreicht werden können, ohne daß Gottes Geist uns zur Wahrheit und zur Liebe befreit. Auf dem Weg zueinander haben und werden wir erfahren, daß die Einheit der Kirche im eigentlichen Sinne ihrer möglichen empirischen Einheit immer schon vorausliegt.²⁴ Ökumenische Lernbereitschaft als wesentliches Element der Jüngerschaft Jesu Christi, des einen Herrn der Kirche, macht die Öffnung der Kirchen füreinander zu einer spannungsvollen, manchmal schmerzvollen, immer aber verheißungsvollen Bewegung.

ANMERKUNGEN

- ¹ Bericht über das Lehrgespräch zwischen der EmK und der VELKD, S. 11.
- ² Arbeitsbericht der gemeinsamen Kommission vom 27.11.1985, S. 18.
- ³ Englischer Originaltitel: „The Church: Community of Grace“, Genf/Lake Junaluska 1984.
- ⁴ Die Kommission hat dazu ausdrücklich festgestellt: „Wir freuen uns, daß in einigen unserer Kirchen bereits volle Gemeinschaft in Wort und Sakrament praktiziert wird“ (KGG 91).
- ⁵ Das abweichende Votum des norwegischen lutherischen Kommissionsmitglieds dokumentiert diese Differenz auf unübersehbare Weise: Kanzeltausch und gegenseitige Gastfreundschaft am Tisch des Herrn seien zu empfehlen, für die Erklärung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft sei aber auf der Basis der bisherigen Ergebnisse noch keine ausreichende Klarheit darüber erreicht worden, „daß das Evangelium einmütig im rechten Verständnis verkündigt und die Sakramente dem Worte Gottes gemäß gefeiert . . . werden“. Deshalb seien weitere theologische Gespräche „notwendig in der Hoffnung, daß eine Konsenserklärung erreicht werden kann, die volle Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft ermöglicht“ (KGG S. 36).
- ⁶ LWB-Report Nr. 19/20, Febr. 1985, S. 227.
- ⁷ KGG, Nr. 3.
- ⁸ Vgl. M. Marquardt, Rechtfertigung und Heiligung aus evangelisch-methodistischer Sicht, ÖR 30, 1981, S. 327-335.
- ⁹ Nicht zufällig haben beide Aspekte auch im VELKD-EmK-Dialog eine wichtige Rolle gespielt (vgl. Bericht über das Lehrgespräch Nr. 20-22 und 30 und Abschlußbericht über das Lehrgespräch, Abschn. I und II).
- ¹⁰ Näheres dazu bei K. Steckel, Zum Taufverständnis der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1975, S. 15ff.

- ¹¹ Abschlußbericht I.2, S. 2.
- ¹² Vgl. dazu CA XIII: „Vom Brauch der Sakramente wird auch gelehrt, . . . daß es Zeichen und Zeugnis seien gottlichen Willens gegen uns, unseren Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken. . .“
- ¹³ KGG Nr. 54.
- ¹⁴ Einheit vor uns. Modell, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft, Paderborn/Frankfurt am Main 1985, Nr. 98.
- ¹⁵ Einheit vor uns, Nr. 98.
- ¹⁶ LWB-Report Nr. 19/20, Febr. 1985, S. 183.
- ¹⁷ R. Frieling, Die ökumenische Situation und der Evangelische Bund, in: Mut zur Zukunft, Jb. des Ev. Bundes XXIX, Göttingen 1986, S. 151. Vgl. auch P. Nørgaard-Højen: „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. . .“ (Wege und Irrwege des katholisch-lutherischen Dialogs, ÖR 34, 1985, S. 324).
- ¹⁸ Dokumente wachsender Übereinstimmung, S. 465, vgl. S. 442ff.
- ¹⁹ Der LWB führt(e) Gespräche mit der römisch-katholischen Kirche, der anglikanischen Kirchengemeinschaft, den orthodoxen Kirchen und dem Baptistischen Weltbund; der WMC befindet sich im offiziellen Dialog mit der römisch-katholischen Kirche und dem Reformierten Weltbund. Nationale und regionale Dialoge gibt es auch mit anderen Partnern.
- ²⁰ B. Brenner, Zukunft der Ökumene, LM 25, 1986, S. 6.
- ²¹ Memorandum der ökumenischen Institute „Reformatorische Kirchen und ökumenische Bewegung“, epd-Dok 49a/1984, S. 109.
- ²² Vgl. die Forderung der ökumenischen Institute: „Der ökumenische Charakter der Vollversammlung (sc. der Leuenberger Lehrgespräche) muß auch dadurch gewährleistet werden, daß Berater aus anderen Kirchen in genügender Zahl eingeladen werden, damit es zu einem eigentlichen Gespräch kommen kann“ (Memorandum, S. 150).
- ²³ LWB-Report 19/20, Febr. 1985, S. 227f. Der World Methodist Council hat auf seiner Weltkonferenz in Nairobi 1986 einen entsprechenden Beschluß gefaßt.
- ²⁴ So mit E. Lessing, Kirche – Recht – Ökumene, Bielefeld 1982, S. 165.

Paul Tillichs Programm einer evangelischen Katholizität

VON ANDREAS RÖSSLER

1. Der Protestantismus war eines der Schwerpunktthemen im Denken Paul Tillichs.¹ Doch gerade diesem, mit seinem Nachdruck auf das alle religiösen Einzelaussagen bestimmende „protestantische Prinzip“ genuin protestantischen Denker war konfessionelle Rechthaberei und Selbstgefälligkeit fremd. Konfessionalismus lehnte er als provinzielle Enge ab. Jede christliche Konfession und Partikularkirche habe sich auf die Gesamtchristenheit hin zu transzendieren.²

In der Einleitung zum 3. Band seiner „Systematischen Theologie“ plädiert Tillich für den ökumenischen Charakter einer ihren konfessionellen Standort

durchaus nicht verleugnenden Theologie: „Schließlich sollte die protestantische systematische Theologie auf die gegenwärtige positive Beziehung zwischen Katholizismus und Protestantismus eingehen. Sie sollte beachten, daß die Reformation nicht nur ein religiöser Gewinn, sondern auch ein religiöser Verlust war. Obwohl mein System ausgesprochen protestantisch ist in seiner Betonung des ‚protestantischen Prinzips‘, erhebt es doch gleichzeitig die Forderung, daß das ‚protestantische Prinzip‘ mit der ‚katholischen Substanz‘ geeint werden muß. . . . Jetzt ist ein kairos, ein Augenblick voller Möglichkeiten für die protestantisch-katholischen Beziehungen, und die protestantische Theologie muß sich dessen bewußt werden und bleiben.“³ Diese 1963 veröffentlichte zuversichtliche Bewertung der ökumenischen Aussichten war durch das Zweite Vatikanische Konzil und Papst Johannes XXIII. mit veranlaßt, dem nach Tillich die Initiative zu einer gründlichen Reform der römisch-katholischen Kirche zu danken war.⁴

Tillichs ökumenische, auch dem Katholizismus gegenüber aufgeschlossene Haltung reicht allerdings in weit frühere Zeit zurück. So sehr er auch die „religiöse Heteronomie“ des römischen Katholizismus⁵ bzw. die „römische Heteronomie“⁶ ablehnte, war er doch offen für die Formen und Inhalte der römisch-katholischen Kirche und Theologie, wenn es sich dabei um das sakramentale Leben oder etwa um die – von Karl Barth als katholisches Grundübel angesehene – *analogia entis*, die Lehre vom Seinszusammenhang und der irgendwie gearteten Entsprechung von Schöpfer und Schöpfung, handelte.

In seinen amerikanischen Jahren wurde es Tillich praktisch deutlich, was er natürlich in der Theorie gewußt hatte, daß „Katholizismus“ nicht auf die römisch-katholische Kirche einzuschränken ist, sondern daß es auch „andere Erscheinungsformen“⁷, romfreie Spielarten des Katholizismus gibt, von den Ostkirchen bis zu der aus der Reformation hervorgegangenen, Katholisches und Protestantisches in sich vereinigenden anglikanischen Kirche.⁸ So gesehen, sind Katholizismus und Protestantismus die beiden Grundformen des Christlichen überhaupt. Wie sich bei Tillichs Zuordnung von „katholischer Substanz“ und „protestantischem Prinzip“⁹ zeigt, dürfen sie dabei nicht als einander ausschließende Gegensätze verstanden werden. Katholizismus und Protestantismus stellen sich vordergründig in katholischen und protestantischen Partikularkirchen dar. Doch sind das Katholische und das Protestantische letztlich Elemente, die jede christliche Konfession braucht.¹⁰ Nur liegt in der einzelnen Kirche der Akzent eher auf dem einen oder dem anderen Element.

2. Die ökumenische Orientierung Tillichs gipfelt in dem „Programm der evangelischen Katholizität“¹¹, das Tillich freilich nur skizziert und nicht bis

ins Detail ausgeführt hat. Der Begriff „evangelische Katholizität“ kommt bei Tillich nur sehr selten vor. Ein kleiner Aufsatz aus dem Jahr 1930 führt ihn im Untertitel: „Neue Formen christlicher Verwirklichung. Eine Betrachtung über Sinn und Grenzen evangelischer Katholizität“¹². In einem aus dem Jahr 1937 stammenden Aufsatz ist, in der autorisierten deutschen Übersetzung, die Rede vom zu erstrebenden „evangelischen Katholizismus“: „Die nachprotestantische Verwirklichung des Christentums muß ‚evangelischer Katholizismus‘ sein, d.h. eine Kirche mit der Kraft, Massen zu integrieren durch anerkannte Autorität, wirkungskräftige Symbole und sakramentales Handeln – alles aber unter der Kritik des protestantischen Prinzips.“¹³

Tillich beruft sich dabei nicht auf die beiden evangelischen Theologen, die sich ausführlich und ausdrücklich zu einer „evangelischen Katholizität“ bekannten und diesen Begriff 1919 in die Diskussion einführten: den schwedischen Erzbischof Nathan Söderblom¹⁴ sowie den von Söderblom beeinflussten, ehemals katholischen Religionswissenschaftler Friedrich Heiler¹⁵. Heiler verstand „evangelische Katholizität“ als ein in allen Kirchen zu verwirklichendes und ihrer schließlichen Einheit dienendes Ideal. Er wollte die Evangeliumsbezogenheit des Evangelischen mit der zeitlichen, räumlichen und inhaltlichen Universalität des Katholischen vereinigt wissen.¹⁶ Er sah diese evangelische Katholizität etwa im Neuen Testament, im Gottesdienst der Alten Kirche und im Augsburger Bekenntnis von 1530 gegeben.¹⁷ Er grenzte die „evangelische“ von einer „römischen Katholizität“ mit ihrem Machtanspruch und Rechtssystem ab,¹⁸ ohne damit zu behaupten, daß es nicht auch im Rahmen der römisch-katholischen Kirche evangelische Katholizität gebe.¹⁹ Heiler wollte die evangelische Katholizität in den reformatorischen Kirchen vor allem dadurch verwirklicht wissen, daß bestimmte „Werte katholischen Kirchenwesens in den Dienst des persönlichen evangelischen Christentums“ gestellt werden,²⁰ nämlich der Glaube an die eine christliche Kirche, das Bischofsamt, die Beichte, der um Eucharistie und Gebet zentrierte Gottesdienst und die Mystik.²¹ Der Begriff „evangelische Katholizität“ hat im hochkirchlichen Protestantismus, dem Heiler zugehörte, seine Vorgeschichte und einen besonders starken Widerhall.²²

Allerdings ist Tillichs Verständnis von „evangelischer Katholizität“ nicht von hochkirchlichen Wünschen nach bischöflicher Sukzession und sonntäglicher Eucharistie bestimmt. Einig ist sich Tillich mit Heiler in der Unterscheidung der „evangelischen“ von der „römischen Katholizität“ und in der Überzeugung, daß evangelische Katholizität nicht von einer Konfession allein beansprucht werden kann. „Evangelische Katholizität ist die Befreiung des protestantischen Prinzips aus der Enge seiner evangelisch-kirchlichen

Verwirklichung. Sie ist universaler als der römische Katholizismus und bringt gerade in dieser Universalität den Radikalismus der christlichen Botschaft zum Ausdruck. Um evangelische Katholizität ringen heißt um eine christliche Verwirklichung ringen, die katholisch ist, ohne sich der römischen Katholizität zu unterwerfen, die protestantisch ist, ohne an die Enge des evangelischen Kirchentums gebunden zu sein. Evangelische Katholizität in diesem Sinne ist das Ziel allen Ringens um neue Formen christlicher Verwirklichung.²³

3. Sein „Programm einer evangelischen Katholizität“ führt Tillich weiter aus, indem er „protestantisches Prinzip“ und „katholische Substanz“ einander zuordnet. Die mit diesen beiden Begriffen gemeinte Sache findet sich bereits in den Schriften zum Protestantismus. Während aber das „protestantische Prinzip“ von vornherein ein Leitgedanke der Theologie Tillichs ist, ist von „katholischer Substanz“ erst etwa ab 1951 die Rede,²⁴ und dann immer in der spannungsreichen Verbundenheit mit dem „protestantischen Prinzip“. Was Tillich in seinen späten Jahren „katholische Substanz“ nennt, heißt bei ihm zuvor etwa „katholische Tradition“²⁵, „religiöse Substanz“²⁶, „christliche Substanz“²⁷, vor allem aber „Gestalt der Gnade“²⁸. Schon daraus wird deutlich, daß „katholische Substanz“ und dementsprechend auch „protestantisches Prinzip“ Grundelemente des Christlichen und nicht eigentlich konfessionsspezifische Merkmale sind.

„Protestantisches Prinzip“ bedeutet nach Tillich, daß nichts Irdisches absolut gesetzt werden, nichts Bedingtes unbedingte Qualität beanspruchen darf. Gott allein gebührt unsere Verehrung: soli Deo gloria! Nichts Weltliches, Geschöpfliches, Vergängliches darf ihm gleichgestellt werden oder an seine Stelle treten. „Der Protestantismus bejaht die absolute Majestät Gottes und erhebt prophetischen Protest gegen jeden menschlichen – kirchlichen wie profanen – Anspruch auf absolute Wahrheit und Autorität.“²⁹ Im protestantischen Prinzip geht es darum, „die Würde des Unbedingten gegen jeden Versuch einer endlichen Wirklichkeit, sich selbst als unbedingt zu setzen, zu schützen“³⁰. Im Grunde ist das protestantische Prinzip nichts anderes als eine Neuformulierung des Ersten Gebotes. In unübertrefflicher Weise findet Tillich das Erste Gebot und damit das protestantische Prinzip im Kreuz Jesu von Nazareth verwirklicht und veranschaulicht. Jesus, der in seinem Leben ganz Gott vertraute, uneingeschränkt mit ihm verbunden war und damit an Gott partizipierte, machte daraus keinen Anspruch für sich selbst. Das Kreuz ist „das Opfer, durch das der Christus alle Ansprüche auf partikuläre Absolutheit aufgegeben hatte“³¹. Freilich ist kritisch anzumerken, daß sich die Heilsbedeutung des Kreuzes Jesu darin nicht erschöpft!

Das „protestantische Prinzip“, auch „prophetisches Prinzip“, „kritisches Prinzip“, „prophetischer Protest“ oder „protestantischer Protest“ genannt, heißt „protestantisch“, weil es gegen den überall sich regenden Götzendienst protestiert und diesen aufdeckt, und weil es, was ja das Verb *pro-testari* ursprünglich meint, zugleich für etwas Zeugnis ablegt, nämlich für Gottes Unbedingtheit. Der Ausdruck „protestantisch“ wird von Tillich auch deshalb gebraucht, weil das Zeugnis für die Erhabenheit Gottes und der Protest gegen irdische Selbstverabsolutierungen besonders in der Reformation laut wurden. Der Aufstand der Reformatoren gegen römische Macht- und Unfehlbarkeitsansprüche, denken wir etwa an Luthers Auftreten bei der Leipziger Disputation von 1519 oder beim Wormser Reichstag von 1521, hat exemplarische Bedeutung für das protestantische Prinzip.

Im „protestantischen Prinzip“ liegt keine antikatholische Tendenz.³² Wohl aber enthält „das protestantische Prinzip des unendlichen Abstandes zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen“³³ eine grundsätzliche Kritik an der Erhebung von Irdischem zu Letztgültigkeit und Unfehlbarkeit, ob sich solche Tendenzen nun im profanen oder im kirchlichen Bereich, in der römisch-katholischen Kirche oder in den reformatorischen Kirchen breitmachen. Tillich betont, „daß das protestantische Prinzip jede hypostasierte und totale Autorität als götzendienerisch ablehnt“³⁴. „Das protestantische Prinzip, dessen Name sich von dem Protest der Protestanten gegen die Entscheidungen der katholischen Mehrheit ableitet, enthält den göttlichen und menschlichen Protest gegen jeden absoluten Anspruch, der für eine bedingte Wirklichkeit erhoben wird, auch dann, wenn dieser Anspruch von der protestantischen Kirche selbst ausgeht.“³⁵ Dabei denkt Tillich insbesondere an Fixierungen der „reinen Lehre“ und an den Fundamentalismus mit seiner Lehre von der Verbalinspiration.^{35a} Die Kritik, die Tillich mit Hilfe des protestantischen Prinzips an der römisch-katholischen Kirche übt, richtet sich nicht auf Einzelheiten der Lehre oder Liturgie, der Ethik oder der Frömmigkeit. Derartige Differenzen liegen auf der Ebene theologischer Richtungen oder Schulmeinungen und sind nicht kirchentrennender Art. Was Tillich schlichtweg ablehnt, ist der in den Dogmen des päpstlichen Jurisdiktionsprimats und der päpstlichen Unfehlbarkeit gipfelnde Absolutheitsanspruch der römisch-katholischen Kirche.³⁶ Die Gleichsetzung der partikularen römisch-katholischen Kirche mit der einen, wahren Kirche Jesu Christi – dazuhin verknüpft mit einem den römischen Katholizismus von anderen Katholizismen unterscheidenden hierarchischen Legalismus –,³⁷ bedeutet nach Tillich „Dämonisierung“. Auch die reformatorischen Kirchen sind nicht gegen solche „Dämonisierung“ gefeit, doch überwiegt bei ihnen das andere Extrem, nämlich die Gefahr der „Profanisierung“,

der Verweltlichung.³⁸ Von höchster ökumenischer Bedeutung ist die Frage, ob die römisch-katholische Selbstverabsolutierung nur eine Gefahr ist, die sich überwinden läßt, nachdem sie als solche erkannt ist, oder ob sie systemimmanent ist, so daß mit ihr die Institution der römisch-katholischen Kirche steht und fällt.³⁹ Im letzteren Fall wäre die römisch-katholische Kirche aus evangelischer Sicht an einem wichtigen Punkt häretisch, und eine Kirchengemeinschaft rückte in weite Ferne. Tillich läßt, auch angesichts des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Reformpapstes Johannes XXIII., die Frage offen, „wie weit das Prinzip der Reformation in der römisch-katholischen Kirche . . . wirksam sein wird“⁴⁰. Die Hoffnung darauf hat er gerade in seinen letzten Lebensjahren gehegt.

Der Begriff „katholische Substanz“ meint grundsätzlich „die konkrete Verkörperung der Gegenwart des göttlichen Geistes“⁴¹. Als eines der Hauptprobleme seiner Theologie nennt Tillich die Frage, „wie protestantisches Prinzip und katholische Substanz zu vereinen seien . . . Auf welche Weise läßt sich prophetische Kritik, wie sie in den Prinzipien des echten Protestantismus liegt, mit der klassischen Tradition von Dogma, Kirchengesetz, Sakramenten, Hierarchie, Kult vereinen, wie sie in den katholischen Kirchen bewahrt wird?“⁴² Katholische Substanz umfaßt die ganzen Überlieferungen und Erscheinungsformen, in denen die christliche Botschaft Gestalt gefunden hat: die „irdenen Gefäße“, in die für uns der „Schatz“ des Evangeliums gefaßt ist.⁴³ Wenn Tillich seine Formel „protestantisches Prinzip und katholische Substanz“ etwas konventionell „auf die Einheit von Wort und Sakrament“ bezieht,⁴⁴ so wird dabei angedeutet, daß er bei der katholischen Substanz an die Sakramente und das im weiteren Sinn Sakramentale, an die Symbole und Riten denkt. Der Mensch soll in allen seinen Dimensionen und nicht nur intellektuell oder nur moralisch von der christlichen Botschaft angesprochen werden.

In seinem Vortrag „Protestantische Vision“ wird die „katholische Substanz“ in dreierlei Hinsicht beschrieben. Erstens als „das Sakramentale“. Dieses ist „die Anschauung des Heiligen als Gegenwärtiges, es ist die Anschauung von etwas, was hier und dort ist und zugleich über sich hinaus weist in die Tiefe, aus der alles Sein kommt“⁴⁵. Zweitens meint katholische Substanz eine Gemeinschaft, „die die Entfremdung der einzelnen voneinander aufhebt, weil sie eine übergreifende Einheit hat in dem Gegenwärtigsein des neuen Seins in seiner sakramentalen Form“⁴⁶. Drittens ist die katholische Substanz durch „Autorität“ charakterisiert, die allerdings recht verstanden keine „prinzipielle“, sondern eine „faktische“ Autorität ist,⁴⁷ wir können auch sagen: keine formale, durch ein Amt oder eine Institution gegebene,

sondern eine innere, durch Vollmacht, Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft sich vollziehende Autorität.

Das Autoritätsproblem stellt sich der auf ihrer formalen Autorität beharrenden römisch-katholischen Kirche anders als den reformatorischen Kirchen, die keine allgemein anerkannten autoritativen kirchlichen Instanzen aufweisen. Nach Tillich ist das Autoritätsproblem auch evangelischerseits unausweichlich.⁴⁸ Vor dem protestantischen Prinzip verantwortbare Autorität liegt in der biblischen Botschaft, und damit in der Bibel, die allerdings nicht zu einem „autoritären Prinzip“ gemacht werden darf. „Die Autorität der Bibel . . . verwirklicht sich in der konkreten Begegnung der Kirche mit der biblischen Botschaft.“⁴⁹ Damit aber ist auch die christliche Tradition voller Autorität.⁵⁰ Innere Autorität kommt insbesondere dem Neuen Sein in Jesus als dem Christus zu, das die biblische Botschaft bezeugt und das in der christlichen Tradition immer neu geglaubt worden ist.⁵¹ Da im Neuen Sein die für unser Leben und das gesamte Dasein ausschlaggebende Wahrheit manifest wird, liegt die letztgültige Autorität nirgendwo sonst als eben in der Wahrheit. „Wahrheit befreit, weil sie uns an ihr teilhaben läßt. Die Wahrheit der Offenbarung ist die Wahrheit jenes Gottes, der an uns teilhat. Und das tiefste Symbol für diese Teilhabe ist ‚der Christus‘.“⁵²

„Katholische Substanz“ ist „Gestalt der Gnade“. Damit ist die Manifestation des Unbedingten in irdischen Gestalten gemeint, die „verkörperte Gnade, Wirklichkeit der Gnade“⁵³, die „transparente Gestalt“⁵⁴. Zentrale, maßgebende Gestalt der Gnade ist Jesus als der Christus.⁵⁵ Aber auch das „Wesen“ der Kirche ist es, „Gestalt der Gnade zu sein“⁵⁶. Gestalten der Gnade sind schließlich die Sakramente und Symbole, in denen sich das Unbedingte ausdrückt.

In der Darstellung und der Weitergabe der christlichen Botschaft müssen protestantisches Prinzip und katholische Substanz zusammenkommen. Fehlt das protestantische Prinzip, so fällt die katholische Substanz der Dämonisierung, dem Götzendienst anheim. Fehlt die katholische Substanz, so wird das protestantische Prinzip gottvergessen, fällt also der Profanisierung anheim. Das unverzichtbare Miteinander und Ineinander von katholischer Substanz und protestantischem Prinzip ergibt sich theologisch aus der gleichzeitigen Immanenz und Transzendenz Gottes, seiner Offenbarung einerseits und seiner bleibenden Weltüberlegenheit andererseits. Dementsprechend gehören zur Religion notwendig das sakramentale, priesterliche und das prophetische, kritische Element.⁵⁷

4. Evangelische Katholizität bedeutet keine konfessionelle Gleichmacherei, keine Vereinheitlichung der einzelnen Kirchen. Worin ist dann nach Til-

lich die protestantisch-katholische Grunddifferenz zu sehen, abgesehen von der evangelischerseits unannehmbaren „römischen Heteronomie“^{58?} In einem unterschiedlichen Verständnis der Gestalt der Gnade und damit der Inkarnation des Wortes Gottes. „Nach katholischer Auffassung wird die endliche Form in eine göttliche Form verwandelt“⁵⁹. So „wird die Gnade als eine greifbare besondere Wirklichkeit aufgefaßt – ein Gegenstand wie andere natürliche oder geschichtliche Gegenstände und das trotz ihres transzendenten und daher unbedingten Sinnes“⁶⁰. Versteht sich die römisch-katholische Kirche als „transsubstantiierte Gemeinschaft“, so müssen die reformatorischen Kirchen streng daran festhalten, nichts als „transparente Gemeinschaft“ sein zu wollen.⁶¹ Die protestantische Auffassung von Inkarnation, göttlicher Manifestation oder Gestalt der Gnade liegt nach Tillich darin, „daß die Gnade a n einer lebendigen Gestalt erscheint, die in sich das bleibt, was sie ist. Das Göttliche erscheint a m Menschlichen in Christus, a n der geschichtlichen Schwäche der Kirche, a n der endlichen Materie des Sakraments. Das Göttliche erscheint a n den endlichen Wirklichkeiten als deren transzendentes Bedeuten“⁶². Gestalten der Gnade sind „Gestalten, die gleichsam von der Gnade erwählt sind, daß sie an ihnen erscheine; aber es sind nicht Gestalten, die von der Gnade verwandelt werden, so daß sie mit ihnen eins sind. Zwischen Erscheinen an ihnen und Einswerden mit ihnen steht der protestantische Protest“⁶³. Tillich hat hier allerdings das Problem der Inkarnation eher angesprochen als gelöst. Seine eigene Auffassung scheint nicht bis ins letzte durchdacht zu sein. Reicht es aus, vom Erscheinen der Gnade a m Irdisch-Menschlichen zu reden, wenn wir doch dazu berufen sind, am Neuen Sein zu partizipieren?⁶⁴ Wie kann ferner aus dieser Sicht einer göttlichen Manifestation a n Irdischem der qualitative Unterschied ausgesagt werden, der zwischen der Verwirklichung Neuen Seins einerseits in Jesus von Nazareth und andererseits in der Kirche besteht? Daß es schließlich, bei aller Betonung des protestantischen Prinzips, doch irdische Werte wie Liebe und Gerechtigkeit gibt, die wir als unbedingt verpflichtend erfahren, läßt eher an eine Inkarnation Gottes i n der Welt als bloß a n der Welt denken. Jedenfalls wird sich aus den unterschiedlichen Verständnissen der Inkarnation allein noch keine gravierende konfessionelle Differenz ergeben. Eher handelt es sich um unterschiedliche, hin und her ergänzungsbedürftige Schulmeinungen, die sich in spezifischen Frömmigkeitsstilen widerspiegeln.⁶⁵

5. Um bei dem Begriffspaar „katholische Substanz und protestantisches Prinzip“ möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, ist festzustellen, daß „Substanz“ und „Prinzip“ hier nicht etwa in dem Sinn gemeint sind, als gebe die katholische Substanz den gesamten Inhalt samt Formen ab, während das

protestantische Prinzip lediglich den Rahmen bilde oder die Grenzen abstecke. Substanz und Prinzip lassen sich hier auch nicht in der Weise unterscheiden, wie man etwa das orthodoxe, authentische christliche Glaubensgut und seine Aneignung in je nachdem konservativer oder liberaler Haltung unterscheiden kann. Katholische Substanz und protestantisches Prinzip befinden sich auf derselben Ebene. Die katholische Substanz könnte deshalb auch „katholisches Prinzip“ genannt werden, näherhin etwa „inkarnatorisches Prinzip“. In diesem Sinn redet Leonardo Boff in seinem Buch „Kirche: Charisma und Macht“⁶⁶ vom „katholischen Prinzip“ oder vom „Prinzip des Katholizismus“. Nach Boff ist Katholizismus „das Prinzip der Gestaltwerdung des Christentums in der Geschichte. Katholizismus ist Vermittlung des Christentums“⁶⁷. Anders ausgedrückt: „Der Katholizismus ist ein Prinzip der Gestaltgebung des Christentums, geschichtliche Konkretion des Evangeliums und Objektivierung des christlichen Glaubens.“⁶⁸ Das „protestantische Prinzip“ könnte auch „protestantische Substanz“ genannt werden. Tillich selbst redet an einer Stelle von der „lutherischen Substanz“⁶⁹. Der Grundsatz der Unbedingtheit des Unbedingten oder der Transzendenz Gottes schließt nämlich die biblisch-reformatorische Lehre der „Rechtfertigung durch Gnade im Glauben“ ein.⁷⁰ Nur Gott schenkt uns das Leben und das Heil. Der dreieinige Gott allein ist Schöpfer, Erlöser und Vollender, während wir nichts anderes tun können, als im Glauben Gottes Gnade anzunehmen.⁷¹

6. „Evangelische Katholizität“ läßt sich auch anders bestimmen. Aus katholischer Perspektive vertritt etwa auch Hans Küng das Programm einer evangelischen Katholizität.⁷² Ganz im Sinne Tillichs geht Küng von der Unverzichtbarkeit des katholischen wie des evangelischen Elements für das Christsein aus und hält evangelische Katholizität in allen Konfessionen für möglich. Allerdings liegt für Küng das Katholische in der Universalität, der zeit- und menscheitsumgreifenden Weite der Christenheit, das Evangelische in der Konzentration auf die biblische Botschaft.⁷³

Diese auch sonst oft übliche katholisch-protestantische Verhältnisbestimmung ist auch Tillich nicht fremd. Sie findet sich in seiner Beschreibung des Kirchenmerkmals der „Katholizität“ bzw. Universalität⁷⁴ sowie in dem Aufsatz über die „evangelische Katholizität“⁷⁵. Beidemale wird die etwa von Friedrich Heiler gegebene Charakterisierung des Katholizismus als „complexio oppositorum“⁷⁶ aufgenommen.⁷⁷ Die katholische Weite und Breite bedarf, um nicht synkretistisch auszuufern, des Fundaments der „Tat Gottes in Christus“⁷⁸, also der „Aussage, daß Jesus der Träger des Neuen Seins ist“⁷⁹. Als spezifisch protestantische Ausprägung evangelischer Katholizität versteht Tillich dabei die Ausweitung des Prinzips der Universalität auf die

„Schöpfung der profanen Kultur“⁸⁰. Alle Daseinsbereiche sind in Gott gegründet und auf ihn bezogen, und deshalb haben die (im engeren Sinn) religiösen Symbole und Lebensäußerungen Ausdruck zu sein für die alles tragende Tiefe und den alle betreffenden Daseinsinn.

Die beiden Verhältnisbestimmungen des Katholischen und des Protestantischen schließen sich nicht aus. Ist bei der Unterscheidung von katholischer Substanz und protestantischem Prinzip an die Immanenz und Transzendenz Gottes zu denken, so bei der Unterscheidung von Universalität der Christenheit und ihrer Verwurzelung im Neuen Sein, wie es in Jesus als dem Christus erschienen ist, an die Offenbarung Gottes, die sich in der Spannung von „konkretem und universalem Logos“ vollzieht.⁸¹

7. In der heutigen ökumenischen Diskussion wird nach der Gestalt einer künftigen Gemeinschaft der Kirchen und nach den einzelnen Schritten hin zur Kirchengemeinschaft gefragt. Das ist in Tillichs ökumenischer Theologie kein Thema.⁸² Für ihn ist nämlich die Einheit der Christen schon gegeben: in der „Geistgemeinschaft“, also der „unsichtbaren Kirche“, die sich in einzelnen, partikularen, „sichtbaren“ Kirchen darstellt und immer schon dargestellt hat.⁸³ Weder können organisatorische Schritte die wesensmäßige Einheit der „Geistgemeinschaft“ herstellen, noch können noch so bedauerliche Spaltungen diese wesensmäßige Einheit vereiteln.⁸⁴ Tillich mag an diesem Punkt eine spiritualisierende Gleichgültigkeit gegenüber dem konkreten kirchlichen Leben vorgeworfen werden, und es mag sein, daß er die Spannung von sakramentalem und prophetischem Element in der Religion nicht immer durchhält, sondern sie zuweilen ins Mystische hinein auflöst. Andererseits ist sein Entwurf der evangelischen Katholizität, seine Zuordnung von katholischer Substanz und protestantischem Prinzip ein ökumenisches Programm, das zum Einheitsmodell der „versöhnten Verschiedenheit“ paßt und zu einem unverkrampften, geschwisterlichen Umgang der Christen miteinander führt. Danach haben sich die partikularen Kirchen gegenseitig als legitime Ausprägungen der „Geistgemeinschaft“, als Gestalten der Gnade anzuerkennen, sofern sie nur auf Jesus als den Christus bezogen sind.⁸⁵ Die grundsätzliche Wahrheitsfrage steht zwischen den Kirchen im allgemeinen gar nicht zur Debatte; auch wenn dies oft vermutet wurde.⁸⁶ Wohl aber haben sich die Kirchen durch Selbstkritik und gegenseitige Kritik vor den Gefahren der Profanisierung und Dämonisierung⁸⁷ und damit vor dem Abirren von der Wahrheit des Wortes Gottes zu bewahren. Ferner haben sie sich gegenseitig zu helfen, ihre Einseitigkeiten zu überwinden, indem sie sowohl der katholischen Substanz wie dem protestantischen Prinzip besser zu entsprechen suchen und so dem Neuen Sein mehr Raum geben. Ein ökumenisches Ziel wird darin liegen, daß die Kirchen

in bestmöglicher Treue gegenüber der Transzendenz und Immanenz Gottes sowie gegenüber dem konkreten und universalen Logos gemeinsam die Aufgaben anpacken, die Tillich in seinen Protestantismus-Aufsätzen den reformatorischen Kirchen vorgehalten hatte: den Menschen in der „Grenzsituation“⁸⁸ und den Menschen in der Massengesellschaft⁸⁹ das Neue Sein zu bezeugen. Dabei können die Kirchen, wie der Protestant Tillich bemerkt, „keine Gnaden vermitteln. Sie können nur die e i n e Gnade verkündigen“⁹⁰.

ANMERKUNGEN

- ¹ Die meisten auf die Frage nach Gestalt, Aufgabe und Aussichten des protestantischen Christentums bezogenen Arbeiten sind unter der Überschrift „Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung“ im 7. Band seiner Gesammelten Werke zu finden (GW = Gesammelte Werke Band 1-14, Stuttgart 1959-1975). Dazu kommen einige anderswo veröffentlichte Arbeiten: Neue Formen christlicher Verwirklichung. Eine Betrachtung über Sinn und Grenzen evangelischer Katholizität (1930), GW 13, 92-95; Protestantismus und politische Romantik (1932), GW 2, 209-218; Protestantische Vision. Katholische Substanz, Protestantisches Prinzip, Sozialistische Entscheidung (1951), als Manuskript gedruckt Düsseldorf 1951; Protestantismus und Kirchenbau (1962), GW 9, 338-344.
- ² Vgl. Sy (= Systematische Theologie, Band 1-3, Stuttgart 1956-1966) 3, 201 f.
- ³ Sy 3, 16 f.
- ⁴ Sy 3, 197; Erg (= Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken, Band 1-6, Stuttgart 1971-1983) 2, 196; vgl. Sy 3, 14; „Oft scheint es, als ob zur Zeit die katholische Kirche für das Verlangen nach einer Reformation aufgeschlossener sei als die Kirchen der Reformation.“
- ⁵ GW 12, 27.
- ⁶ Sy 3, 206.
- ⁷ GW 7, 128.
- ⁸ GW 7, 126, 128; GW 8, 20 f; Sy 3, 199.
- ⁹ Vgl. Walter Uhsadel, Protestantisches Prinzip und katholische Substanz. Erwägungen zur Ekklesiologie Paul Tillichs, Zeitwende/Die neue Furche 1967, 586-592.
- ¹⁰ Vgl. Reinhard Leuze, Die Frage nach den Wesensbestimmungen von Katholizismus und Protestantismus als ökumenisches Problem, ÖR 4/1978, 483-496. Zu Tillich: a.a.O., 488-491.
- ¹¹ GW 13, 94.
- ¹² GW 13, 92-95.
- ¹³ GW 7, 157.
- ¹⁴ Dazu Friedrich Heiler, Evangelische Katholizität, München 1926, 159-161, 179-198, 286-288.
- ¹⁵ Heiler, Evangelische Katholizität; Im Ringen um die Kirche, München 1931, 373-390, 536-556; Vom Werden der Ökumene, Beiheft zur ÖR Nr. 6, Stuttgart 1967, 15.
- ¹⁶ Vgl. Im Ringen um die Kirche, 385-387, 551-555.
- ¹⁷ A.a.O., 555; Evangelische Katholizität, 172.
- ¹⁸ Evangelische Katholizität, 156 f, 164; Im Ringen um die Kirche, 376-382.
- ¹⁹ Im Ringen um die Kirche, 382. Am ehesten fand Heiler evangelische Katholizität gegenwärtig in der altkatholischen, der anglikanischen und der schwedischen lutherischen Kirche (Evangelische Katholizität, 172).
- ²⁰ A.a.O., 162.
- ²¹ A.a.O., 157-179.
- ²² Vgl. Albert Mauder, Evangelische Katholizität. Zur Geschichte und Inhaltsbestimmung eines Begriffs, KNA - Ökumenische Information 49/1978, 5-8; 50/1978, 5-7.

- 23 GW 13, 95 f.
- 24 Protestantische Vision; GW 8, 21; Sy 3, 16, 146, 281.
- 25 1928: GW 7, 122.
- 26 1936: GW 12, 44.
- 27 1941: GW 7, 129.
- 28 GW 7, passim.
- 29 GW 7, 135.
- 30 GW 7, 57.
- 31 Sy 3, 433; vgl. GW 8, 177.
- 32 Gegen Peter Neuner, Kleines Handbuch der Ökumene, Düsseldorf 1984, 168: „Die Rede vom Grundentscheid, vor allem vom ‚reformatatorischen Grundentscheid‘ oder vom ‚protestantischen Prinzip‘, kann vom Ansatz her nur Gegensätze aufzeigen.“
- 33 Sy 3, 207.
- 34 GW 8, 67.
- 35 GW 7, 86.
- 35a Vgl. GW 7, 56, 60; GW 12, 27 f; Sy 3, 432 f. - Leuzes Meinung, Tillichs protestantisches Prinzip erlaube keine Kritik am Protestantismus, so a.a.O. 490, ist nicht richtig.
- 36 Etwa GW 7, 16, 21, 60, 127; GW 12, 27; Sy 3, 196 f, 201, 206, 274, 280 f, 429 f, 432 f.
- 37 GW 7, 128.
- 38 Vgl. Sy 3, 431-433.
- 39 Protestantische Vision, 11: „Es könnte sich zeigen, daß der Katholizismus dieses protestantische Prinzip nicht in sich aufzunehmen vermag.“
- 40 Sy 3, 197.
- 41 Sy 3, 281.
- 42 GW 8, 21.
- 43 2 Kor 4,7. - „Substanz“ ist hier kein Gegenbegriff zu „Form“, was sich aufgrund des Tillich-schen Grundsatzes „Religion ist die Substanz der Kultur, und Kultur ist die Form der Religion“ (z.B. GW 9, 101 f) nahelegen würde. „Katholische Substanz“ schließt inhaltliche Aussagen wie auch Ausdrucksformen in sich.
- 44 So Sy 3, 146.
- 45 Protestantische Vision, 4.
- 46 A.a.O., 5.
- 47 A.a.O., 5-7.
- 48 Vgl. GW 7, 128 f; GW 8, 59-69; Protestantische Vision, a.a.O.; vgl. Sy 3, 203-207.
- 49 GW 8, 67.
- 50 Protestantische Vision, 7: „Die Tradition ist eine Quelle faktischer Autorität und darum eine Quelle des Mutes in dem Zerbrechen der Formen und Institutionen eines Zeitalters. Wir leben ständig aus der Tradition, und auch der Protestantismus lebt aus der Substanz der katholischen Tradition. Ich möchte meinen protestantischen Freunden immer wieder als Protestant sagen: Wir sollten nicht glauben, daß man über die Jahrtausende springen kann, daß hier wir sind und da die Bibel ist und nichts dazwischen. Solch ein Sprung über die Jahrtausende ist eine Selbsttäuschung. Zwischen der Bibel und zwischen dem Ereignis des Christus und uns liegt die Tradition, von der wir abhängig sind. . . Darum sollten wir als Protestanten der großen Tradition der Kirche mehr Aufmerksamkeit schenken, als wir es für gewöhnlich tun.“
- 51 GW 7, 129; auch Erg 5, 353 f.
- 52 GW 8, 69.
- 53 GW 7, 57.
- 54 GW 7, 60.
- 55 A.a.O.
- 56 GW 7, 62.
- 57 GW 8, 148-160; GW 12, 29.
- 58 Einmal heißt es, „der Gegensatz der christlichen Konfession“ liege nicht im Gegensatz „Subjektivismus gegen kirchliche Bindung“, sondern im Gegensatz „radikales Sichstellen-

- lassen in die Grenzsituation oder Sicherung gegen unbedingte Bedrohung durch Kirche und Sakrament“ (GW 7, 77). Bei dieser etwas polemischen Formulierung ist wohl wieder an römische Selbstverabsolutierung samt der von Rom versprochenen Glaubensgarantie gedacht.
- 59 GW 7, 59.
- 60 GW 7, 60.
- 61 GW 7, 61.
- 62 GW 7, 60.
- 63 GW 7, 60.
- 64 Eine entsprechende Kritik wurde von katholischen Theologen vorgebracht, etwa Johann Werner Mödlhammer, Kirche und Welt bei Paul Tillich, Wien 1971, 98, 197 f, 229; Ronald Modras, Paul Tillich's Theology of the Church, Detroit 1976, 264-268.
- 65 Daß hier zudem nicht von einer einheitlichen protestantischen Auffassung geredet werden kann, zeigt sich an den altprotestantischen Kontroversen zwischen lutherischem „finitum capax infiniti“ und reformiertem „finitum non capax infiniti“, wobei der Lutheraner Tillich an diesem Punkt eher die reformierte Schulmeinung vertritt und der lutherischen Sakramentsauffassung kaum gerecht wird, nach der Gottes Gnade „in, mit und unter“ irdischen Gestalten begegnet (vgl. FC, SD VII, 35-38, in: BSLK, 983 f).
- 66 Düsseldorf 1985, dort vor allem 124-130, 136-141, 144 f, 156 f.
- 67 A. a. O., 140.
- 68 A. a. O., 145. - Übrigens kommt Boff in a. a. O., 141, der Tillichischen Unterscheidung von katholischer Substanz und protestantischem Prinzip sehr nahe, mit dem Unterschied, daß er hier „unterschiedliche Stile, das Christentum zu leben“ wahrnimmt, und weniger die notwendige Gleichzeitigkeit beider Aspekte betont, ohne sie allerdings auszuschließen.
- 69 GW 12, 45.
- 70 Sy 3, 257 f.
- 71 Vgl. GW 7, 16, 86, 163.
- 72 Die Kirche, Freiburg 1967, 369 f; Was ist Kirche?, München und Hamburg 1970, 122 f; Christ sein, München 1974, 493 f.
- 73 Ähnlich, wenn auch unter der Voraussetzung heilsgeschichtlicher Vorrangigkeit der römisch-katholischen Kirche, äußert sich Karl Rahner in seinem „Grundkurs des Glaubens“ (Freiburg 1976, vgl. 345-357) unter der Überschrift „Die positive Bedeutung evangelischen Christentums auch für die katholische Kirche“ (a. a. O., 354 f), was fast wie eine Erwiderung auf Tillichs Aufsatz „Die bleibende Bedeutung der katholischen Kirche für den Protestantismus“ (GW 7, 124-132) klingt.
- 74 Sy 3, 199-202.
- 75 GW 13, 92-95.
- 76 Heiler, Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung, München 1923, XI.
- 77 Sy 3, 200; GW 13, 92 f.
- 78 GW 13, 93.
- 79 Sy 3, 201.
- 80 GW 13, 94; dazu besonders GW 7, 61-69, 133-140.
- 81 Vgl. dazu Sy I, 37. - Der den „konkreten Logos“, nämlich die Christusoffenbarung betonende Protestantismus hat aber häufig gerade in den kirchlichen Konkretionen seine Schwachpunkte. Der die weltweite Dimension betonende Katholizismus dagegen bleibt oft kirchlich verengt und der profanen Kultur gegenüber abweisend.
- 82 Vgl. Leuze, a. a. O. 490 f.
- 83 Vgl. Sy 3, 191 f, 194-196, 198 f, 429 f.
- 84 Sy 3, 198 f.
- 85 Sy 3, 212 f.
- 86 Sy 3, 430 f.
- 87 Sy 3, 212 f.
- 88 GW 7, 73-83.
- 89 GW 7, 84-104, 159-170.
- 90 GW 7, 125.

Ökumene gewinnt Profil (V)

Ökumenische Initiative Eine Welt – eine
ökumenische Lernbewegung
Bilanz und Ausblick nach 10 Jahren

VON REINHARD VOSS

1. Die Anfänge der Initiative

Nachdem der „Club of Rome“ 1972 der Weltöffentlichkeit die „Grenzen des Wachstums“ bewußt gemacht hatte und diese Grenzen während der sog. Ölkrise für alle spürbar geworden waren, gab es verschiedene Appelle zum Umdenken, die für die Gründung der Ökumenischen Initiative Eine Welt (ÖIEW) maßgeblich waren.¹

— Die holländischen katholischen Bischöfe riefen in einem mutigen „Hirtenwort“ zur Fastenzeit 1973 dazu auf, das Fastenopfer nicht länger als eigene Gewissensberuhigung zu geben, sondern sich zu einem neuen Lebensstil zu entschließen; es entstanden viele Nieuwe Levensstijl-Gruppen (Kontakt: Maliesingel 26, NL-3508 Utrecht SE).

— Das Buch Eric Dammanns „Zukunft in unseren Händen“ (1972) löste in Norwegen 1974 eine Unterschriftenaktion mit Selbstverpflichtungen („Wir wollen eintreten für eine menschliche Gesellschaftsentwicklung“) aus, so daß der Buchtitel zum Namen einer Initiative wurde (Kontakt: Torggt. 35, Oslo 1, Norwegen).

— In Schweden gründete die Dag Hammarskjöld-Foundation auf Initiative Jan Tinbergens eine ähnliche Bewegung (Kontakt: Övre Slottsgatan 2, S-75220 Uppsala)

— In Cocoyoc (Mexiko) forderten die dort im Oktober 1974 versammelten Teilnehmer des UNCTAD-Symposiums über Rohstoffnutzung, Umweltschutz und Entwicklung die „Überflußgesellschaften in ihrem eigenen wohlverstandenen Interesse (auf), humanere Lebensmuster zu finden, die weniger ausbeuterisch sind – gegenüber der Natur, gegenüber anderen Menschen und gegenüber sich selbst“. Dazu müßten „neue Entwicklungsstrategien“, „neue Lebensstile“ und „einfachere Konsummuster für die Reichen“ entwickelt werden.

— In England entstanden „life style cells“ (Kontakt: 2, La Hougue Manger, St. Mary, Jersey, C.I.).

— Die Vollversammlung des ÖRK 1975 in Nairobi, die viele Basisinitiativen entstehen ließ („Ohne Rüstung leben“; Ökumenisches Forum „Welche Schweiz morgen?“; ÖIEW) sprach in fast allen Dokumenten und Reden von der Notwendigkeit praktischer Schritte zu einem „neuen Lebensstil“: „Wir ermutigen Kirchen und Christen, aktiv zu werden, um jene Strukturen und Praktiken zu verändern, die einer angemessenen Qualität des Lebens im Wege stehen!“ und: „Die Ortsgemeinden sollten ihren

Lebensstil ernsthaft überprüfen!“ und: „Die Reichen müssen einfacher leben, damit die anderen überhaupt leben können“ (Charles Birch).²

Der Impuls von Nairobi führte direkt zur Gründung der ÖIEW. Der von etwa 80 (meist prominenten) Personen unterzeichnete Gründungsaufruf vom Mai 1976 (ÖIEW-Info 1) nahm die Impulse des „Club of Rome“ und des ÖRK auf:

„Die ungerechte Verteilung der Güter dieser Erde, der Hunger in weiten Gebieten, die Zerstörung der Umwelt, die absehbare Erschöpfung von Rohstoffvorräten lassen die Welt nicht zum Frieden kommen und bedrohen das Überleben der Menschheit“ (Grundtext).³

Auch die Arbeit „für Versöhnung und Frieden zwischen den Völkern“ wurde in diesen Zusammenhang gestellt („umweltgerecht, einfacher, solidarisch und gesprächsbereit leben“). Die Initiative ging davon aus, daß „viele unter uns schon begonnen haben, diese Verantwortung wahrzunehmen“ (Umwelt-, Lebensstil-, entwicklungspolitische, Menschenrechts- und Friedensgruppen wurden ausdrücklich genannt). Diese Erfahrungen zu bündeln und gesellschaftspolitisch wirksamer fortzuführen in ökumenisch weltoffenem und weltverantwortlichem Geist, nahm sich die Initiative vor, die sich schließlich den Namen „Ökumenische Initiative Eine Welt“ gab.)

Drei Selbstverpflichtungen wurden zur Basis der Initiative:

1. „Wir werden Entwicklungen verlangen und unterstützen, durch die bisher Benachteiligte in ihren Lebenschancen gefördert werden . . .“
2. „Wir werden unseren Konsum überprüfen . . . ihn einschränken und in ein vertretbares Verhältnis zu den begrenzten Vorräten der Erde, dem Bedarf der Benachteiligten und der Umweltzerstörung bringen. . .“
3. „Wir werden einen spürbaren Teil unseres Geldes im Sinne dieser Initiative verwenden, in der Regel wenigstens 3 % des Netto-Einkommens . . .“

Von Anfang an wurde großer Wert darauf gelegt, daß die Formen des Engagements sehr verschieden sein können: Beteiligung an regionalen Gruppen, Verwirklichung der Selbstverpflichtungen im Beruf und in den Alltagsbeziehungen, Beteiligung an zentralen Projekten der Initiative und Mitarbeit in verwandten Gruppen.

2. Das gesellschaftliche Umfeld 1976

Mitte der 70er Jahre war ein resignatives und relativ ratloses Klima entstanden: die durch die Studentenbewegung 1968 entfachten und politisch gebündelten Reformhoffnungen waren verfliegen und den Sorgen einer um sich greifenden Weltwirtschafts- und Rohstoffkrise gewichen. Die verdrängten und enttäuschten Reformer paßten sich entweder an oder suchten – verstärkt nachweisbar ab 1973 – in neuen Lebens-, Arbeits- und Wohnformen

„Überwinterungsmöglichkeiten“ angesichts der kalten Luft der sog. Realpolitik. In einem sich verschärfenden Klima von Absicherung, Ausgrenzung und Abschottung – gegenüber Arbeitslosen, Ausländern, Andersdenkenden und „Alternativen“, gegenüber „Ostblock“ und Dritter Welt (Asylanter, Billigprodukte) – war eine offene Gegenstrategie schwer zu entwickeln, bedeutete sie doch sogleich die (un)freiwillige Selbstausgrenzung. Ebenso schwierig, aber um so wichtiger war es, die in der Stille wachsenden Alternativen gesellschaftspolitisch aufzuwerten. Auch die „Bürgerinitiativen als Elementarform der neuen sozialen Bewegungen“ befanden sich in einer Orientierungskrise und strukturierten sich seit 1972 (Gründung des BBU) verstärkt im Ökologiebereich. Die Frauenbewegung stand an der Schwelle zur Ausbildung dezentraler und lokaler Strukturen; Alternativprojekte entfalteten sich zaghaft – angefangen im persönlichen Bereich (Selbsterfahrung, Konsumkritik, Eigenarbeit), über gesellschaftspolitische Lern- und Aktionsgruppen (Finanzgemeinschaften, Stiftungen, Gemeinschaftsbüros) bis hin zu ersten sozialen und wirtschaftlichen Alternativprojekten (Wohn- und Hausgemeinschaften, Kooperativen und Landkommunen, Bildungshäuser und Arbeitsloseninitiativen).⁴

Es fehlten 1975 die „Brückenbauer“, und zwar in mehrfacher Hinsicht: einmal zwischen Alternativszene und „bürgerlichem Wachstums- und Abschottungsblock“, zu dem auch die Kirchen(gemeinden) weitgehend zählten; zum zweiten zwischen der provinziell-überheblichen Denkweise des „Modell Deutschland“ und der weltweiten Verelendungs-Herausforderung; und drittens zwischen den verschiedenen sich aufsplitternden und damit ihre gesellschaftliche Bedeutung abschwächenden „Bewegungen“. Die ÖIEW wollte diese Brücken bauen helfen. Wenn politologisch von einer Einheit der „Lebensstil- und Alternativbewegung“ (Wenke) oder von einer sich herausbildenden „Zwischenkultur“⁵ gesprochen wurde, so war darin diese Brückenfunktion erkannt und anerkannt.

Aber 1976 war dies noch nicht viel mehr als ein Programm, von dem einige allerdings meinten, es werde sehr schnell zu einer Massenbewegung werden. Andere – darunter mehrere Gründer des späteren „Badischen Ökumenischen Netzes“ – hätten zuerst eine spirituelle Vertiefung dieses ökumenischen Lernansatzes für wichtig gehalten, auch um den Preis geringerer Wirkung nach außen. Die überwiegende Mehrheit aber wandte sich dagegen, „eine ethische Elite auszubilden und . . . einen Säkularorden zu gründen“, und sprach sich dafür aus, „in unserem jeweiligen Lebenskreis ein Verhalten aus(zu)probieren, das dann möglichst viele andere *auf ihre eigene Weise* übernehmen können. Wir möchten also Anstöße für ein soziales Lernen von

Mehrheiten geben.“⁶ Damit setzte sich eine Richtung durch, die vor allem von Prof. Ernst Lange als ökumenisches Lernkonzept entwickelt worden war.

Die Initiative ist keine Massenbewegung geworden, aber sie hat dazu beigetragen, das gesellschaftliche Klima mit mehr Toleranz und Offenheit für Alternativen aufzuhehlen.

3. Entwicklungsphasen der Initiative 1976-1986

3.1 Aufbau der Initiative

In den ersten drei Jahren (1976-79) wurde der neue Denk- und Handlungsansatz in die verschiedensten gesellschaftlichen Gruppen, besonders auch in die Kirchen, hineingetragen, und zwar durch Artikel in Zeitschriften anderer ökumenischer Initiativen (action 365; Radius; Frankfurter Hefte; Überblick), in Kirchenzeitungen (besonders Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt), in theologischen (Orientierung, Katech. Blätter) und politischen (Die Mitarbeit) Zeitschriften, in kath. und ev. Verbandszeitschriften und in Verbraucherzeitschriften, in Rundfunksendungen und Akademietagungen (Loccum 1979 u. 1980).⁷

Die Anzahl der Unterzeichner stieg in diesen Jahren auf etwa 1.000 an (bis heute auf 1.500). Es gab einige Regionalgruppen und erste Infos, in denen die Initiative sich ausführlich vorstellte und zu einem sparsamen Umgang mit dem Auto, zur bewußteren (besonders fleischärmeren) Ernährung – aus Gerechtigkeits- und Gesundheitsgründen – sowie zum sparsamen Energieverbrauch aufrief. „Mut zu kleinen Schritten“ wurde zum Leitmotiv der Lernbewegung. Das Schwerpunktthema (1979/80) „Energieverschwenden beenden“ trug mit zu einer Mobilisierung der Unterzeichner und zur Popularisierung der „Energiequelle Energiesparen“ bei.⁸

3.2 Zwischenbilanz 1980 und Neuorganisation

Nach einem halben Jahrzehnt versuchten mehrere Autoren eine Zwischenbilanz der Lebensstilbewegung.

Die Hauptvorwürfe gegen sie – und die Alternativbewegung – lauteten:

- die Strategie der kleinen Schritte und der Alltagsveränderungsansatz seien politisch unbedeutend und illusionär⁹;
- die Situationsanalyse sei unzureichend und auf Mittelschichtsinteressen aufgebaut;

– die Strategie des Konsumverzichts schädige die Volkswirtschaft, gerade auch deren positive Veränderungschancen.¹⁰

Gegen diese Vorwürfe, die – ob aus linker oder liberaler Perspektive – im Kern den Vorwurf des tendenziellen Ausstiegs und Auszugs aus der gesellschaftlichen und ökonomischen (Mit-)Verantwortung beinhalteten, konnten immer wieder Grundtext und Selbstdarstellung angeführt werden: es geht ihr schon um einen allmählichen „Übergang zu einer neuen Ordnung“, wenn sie fordert, daß persönliche Verhaltensänderungen und die Veränderung sozialer und politischer Strukturen sich gegenseitig bedingen:

„Denn eine Reform des persönlichen Lebens verändert nichts, wenn sie nicht mit politischem Handeln verbunden wird. Aber ebenso bleibt die politische Arbeit für einen alternativen Lebensstil schnell stecken, wenn sie nicht durch das persönliche Verhalten verstärkt und glaubwürdig gemacht wird.“¹¹

Vorbehaltlos mußte der Mittelschichtskarakter der Initiative eingestanden werden – aber offensiv: das Umlernen mußte ja wohl bei den Privilegierteren beginnen und wurde glaubwürdiger durch die Offenlegung und Selbstinfragestellung von Privilegien.

Der Vorwurf der Schädigung der Wirtschaft durch Konsumverzicht erledigte sich zunehmend angesichts der Defizite und der Massenarbeitslosigkeit im herrschenden System:

„Kann nämlich die Beschäftigung des Faktors Arbeit nicht länger über Wachstum gesichert werden, dann ist ein neuer Lebensstil, der sich in Konsumeinschränkungen und Einkommensbegrenzungen konkretisiert, nicht mehr als Phänomen zu betrachten, das Beschäftigungsprobleme verursacht. Er wird vielmehr Voraussetzung zur Lösung der Beschäftigungsfrage.“¹²

Immer betonte die Initiative, daß die Umorientierung gerade nicht auf Kosten, sondern zugunsten der Benachteiligten geschehen müsse (Grundtext).

In dem Bilanzheft über „die Lebensstilbewegung“ sahen alle Autoren positive Ansätze wachsen: die „gegenkulturelle(n) Werte als Basis der Lebensstil- und Alternativbewegung“ setzten sich allmählich durch.

„Und der Wertekatalog lautet: einfacherer Konsum – hoher Gütergebrauchswert – Entfaltung und Befriedigung immaterieller Bedürfnisse nach Selbstverwirklichung, Wissen, Spiel – vorrangige Orientierung an Forderungen nach Solidarität, Humanität, Nächstenliebe – biologische Verantwortung, vor allem durch ökologisch angepaßte, dezentrale Wirtschaftsformen – partizipative Strukturen in allen Lebensbereichen – gerechtere weltwirtschaftliche Beziehungen.“¹²

„Die Lebensstil- und Alternativbewegung besteht schon nicht mehr nur aus punktuell ansetzenden neuen Wertorientierungen und Lebensmodellen. Die generelle Richtung einer Neuorientierung auf autonome, dezentral organisierte und regional orientierte Entwicklungsmuster (wird) immer deutlicher sichtbar.“¹²

Im gleichen Heft stellte Rüdiger Scholz das Wachstum der ÖIEW als „langsam aber stetig“ dar. Die Initiative wirke „hauptsächlich durch ihre

Aktivitäten vor Ort und durch ihre Infos“. Er forderte, „den Organisationsgrad der Initiative zu verbessern“. Sie müsse einen Mittelweg finden zwischen der Gefahr, daß sie sich „zu einer Organisation verfestigt“, und der, daß sie „zum gesellschaftlich belanglosen Familienunternehmen verkümmert“. ¹³

1980/81 wurde lange und kontrovers über die Bildung einer hauptamtlich besetzten Geschäftsstelle diskutiert. Manche Unterzeichner befürworteten regionale Lösungen, manche ein rotierendes oder ein Arbeitsteilungsverfahren (ehrenamtlich). Schließlich setzte sich aber – gestärkt durch etwa 400 regelmäßige Finanzzusagen für vorerst zwei Jahre – das Votum durch, zwei Arbeitsstellen zu schaffen. Die neue Geschäftsstelle war ab 1.2.1981 arbeitsfähig. ¹⁴ Seit 1981 hat eine leicht ansteigende Zahl von Unterzeichnern zusätzlich zu ihren sonstigen Selbstverpflichtungen und Engagements zwei, zeitweise drei Stellen getragen. Die Initiative lebt prinzipiell aus eigener Kraft.

3.3 Zweiter Orientierungskonflikt 1982

Zu Beginn der Arbeit der neuen Geschäftsstelle gab es viele Überlegungen, wie die Strategie der kleinen Schritte fortgeführt und effektiviert werden könnte. Der erfolgreichen Lancierung des Anliegens eines „Neuen Lebensstils“ müßten, so formulierten die Koordinatoren, wirkungsvollere Formen der Zusammenarbeit im Bereich der Handlungsalternativen (Kreditwesen, alternative Wirtschaftsansätze, Biohöfe und Produzentennetze usw.) folgen:

„Wir könnten ein Filter sein zwischen den praktischen Versuchen und den kirchlichen Großorganisationen im Bereich Öffentlichkeitsarbeit, oder wir müßten einen Weg gehen, auf dem wir tatsächlich eigenes Potential aufbauen“ (Koordinatorenprotokoll v. 17.2.1981).

Praktisch zeigte sich jedoch alsbald, daß sehr unterschiedliche organisatorische Konsequenzen aus solchen Forderungen abgeleitet werden konnten. In einer Sonder-Delegiertenversammlung (Herbst 1982) wurden drei Alternativen zur Abstimmung gestellt, wie sich die Initiative weiterentwickeln könnte.

„I. Basis-Autonomie-Modell (Ist-Zustand) – Initiative als Dachverband und geistige bzw. geistliche Heimat alternativen Lebens; absolute Autonomie der Basisgruppen; Geschäftsstelle als reine Koordinationsstelle.

II. Schwerpunktthema-Modell – Stärkere Akzentuierung der Ziele durch Herausarbeitung eines Schwerpunktthemas mit Aktionsschwerpunkten.

III. Politische Effektivität – direkt-politische Aktion durch Erspüren eines gesellschaftlich neuralgischen Punktes, an dem die Gesamtkonzeption der Initiative deutlich gemacht werden kann; Orientierung aller auf eine entsprechende symbolische Aktion hin.“

Fast 100 Stellungnahmen gingen schriftlich ein und wurden den Delegierten, die weitere ca. 150 Voten mitbrachten, vorgelegt. Weder die dezentrale Grundtendenz (I) noch die Zuspitzung (man sah darin auch eine Verengung: III) fanden große Zustimmung; die große Mehrheit votierte für Modell II, für eine dritte Stelle, für ausgearbeitete, aber nicht zwingende Vorschläge zu Gruppenaktionen. So erhoffte man sich einen Kompromiß zwischen der Selbstbestimmung der Basisgruppen und einer gewissen verbindlicheren Koordination bundesweiter Schwerpunkte.

In diesem Konflikt polarisierten sich Elemente des Grundanliegens der ÖIEW; denn sie will durch möglichst große Übereinstimmung von politischen Forderungen und persönlichem Handeln

- öffentliches Bewußtsein verändern (realistisches Ziel),
- Träger von politischen Entscheidungen und Macht beeinflussen (utopisches Ziel) und
- zu einer Veränderung der Politik beitragen (Gesamtziel).

Daneben Peter Hertel: „Vierte Konzeption: Politische Effektivität durch verbesserte Integration nach innen und verstärkte Wirkung nach außen“.

3.4 Inhaltliche Ausgestaltung

Dem organisatorischen Ausbau folgte in den Jahren 1981 bis 1984 eine Fülle von Veröffentlichungen, die Ideen und Aktivitäten der Initiative einer größeren Öffentlichkeit zugänglich machten (Auflagen zwischen 5.000 und 25.000) und in diesen Jahren das Außenbild der ÖIEW stark prägten.¹⁵

Seit 1981 beteiligte sich die Initiative vielfältig an der anschwellenden Friedensbewegung – zunächst mit dem Beitrag einer ökumenischen Experten­gruppe „Schritte zur Abrüstung“, einem Plädoyer für gradualistische kalkulierte Vorleistungen bei der Abrüstung, sodann in vielen Basisaktivitäten vor Ort,¹⁶ aber auch durch Vorfinanzierung der lila Tücher zum Ev. Kirchentag 1983 in Hannover und die Beteiligung an der dortigen Demonstration, an der großen Oktoberdemonstration 1981 in Bonn, an der Demonstration zum Katholikentag 1982 in Düsseldorf sowie durch Unterstützung des Koordinationsausschusses der Friedensbewegung über die Initiative Kirche von unten.

In ihren weiteren Veröffentlichungen plädierte die ÖIEW in diesen Jahren für konsequente Arbeitszeitverkürzung, Arbeitsplatzteilung und solidarische Überwindungswege von Arbeitslosigkeit, für kostensparendes und kommunikatives Bauen und Wohnen, für die Anerkennung einer „multikulturellen Gesellschaft in der BRD, für mehr Phantasie, Kreativität und konsumkritisches Verhalten im familiären Alltag, für ein Umdenken in der Ent-

wicklungspolitik („Entwicklung muß bei uns beginnen“), für den Vorrang der Ökologie vor der Ökonomie („Ökologie ist Langzeitökonomie“).¹⁷

1984 begann eine verstärkte Suche nach den spirituellen Quellen des Engagements: eine Tagung über „Spiritualität weltweiter Verantwortung“¹⁸ setzte Akzente.

„Es geht bei dem neuen Lebensstil nicht zunächst darum, sich eine Reihe bestimmter Verhaltensweisen im Umgang mit Energie, mit Dingen, mit Privilegien oder mit Macht zuzulegen, sondern darum, das radikal Neue einer christlichen Existenz als „enteigneter“, d.h. als sozial aufgeschlossener, verfügbarer, dienstbereiter zu erkennen und sich in allen Lebensäußerungen konsequent daran auszurichten.“

„Hinweise auf solches zeichenhafte Leben machen deutlich, daß es bei Spiritualität in weltweiter Verantwortung nicht um die spirituelle Vorbereitung für politische Aktionen noch um eine geistliche Verklärung des Politischen geht, sondern vielmehr darum, die Ganzheit des Lebens in der Kraft des Geistes wiederzugewinnen im Vertrauen auf die Wirklichkeit des Handelns Gottes in der Welt.“

Die Beziehungen zu den Kirchen waren in diesen Jahren auf Bundesebene rar und weitgehend auf die Kirchentage beschränkt. Vor Ort gab es insbesondere in Pfarreien, wo Pfarrer Unterzeichner waren, durchaus enge Verbindungen zwischen Initiative und Gemeinde.

Die Bedeutung der Initiative für einzelne ergab sich aus Besuchen und Umfragen wie folgt: für Einzelunterzeichner war sie eine „moralische Rückenstütze“, eine „Stütze im gesellschaftlichen Anderssein“, gab sie „Anregungen über die eigene Lebensgemeinschaft hinaus“, diente sie dem Erfahrungsaustausch und vermittelte sie fachübergreifendes und politisches Wissen. Folgende Gruppen-„Typen“ hatten sich entwickelt: Studiengruppen; Zusammenschlüsse Gleichgesinnter über die Unterzeichnerliste; Selbstverständigungsgruppen (Gespräche ohne direkte Aktion); Gruppen mit Teilnehmern aus verschiedenen Bewegungen zwecks Erfahrungsaustausch; kirchliche Gruppen/Pfarrereigruppen; Kirchentagsgruppen; Aktionsgruppen mit Läden; eigene Vereine.

Die Außenwirkung der ÖIEW war neben den jährlich etwa 50.000 versandten Infos auch an Nachdrucken derselben abzusehen. Auch wurden immer mehr Impulse der Initiative in der Bildungsarbeit auf verschiedensten Ebenen (von Schule bis Hochschule, von Aktions- bis Studiengruppe, von Bundestagsausschuß bis Pfarrgemeinderat . . .) wirksam.

Einige Theologen¹⁹ gingen explizit auf Anliegen und Ansatz der Initiative ein, um daran beispielhaft zu zeigen, wie durch selbstkritische Ansätze innerhalb eines verbürgerlichten Christentums neue Wege der Glaubwürdigkeit des Engagements für die Gerechtigkeit und die Schöpfung gefunden werden könnten.

3.5 „Schwerpunktthema“ 1984/85

Das Delegiertentreffen der ÖIEW entschied sich 1983 für das Schwerpunktthema „Die sozialen Folgen der Rüstung“ und beschloß, dafür eine zweite weitere Hauptamtliche einzustellen.

In diesen zwei Jahren wurde theoretisch an den Zusammenhängen zwischen Hochrüstung, sozialen und wirtschaftlichen Folgen und psychologischem Umfeld gearbeitet. Es wurden aber auch neue Wege kooperativer und phantasievoller Aktionen beschritten:

- die Kampagne gegen Rüstungsexporte wurde zusammen mit 11 anderen christlichen Initiativen gegründet und hat heute eine eigene Geschäftsstelle. Etwa 40 Kontaktadressen aus der ÖIEW und sicher das 10fache insgesamt wurden Ansprechpartner der Aktion vor Ort;

- die vom Christlichen Friedensdienst begründete und koordinierte Aktion zur Passionszeit „Hunger nach Frieden und Gerechtigkeit“ wurde intensiv unterstützt und verbreitet;

- Sommerfreizeiten, Friedenscamps und Fastenwochen kamen hinzu;

- fast 30 „einfache und offene Häuser“ als „Lern- und Begegnungswerkstätten“ entstanden und wurden in einem eigenen Prospekt in zwei Jahren über 10.000 mal nachgefragt.²⁰

Die Gestaltungsbreite der Initiative wurde in diesen Jahren augenscheinlich ausgeweitet und auch ihr öffentliches Echo verstärkt, besonders durch mehrfach angeforderte Nachdrucke (u.a. Info 12 über Entwicklung durch das NRW-Kultusministerium).

3.6 Neue Orientierungen 1985/86

3.6.1 Vielfalt der Basisinitiativen

In den letzten Jahren entwickelten die Regionalgruppen und Unterzeichner/innen der ÖIEW eine Vielzahl von Aktivitäten in den Bereichen der Entwicklungspolitik (mit vielfältigen Kontakten zu Dritte-Welt-Ländern, aber auch gesellschaftskritischen Akzenten hierzulande), des Umweltschutzes und der Schöpfungsverantwortung, der Friedensarbeit, des Menschenrechtsengagements und der Randgruppenarbeit (besonders auch zusammen mit Ausländern) sowie zu Lebensstil- und Konsumfragen.

1986 ist die Zahl der Kontaktpersonen auf über 100 angewachsen. Darunter sind etwa die Hälfte Vertreter von Regional- und Basisgruppen, die sich entweder als Gruppen der ÖIEW oder als ihr nahestehend verstehen. Mit fast 100 verwandten Initiativen wird ein regelmäßiger Rundbriefaustausch praktiziert. Seit 1985 gibt es des öfteren auch Anfragen von bestehenden Gruppen

und sogar Verbänden – wie der CAJ Berlin –, sich der Initiative anzuschließen. Mit Interesse und Dankbarkeit nahmen wir zur Kenntnis, daß die Selbstverpflichtungen verschiedentlich variiert und ausgeweitet wurden.

3.6.2 Neue Entscheidungen

Angesichts der allmählich erdrückenden Fülle des Papiers kam das Koordinatorenteam überein, künftig neben dem Informations- den Aktionsschwerpunkt stärker zu fördern, z.B. durch Empfehlung von Lebensgemeinschaften, Förderung der Lern- und Begegnungswerkstätten, Ausweitung der Gruppenarbeit als Lernbasis, Verbesserung des didaktischen Einsatzes der Materialien, verstärkte Sammlung von Erfahrungsberichten als Anregung für andere, Beteiligung an gemeinsamen Großaktionen und Treffen mit anderen Initiativen, phantasievolle Aktionen (Protokoll, Bonn 13./14.1.84).

Im Mai 1984 bilanzierte der Koordinatorenkreis: „Im größeren Rahmen gesehen kann man sagen, daß sich die vier wichtigen sozialen Bewegungen unserer Zeit – die Friedens-, Ökologie-, Frauen- und 3. Welt-Bewegung – inzwischen ihrer gegenseitigen Verknüpfungen bewußt geworden sind.“ Die ÖIEW aber sollte diesen Verknüpfungsaspekt weitertreiben, Resignierten Mut machen, neue Kreise für ein Umdenken gewinnen und in den Kirchen wirken. (Protokoll Barlo, 4./5.5.1984)²¹ Es wurde beschlossen, verwandte ökumenische Gruppen und Initiativen zu engerer Kooperation einzuladen – bis hin zu einer gemeinsamen Geschäftsstelle. Im Laufe von zwei Jahren ergaben die Kontakte zu über 20 Initiativen bei mehr als der Hälfte eine große Bereitschaft zu verbindlicherer Kooperation, z.B. bei Tagungen und Rundbriefbeiträgen, bei der Herausgabe eines gemeinsamen Ökumenischen Informationsdienstes²² und bei der Gründung eines Bundes Ökumenischer Initiativen mit einer gemeinsamen Geschäftsstelle. Im Frühjahr 1986 beschlossen die Vollversammlungen und Verantwortlichen der Ökumenischen Initiative Eine Welt, des Laurentiuskonvents, des Plädoyers für eine ökumenische Zukunft, der Christlichen Aktion Mensch-Umwelt und der Ökumenischen Gesellschaft, ab Oktober 1986 auf dem Laurentiushof eine gemeinsame Geschäftsstelle mit mindestens vier Mitarbeitern einzurichten. Von diesem Zusammenschluß erwarten die Beteiligten eine Bündelung ihrer Kräfte und eine Stärkung der ökumenischen Basisbewegung(en) in der Bundesrepublik. Der Schwerpunkt der Arbeit wird die Beteiligung an der Vorbereitung der Weltversammlung des ÖRK für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung 1990 sein. Ein erster Schritt ist die Mitverantwortung und Mitarbeit an der 2. Siegener Ökumenischen Versammlung vom 21.-23.11.1986.

Der Ökumenische Infodienst wurde in kurzer Zeit zu einem anerkannten Organ des „konziliaren Prozesses“, der aufgrund des Aufrufs der ÖRK-Vollversammlung 1983 in Vancouver und seit dem Kirchentag 1985 in Düsseldorf endlich in Gang kam. Der Beitrag des Initiativbundes war und ist dabei, die „Problem- und Organisationsvernetzung“ seitens der unabhängigen Gruppen voranzutreiben und in den kirchenpolitischen Prozeß einzubringen. Die ÖIEW hat sich daran 1986 durch zwei Schriften beteiligt: „Die sozialen Folgen der Rüstung“ und „Mut zu kleinen Schritten“ (Neufassung).

Deutlich wurde in den letzten beiden Jahren eine verstärkte Dialogbereitschaft der Großkirchen mit der ökumenischen Basisbewegung. Offizielle Stellungnahmen riefen zum Dialog auf. Ulrich Duchrows Konzept der „vier Sozialgestalten von Kirche“ gewann an Bedeutung und Anerkennung: neben Ortsgemeinden, Regionalkirchen und Weltkirche werden „Nachfolgegruppen“ (wie Basisgemeinschaften und ökumenische Netze) als gleichrangiges Kirche-Sein gesehen.²³ Gemeinsame Tagungen zwischen Kirchenleitungen und Basisbewegungen auf evangelischer Seite²⁴ und gemeinsame Veranstaltungen zwischen Katholikentag und „Katholikentag von unten“ (in München 1984 und Aachen 1986) wären noch vor wenigen Jahren undenkbar gewesen. Bischof Kempfs einsame Würdigung der „neueren selbstverantwortlich engagierten christlichen Gruppen“ im Fastenhirtenbrief Limburg 1981 bekam endlich offizielle Gesellschaft.

Fast unmerklich und unverhofft sahen sich nun – vorerst auf Bundes-, aber zunehmend auch auf Orts- und Regionalebene – die ökumenischen Gruppen bestätigt. Diese Entwicklung ist der ÖRK-Vollversammlung von Vancouver und nicht zuletzt in deren Vorfeld der deutlichen internationalen Kritik an der Sprachlosigkeit zwischen Kirchen und Gruppen in der BRD zu verdanken.

4. Zentrale Spannungen im Engagement als Chancen und Aufgaben

Der Schweizer Sozialethiker Stückelberger betonte in seiner kritischen Beurteilung der ÖIEW: Mit diesem Ansatz „kann eine Initiative wie diese zu einem Ferment werden in einer Gesellschaft, in der diese Aspekte (sc. Aktion und Spiritualität, individuelle und strukturelle Veränderung, kleine Schritte und globale Umwälzung, ökologische und entwicklungspolitische Probleme) immer wieder gegeneinander ausgespielt werden. Umgekehrt bleibt sie damit in einer gewissen Allgemeinheit stecken, die zu einer faden Ausgewogenheit werden kann. Dies ist bisher aber nicht der Fall.“²⁵

Der Brückenbaueranspruch der Initiative hatte in den vergangenen zehn Jahren verschiedene – mehr oder minder austarierte – Spannungen zur Folge, die als bleibende Aufgaben und Chancen ihres Engagements gelten können. Sie sollen nun noch einmal kurz systematisch zusammengefaßt werden.

4.1 Zwischen Ost-West- und Nord-Süd-Konflikt: Engagement für die „Eine Welt“

„Die meisten Bürger der Bundesrepublik sehen ihre Sicherheit immer noch fast ausschließlich aus dem Osten bedroht. (. . .) Diese Fixierung auf *eine* Gefahr macht uns blind für andere, von denen unsere Sicherheit ebenso oder mehr bedroht ist. Zu diesen *unerkannten Bedrohungen* unserer Sicherheit gehören: die Kluft zwischen reichen und armen Nationen (. . .), die Vergeudung der Ressourcen dieser Erde und die Zerstörung unserer Umwelt (. . . sowie) die Verelendung eines großen Teils der Weltbevölkerung.“²⁶

Sich unter den herrschenden Bedingungen kritisch und selbstkritisch für die „eine Welt“ einsetzen heißt, alternative „sanfte“ Wege fördern und mit entsprechenden Ansätzen in anderen Ländern verknüpfen. So bestehen neben den erwähnten europäischen Lebensstilbewegungen auch Kontakte der ÖIEW (auf Bundesebene) nach Argentinien (Ökumenische Volksaktion), Südafrika (Kirchenrat), den Philippinen („rural missionaries“) und nach Indien (Soziale Aktionsgruppen). Wann immer ein „Dritte-Welt-Laden“ sich in „Eine-Welt-Laden“ umbenennt, sehen wir darin die Einsicht wachsen, daß diejenigen, die wie wir in einem der Zentren des internationalen ökonomischen Systems leben, aus Weltverantwortung neue Wege gehen müssen und die Befreiung und eigenständige Entwicklung der anderen nicht länger verhindern dürfen.

4.2 Zwischen freiwilliger Selbstbeschränkung und unfreiwilliger Armut: Solidaritätsarbeit als Schuldbegleichung und Befreiung

Die Lebensstilbewegung stellt erworbene oder erwerbbar Privilegien selbstkritisch zur Disposition und geht letztlich auf dem Weg freiwilliger Selbstbescheidung erste Schritte in eine Richtung, in der schon die Orden in ihren jeweiligen Frühphasen Befreiung von Privilegzwängen und Solidarität mit den unfreiwilligen Armen suchten und fanden. Deshalb birgt auch heute eine Annäherung zwischen Orden und Initiativen viele Chancen für das zukünftige Engagement.²⁷

Die Funktion neuer solidarischer Verhaltens-, Lebens- und Wirtschaftsweisen ist wohl am besten mit ihrem Charakter als „Zwischkultur“ umschrieben. Dies hält die gesellschaftliche Entwicklung offen für solidarische Lernprozesse, die sich immer mehr an den Benachteiligten und den Opfern einer verschwenderischen und privilegienfördernden „Wachstums“-Gesellschaft orientieren und so letztlich die Vision der Befreiung aller vor Augen haben.

4.3 Zwischen Kirchenferne und Kirchnähe: ökumenische Lernbewegung

„Ökumenisches Lernen“ bedeutet den „Auszug aus der heimatlichen Provinz“ (Werner Simpfendorfer), also nicht den missionarischen Aufbruch zur Bekehrung anderer, sondern die endgültige Überwindung provinziellen Denkens und Handelns aus der Mitverantwortung für die ökologischen und sozialen Folgen unseres Entwicklungsweges hier und weltweit. Wenn die Kirchen hierzulande sich staatlichen Institutionen, Ideologien und Praktiken zu sehr anpassen, muß dies zum Konflikt mit einer so orientierten ökumenischen Basisbewegung führen. Da aber die „vorrangige Option für die Armen“ immer mehr als Zeichen der Zeit erkannt wird, ist auch die Annäherung beider eine selbstverständliche Folge. Die Basisbewegung wird jedoch achten müssen, nicht vorschnell vereinnahmt zu werden. Dazu ist es unbedingt wichtig, daß sie sich weder institutionell noch finanziell abhängig macht, sondern im Vertrauen auf die Kraft eigener Ideen und Solidarität arbeitet. Dieser Weg war bisher ermutigend und stärkend.

4.4 Zwischen politischem Engagement und spiritueller Vertiefung: Politik aus der Stille und Ganzheitlichkeit

Weder „spirituelle Vorbereitung für politische Aktionen“ noch „geistliche Verklärung des Politischen“ (Raiser), sondern in Gebet, Gespräch, Analyse und Aktion vertiefte Einsicht in unseren Auftrag als Christen in einer zunehmend gewalttätiger und ungerechter werdenden Welt zu gewinnen, ist die Perspektive einer „Politik aus der Stille“ (Loccum 1986). Auch das Konzept der Bibel-Basis-Arbeit dient diesem Ansatz.²⁸ Es gilt, die eigentlichen Schismen der Kirche aufzuspüren, nämlich die zwischen einer Kirche der Reichen und einer Kirche der Armen, ein Skandal für die eucharistische Tischgemeinschaft! Es gilt, weltumfassende Solidarität zu üben, und es gilt, eine ganzheitliche Sicht wiederzuerlangen.²⁹ Dabei können wir von den Kirchen in der „Dritten Welt“ lernen. Ganzheitlichkeit wird in Peru definiert als:

„1. Ganzheitlich im Sinne der Fülle von Anstößen aus der Bibel, die sich in neuer Lebensweise und neuen Gemeinschaftswerken und Organisationen niederschlagen;

2. Ganzheitlich im Sinne von Vernetzung von immer mehr Lebenskräften und Lebenszellen;

3. Ganzheitlich im Sinne einer gespürten und gelebten Ganzheit; dies fordert, daß Arbeit und Freizeit, Privat- und Gemeindeleben, Religion und Alltag, Kult und Politik nicht mehr getrennt werden;

4. Ganzheitlichkeit, die sich widerspiegelt in der Struktur der Gemeinde und in den Alltagssituationen, wo maßgenommen wird am Wort Christi.

5. Ganzheitlich im Sinne der sich erneuernden religiösen Tiefe . . .“³⁰

4.5 Zwischen politischem Anspruch und Alltagshandeln: Strategie der kleinen Schritte

„Oft hören wir Kritik, daß wir zu wenig von den Ursachen sprechen, von den wirtschaftlichen Strukturen, die lähmend wirken (. . .) Da meinen wir, es sei besser, daß die Leute die gesellschaftlichen Hindernisse selbst entdecken, indem sie versuchen, aus eigenem Wunsch ihren eigenen Lebensstil zu verändern“ (Kristi Ringard).

„Viele Menschen haben sich (im letzten Jahrzehnt) auf den Weg gemacht, um sich in zunächst kleinen Schritten den größeren Zielen anzunähern. Manche haben resigniert, andere aber sind Schritt für Schritt weitergegangen, arbeiten heute in politischen Bewegungen und engagieren sich in gewaltfreien Aktionen, Protesten, Demonstrationen, Schweigekreisen, Initiativen und Mahnwachen. Sie nehmen persönliche Nachteile um ihrer Überzeugung willen in Kauf. Sie stehen oft in direktem Kontakt zu Basisbewegungen in der Zweidrittelwelt.“³¹

Die Strategie der kleinen Schritte wird mittlerweile deutlicher im Zusammenhang eines dreifachen Aufbruches gesehen: zu einem neuen Bewußtsein, zu neuem Lebensstil und zu neuen Lebensformen. Die gewaltige Aufgabe einer Neuorientierung der Industriegesellschaften – soll sie nicht dirigistisch oder gewaltsam passieren – erfordert weiterhin eine beharrliche „Bewußtseinsarbeit“, die am besten durch das gelebte Beispiel konkreter Utopien gefördert wird. Zehn Jahren Aufklärung und „kleinen Schritten“ müssen zehn Jahre Umsetzung und Aufbau konkreter Alternativen folgen. Die Kraft dazu können und werden wir im Evangelium und in den Weltreligionen finden. Sie muß die Kraft der Analyse ergänzen und fortführen, damit weder Resignation noch Untergangsprophetie siegen.³²

4.6 Zwischen theoretischer Analyse und persönlicher Veränderung: Neue Lern-, Arbeits- und Begegnungsformen

Die Unfruchtbarkeit vieler Veränderungsversuche der letzten Jahrzehnte ist wohl nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß den richtigen Analysen nicht die persönlichen Konsequenzen folgten, sondern diese zuerst von anderen oder vom Staat erwartet wurden. Zudem macht man die Erfahrung, daß sich Analyse und Sicht der Gesellschaft in der Weise ändern und beeinflussen lassen, wie man sich den konkreten Konflikten und sozialen Brennpunkten stellt. Die Theologie der Befreiung ist nicht anders entstanden, und auch die meisten Unterzeichner der ÖIEW haben wohl in ihrer Biographie solche Schlüsselerlebnisse gehabt. Die massenhafte Betroffenheit über Ungerechtigkeit, Umweltzerstörung und Kriegsgefährdung gewinnt politische Qualität, muß aber immer wieder nüchtern (strategisch und analytisch) rückgekoppelt werden, um sich nicht zu verrennen. Dazu kann eine solch vielfältig zusammengesetzte Initiative wie die ÖIEW einen guten Beitrag leisten.

4.7 Zwischen Initiative und Institution: gesellschafts- und kirchenpolitische „Katalysator“-Funktion

Die von der Initiative und den neuen sozialen Bewegungen insgesamt angestrebten Bewußtseins- und Strukturveränderungen brauchen einen langen Atem und auch gewisse institutionelle Garantien der Kontinuität.³³

Politologisch und soziologisch gesehen haben die Gruppen und Initiativen, die die „Offenheit für Lernprozesse“ betonten, eine „Zwischenkultur“, ein „Zwischenfeld“, eine „intermediäre politische Kultur“ geschaffen und damit der Gefahr des Auseinanderdriftens zweier Kulturen entgegengewirkt.³⁴ Sie haben geholfen, vorschnelle gegenseitige Ausgrenzungen zu verhindern. Sie haben auch z.B. beim Aufbau von Arbeitsloseninitiativen, Bioläden oder Alternativwerkstätten einen „Sympathisantenmarkt“ geschaffen, „der Solidaritätszuschläge verkrachtet“. Diese Initiativen haben „Elemente einer moralischen Ökonomie“ eingebracht. Sie haben sicherlich auch durch die „Stabilisierung einer oppositionellen Identität“ zur Entstehung der Grünen Partei beigetragen – wie auch zur Veränderung der übrigen Parteien. Es bleibt aber gerade für die Ökumenische Initiative Eine Welt festzuhalten, daß sie parteipolitisch insofern neutral ist, als ihr Mitglieder aller fünf im Bundestag vertretenen Parteien angehören, die alle auf ihre Weise versuchen, Elemente und Einsichten der Lernbewegung in „ihren“ Parteien einzubringen. Sie wird auch weiterhin beteiligt sein am Auf- und Ausbau einer „auf Selbsttätigkeit und Selbstverantwortung aufgebaute(n) demokratische(n), politische(n) Gegenkultur . . . , die die weitere gesellschaftliche Veränderung nicht zu einem leicht deduzierbaren Herrschaftsprojekt verkommen läßt.“³⁵

Theologisch-kirchenpolitisch gesehen, haben die ökumenischen Basisinitiativen zu größerer Offenheit der traditionellen Strukturen und Institutionen beigetragen. Die traditionellen kirchlichen Gruppen, Verbände und Gemeinden könnten aus den Erfahrungen der ÖIEW und anderer ökumenischer Initiativen manches aufnehmen. Erfahrungen im solidarischen Umgang mit Besitz, Arbeit, Zeit, Lebensformen und öffentlicher Verantwortung können und werden die Praxis von Gebet, Gottesdienst, Abendmahl, Fasten- und Adventszeit, ja das Missionsverständnis im Sinne größerer Glaubentiefe, solidarischer Bundesschlüsse und alltäglicher Glaubwürdigkeit verändern. Die ÖIEW bleibt Teil und Katalysator dieses Veränderungs- und Umkehrprozesses in Kirche und Gesellschaft. Dabei wird der Akzent im nächsten halben Jahrzehnt wohl auf der kirchenpolitisch-spirituellen Ebene liegen und die Initiative ihr offenes und politisches Ökumeneverständnis einzubringen haben.

ANMERKUNGEN

- ¹ Karl Ernst Wenke/Horst Zilleßen (Hg.), Neuer Lebensstil. Verzichten oder Verändern?, Opladen 1978 (mit einer ausf. Literaturübersicht über die Anfänge der Lebensstilbewegung), zit.: Wenke/Zilleßen; Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft (sonst Pastoraltheologie), Heft 4/April 1980: Die Lebensstilbewegung, eine Zwischenbilanz, hg. von Richard Boeckler/Karl Ernst Wenke, Göttingen 1980, zit.: WPKG; Barbara u. Ulrich Weidner, Alternativer Lebensstil. Christsein mit politischem Horizont, Wuppertal 1979, zit.: Weidner; Ulrich Duchrow, Weltwirtschaft heute. Ein Feld für Bekennende Kirche?, München 1986, zit.: Duchrow
- ² Für Holland: Wenke/Zilleßen, 324ff, und M. Linzin: Ev. Komm. 1975, 744 f; für Norwegen: Ringard in: WPKG, 180 ff.; für UNCTAD: Weidner, 52 ff, Wenke/Zilleßen, 9; für Nairobi: Wenke/Zilleßen, 326 ff.
- ³ ÖIEW Info 1.
- ⁴ Dazu K.E. Wenke in: WPKG 150; ferner K.W. Brand/D. Büsser/D. Rucht, Aufbruch in eine andere Gesellschaft. Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik, Frankfurt/New York 1984; Roland Roth, Neue soziale Bewegungen in der politischen Kultur der Bundesrepublik, in: Neue soziale Bewegungen in Westeuropa und USA, hg. von K.W. Brand, Darmstadt 1985, 20-82, hier 44 ff.
- ⁵ Theodor Ebert, Hauswirtschaft in der Zwischenkultur, in: Anders arbeiten - anders wirtschaften. Dualwirtschaft, hg. von J. Huber, Frankfurt 1978, 131-149, spricht von einer „intermediären Kultur“.
- ⁶ M. Linz, zit. bei Weidner, 132, und Ernst Lange, Sprachschule für die Freiheit. Bildung als Problem und Funktion der Kirche, posthum hg. von Rüdiger Schloz, München 1980.
- ⁷ Eine bibliographische Liste hält die Geschäftsstelle der ÖIEW, Laurentiushof, 3549 Wethen bereit.
- ⁸ Info 1-5.
- ⁹ Christen für den Sozialismus, 1979; Hans-Magnus Enzensberger, Zur Kritik der politischen Ökologie, in: Kursbuch 33, 1-42; WPKG, 217 ff.
- ¹⁰ Jens Harms, Individuelle Verhaltensänderung und gesellschaftlicher Wandel, in: F. Dotter u.a. (Hg.), Christliche Markierungen, Wien 1978, 393-408.
- ¹¹ so Info 1, S. 2.
- ¹² Wenke/Zilleßen, 204, 154 f, 156; Info 7 (Arbeitslosigkeit ist kein Schicksal) und Arbeitshilfe 14 (Solidarische Überwindungsversuche von Arbeitslosigkeit).
- ¹³ Vgl. Anm. 1; die Zitate WPKG 154 f, 186-189.
- ¹⁴ Mit Hildegard Claus und Reinhard Voß, Ringstr. 52, 4290 Boholz-Barlo.
- ¹⁵ Alle Schriften der Initiative sind über die neue Geschäftsstelle Laurentiushof, 3549 Wethen zu bestellen oder in den Deutschen Bibliotheken Frankfurt/M. und Leipzig einzusehen.
- ¹⁶ Dazu die Arbeitshilfen 6 (Friedensgottesdienste), 7 (Friedensaktivitäten), 10 (Politische Puppenspiele) und die Infos 6 + 9.
- ¹⁷ Infos 7, 8, 10-12; AH 2 (Eine-Welt-Ausstellungen), 3 (Anders leben), 4 (Einfacher leben), 8 (Umweltspiele), 11 (Eine-Welt-Spiele).
- ¹⁸ Dokumentiert in AH 12; die Zitate A. Ahlbrecht S. 3 bzw. K. Raiser S. 7. Weitere Perspektiven einer christlichen Spiritualität der Weltverantwortung hatte eine Arbeitsgruppe im Dezember 1983 vorgelegt (Beil. zum Rundbrief 32).
- ¹⁹ So Schaumberger 1981, Liedke 1981, Ahlbrecht 1981, Paul 1981, Frey 1981, Zöller 1981, v. Blumröder 1986.
- ²⁰ Rechenschaft davon geben Info 4 (Hochrüstung als Ausdruck kultureller Fehlentwicklung) und AH 16 (Die sozialen Folgen der Rüstung). Die Geschäftsstelle wird von Lis Heckel geführt: Sartoriusstr. 8, 8700 Würzburg.
- ²¹ Roth (Anm. 4) blendet in seiner Analyse der neuen sozialen Bewegungen die entwicklungspolitische und ökumenische Bewegung völlig aus.

- 22 Dieser wird von 9 Initiativen getragen. Abonnement über Pfarrer Schmitthenner, Vorbach-Zimmern 147, 6994 Niederstetten 3.
- 23 So in „Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung, hg. vom Kirchenamt der EKD/Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, Köln 1985, bes. 54 ff bzw. in: Ökumenisches Lernen - Grundlagen und Impulse, eine Arbeitshilfe der EKD-Kammer für Bildung und Erziehung, Gütersloh 1985, dort 46 f, 64 f, 101 ff; bei Duchrow 241.
- 24 Über die „Arnoldshainer Gespräche“ berichten die epd-Dokumentationen 24/85 (Initiativgruppen - ein Kapital der Kirche?) und 19/86 (Was heißt Gerechtigkeit?).
- 25 Stückelberger 1979, 101-105, 104.
- 26 Info 6 (Schritte zur Abrüstung), S. 6.
- 27 Dazu Anton Rotzetter, Orden und Initiativen zwischen Bekenntnis und Protest, in: ÖIEW-Rundbrief Nr. 40, Mai 1986, 7-10.
- 28 Vgl. das Begleitheft zur 2. Ökumenischen Versammlung Siegen 1986.
- 29 Christine Schaumberger, Radikal in kleinen Schritten? Die ÖIEW und ihr Versuch eines alternativen Lebens, in: Theol.-politische Protokolle, hg. Th. R. Peters, München/Mainz 1981, 71-93.
- 30 Nach einem Beitrag in: Wendekreis, hg. v.d. Missionsgesellschaft Bethlehem, Immensee, H. Nr. 6/1986: Kirche im Sur Andino (Peru).
- 31 Die Zitate in: WPKG, 185, bzw. Info 5, S. 1.
- 32 Rechenschaftsbericht R. Voß, ÖIEW-Rundbrief 37, 6.
- 33 Dazu Arbeitshilfe 16 (Öffentlichkeitsarbeit für die Eine Welt - zwischen Initiativen und Institutionen).
- 34 Dieter Rucht, Die Bürgerinitiativbewegung als Teil einer intermediären Kultur, in: Journal für Sozialforschung Nr. 4/1981, 389-406.
- 35 Die Zitate bei Roth, 61 f, und 77; vgl. auch Wenke/Zilleßen, 167-219.

Die Christianisierung im baltischen Raum

Ein Rückblick auf eine 800jährige Geschichte

Es gereicht ökumenischer Verantwortung nicht zum Nutzen, wollte man von Anfängen, die 800 Jahre zurückliegen, flugs in die ökumenische Situation des Jahres 1986 hineinspringen. Einem solchen Zeitsprung steht die Gabe eines Langzeitgedächtnisses entgegen, die heute noch den im baltischen Raum beteiligten Völkern, Litauern, Letten, Esten und Russen, zu eigen ist. Die Christianisierung war mit bedeutsamen Veränderungen der Herrschaftsverhältnisse, mit dem Einströmen der Deutschen und dem Wandel der sozialen und ökonomischen Bedingungen verbunden gewesen. Das Gedächtnis hält alle diese Vorgänge in einer Verbundsicht fest; es führt jedoch die heutigen Betrachter durchaus nicht nur gegen den vor einem halben Jahrhundert ausgeschiedenen fünften Partner im Raum, die Deutschen, zusammen.

Das Langzeitgedächtnis widersetzt sich eiligen ökumenischen Hoffnungen. Sie werden leichter von denen geäußert, die einer Geschichte fernstehen und sie und ihre Folgen überspringen, als von denen, die die Sorge umtreibt, im baltischen Schmelztiegel der Gegenwart gänzlich eingeschmolzen zu werden. Es wird notwendig sein, auf die Anfänge verschlungener und konträrer Begegnung von Völkern und Kirchen, auf die unterschiedlichen Verbindungen von Konfession und Nation einzugehen. Erst dann wird sich das Feld heutiger Begegnung fruchtbringend abschreiten lassen.

1. Vorgeschichte und Bistumsgründung 1186

Der ostbaltische Raum, der des späteren Lettlands und Estlands, rückte mit den Geschehnissen an der Wende zum 13. Jahrhundert in das helle Licht der europäischen Politik und des Lebens der Kirche. Seine Menschen lebten schon vorher nicht ohne heftige Spannungen. Zahlreiche kriegerische Auseinandersetzungen trugen den Charakter von Raubzügen und organisierten Plünderungen. Litauer, Letten, Semgaller, Kuren, Liven, Esten fielen in Abständen übereinander her, plünderten die Dörfer der Überfallenen. Frauen und Kinder wurden in die Gefangenschaft geführt, das Vieh weggeschleppt, die Saaten vernichtet. Zu anderen Zeiten rächten sich die Unterlegenen an den Siegern von gestern. Unterschiede wurden jedoch erkennbar: Die Litauer führten Kriegsbewegungen schon mit größeren Heeren über weitere Strecken durch. Die Esten im Nordwesten ihres Landes wie auch die besonders gefürchteten von der Insel Oesel führten Raubzüge über die Ostsee durch bis nach Mittelschweden. Sigtuna am Mälarsee ist von ihnen bei einer solchen Fahrt zerstört worden.

Russischer Einfluß wirkte von Novgorod und Pleskau wie von Polock in den Bereich der Volksstämme hinein. Noch nach 1200 bestand ein Unterfürstentum um Kukenojs (Kokenhusen) an der Düna, ebenso das auch zum Einflußgebiet von Polock gehörende östlich gelegene und größere Unterfürstentum Gerzike. Unter ihren Bewohnern gab es nur eine geringe Anzahl von Russen. Die weitere Zuordnung lettischer, livischer und estnischer Stammesgebiete zum russischen Herrschaftsbereich war unklar. Die Liven waren tributpflichtig. Gleiches galt für einen Teil der Letten wie auch der Esten. Die russischen und auch die neueren sowjetischen historischen Karten

tragen dieser Unklarheit Rechnung, ihre Eintragungen gehen über die genannten Großräume nicht hinaus. Die Gründung Jurjevs, des späteren Dorpat, im Jahr 1030 durch den Großfürsten Jaroslav Vladimirovič kennzeichnete eine Episode; bereits nach 30 Jahren lösten sich hier wieder die Esten von der russischen Herrschaft.

Der baltische Raum stand in Teilen unter russischem Einfluß, aber außerhalb der Grenzen der Kiever Rus', die im 12. Jahrhundert bereits weitgehend unter den Auflösungserscheinungen in einzelne Fürstentümer litt. Dies mochte auch der Grund sein, daß Unterstellungsverhältnisse sich auf Tributzahlungen vielfach beschränkten. Der baltische Raum war ein Glacis für die benachbarten russischen Fürstentümer. Deshalb konnten sich hier die kriegerischen Bewegungen unter den Stämmen vollziehen, ohne daß die Russen in jedem Fall eingriffen.

Der baltische Raum war den weiteren Anliegern an der Ostsee bekannt. Jahrhunderte zuvor hatten schon die Züge warjägischer Krieger aus dem skandinavischen Raum nach Rußland und bis nach Konstantinopel eingesetzt. Diese Züge hatten das baltische Festland ausgespart. Das aufstrebende Dänemark versuchte, die Ostseeküsten am südlichen Ufer zu beherrschen. Die Metropolitensitze von Hamburg/Bremen und Lund waren konkurrierend an einer Ausdehnung ihrer Gebiete interessiert. Vorstöße von Lund waren über die Einleitung des Aufbaus einer kirchlichen Organisation an der östlichen Ostsee nicht hinausgekommen. Den Fernkaufleuten von der schleswig-holsteinischen Küste und von Visby auf Gotland lag am Ausbau und der Sicherung der Handelswege, an der Anlage geschützter Stationen auf den Wegen nach Osten. Ihnen boten sich die küstennahen Gebiete im livischen und estnischen Siedlungsraum und der Weg dünaaufwärts an.

In dieser noch offenen Situation segelten, nicht zum ersten Mal, Kaufleute 1184 dünaufwärts zu dem etwa 25 km vom später gegründeten Riga entfernt gelegenen livischen Uexküll. Ihnen hatte sich der Segeberger Augustiner-Chorherr Meinhard angeschlossen. Nach den Worten der Chronik Heinrichs von Lettland, aus der wesentliche Angaben über sein und seiner Nachfolger Wirken zu entnehmen sind, war er schon ein älterer Mann, „in ehrwürdigem grauen Haar“¹. Sein Anliegen war die Mission unter den heidnischen Stämmen. Es ist nicht deutlich, ob er mit fester kirchlicher Weisung bereits vom Erzbistum Hamburg/Bremen, dem er im holsteinischen Segeberg zugehörig war, in das Livenland geschickt worden war. Es ist sicher, daß er nicht ohne Genehmigung seiner Oberen die Fahrt angetreten hatte. Darauf weist die Tatsache hin, daß nach erster Rekognoszierung und missionarischem Wirken Meinhard durch Erzbischof Hartwich II. 1186 zum Bischof in Uexküll geweiht wurde. In jedem Fall ist Meinhard bei seinem Entschluß zur Mission und seiner Wirksamkeit in Uexküll ein ganzes Teil eigener Verantwortung abzuspielen.

Das Jahr der Gründung des Bischofssitzes wurde zum Jahr des Beginns der durch die abendländische Kirche inspirierten baltischen Kirchengeschichte. Bei seiner Ankunft hatte Meinhard sich vom russischen Fürsten von Polock die ausdrückliche Erlaubnis zu seiner missionarischen Wirksamkeit geben lassen. Er war mit Geschenken des Fürsten entlassen worden. Der Anfang der Mission war beschwerlich, von äußerer Feindschaft und geistlichen Niederlagen geprägt. Schon bald nach seiner Ankunft erlebte Meinhard im Februar 1185, daß wieder einmal die Litauer in das Livenland einfielen. Sie führten „viele in die Gefangenschaft fort. Vor ihrer Wildheit suchte der Prediger mit den Uexküllern Schutz in den Wäldern“². Wenig später machten die Sengaller einen ebensolchen Vorstoß in das Land der Liven.³ Das Missionswerk kam

schlecht voran, der Widerstand in der Masse der Liven blieb groß. Immer wieder fielen bereits Getaufte ab und kehrten ins Heidentum zurück.

Als Meinhard 1196 starb, war noch nicht die Zeit gekommen, von einem Durchbruch zu sprechen. Der Enttäuschungen hatte es viele gegeben, alles in allem war Meinhards Wirken jedoch nicht erfolglos geblieben. Gegen ihn richtete sich nicht der Vorwurf, der von den Liven gegen seinen Nachfolger Bertold, vormals Abt des Klosters Loccum, erhoben wurde, daß er Gewalt anwende. Als in einer Periode der Spannungen Bertold mit Kriegern anrückte, sagten ihm die Liven: „Entlasse du nur dein Heer und kehre mit den Deinigen friedlich an deinen Sitz zurück; nötige jene, die den Glauben annahmen, ihn zu bewahren, die anderen gewinne für ihn durch Worte, nicht durch Schläge.“⁴

2. Die Bewertung — einst und heute

Die von Hamburg/Bremen ausgegangene, sehr bald selbständig vom Bistum Riga fortgeführte Christianisierung der Bewohner des Landes hat einen doppelten Aspekt, einmal im Blick auf diese Menschen, zum anderen auf die Begegnung mit und der schließlichen Abgrenzung von der russisch-orthodoxen Kirche. Diese Doppelung hat in der Sicht orthodoxer Kirchenhistoriker zuweilen einen kompakten Ausdruck gefunden. Filaret von Černigov, einer der bedeutenden Kirchenhistoriker des 19. Jahrhunderts, schrieb, und seine Äußerung wurde meinungsbildend: „Am Anfang des 13. Jahrhunderts zogen nach dem Willen des Papstes ganze Haufen landloser Ritter, die im Abendlande nirgends Platz gefunden hatten, nach Livland, um die wehrlosen Bewohner zu plündern, oder — wie man es damals im Abendlande nannte — um Christum zu predigen. Die armen Liven, Letten und Esten wurden 40 Jahre hindurch mit Feuer und Schwert getauft! Die Plünderung beraubte Rußland aller seiner am Meere gelegenen Besitzungen, und das morgenländische Christentum verschwand dasebst.“⁵ In der neueren orthodoxen kirchengeschichtlichen Forschung folgt dagegen ein Historiker wie A. V. Kartašev in seinen „Očerki po istorii ruskoj cerkvi“ weitgehend den Angaben Heinrichs von Lettland: „Der gutmütige Schritt des Fürsten Vladimir (gemeint ist die Erlaubnis zur Mission für Meinhard — W.K.) führte nach einigen Jahrzehnten zum völligen Verschwinden seiner Herrschaft in Livland und zur Einführung des Lateinertums und des Germanismus.“⁶

Diese beiden Aussagen aus russisch-orthodoxer Sicht kennzeichnen bereits den weiten Bereich der Aussagen. Historiker wie Theologen haben stets aufs neue die Frage gestellt, was die Aufsegelung Livlands, die Geschichte des Bistums und späteren Erzbistums Riga — der Sitz wurde 1201 von Uexküll in das neu gegründete Riga verlegt — für Letten, Liven, Kuren und Esten bedeutet hatten. Je nach nationaler Herkunft, ging doch die Christianisierung von den Deutschen aus, und nach der Zeitgebundenheit sind die Antworten unterschiedlich ausgefallen. Sie werden in ihrer Gesamtheit zu sehen sein. Doch können die Antworten ausgeschieden werden, die ungeschichtlich Maßstäbe etwa des Jahres 1986 anlegen, um die Geschehnisse von 1186 an zu beurteilen. Solche Urteile mögen interessant sein, nur sagen sie über den Urteilenden etwas aus, nicht über die Sache, um die es geht.

Zu Meinhards Zeit und der seiner Nachfolger ist Mission auch als Nötigung um des Heils der Seelen willen verstanden worden. Der für Christus gewonnene Mensch muß in seinem neuen Stand bewahrt werden, dies ist der Dienst der Kirche und der mit ihr

verbundenen Obrigkeit. Im Kampf um diesen neu gewonnenen Menschen ringt man auch mit dem Schwert, daß der Getaufte in seinem Glauben vor dem Rückfall bewahrt werde und bei Christus bleibe. Dies ist die eigentliche Grundlage für die Erscheinung der sogenannten „Schwertmission“ in Livland und der Deklaration einer frommen Tat und eines Kreuzzugs der sich an diesem Werk Beteiligten.⁷ Die Aufforderung der heidnischen Liven an Bischof Bertold macht Zusammenhänge deutlich: Sie erkannten an, daß die getauften Liven gleichsam in eine andere Zuständigkeit als die noch in den vorchristlichen Ordnungen lebenden Angehörigen ihres Stammes eingebunden waren.

Dieses Verständnis wird durch die merkwürdigen Bewegungen im Berührungsfeld beider Gruppen, getaufter und ungetaufter Liven, unterstrichen. Bei manchen livischen Täuflingen war das christliche Bewußtsein noch nicht ausgeprägt. Kamen solche mit heidnischen Angehörigen ihres Stammes zusammen, so konnten sie zuweilen dem Drängen der anderen nachgeben. Der Sprung in die Düna, das Bad in deren Wasser war dann die Gegentaufe, um das geweihte Wasser der Taufe wieder abzuspülen. Der Rat, den die Liven Bischof Bertold erteilten, spricht eine bleibende Maxime für jeden Ruf zum Glauben aus: „Gewinne durch Worte, nicht durch Schläge“. Zu allen Zeiten behält dieser heidnische Beitrag zu einer guten Theologie der Mission seine Bedeutung. Er ist in der folgenden Geschichte der Mission im baltischen Raum nie verstummt, aber oft überhört worden. Er gilt auch noch in einer Zeit, in der an Stelle von Schlägen Programme zivilisatorischer Entwicklung, Aufgaben der Bildung, Sozialwerke treten. Gewonnen werden soll durch das Wort der Verkündigung, das Zeugnis eines christlichen Lebens.

Bertold fiel nach zwei Jahren seines Bischofsamtes 1198 im Kampf. Vom livischen Rat führt eine deutliche Linie zu Bischof Wilhelm von Modena, der als Legat des Papstes 1225 anreiste. Seine Visitationen im Land galten der Feststellung der Sachlage, von der man sich in Rom im Widerstreit deutscher und dänischer Äußerungen kein eindeutiges Bild hatte machen können. Auf seinen Reisen kam Wilhelm von Modena nach Odenpäh, einer jüngst errichteten Ordensfeste im estnischen Land. „Und er unterrichtete die Esten im Glauben Jesu Christi und mahnte treulich die Deutschen und forderte sie auf, in Freundlichkeit zusammenzustehen und untereinander nichts Böses anzustiften, auf daß die Deutschen kein untragbares Joch einer drückenden Last auf die Schultern der Neugetauften legen sollten, sondern das leichte und sanfte Joch des Herrn, und daß sie stets die Sakramente des Glaubens lehrten.“⁸ Wilhelm von Modena hat diese Aufforderung wiederholt an verschiedenen Orten im Land ausgesprochen.⁹

3. Was mögliche Begegnung beschwerte und erleichterte

Neben den Fragen der Christianisierung heidnischer Stämme ist die Begegnung von West- und Ostkirche, die sich unter Deutschen und Russen vollzog, von besonderer Bedeutung. Das Bild einer einseitig auf Byzanz ausgerichteten Kiever Rus', einer Feindseligkeit des christlichen Ostens seit den Tagen des Patriarchen Photios gegen den lateinischen Westen bedarf für lange Zeiten der Kirchengeschichte kräftiger regionaler Korrekturen. Wie das Zusammenführen von Kirchen oft große Zeiträume umschließt, so gilt dies auch für das Auseinanderleben von Kirchen. Kontakte auf örtlicher Ebene, in Grenzorten und Nachbarregionen bestehen weiter. Die Daten der

Theologie- und Kirchengeschichte sind zudem andere als die der Kultur- und Handelsgeschichte und die der politischen Entscheidungen.

Das Jahr 1054 gilt als das entscheidende Jahr der Aufteilung zwischen dem Kirchenrum von Rom und Konstantinopel. In dieser Zeit aber und noch folgend wurden von einer zur anderen Seite viele dynastische Beziehungen und Verbindungen bedeutender Familien hergestellt. Dazu gehörte auch die Heirat eines Bruders von Bischof Albert von Riga mit der Tochter eines Pskover Fürsten.¹⁰ In den Zusammenhang kirchlicher West-Ost-Beziehungen gehören auch ständig erneuerte Verträge Novgorods sowie anderer russischer Teilfürstentümer mit Riga und weiteren Hansestädten zur ungestörten Ausübung des Handels und der Gewährleistung der Gottesdienste für die jeweiligen Fremden.

Die Beziehungen zwischen den im Ritual, der Gewandung der Priester und im Kirchenverständnis unterschiedlichen Deutschen und Russen konnten in den ersten Jahrzehnten ihrer Begegnung im Baltischen hin und wieder gespannt sein. Sie waren aber noch nicht eindeutig von gegenseitiger Fremdheit und Mißtrauen geprägt, wie es in späteren Zeiten der Fall wurde. Auch dann noch setzten Einzelgeschehnisse den Beziehungen positive Lichter auf. A.M. Ammann hat in seinen Untersuchungen¹¹ das Zusammentreffen mehrerer Faktoren verdeutlicht, daß aus einer Zusammengehörigkeit von Christen, die sich ihrer Unterschiede bewußt waren, eine allmähliche Konfrontation wurde.

Einmal wirkte sich, zwar verzögert, aber zugleich vertiefend die Eroberung Konstantinopels durch ein abendländisches Kreuzfahrerheer 1204 aus. Neben diesem alle orthodoxen Christen belastenden Geschehen stand die Erkenntnis der Russen, daß der Vorstoß des Deutschen Ordens, mit dem sich die Reste des 1237 zusammengeschlagenen Schwertbrüderordens vereinigt hatten, an den Grenzen des estnischen Siedlungsgebiets nicht haltmachen würden, ebensowenig wie der Vorstoß der Schweden im südöstlichen Finnland. Novgorod und Pskov waren durch die Stoßrichtung in das eindeutig russische Herrschaftsgebiet beunruhigt. In der Schlacht an der Neva wurden 1240 die Schweden besiegt. In der Eisschlacht auf dem Peipussee wurde durch den Sieger von der Neva, Aleksandr, 1242 auch der Orden besiegt. Damit wurden die Grenzen für Jahrhunderte stabilisiert.

Der dritte Faktor, der künftig das Verhältnis von West- und Ostkirche wie das der politischen Konstellation beeinflusste, waren das Auftauchen der Mongolen, der Fall Kievs und die folgende 200jährige Herrschaft über den größten Teil des russischen Landes. Als diese Zeit zum Abschluß kam, sollte die politische und kirchlich-theologische Prägung Rußlands nicht von dem für kulturelle und merkantile Kommunikationen aufgeschlossenen Novgorod ausgehen, sondern unter Führung Moskaus von denen, die anders als Novgorod unmittelbar unter der Mongolenherrschaft gelitten hatten. In der durch Moskau gesammelten „russischen Erde“ wurden die Ideen der Nachfolge von Byzanz, der Bewahrung des geistlichen und kirchlichen Erbes, die Abgrenzung gegenüber dem Westen Motive künftiger Entwicklung und konkreter Ansprüche.

Die russischen Chroniken geben keine Auskünfte über das kirchliche Verhältnis zu den tributleistenden Volks- und Stammesteilen im baltischen Raum.¹² Offensichtlich wurde kein organisierter kirchlicher Einfluß auf sie ausgeübt, desgleichen keine kirchliche Organisation aufgebaut. An den Plätzen der Unterfürstentümer gab es für eine geringe Zahl von Russen in den von Letten und Esten bewohnten Gebieten Priester.

Nach der Gründung Jurjev's durch Jaroslav war in der von ihm gestifteten St. Georgs-Kirche Gottesdienst gehalten worden, ein Gottesdienst für Russen. Ausdrückliche Zeugnisse einer Esten-, Liven- und Lettenmission in Gestalt gottesdienstlicher Ordnungen liegen nicht vor, jedoch weisen Slavismen in der lettischen und estnischen Sprache auf die Kenntnis orthodoxer Gottesdienste hin. Das ist Ausstrahlung, nicht bewußte Mission. In der lettischen Landschaft Tolova hatten sich einige Letten von orthodoxen Priestern taufen lassen. Heinrich von Lettland schildert, daß, als der Orden das Gebiet übernahm, diese wenigen Letten nunmehr dem lateinischen Ritus folgten. Dies wurde ihnen von russischer Seite verübelt, als eine Mißachtung orthodoxer Taufe und Kirchlichkeit.¹³

Es gab zunächst kein selbständiges Handeln der russischen Kirche neben oder über die Fürsten hinaus. Diese waren die Verantwortlichen, es hat verschiedene Deutungen zu ihrer Einstellung gegenüber dem heidnischen und tributpflichtigen Vorland gegeben. Eine von ihnen besagt, daß christliches Empfinden den Russen eine militante Mission verwehrt habe. Dieser Deutung steht entgegen, daß Jaroslav Vsevolodovič, der Vater Aleksandrs Nevskij, 1227 die Karelrier unter Druck in Massen taufen ließ. Damit entzog er sie dem schwedischen Vorrücken im finnisch-karelischen Raum, an das sich die missionarische Tätigkeit schwedischer Priester anschloß, zugleich unterstellte er die Karelrier dem Erzbischof von Novgorod.¹⁴

Eine andere Erklärung für das mangelnde missionarische Handeln der russischen Fürsten und der orthodoxen Kirche deutet auf die Sonderentwicklung hin, die die russische Kirche nach 150 Jahren „Gemeinschaftsleben in Eigenständigkeit mit der Gesamtkirche und ihrem Haupte, dem Papste“ genommen hätte. So hat es Ammann formuliert.¹⁵ Es war der Ausfall des Kreuzzugserlebnisses, welches die Kirche im Westen neben allen Fragwürdigkeiten um eine Fülle von Anregungen bereichert und ihr eine aktivistische Bestimmung christlichen Glaubens und Handelns in größerer Selbständigkeit gegenüber politischen Mächten gegeben hatte. Ammann spricht im Zusammenhang damit von einer „gegen die Gedankengänge, die zur Tat der Kreuzzüge anspornten, innerlich gleichgültige(n) Geisteshaltung, welche die in Betracht kommenden russischen Fürstengefolgschaftskreise beherrschte“¹⁶.

Eine sehr eigene Antwort auf diese Fragen gibt in langjähriger Kenntnis der Verhältnisse Heinrich von Lettland in seiner Chronik. Das Missionswerk unter den Esten war wieder einmal in Not geraten. Die Kirche konnte auf keine andere Weise daraus befreit werden als durch die livländische Kirche. Diese war „allezeit ihre wahre und erste Mutter gewesen. . . durch die Mühe der Eroberung und die sie geboren hatte durch das Bad der Wiedergeburt im Glauben Jesu Christi, ungeachtet dessen, daß mehrere Mütter sich diese Tochter fälschlich angemahnt und mit Lügen stets an sich gezogen haben“¹⁷. Diese Worte sind eine Auseinandersetzung mit einer offensichtlich allgemein ventilierten Frage, wer als erster das Evangelium unter den Esten verkündigt habe. Den verschiedenen Ansprüchen, unter denen sowohl dänisch-lateinische wie russisch-orthodoxe eine Rolle spielten, wird der nach Heinrichs Auffassung einzig berechtigte Anspruch der livländischen Kirche, das heißt der des Bistums Riga, gegenübergestellt. Eine der zu Unrecht den Anspruch auf Esten erhebenden Mütter sei „die russische Kirche, von jeher unfruchtbar und kinderlos“. Die Russen mühten sich, „die Länder zu unterwerfen, nicht in der Hoffnung auf die Wiedergeburt im Glauben an Jesus Christus, sondern in der Hoffnung auf Tribut und Beute“¹⁸. Diese harte Aussage im Chronikjahr 1224, dem Jahr der Eroberung

Dorpats, wird durch eine für das Jahr 1212 bestimmte Aussage unterstützt und gleichsam kommentiert.¹⁹

Die ersten 50 Jahre einer nun 800 Jahre währenden Geschichte der Christianisierung von Völkern und der Begegnung der Konfessionen im baltischen Raum gehören zu den entscheidenden Abschnitten der Gesamtzeit. Die Linien, die Wilhelm von Modena als Sprecher der Kirche für das Miteinander gewiesen hatte, sind immer wieder verlassen worden. Aufstände noch in späterer Zeit waren Ausdruck des sozialen Protests. Die Minderung bäuerlicher Rechte war nicht auf den baltischen Raum beschränkt, sondern ein europäisches Phänomen, nur daß es hier auch Völker in bäuerlicher Sozialgestalt betraf. Die Wegweisungen Wilhelms von Modena sind im Zeitalter der Reformation, die das alte Kirchenwesen ablöste, wieder aufgenommen worden. Auch dann kam noch kein geordnetes Miteinander zustande. Es bedurfte eines weiteren langen Weges, daß das estnische und lettische Volk – die Liven waren im Lettentum weitgehend aufgegangen – in Kirche und politischem Leben einen eigenen Status erreichten.

4. Das Ringen um Eigenständigkeit

Die große Konversion der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts, in der Zehntausende unzufriedener Letten und Esten sich von der lutherischen Kirche abwandten und zur Orthodoxie übertraten, war nicht, um Heinrichs Formel aufzugreifen, eine Heimkehr zur Mutter. Die Konversion war Protest gegen das politische und soziale System in den Provinzen. In religiösen Formen wurde eine politische Option vollzogen, nicht eine für die russische Orthodoxie, aus der wieder bis zur Revolution von 1905 kein Austritt, der unter das russische Strafgesetz fiel, möglich war. Im ganzen blieb die Landschaft von protestantischem Kirchentum bestimmt, mochten auch orthodoxe Kathedralbauten des 19. Jahrhunderts an markanten Punkten, auf dem Domberg in Tallinn, in den Anlagen Rigas von dem Anspruch des orthodoxen Rußlands oder der russischen Orthodoxie im seit 1721 russischen Herrschaftsgebiet zeugen.²⁰

Die Anfänge der Christianisierung im Land, die Konstellation der Stämme und Völker, die politischen Herrschaftsverhältnisse auch in der Folge haben die Wege des Kirchentums bestimmt. In entscheidenden geschichtlichen Stunden der Völker im baltischen Raum sind Erinnerungen an die Anfänge wieder virulent geworden. Sie haben dem Empfinden und Handeln der Menschen bis in die Gegenwart einen Stempel aufgeprägt. Erinnerungen wurden kräftig, als das estnische und lettische Nationalbewußtsein im 19. Jahrhundert erwachten. Sie äußerten sich in den Kämpfen um die lettische und estnische äußere und innere Selbständigkeit nach 1918. Sie sind lebendig in der Gegenwart angesichts des Verlustes früherer Selbständigkeit.

Die Christianisierung kann durch ein Einzeldatum markiert, nicht aber in ihrem Gehalt und den Äußerungen des durch sie geweckten Lebens durch ein solches Datum erfaßt werden. Dies gilt wie für die Christianisierung eines germanischen Stammes, wie für die Taufe der Kiever Rus' auch für Liven, Esten und Letten. Es sind Bewegungen eingetreten, die langer Zeiträume bedurften, daß aus Markierungsdaten Anfänge einer selbständigen und weiter wirkenden Umstellung wurden. Christianisierung kann nicht Zuzählung von neuen Bistümern, Menschen und Gemeinden sein. Sie ist untrennbar mit einer Aneignung christlichen Gutes durch die Betroffenen verbunden. Erst dadurch werden sie aus Objekten der Missionierung an ihrem Platz zu Subjekten,

mitgestaltend in der Geschichte der Kirche. Wenn Christianisierung nicht ein punktuelles Geschehen ist, sondern sich als ein Prozeß darstellt, gilt es, einen großen Zeitraum – bis zu diesem Gedenkjahr – unter das Vorzeichen recht verstandener Christianisierung zu rücken. Ebenso gilt: Wenn Begegnung der Kirchen nicht einmaliges Geschehen und flüchtige Berührung ist, sondern – gewollt, durch andere herbeigeführt und durch historische Umstände hervorgerufen – nur als Folge gedeutet werden kann, wird auch die Begegnung abendländischen und östlichen Christentums im baltischen Raum zu einer nur durch das Eschaton begrenzten endlosen Geschichte. Das Gedenkjahr hebt sich im rechten Gedenken gleichsam selbst auf; es mahnt, die Fixierung auf Daten der Vergangenheit aufzugeben.

Die tiefgreifenden Veränderungen jeglichen Kirchentums, die in Jahrhunderten erfolgen, werden nicht immer so deutlich wahrgenommen, wie es erforderlich wäre. Trifft dies schon für das Erfassen der eigenen Kirchengeschichte zu, so noch mehr im Blick auf die anderer Völker. Veränderungen im Kirchentum, im Verhältnis der einzelnen zur Institution und den Inhalten erscheinen im baltischen Raum noch eindrücklicher als im deutschen Binnenraum. Es hat über diesem Kirchentum viele Hüllen gegeben, die gleichsam erst fortgezogen werden mußten, daß es sich recht bewegen lernte. Dazu gehörte für lange Zeiten, daß die Missionare, Priester, Pastoren Fremde aus anderem Volkstum waren. Zu den einengenden Hüllen gehörte die gedankliche Verquickung von Christentum, politischer Niederlage und Beherrschung durch Fremde, weiterhin die Einbindung des Kirchenwesens in langwährende Feudalstrukturen und soziale Einschränkung. Die Vorgänge, die Heinrich von Lettland beschrieben hat, konnten im historischen Prozeß nur Anfänge, Versuche, nicht einmal gute Versuche einer Aussaat sein. Das Mittelalter ist noch über diesen Anfängen vergangen, auch wenn Kirchen gebaut, Dome umgebaut und vergrößert wurden, ein weitmaschiges Netz pastoraler Versorgung über das Land gebreitet wurde. Ein älteres livländisches Wort wird, als noch gültig für die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts, am Ende dieses Jahrhunderts zitiert. Es enthält ein trübes Fazit christlicher lettischer und estnischer Existenz:

Ich gebe dem Priester die Pflicht
und weiß von Gott und seinem Worte nicht.²¹

Die Zusammenbrüche des 16. Jahrhunderts erwiesen, wie schwach es um das Christsein auch mancher Herren im Land bestellt gewesen war.

5. Kirche Jesu Christi jenseits patriarchalischer und ökumenischer Ideale

Die Idealzeichnung evangelischer Kirchlichkeit und des Lebens im evangelischen Haus, die das 18. und 19. Jahrhundert hervorgebracht haben, stimmten mit der Wirklichkeit auch in der Folgezeit nicht überein – jene Bilder aufklärerischer und romanisierender Frömmigkeit des sich zur Gemeinde beugenden Pfarrers, des Bildes der um die Schrift versammelten Familie mit dem Hausvater als dem Bibelerklärer. Wie konnte dies auch zutreffen, da Pfarrer und Pfarrkinder einander sprachlich oft nicht verstanden und der bibellesende Hausvater des Idealbildes nicht lesen konnte? Es hat weiterer langer Zeit bedurft, daß aus bloßer Einprägung des Katechismus, dem Lehrgerüst einer christlichen Haustafel, ein vertieftes christliches Verständnis wurde. Dazu hat das schwedische Kirchenregiment ein gutes Teil beigetragen. Im 18. und 19. Jahrhundert hat herrnhutisches Gut vermehrte und wesentliche Vertiefung gebracht.

Das Wirken zahlreicher herrnhutischer Sozietäten war der Arbeit des Pfluges vergleichbar, der die Erde tief aufreißt, damit der Same geschützt heranwachsen kann. Das Leben zahlreicher Esten und Letten in den Sozietäten bewirkte ein selbständiges Bewußtwerden christlicher Existenz und führte zugleich zu einer Einübung in christliche Freiheit und auch in das Streben nach politischer Freiheit.

Eine neue Zeit zog herauf, in der sich Letten und Esten in freier Zustimmung mit der Botschaft des Evangeliums eins wissen konnten. Freier Zustimmung der einen entsprach auch Ablehnung durch andere und Gleichgültigkeit. Stationen des Abfalls folgten Stationen der Christianisierung. Solcher Wechsel gehört nicht nur zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit. Der Sprung in die Düna, der zu Meinhards Zeit den Abfall kennzeichnete, ist von vielen Variationen abgelöst worden. Das Ja wie das Nein zum Glauben hat viele Gesichter.

Entsprechendes gilt für die Geschichte der Berührung und Begegnung des in der kirchlichen Landschaft bestimmend gewordenen reformatorischen Christentums mit der russischen Orthodoxie. In dieser Geschichte spiegeln sich evangelisches Selbstbewußtsein, überlegenes Kulturgefühl, aber auch Selbstzweifel auf der einen Seite, orthodoxer Anspruch und die Verbundenheit von russischem Volkstum und kirchlicher Bindung auf der anderen Seite.²² Die Zusammenstellung vereinzelter positiv erscheinender Aussagen über diese Begegnungen gibt noch nicht das Recht, sie als ökumenisch zu charakterisieren, ebensowenig wie die Zusammenstellung von Negativurteilen der einen über die andere Seite eine Folge steter Feindseligkeiten kennzeichnen würde. Statt dessen gelten gegenseitiges Fremdsein und das Halten auf Abstand. Die orthodoxen Russen wurden als Fremde im Land verstanden. Auch die verstärkte Symbiose innerhalb des lettischen und estnischen Volkstums seit der Konversion hat daran nichts geändert, ebenso nicht die ihr nachfolgenden Versuche zu einer Rekonversion.

Die Raster ökumenischer Kontakte reichen nicht aus, um den gegenwärtigen Grad evangelisch-orthodoxer Begegnung zu erfassen. Ist es eine Begegnung innerhalb des Esten- oder des Lettentums oder beider mit einem seit 1945 zahlenmäßig immer stärker anschwellenden russischen Bevölkerungselement, unter dem es auch orthodoxe Christen gibt? Die Frage verdeutlicht, wie viele Probleme heutigen Zusammenlebens im baltischen Raum mit solcher Begegnung verbunden sind. Die Bekundung der Teilnahme am Tode eines Priesters oder Pastors, die freundliche Geste bei Pfarr- und Bischofseinführungen sind nicht Äußerungen eines neuen ökumenischen Geistes. Es hat sie bereits zuvor gegeben. Begegnungen lutherischer Bischöfe und orthodoxer Hierarchen auf Friedenskonferenzen bekunden eine neue Verantwortung, sie bedeuten aber noch nicht ein Zugehen aufeinander. Die Grenzen gemeindlicher Existenz sind so eng gezogen, daß bischöflichen Kontakten und Beziehungen von Leitungsorganen nicht ein offenes ökumenisches Miteinander von Gemeinden und Kreisen entsprechen kann. Begegnung bleibt somit ein Hoffnungswort von um ihre Existenz ringenden Gemeinden.

Wilhelm Kahle

ANMERKUNGEN

- ¹ Heinrici Chronicon Livoniae/Heinrich von Lettland, Livländische Chronik – neu übersetzt von Albert Bauer, Darmstadt 1959, künftig H. hier I 2 S. 5, 1ff.
- ² H I 5 S. 5, 14 ff.
- ³ Ebd. I 6 S. 5, 33 ff.
- ⁴ Ebd. II 5 S. 13, 32 ff.
- ⁵ Philaret von Tschernigov, Geschichte der Kirche Rußlands, ins Deutsche übertragen von Dr. Heinrich Blumenthal, 2. Teile in einem Band, Frankfurt/Main 1872, hier I S. 276. Die für die damalige Zeit ungewöhnliche Übersetzung ins Deutsche ist Ausdruck der Wertschätzung, der sich die Arbeit in russischen Kreisen erfreute.
- ⁶ Tom I/II, hier I S. 155, Paris 1959.
- ⁷ Vgl. Hermann Dörries, Fragen der Schwertmission, und Albert Bauer, Der Livlandkreuzzug – beide in: Reinhard Wittram (Hg.), Baltische Kirchengeschichte, Göttingen 1956, S. 16-25 sowie S. 26-34. Vgl. ferner R. Wittram, Baltische Geschichte, München 1954 zur politischen Entwicklung, Manfred Hellmann, Das Lettenland im Mittelalter, 1954.
- ⁸ H XXIX 3, S. 317, 36 ff.
- ⁹ H XXIX 3, S. 321, 6 ff.; 4, S. 321, 19 ff.
- ¹⁰ H XV 13, S. 149, 17 ff.
- ¹¹ A. M. Ammann, Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum bis zum Tode Alexander Newskis, Orientalia Christiana Analecta 105, Rom 1936, S. 57 ff.
- ¹² Vgl. dazu Michael Klimenko, Die Ausbreitung des Christentums in Rußland seit Vladimir dem Heiligen bis zum 17. Jahrhundert, Hamburg 1969, S. 95-100. Der Abschnitt Kap. II, 5 hier ist betitelt: Das orthodoxe Christentum im Baltikum als eine vorübergehende Epoche.
- ¹³ H XVIII 3, S. 173, 3 ff.
- ¹⁴ Nach den Angaben der Lavrent'evskaja letopis', St. Petersburg 1872, für das Jahr 6735.
- ¹⁵ A. M. Ammann a.a.O. S. 57.
- ¹⁶ Ebd. S. 57.
- ¹⁷ H XXVIII 4, S. 305, 35 ff.
- ¹⁸ Ebd. XXVIII 4, S. 305, 40 ff., S. 307, 1ff.
- ¹⁹ Ebd. XVI 2, S. 151, 21 ff., S. 153, 41.
- ²⁰ Zur späteren Geschichte der orthodoxen Kirche bis zur Gegenwart vgl. Wilhelm Kahle, Die Orthodoxie im baltischen Raum – Ein Überblick – in: Jahrbuch Kirche im Osten, Hg. Peter Hauptmann, Bd. 21/22 – 1978/79, Göttingen, S. 78-107.
- ²¹ Christian Kelch, Liefländische Historia, Reval 1695, S. 559.
- ²² Vgl. W. Kahle, Die Begegnung des baltischen Protestantismus mit der russisch-orthodoxen Kirche, Leiden/Niederlande 1959.

Die Einheit gestalten, die wir haben — zur Potsdamer Konferenz des ÖRK

I. Ein Tagungsbericht

Vom 13.–20. Juli 1986 fand in Potsdam-Hermannswerder (DDR) eine für die laufende Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen bedeutsame Konferenz statt. Zum ersten Mal wurden die vier Kommissionen (Untereinheiten) der Programmeinheit I „Glauben und Zeugnis“ gemeinsam an einen Ort eingeladen. Es hatte sich herausgestellt, daß eine engere Zusammenarbeit der Untereinheiten (Glauben und Kirchenverfassung, Kirche und Gesellschaft, Weltmission und Evangelisation, Dialog mit Menschen anderen Glaubens) notwendig wurde. So forderte der Moderator von „Kirche und Gesellschaft“, der Erzbischof von York, John Habgood, mehr Flexibilität im Zusammenspiel der verschiedenen Kommissionen, vergleichbar der interdisziplinären Kooperation an modernen Universitäten.

Man muß sich erinnern: In der Programmeinheit I sind die alten großen Ströme der ökumenischen Bewegung zusammengefloßen. „Mission“ (1. Weltkonferenz 1910 in Edinburgh, 1921 Internationaler Missionsrat); „Life and Work“ (1. Weltkonferenz 1925 in Stockholm); „Faith and Order“ (1. Weltkonferenz 1927 in Lausanne). Seit 1948 begegneten sich diese verschiedenen Seiten ökumenischer Arbeit lediglich in ihren Spitzenfunktionären oder im Rahmen der Vollversammlungen des ÖRK, während jede Kommission stets für sich getrennt arbeitete. So wurde die Zusammenführung der vier Kommissionen in Potsdam von allen begrüßt und, wie sich herausstellte, intensiv genutzt. Die zahlenmäßige Größe der Tagung (ca. 180 Teilnehmer aus ca. 50 Ländern) war im Blick auf die Möglichkeiten der Tagungsstätte und der Zeitdauer angemessen.

Die Wahl des Tagungsortes spielte neben dem offiziellen Programm der Kommissionsberatungen eine bedeutsame Rolle. Es war die 2. größere Tagung des ÖRK in der Deutschen Demokratischen Republik (1981 Tagung des Zentralausschusses in Dresden). Die Tagung wurde mit einem festlichen ökumenischen Gottesdienst in der Potsdamer Erlöserkirche eröffnet. Für die Potsdamer Gemeinden bedeutete dies ein bislang einmaliges Ereignis. „Ökumene zum Anfassen“, wie die kirchliche Wochenzeitung „Potsdamer Kirche“ zur Eröffnung schrieb, gewinnt in einem Land besondere Bedeutung, in dem die Zustimmung zu den Optionen des ÖRK besonders groß ist, die Möglichkeiten der Teilnahme an Versammlungen des ÖRK in verschiedenen Teilen der Welt für viele aber besonders klein sind.

Dr. Emilio Castro, Generalsekretär des ÖRK, sprach in seiner in deutscher Sprache gehaltenen Predigt über 1 Kor 2,1-5 von der in Machtblöcke und Ideologien geteilten Welt, in der wir als Christen uns den Luxus leisten, unseren Lebensinhalt aus einem lange zurückliegenden Ereignis zu schöpfen. „Es mag in der Tat seltsam erscheinen“, führte er aus, „daß wir uns hier versammelt haben, um an Jesus Christus zu denken, von ihm zu sprechen und ihn anzubeten. Und dennoch kann in einer Welt des Wahnsinns der Wahn, auf die Bedeutung des Lebens, des Sterbens und der Auferstehung Jesu Christi hinzuweisen, ein notwendiger Gegenwahn sein. Genauso wie wir kleinere Feuer im Wald legen, um einen Großbrand zu bekämpfen, müssen wir auch den Wahn

wagen, uns zu einem Namen, einem Leben, uns zu Jesus von Nazareth zu bekennen, um dem Wahnsinn Einhalt zu gebieten, der heute die Welt beherrscht“. Die Erinnerung an Jesus sei für uns nicht gleichbedeutend mit einer „Pilgerreise in die Vergangenheit“, fuhr Castro fort, sondern mit einer „existenziellen Erfahrung hier und heute“. Es „wird uns zur Aufforderung, ihm nachzuzufolgen. . . mit ihm das Los der Armen zu teilen . . . uns einer Bewegung anzuschließen, in der es um den Menschen geht, die ihm Befreiung und Heil bringen will.“ „Die Erinnerung an sein (Jesu) Leben wird zum beherrschenden Antrieb, drängt uns zur Anteilnahme und zum Eintreten gegen jede Form der Ungerechtigkeit. . . Die Erinnerung an Jesus Christus verdichtet sich zu seiner leibhaftigen Gegenwart, die es uns nicht erlaubt, uns zu unterwerfen und zu resignieren, sondern die uns auffordert, die bestehende Wirklichkeit zu verändern und jene Welt voller Frieden und Gerechtigkeit aufzubauen, die Gottes Wille für die Menschheit ist.“

Die Situation der Kirchen in der DDR wurde an einem Vorstellungsabend ausschnitthaft zur Sprache gebracht. In einer Art Talk-Show berichteten drei Gäste und ein Teilnehmer der Konferenz aus ihren speziellen Arbeitsgebieten (Die Rolle der Laien in der Kirche und die kirchliche Friedensarbeit; die Rolle der Frau in der Kirche; Studenten- und Gemeindearbeit in einer kleinen Potsdamer Gemeinde; Medienarbeit der Kirchen). Bischof Dr. Leich, Eisenach, derzeitiger Vorsitzender des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, begrüßte die Gäste, unter denen sich auch Vertreter des Staates befanden.

An einem weiteren Abend wurden die Teilnehmer der Konferenz zu einem Empfang durch den Staatssekretär für Kirchenfragen, Klaus Gysi, geladen. In seiner Ansprache führte er aus, daß die Kirchen besonders im weltumspannenden Friedenseinsatz „unverzichtbare, eigengeprägte Verbündete“ seien. Es sei an der Zeit, „die Gewalt als Mittel zur Lösung politischer und sozialer Fragen auszuschalten – wenn wir überleben wollen“. Vorausschauend auf das Jahr 2000, das Jahr der Wiederkehr von Christi Geburt, erneuerte er die Vision, dieses Jahr könne ein Jahr werden „ohne Kernwaffen und mit weniger konventionellen Waffen“, als wir jetzt besitzen. Denn „friedliche Koexistenz kann heute nicht mehr nur die Abwesenheit von Krieg bedeuten, sondern vielmehr die Anerkennung des Lebensrechts aller Völker“.

Seine Hochheiligkeit, der rumänisch-orthodoxe Metropolit Antonie, erklärte in seiner Erwiderung, es sei die Aufgabe der Programmeinheit I, neue Wege zu finden, um alle Christen und Kirchen in der Welt in die Bewegung für Frieden, Freiheit und Gleichheit einzubeziehen.

Frau Dr. Karefa-Smart, Vizevorsitzende der Einheit I und Mitglied einer schwarzen Kirche in den USA, erinnerte daran, daß es eine wichtige Priorität der Programmeinheit I „Glauben und Zeugnis“ sei, „Trennungen überall in der gegenwärtigen gebrochenen Gesellschaft zu überwinden . . . Wichtiger als Sieg oder Niederlage“ sei „für den Menschen . . . ein Leben im Frieden“.

Das Kuratorium der Hoffbauerstiftung, auf dessen Gelände die Tagung stattfand, lud die Konferenzteilnehmer zu einer Mondscheinfahrt auf den Havelseen ein, eine Idee, die mit Dankbarkeit und Begeisterung aufgenommen wurde.

Der Vorbereitungsausschuß des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg hatte zudem einige touristische Attraktionen für einen freien Nachmittag vorbereitet. Besuch der Lutherstadt Wittenberg, der nationalen Gedenkstätte des ehemaligen Konzentrationslagers Sachsen-

hausen, der historischen Gedenkstätte des Potsdamer Abkommens (1945) im Schloß Cecilienhof sowie des Schlosses und Parks Sanssouci standen im Angebot.

An den Abenden verführte ein großes Zelt im Freigelände zu ungezwungenen Begegnungen und Gesprächen. Während Glieder der Jungen Gemeinde die Gäste mit Getränken und kleinem Imbiß versorgten, konnten Stewards und jugendliche Hilfskräfte in den Versorgungseinrichtungen nach erfüllten Verpflichtungen nun auch das Gespräch mit den Gästen suchen. Der Austausch der Erfahrungen in diesem Land und beispielsweise in Argentinien und Brasilien wurde für alle Beteiligten zu einem wesentlichen Erlebnis.

Diese vielfachen Begegnungsmöglichkeiten mit den Menschen am Ort, in einem sozialistischen Land, waren nicht nur Randereignisse, sondern brachten den Gästen, besonders denen aus der sog. Dritten Welt, wichtige neue Erfahrungen, die auch in die Beratungen eingingen. Lateinamerikanische Delegierte, die mit ihrer Erfahrung von Militärdiktatur, Unterdrückung, Ausbeutung und damit verbundener Armut nach Europa kamen, für die „Theologie der Befreiung“ einen Hoffnungsweg anzeigt, waren besonders daran interessiert, Sozialismus in der Praxis kennenzulernen, um ihren jungen Leuten davon berichten zu können. So war es kaum zu verwundern, daß viele Delegierte das Angebot annahmen, nach Beendigung der Konferenz weitere Besuche in Gemeinden im Bereich der DDR zu machen.

Und die Beratungen der Konferenz selber? Man wird sagen können, daß die Konferenz ihr Ziel erreicht hat, die vier Kommissionen der Programmeinheit I miteinander ins Gespräch zu bringen. Sie hat die Mitglieder der Kommissionen über das unterrichtet, was in den Jahren seit 1984 geschehen ist. Sie hat Weichen gestellt für die Arbeit der kommenden Jahre, auch finanzielle Beschlüsse für ihren Arbeitsbereich gefaßt. Weil es offensichtlich nicht Aufgabe der Konferenz war, im Bereich der Studienarbeit inhaltliche Diskussionen zu führen, waren solche Beiträge auch mehr Ausnahme als Regel.

Da der Verfasser zugleich Mitglied des Vorbereitungsteams und Beobachter war, in letzterer Funktion auch nur an einer Kommission (Dialog) häufiger teilnehmen und dort wegen Organisationsverpflichtungen nicht einmal alle Plenarsitzungen besuchen konnte, sind die folgenden Angaben ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu sehen. Sie entsprechen mehr dem, was dem Beobachter, der die ökumenische Szene zum ersten Mal betritt, aufgefallen ist.

Emilio Castro unterstreicht in seinem Eröffnungsvortrag „Glauben und Zeugnis“ die Praxisorientierung der Kommissionsarbeiten unter Hinweis auf die Probleme, die durch Namen wie Tschernobyl, Aids und Südafrika angezeigt werden.

Metropolit Antonie kritisiert in seinem Schlußvotum die Sprache der Kommissionsberichte, in denen viel von „möglich“ und „wahrscheinlich“ die Rede sei, in denen aber Konkretionen weitgehend fehlten. Dies sei ein Tatbestand, den er den 4000 auf ihn wartenden Gläubigen in seinem nächsten Gottesdienst nicht gut verständlich machen könne.

Emilio Castro bringt einen Begriff in die Diskussion ein, der (geprägt von Oscar Cullmann) für viele Teilnehmer neu ist: „Einheit durch Vielfalt“. Diese Formulierung lädt ein, unsere Vielfalt als Gaben des Heiligen Geistes wahrzunehmen, die uns zur Einheit führen wollen und keineswegs auf dem Weg zur Einheit zu reduzieren sind. Ein Ausdruck dafür sei die Einstimmigkeit, mit der die Konvergenzerklärung zu „Taufe, Eucharistie und Amt“ beschlossen worden sei. Nun käme es darauf an, die

vorhandene Einheit auch dankbar anzunehmen und zu feiern. Überall in der Welt gäbe es Zeichen der Einheit, wenn Gruppen ad hoc im Namen Jesu Christi Probleme angehen und mit den Niedergetretenen solidarisch werden. Und wenn im Oktober (auf Einladung des Papstes in Assisi) Kirchenführer für den Frieden beten werden, dann könne diese Tatsache, die ja unter Leitung des Heiligen Geistes geschehe, nicht als unvollkommene Einheit beschrieben werden. So brauchen wir ein Modell kirchlicher Einheit, in dem diese Erfahrung von Einheit, die wir bereits haben, als Vorgeschmack oder „Aperitif“ auf das kommende „banquet“ gefeiert werden kann. „Wo wir getrennt sind, ist nicht die Wirklichkeit unserer Gemeinschaft (communion); wir sind getrennt in unserer Unfähigkeit, diese Gemeinschaft wahrzunehmen und zu beschreiben und daraus die institutionellen Konsequenzen zu ziehen.“

Der konziliare Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und Integrität der Schöpfung muß jetzt beginnen, erklärt Propst Dr. Heino Falcke, Erfurt. Er sieht die Gefahr, daß durch die Überschrift über das Programm vergessen werden könnte, wie wichtig der konziliare Prozeß ist, der zu einer Weltversammlung hinführt, die wiederum nur eine Station dieses Prozesses sein kann. Mit Befriedigung stellt er fest, daß sich ein solidarisches Problembewußtsein entwickelt habe. (Emilio Castro bietet in einer Versammlung Potsdamer Gemeindeglieder den Begriff „Solidarität“ als Synonym für „Ökumene“ an.) H. Falcke berichtet, daß die vorgesehene Weltversammlung im Zusammenhang mit der nächsten Vollversammlung des ÖRK, also voraussichtlich 1991, stattfinden soll. Organisatorische und finanzielle Gründe lassen, so hört man in den Gängen, keine andere Wahl.

Der Begriff „Konzil“ und „konziliarer Prozeß“ bereite einigen Kirchen Schwierigkeiten, so daß jetzt lieber von einem vorkonziliaren Prozeß geredet würde. Auch wenn das möglich wäre, müßten doch konziliare Elemente festgehalten werden: Einheit in der Vielfalt, keine Uniformität, sondern Kontextualität; möglichst weitgehende Teilnahme des Volkes Gottes, Einbeziehung aller Formen und Ebenen kirchlichen Lebens; Suche nach möglichst hoher Verbindlichkeit auf allen Stufen und Ebenen des Prozesses, Ausarbeitung von Konvergenz- und Konsensuserklärungen.

Im Januar 1987 werde der Zentralauschuß über Vorschläge beschließen, wie sich die Kirchen an dem vorkonziliaren Prozeß beteiligen können.

John Deschner (USA), Moderator von „Glauben und Kirchenverfassung“, erklärt in seinem Abschlußbericht: „Es ist an der Zeit, daß wir das vorkonziliare Zeitalter überwinden und in echte konziliare Gemeinschaft eintreten, in der die Beschlüsse für alle Kirchen (gemeint sind: Mitgliedskirchen) bindend werden.“ „Glauben und Kirchenverfassung“ wird sich schwerpunktmäßig mit der Auswertung der großen Zahl von Antworten auf die Konvergenzerklärung zu „Taufe, Eucharistie und Amt“ sowie mit einem „gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute“ im Zusammenhang mit dem Nizäno-Konstantinopolitanischen Credo beschäftigen.

Die Kommission für „Weltmission und Evangelisation“ (CWME) arbeitet weiter an ihrem Programm, die Beziehungen zwischen Evangelium und Kultur zu untersuchen, speziell im Blick auf das Thema der Mission; sucht ferner durch Konsultationen Verbindung zu evangelikalischen Gruppen herzustellen und zu halten, bereitet schließlich ihre nächste Weltkonferenz für das Jahr 1989 vor.

Sichtlich wurde bedauert, daß die Zustimmung von „Glauben und Kirchenverfassung“ nicht dazu zu bekommen war, diese Konferenz 1989 gemeinsam vorzubereiten, durchzuführen und zu verantworten. „Glauben und Kirchenverfassung“ liegt aber

mehr daran, eine eigene Weltkonferenz durchführen zu können, auch wenn das nun nicht mehr vor der nächsten Vollversammlung des ÖRK (1991) möglich sein wird.

„Kirche und Gesellschaft“ ist besonders engagiert in der Vorbereitung der Weltversammlung „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“. Daneben plant die Kommission Studienarbeiten im Bereich praktischer Probleme (z.B. Biogasanlagen für Ostafrika, Arbeitslosigkeit, Kernenergiesicherheit, Aids, künstliche Befruchtung). Eine künftige Weltkonferenz müßte gemeinsam mit der Kommission „Dialog mit Menschen anderen Glaubens“ geplant werden.

Die Dialog-Kommission führt ihre Bemühungen fort, mit Vertretern der großen Weltreligionen (Islam, Judentum, Hinduismus, Buddhismus) an vielen Orten Gespräche zu suchen und zu führen. Schwieriger stellen sich Versuche dar, mit Vertretern traditioneller Stammesreligionen in einen Dialog einzutreten. Doch sollen diese Bemühungen fortgesetzt werden.

Neu beschlossen wurde die Wiederaufnahme eines christlich-marxistischen Dialogversuchs. Freilich solle das Gespräch nicht nur in den sozialistischen Ländern Osteuropas geführt werden. Und es dürfe nicht vergessen werden, daß auch der Dialog mit Vertretern der kapitalistischen (westlichen) Ideologie(n) sinnvoll und nötig sei.

Zu erwarten ist eine Veröffentlichung der Dialog-Kommission im Herbst 1986: *Der Glaube meines Nachbarn – und meiner*“, Ergebnis vieler bilateraler und multilateraler Dialoge, zugleich Hilfe für den Dialog in der Praxis.

Der Beobachter einer solchen Konferenz gewinnt den Eindruck, als sei Ökumene vor allem eine Sache internationaler Gespräche und Konferenzen. Sie werden geplant, durchgeführt, und an ihren Ergebnissen wird der Fortschritt der ökumenischen Bewegung gemessen. Am Ende der Konferenz selber aber vermischt sich dieser Eindruck mit dem anderen, daß das Gespräch und der Erfahrungsaustausch, das Anteilgeben und Anteilnehmen an den Sorgen, Problemen und Freuden der anderen nicht weniger wichtig ist. Und die Grundlage von allem, was da geschieht, ist die gemeinsame Feier der Einheit, das Gebet für die geplagte Welt und die verelendete Menschheit, der Lobpreis des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes im täglichen Morgengottesdienst, das Hinhören auf die Verheißungen und Wegweisungen der Schrift in täglicher Bibelarbeit. Der bestimmende Tenor aber ist die Frage, die Jan van Butselaar (Amsterdam) in einer gemeinsamen Kommissionssitzung von CWME und Dialog stellt: „Is our mission, our dialogue good news to the poor? For that is Christ's way, more than anything else.“

Es erscheint nötig, daran zu erinnern, daß die „Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft“ zusammengehören und untrennbar sind. Kirche, auch in Gestalt der ökumenischen Bewegung, darf nie etwas anderes sein oder werden wollen, als was sie ihrem Auftrag nach sein soll: Kirche für andere. Und das heißt nach heutiger Einsicht in die notwendige Konkretion unserer Weltlage: Kirche für die Unterdrückten und Ausgebeuteten, für die Flüchtlinge und Arbeitslosen, für die landlosen Campesinos und Slumbewohner, für Indios und Aids-Erkrankte, kurz: Kirche für die Armen. Dies zu lernen, bleibt die wichtigste Aufgabe der christlichen Kirchen – auch der Programmeinheit I „Glauben und Zeugnis“.

Uwe Dittmer

II. Bericht über „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ — erstattet an die Programmeinheit I des ÖRK

1. Zweierlei möchte ich vorweg so deutlich wie möglich machen:

1.1. Es handelt sich bei diesem Projekt nicht um eine Konferenz, sondern um einen Prozeß.

1.2. Dieser Prozeß ist nicht nur ein Studienprozeß zu den soziopolitischen Fragen von Gerechtigkeit, Frieden und Integrität der Schöpfung, sondern ein konziliarer Prozeß, der die Kirchen involviert.

So beschloß die Vollversammlung in Vancouver, die Kirchen einzuladen zu einem konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und Integrität der Schöpfung.

Ich betone das so stark, weil wir im ÖRK gewohnt sind, in Konferenzen zu denken. Die geplante Weltversammlung ist aber nur sinnvoll, wenn sie eine Station in diesem Prozeß ist, der jetzt schon beginnen muß.

Ich betone das weiter, weil die Abkürzung JPIC, unter der das Projekt läuft, den konziliaren Prozeß bzw. Bund gerade ausläßt. Bei der Wirkung, die Abkürzungen haben, kann die ekklesiologische Dimension des Prozesses leicht in Vergessenheit geraten. Gemeint ist aber ein Konvergenzprozeß analog zu dem Prozeß über Taufe, Eucharistie und Amt nun freilich bezogen auf den *Dienst* der Kirche für Frieden, Gerechtigkeit und Schöpfungsbewahrung.

Im Folgenden möchte ich zu drei Aspekten etwas sagen:

- zur soziaethischen Problematik;
- zur ekklesiologischen Problematik;
- zum Stand der Planung.

2. Die Probleme der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung werden zusammengebunden.

Die erste Reaktion darauf könnte sein: naiv oder hybrid. Wie kann man in einem Programm alle drei Weltprobleme verbinden, von denen wir nicht einmal eines lösen können? Dazu ist dreierlei zu sagen.

2.1. Es zeigt sich in dieser Verbindung, daß in der ökumenischen Bewegung ein solidarischer Problembewußtsein gewachsen ist. Vor Vancouver gab es immer wieder einen Prioritätenstreit zwischen Gerechtigkeit, Frieden und den Problemen von Wissenschaft und Technik. Das wird nicht einfach nivelliert. Es bleibt bei unterschiedlichen Prioritäten in den unterschiedlichen Situationen. Darum muß die Methode der Arbeit auch kontextuell sein. Aber wir haben deutlich die Verflochtenheit der Probleme erkannt. Und wir haben realisiert, was Paulus an die Korinther schreibt: „Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit“ (1 Kor 12,26). Ein solidarischer Problembewußtsein hat sich entwickelt.

2.2. Die Probleme haben sich verschärft. Die Gefahr wächst, der point of no return rückt näher. Die drei Probleme zusammen bilden das Überlebenssyndrom der Menschheit. Die Vollversammlung in Vancouver war geprägt von einer neuen Dringlichkeit des Problembewußtseins.

2.3. Die spirituelle und theologische Dimension der drei Probleme wurde uns bewußt. Der Vancouverbeschuß spricht davon, daß wir mit „Mächten des Todes“ konfrontiert sind. Das Bekenntnis zu Christus als dem Leben der Welt und christlicher

Widerstand seien herausgefordert. Hier verbindet sich die rationale Analyse der Welt-situation mit prophetischer Deutung der Situation.

Zusammenfassend möchte ich zur *sozialethischen* Problematik des Projektes sagen: Es ist eigentlich kein neues Programm. Vielmehr nimmt es auf, was in den Programmen des ÖRK zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung schon erarbeitet und erklärt wurde. Wir müssen das in Erinnerung rufen und zusammenstellen. Aber die Probleme erscheinen in einer neuen Qualität. Wir müssen uns ihnen stellen

- in der Solidarität, die mit der Interdependenz der Probleme ernst macht,
- in der Dringlichkeit, die weiß, daß die Zeit drängt,
- in dem Bewußtsein, daß hier das Kirchesein der Kirche auf dem Spiel steht und die Kirchen ihre spirituellen Kräfte einsetzen müssen, die Spiritualität des Kampfes, um ein Wort von M. M. Thomas in Erinnerung zu rufen.

3. Damit bin ich bei der *ekklesiologischen* Dimension des Prozesses. Sie wurde in Vancouver mit den Worten „conciliar“ und „covenant“ bezeichnet.

Damit ist an die Debatte über Konziliarität seit Uppsala 68 angeknüpft. Das Einheitsmodell der Konziliarität wird jetzt auf die Diakonie der Kirche bezogen. Im Kontext der Diakonie der Kirche für Gerechtigkeit, Frieden und Integrität der Schöpfung ist die Frage der Einheit gestellt. Es soll daher einen Konvergenzprozeß darüber geben, wie die Kirchen aus ihrer Tradition heraus und in ihrer Situation ihren Dienst in der Welt theologisch begründen und ekklesiologisch verbindlich aussprechen.

Ich darf daran erinnern, daß in Löwen 1971 Konziliarität im Zusammenhang des Themas „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit“ diskutiert wurde. Es ging also um die Einheit der Kirche in ihrem Dienst an der Welt. Dies ist der Kern des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Integrität der Schöpfung. Ich habe gehört, daß „Faith and Order“ über die Kirche als Sakrament und Zeichen auf Gerechtigkeit bezogen arbeitet. Das wäre ein sehr wichtiger Beitrag für den Prozeß.

Die ekklesiologische Herausforderung ist im vorigen Jahr noch verschärft worden durch einen Appell, der vom Kirchentag in Westdeutschland ausging: Die Kirchen sollen zu einem universalen Konzil des Friedens zusammenkommen. Wir dürfen diesen Appell nicht als utopisch abtun; denn er sagt, was die Kirchen heute tun müßten, um den Auftrag ihres Herrn in dieser Welt, die am Abgrund steht, zu erfüllen. Angesichts der globalen Konflikte und Gefahren müßten sich die Kirchen zu einem Konzil zusammenfinden und sich so als ein gemeinschaftliches, handlungsfähiges Subjekt konstituieren.

Antworten aber können wir auf diesen Appell nur in einem konziliaren Prozeß. Die Autoren des Appells haben inzwischen auch zugestimmt, daß der Gedanke eines Friedenskonzils in den konziliaren Prozeß integriert wird auf zweifache Weise:

- Die kurzfristige Handlungsperspektive richtet sich auf einen Stopp des Wett-rüstens und die Abrüstung im Ost-West-Konflikt. Dazu soll es 1988 eine nördliche Versammlung geben.

- Die langfristige Perspektive richtet sich auf das Konzil. Sie soll die Kirchen herausfordern, in dem konziliaren Prozeß ein möglichst hohes Maß an Verbindlichkeit zu erreichen.

Nun ist freilich der Begriff konziliar nicht festzuhalten, weil er für die römisch-katholische Kirche nicht akzeptabel ist. Es wird jetzt von einem präkonziliaren Prozeß

gesprochen. Das hindert aber nicht daran, wesentliche Elemente des Gedankens der Konziliarität festzuhalten.

Dazu gehören:

- Einheit in der Vielfalt, keine Uniformität, sondern Kontextualität;
- möglichst weitgehende Partizipation des Volkes Gottes; Einbeziehung aller Formen und Ebenen kirchlichen Lebens;
- die Suche nach möglichst hoher Verbindlichkeit auf allen Stufen und Ebenen des Prozesses; Ausarbeitung von Konvergenz- und Konsenserklärungen.

Schließlich wäre in diesem Zusammenhang auf den Begriff des Bundes (covenant) einzugehen, der durch den Vancouver-Vorschlag eingebracht und vom Zentralaus-schuß ausdrücklich unterstrichen wurde. Aus Zeitgründen kann ich das jetzt nicht weiter ausführen. Es wäre sehr dankenswert, wenn „Faith and Order“ den Begriff des Bundes in seine ekklesiologischen Studien einbeziehen könnte.

4. Zum Stand der Planung.

Anfang dieses Jahres wurde im Stab in Genf ein Rahmenplan für den Prozeß erar-beitet, von einer kleinen informellen Gruppe diskutiert und im März dem Exekutiv-komitee vorgelegt. Im Februar hatte Emilio Castro an alle Mitgliedskirchen einen Ein-ladungsbrief geschickt. Das Exekutivkomitee hat im März die Beratergruppe nomi-niert und als Mitarbeiter im Stab Dr. Preman Niles, Sri Lanka, berufen.

Als Ziel oder als vorläufiges Ziel des Prozesses wurde eine Weltversammlung ins Auge gefaßt, die im Zusammenhang mit der nächsten Vollversammlung stattfinden soll. Ob diese Vorstellung endgültig oder noch flexibel ist, weiß ich nicht.

Es wurde ein Zeitplan bis zur Sitzung des Zentralaussschusses im Januar 1987 be-schlossen.

Im November 1986 soll eine erste internationale Konsultation stattfinden. Sie soll die Reaktionen der Kirchen auf den Einladungsbrief reflektieren. In ihr sollen Positi-onen von Kirchen zu den Fragen von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöp-fung dargestellt und diskutiert werden. Das soll möglichst zu einem Konvergenztext führen, der dann zu der Weltversammlung 1991 vorliegt.

Im Anschluß an die Konsultation wird die Beratergruppe ihre erste Sitzung haben. Sie wird einen Gesamtplan für den Prozeß erarbeiten und dem Zentralaussschuß im Januar 1987 vorlegen. Dieser Plan wird nicht zuletzt Vorschläge und Bitten an die Kir-chen enthalten, wie sie sich mit ihrem Leben an dem Prozeß für JPIC beteiligen können.

Heino Falcke

Orthodoxie und ökumenische Bewegung*

Die Interorthodoxe Vorbereitungskommission der Heiligen und Großen Synode der Orthodoxen Kirche, die im Februar d. J. in Chambésy/Genf tagte, hat jeden Zweifel bezüglich der Präsenz der Orthodoxen Kirche in der ökumenischen Bewegung und ihrer Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen zerstreut.

Der auf dieser Sitzung der Kommission erarbeitete Entwurf einer von der kommenden III. Panorthodoxen Präkonziliaren Konferenz zu erstellenden Vorlage zum Thema „Orthodoxie und ökumenische Bewegung“ ist eine Bestätigung des Willens der Orthodoxie, den Weg zur christlichen Einheit gemeinsam mit den anderen Schwesterkirchen zu gehen. Es ist ein Wille, der sich in dem ökumenischen Geist der Orthodoxen Kirche gründet. Die Orthodoxe Kirche hat sich im Laufe der Geschichte immer für die Wiederherstellung der christlichen Einheit eingesetzt und dafür gekämpft.

Daraus erklärt sich also die Teilnahme aller orthodoxen Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen, diesem privilegierten Organ der heutigen ökumenischen Bewegung, wie auch die Zusammenarbeit der orthodoxen Kirchen in allen Bereichen des Ökumenischen Rates der Kirchen, im Bereich der Theologie oder auch im Blick auf die Probleme der heutigen Welt.

Es muß aber hier angemerkt werden, daß der obengenannte Text (von Chambésy) nicht nur den Willen der Orthodoxen, ein organischer Teil des Ökumenischen Rates der Kirchen zu sein, bestätigt, sondern auch eine Wahrheit unterstreicht, die zwar bis gegen Ende der fünfziger Jahre immer im Zentrum des ökumenischen Dialogs stand, die aber niemals deutlich in Erinnerung gerufen wurde. Damit ist die tiefe Überzeugung der Orthodoxen Kirche gemeint, daß sie Träger und Zeuge des Glaubens und der Tradition der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche ist. Der obengenannte Text betont, daß die Orthodoxe Kirche, indem sie ihrer Ekklesiologie, der Identität ihrer inneren Struktur und ihrem kirchlichen Bewußtsein treu bleibt, den Gedanken der „Gleichheit der Konfessionen“ verwirft und sich die Einheit der Kirche in der Form einer interkonfessionellen Anpassung nicht vorstellen kann.

Aus diesem Grunde kann die innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen gesuchte Einheit nicht das Produkt nur theologischer Übereinstimmungen sein, weil Gott es ist, der „die Menschen zur in dem Mysterium und in der Tradition des Glaubens gelebten Einheit in der Orthodoxen Kirche ruft“.

Es besteht kein Zweifel, daß die Erinnerung an diese Wahrheit viele ökumenische Freunde enttäuschen und auch den theologischen Dialog komplizierter machen wird. Hier geht es aber um eine Realität, der man sich anpassen muß, damit die Schlingen eines billigen Ökumenismus von vornherein vermieden werden.

Die Interorthodoxe Vorbereitungskommission wertete die letzte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen von Vancouver als einen neuen Anfang, der eine Wiederherstellung der Gewichte zwischen der horizontalen und der vertikalen Dimension der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen brachte und die somit neue Perspektiven für die Durchdringung des orthodoxen theologischen Denkens im Leben und in den Aktivitäten des ÖRK eröffnete.

* aus: ENIMEROSIS, Nr. 4/1986, Informationsblatt der Ständigen Vertretung des Ökumenischen Patriarchats im ÖRK. Aus dem Griechischen übersetzt von Dr. Athanasios Basdekis.

Darüber hinaus bemerkte die Interorthodoxe Vorbereitungskommission, daß das grundlegende Zeugnis und der besondere Beitrag der Orthodoxie gewissen Gefahren ausgesetzt würden, wenn es nicht gelänge, jene notwendigen Voraussetzungen innerhalb des ÖRK zu schaffen, die den orthodoxen Kirchen die Möglichkeiten geben würden, entsprechend ihrer Ekklesiologie und ihrer Denkweise zu handeln. Das ist auch der Grund, warum sich die orthodoxen Kirchen Sorgen machen, wenn z.B. die Zahl der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen wahllos sich vergrößert, eine Entwicklung, die langfristig zur Schwächung der orthodoxen Präsenz im ÖRK und damit zu Lasten eines gesunden ökumenischen Dialogs führen würde.

Mit anderen Worten, die Orthodoxe Kirche ist in ihrer Gesamtheit entschlossen, Mitgliedskirche des ÖRK zu bleiben, allerdings nicht als ein bloßes Schmuckelement, das dem ÖRK seine „Ökumenizität“ verleihen würde, sondern als ein Partner mit Schlüsselfunktionen, der mit seinem Zeugnis und seinem einmaligen Beitrag zum reibungslosen Weg des ÖRK im Blick auf die christliche Einheit beitragen würde.

Georgios Tssetsis

„Zur Aufgabe einer Versöhnung mit den Völkern der Sowjetunion“

Wort der Landessynode der Evangelischen Kirche von Westfalen 1985

Der folgende Beschluß wurde von der Landessynode im Herbst 1985 mit großer Mehrheit gefaßt:

Die Landessynode unterstreicht den Hinweis des Präsesberichtes auf „das unsägliche Leid der sowjetischen Bevölkerung“, das durch den deutschen Überfall vom Juni 1941 verursacht worden ist, und seine Feststellung: „Es bleibt noch viel zu tun, um die durch die schwere Schuld der Vergangenheit tief gestörten Beziehungen zwischen Menschen und Völkern aufzuarbeiten.“

Noch immer belastet verdrängte Schuld offensichtlich unser Verhältnis insbesondere zu den Völkern der Sowjetunion und verschließt den Weg einer auch politisch wirksamen Aussöhnung. Versöhnung allein kann die Grundlage bieten für eine verstärkte Politik des Friedens und der Partnerschaft gegenüber der Sowjetunion, die heute dringend geboten ist.

Die Arbeit an dem Prozeß der Versöhnung duldet deshalb keinen weiteren Aufschub. Die Landessynode bittet die Gemeinden, sich in diesem Sinne nachdrücklicher als bisher mit den Vorgängen und Folgen des letzten Krieges mit der Sowjetunion zu befassen.

Viele Menschen orientieren ihre Einstellung zur Sowjetunion an den eigenen oder fremden Leiderfahrungen am Ende des Zweiten Weltkrieges oder in der Nachkriegszeit. Hinzu kommen die Innen- und Außenpolitik der UdSSR in der Zeit des Stalinismus, die viele Völker Osteuropas gegen ihren Willen in ein sowjetrussisches Imperium eingegliedert haben.

Diese Erfahrungen und Fakten dürfen nicht bestritten oder verharmlost werden. Sie erhalten aber einen problematischen Stellenwert, wenn sie nicht in die historisch-

politische Reihenfolge eingegliedert werden. Das deutsche Volk hat ein totalitäres Herrschafts- und Gewaltsystem zugelassen und mitgetragen. Die Probleme um und nach dem 8. Mai 1945 sind nicht zu denken ohne den 30. Januar und die Wahlen vom 5. März 1933. In Konsequenz einer rassistischen Theorie folgte nach einer Phase des nationalsozialistisch-stalinistischen Arrangements ab Juni 1941 die Praxis einer systematischen Unterdrückungs- und Vernichtungspolitik osteuropäischer Völker und jüdischer Menschen. Eine genaue Kenntnis dieser nationalsozialistischen Ostpolitik ist eine der Voraussetzungen, die späteren Reaktionen der von ihr Betroffenen zu verstehen. Die Loslösung des eigenen Leids und des erfahrenen Unrechts aus diesen Gesamtzusammenhängen verhindert eine sachgerechte Auseinandersetzung mit diesem Teil unserer Geschichte.

Die an deutschen Menschen begangenen Gewalttaten sollen nicht verschwiegen werden, aber sie können von uns her nicht zum Punkt der Anklage gegen andere erhoben werden. Unsere Sache ist es, den Anteil unseres Volkes an dem Zerstörungsprozeß von Menschenrechten und Völkerrecht zu erkennen und offen zu formulieren. Dies ist eine Voraussetzung zur Versöhnung, die dann auch politische Folgen für heute und morgen haben kann.

Dieser langfristig anzusetzende Prozeß der Versöhnung mit den Völkern der Sowjetunion darf die heutige Tatsache, daß wir in zwei verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Systemen leben, nicht verschweigen. Das klare Ja zu unserer freiheitlichen Demokratie als Angebot und Aufgabe und das Nein zum kommunistischen System schließen Frieden und Partnerschaft nicht aus, sondern machen sie um so dringlicher. Unverantwortlich allein ist ein emotioneller Antikommunismus, der sich auf ein einfaches Freund-Feind-Denken beschränkt. Wir müssen uns darüber im klaren sein, daß wir mit dem Stichwort „Versöhnung mit den Völkern der UdSSR“ eine historisch und politisch schwierige Aufgabe formuliert haben. Aber um einer gemeinsamen Zukunft willen müssen wir diesen notwendigen Prozeß leisten.

Die Landessynode beauftragt den Präses und die Kirchenleitung, dafür zu sorgen, daß in den Gremien der EKD die Aufgabe und Problematik der Aussöhnung mit den Völkern der UdSSR vorrangig bearbeitet und daß in den Gemeinden der EKvW Gespräche mit Menschen und Gemeinden aus der UdSSR und gegenseitige Besuche gefördert werden.

Vierte Round-Table-Conference „Hunger, Armut und Wettrüsten – Zu einer neuen moralischen Ordnung innerhalb und zwischen den Nationen“ in Moskau, 20.-23. Mai 1986

Die Russische Orthodoxe Kirche veranstaltete 1982 in Moskau eine Weltkonferenz „Religiöse Vertreter für die Rettung der heiligen Gabe des Lebens vor einer nuklearen Katastrophe“. Um diese Konferenz fortzusetzen, organisierte sie jährlich Round-Table-Konferenzen, von denen diese die vierte war. Aus 27 Ländern nahmen 73 Vertreter christlicher Kirchen, des Buddhismus, Islam, Hinduismus, Judentums und des Freidenkertums daran teil. Die Mehrzahl der Teilnehmer kamen aus Osteuropa und Asien. Nordamerika und Westeuropa waren sehr schwach, Lateinamerika und Afrika durch je einen Vertreter repräsentiert.

Die Tagung fand in einem der ältesten Klöster Moskaus, dem Danilow-Kloster statt, das erst vor kurzem der Kirche vom Staat zurückgegeben wurde und nun von geschickten Handwerkern wunderschön renoviert wird. Es wird fieberhaft daran gearbeitet, um das Kloster für die 1000-Jahrfeier der Taufe Rußlands 1988 fertigzustellen. Anscheinend erhofft sich die sowjetische Regierung einen ähnlichen touristischen Impuls davon, wie die DDR ihn im Luther-Jahr erfahren konnte.

Ziel der Tagung war es, wie bereits in einer Vorbesprechung festgelegt wurde, Dokumente zu erarbeiten: ein Presse-Kommuniqué, einen Brief an Präsident Reagan, einen Brief an Generalsekretär Gorbatschow, einen Brief an die Regierungen der blockfreien Staaten, ein Schreiben an den UNO-Generalsekretär. Die drei Sektionsthemen der drei Arbeitsgruppen lauteten:

1. Hunger, Armut und Wettrüsten,
2. Abrüstung und Entwicklung,
3. Zu einer neuen moralischen Ordnung innerhalb der Nationen und zwischen den Nationen.

Es ist offensichtlich, daß sich die Themen überschneiden, wie überhaupt die inhaltliche Organisation der Tagung sehr flexibel und großzügig war.

Die Leitung der Tagung lag in den Händen von Metropolit Filaret von Minsk und Weiß-Rußland als Vorsitzender des Kirchlichen Außenamtes der orthodoxen Kirche und des indischen Metropoliten Dr. Paulos Mar Gregorius als Moderator der Konferenz.

Daß das Thema der Gesamtkonferenz „Rettung der heiligen Gabe des Lebens vor einer unmittelbaren Katastrophe“ durch Tschernobyl einen anderen Akzent erhalten hatte, wurde nur zurückhaltend zugegeben. In seiner Eröffnungsrede betonte Metropolit Filaret, daß kein Grund bestehe, nun aus der friedlichen Nutzung der Kernenergie auszusteigen, und er kritisierte das Ausnutzen dieses Unglücksfalls „durch gewisse westliche Kreise“ zu Propagandazwecken. Nur in sehr wenigen der 23 Referate, die in fünf Vollsitzungen vorgetragen wurden, wurde überhaupt auf das Problem der friedlichen Kernenergienutzung eingegangen, aus deren Erfahrungen viele Konse-

quenzen für bzw. gegen die militärische Nuklear-Rüstung zu ziehen sind. Immerhin findet sich im Kommuniqué der Satz: „Die Konferenzteilnehmer teilen die Besorgnis vieler Menschen hinsichtlich des Risikos, das mit der Atomenergie verbunden ist, auch wenn sie zu friedlichen Zwecken verwendet wird.“

Die Tatsache, daß auch Vertreter des Buddhismus und Hinduismus anwesend waren, verstärkte den Akzent der Tagung auf die Reflexion der Beziehung des Menschen zur Natur. So heißt es in dem Kommuniqué der Tagung: „Das menschliche Leben stützt sich auf das unsichere Gleichgewicht mit allen anderen lebenden und nichtlebenden Formen der Natur, die zu erhalten und zu pflegen sind.“ Es wäre schön, wenn von hier ausgehend auch die Russische Orthodoxe Kirche zu einem Vorkämpfer des Umweltschutzes und Umweltbewußtseins in der UdSSR werden könnte, wie es die evangelische Kirche in der DDR bereits geworden ist.

Auch ist es bemerkenswert, daß das Wettrüsten abgelehnt wurde als Vergeudung der Ressourcen, die für die Dritte Welt dringend gebraucht werden, ohne daß nun etwa nur der Westen dieser Sünde geziehen wurde. Allerdings wurden die Vorschläge Gorbatschows in dieser Frage lobend hervorgehoben, was jedoch auch der Lutherische Weltbund auf seiner Tagung in München tat, da sie objektiv weitergehen als alles, was Präsident Reagan bisher anzubieten hatte.

Es ist offensichtlich, daß die Anwesenheit der Buddhisten und Hindus, aber auch der Rabbiner, die das Gebot der Nächstenliebe als Grundprinzip menschlichen Zusammenlebens betonten, dazu geführt hat, daß das Harmoniestreben auf dieser Tagung betont wurde.

Interessant ist auch, daß eine Forderung, die von den Vertretern der orthodoxen Kirche im ÖRK immer heftig bekämpft wurde, in die Empfehlungen einer Arbeitsgruppe aufgenommen wurde. Darin heißt es: „Es wird empfohlen, danach zu streben, mindestens eine 25prozentige Beteiligung von Frauen an künftigen Round-Table-Konferenzen zu sichern.“ Angesichts der Tatsache, daß an der Tagung selbst nur eine Frau teilnahm, ist das ein kühner Vorstoß!

Auch die dem Marxismus im allgemeinen und dem sowjetischen Marxismus-Leninismus im besonderen eigene Wissenschafts- und Technik-Gläubigkeit fand in dem Bericht der Arbeitsgruppe eine Relativierung: „Die Wissenschaft und Technik erfordern aber auch bei friedlicher Verwendung eine ständige Führung und Kontrolle. Wir dürfen nicht blindlings auf sie vertrauen. Der unkritische Glaube an Wissenschaft und Technik kann uns für unvorhergesehene Gefahren und Bedrohungen blind machen. Das könnte z.B. in der Nutzung der Kernenergie oder in der Gen-Technologie der Fall sein. Wir dürfen nicht mehr schlechthin alles entwickeln, was wir entwickeln können.“ In diesen wenigen Sätzen haben sowohl die westliche Energiediskussion als auch die Kontroverse um die Gen-Forschung Eingang gefunden.

Schließlich findet sich im Bericht der Arbeitsgruppe 2 ein Anliegen der Kirchen der DDR und der Bundesrepublik wieder, das in Moskau wohl noch nicht in dieser Klarheit angesprochen wurde: „Eine Wahl ist zu treffen zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Leben und Tod, zwischen Krieg und Frieden. Eine aufgeklärte und gebildete öffentliche Meinung hat diese Wahl zu treffen. Die Vorstellungen . . . der Kinder sind durch Kriegsspielzeug vergiftet, die Ideen und Entscheidungen der Studenten durch verzerrten Unterricht in Geschichte, Theologie oder Philosophie falsch orientiert. . . Statt solcher Feindbilder brauchen wir konstruktive Umerziehungsbemühungen zu Frieden und Gerechtigkeit.“

Auch in diesem Zusammenhang wird wieder auf die Rolle der Frau hingewiesen. Es mag sein, daß manche osteuropäische Leser diesen Passus als den üblichen Angriff auf die westlichen Massenmedien lesen. Da aber die Sätze nicht auf den Westen eingeschränkt sind, richten sie sich auch an die eigenen Gesellschaften.

Gespräche mit jungen orthodoxen Geistlichen, die an der Tagung teilnahmen, zeigten sehr deutlich, daß es eine neue, selbstbewußte und selbstkritische Generation orthodoxer Priester gibt, die mit Aufmerksamkeit alles verfolgen, was in der Welt vorgeht, und durch eigene Auslandsbesuche in der Lage sind, Wahres von Falschem zu scheiden. So fanden sich auch in deren Referaten Hinweise auf die Frage der Kriegsdienstverweigerung, die in allen sozialistischen Ländern ein heikles Problem ist. In der DDR gibt es immerhin die Möglichkeit, Bausoldat zu werden, deren Unzulänglichkeit von der evangelischen Kirche der DDR kritisiert wird. In der UdSSR, Bulgarien und anderen östlichen Staaten gibt es aber noch nicht einmal diese Möglichkeit, christliche Gewaltlosigkeit zu praktizieren.

Der eigentliche Wert dieser Round-Table-Konferenz besteht nicht nur darin, der Russischen Orthodoxen Kirche eine Rolle in der internationalen Öffentlichkeit zu geben, sondern vor allem darin, daß es hier in ungewöhnlichem Maße möglich ist, offen über alle Probleme dieser Welt zu diskutieren. Es wurde ein Aufklärungsprozeß für die orthodoxen Kirchen und alle anderen Teilnehmer. Um derentwillen muß man es auch in Kauf nehmen, in Verlautbarungen, die im Namen „aller Teilnehmer“ veröffentlicht werden, obwohl niemals darüber abgestimmt wurde, vereinnahmt zu werden, selbst wenn sich dort Sätze finden, denen man nicht zugestimmt hätte. Die einzige Möglichkeit, Korrekturen anzufügen, bestand in der letzten Plenarsitzung, auf der aber natürlich nicht jeder zu Wort kommen konnte.

Obwohl es unmöglich war, über die 23 teilweise recht kontroversen Papiere zu diskutieren, ist doch ein Ergebnis herausgekommen, das man in Sachfragen im großen Ganzen als konsensfähig für die Ökumene ansehen kann. Auch hier konnte man wieder die Erfahrung machen, daß ökumenische Begegnungen für die sich öffnende Russische Orthodoxe Kirche lebensnotwendig und für westliche Kirchenleute unerlässlich sind. Gerade die vielen Gespräche am Rande der Tagung konnten den interkonfessionellen und interkulturellen Dialog aufs beste befördern.

Für den Berichtersteller war diese Konferenz die erste Begegnung mit der Russischen Orthodoxen Kirche in der UdSSR und der erste Besuch in Moskau. Diese Erfahrung hat sehr nachdenklich gemacht und läßt neben Dankbarkeit für die überwältigende Gastfreundschaft auch die Überzeugung zurück, daß die Welt mehr denn je auf die Kirchen und ihre Christen angewiesen ist, wenn sie einen Weg zum Frieden finden will.

Gerhard Grohs

Ökumenisches Forum: Christliche Frauen aus 27 Ländern Europas trafen sich in Järvenpää bei Helsinki

Vom 2. bis 8. Juni dieses Jahres trafen sich 150 Frauen aus 27 europäischen Ländern zur zweiten Vollversammlung des Ökumenischen Forums Christlicher Frauen in Europa in Järvenpää, dem idyllisch an einem der zahllosen finnischen Seen gelegenen lutherischen Konferenzzentrum. Ihr Thema war: „Hoffnung schaffen für eine neue Vision von Leben“.

Die Frauen kamen in dem Wunsch zusammen, sich als europäische Christinnen kennenzulernen und gemeinsame Aufgaben zu identifizieren. Ihre Verbindung ist, wie der Name sagt, ein Forum, ein Umschlagplatz, ein Markt der Möglichkeiten und des gemeinsamen Engagements. Ein Platz, wo Frauen aller Kirchen und christlichen Frauenverbände vom Osten und Westen, Norden und Süden Europas zusammenkommen und ihre Gaben und Fragen, ihre Ängste und Hoffnungen, ihre Erfahrungen und Lebensweisheit mitbringen und austauschen. Ein Ort, wo aus Stereotypen und Vorurteilen „Bilder des lebendigen Lebens“ werden, wie Nicole Fischer, die scheidende Präsidentin aus Genf/Schweiz es nannte, ein Ort, wo aus Unbekannten Schwestern werden, die sich gegenseitig bereichern, aber auch zum Nachdenken und Verändern der eigenen Positionen herausfordern.

Das wurde schon bei der Bibelarbeit und den Gottesdiensten deutlich, die einen breiten Raum in der Tagung einnahmen und die Grundlage und Kraftquelle der gesamten gemeinsamen Arbeit bildeten. Sehr beeindruckend und für viele ganz neu war beispielsweise das meditative, von Liebe getragene Nachdenken der orthodoxen Frauen über ihr christliches Verständnis von Tod und Leben. Sie nahmen die Teilnehmerinnen mit in ihrem Gebet für ihre Toten, derer sie jeden Samstag bei brennenden Kerzen, einem Symbol für die Auferstehung, gedenken. Auf ganz andere Weise, aber nicht weniger eindrucksvoll war das lebendige, höchst temperamentvolle Ruth-Rollenspiel, das eine reformierte Laiin aus Genf vorführte und das in der anschließenden Interpretation einer katholischen Theologin zu einem Stück ungewöhnlicher Glaubenserfahrung und daraus erwachsender mutiger Entscheidungsbereitschaft *für* das Leben und oft gegen die Konventionen ihrer Zeit und Gesellschaft wurde. Bei dem gemeinsamen Nachdenken über diese und andere biblische Frauen ging es den Teilnehmerinnen über Konfessions- und Landesgrenzen hinweg wie der Frau im Gleichnis vom verlorenen Groschen: das Licht anzustecken lohnte sich, sie fanden etliche verlorene Groschen ihres Glaubens als Frauen wieder, die in den männlich geprägten Schriften oft so gut versteckt sind und die wahrhaftig ein Fund sind, über den sie sich mit „Freundinnen und Nachbarinnen“ freuen können.

Zur Bearbeitung der Sachfragen trennte man sich in drei Arbeitsgruppen zu den Themen: Gerechtigkeit und Frieden – Arbeit – Teilen, nachdem die Südafrikanerin Brigalia Bam, frühere Direktorin des Frauenbüros des Ökumenischen Rates der Kirchen und heutige Mitarbeiterin bei der Internationalen Gewerkschaftsorganisation in Genf, in einem Grundsatzreferat wesentliche Impulse für die Diskussion gegeben hatte.

Es wurde in allen Gruppen deutlich, daß diese Fragen nur noch global durchdacht werden können, im Bewußtsein der einen Welt und der einen Menschheit, um deren gemeinsame Zukunft es geht. Im Bereich „Frieden und Gerechtigkeit“ wurde das so formuliert, daß die traditionellen Grenzen zwischen den Staaten an Bedeutung verlieren müßten, daß wir uns jedoch statt dessen gemeinsame ethische Grenzen gegenüber dem technisch Machbaren zu setzen hätten. Ein neues Koordinatensystem unserer Werte sei vonnöten, das die Kriterien des Handelns von den Auswirkungen auf die zukünftigen Generationen, auf die heute schon Macht- und Wehrlosen, auf die Schöpfung ableite. Die allgemeine Betroffenheit durch Tschernobyl brachte allen Teilnehmerinnen mit großer Eindringlichkeit ins Bewußtsein, wie sehr die technischen, wirtschaftlichen und politischen Sachfragen „Menschenfragen“ sind und wie wichtig es ist, daß die Frauen sich dazu ihre eigenen Meinungen bilden und ihre eigenen Fragen stellen, auch wenn sie keine Fachexperten sind. Dafür sind sie „Experten des Lebens“, und diese Expertise gilt es, öffentlich stärker wirksam werden zu lassen. Sie führt zu Fragen wie: was tut die Technik oder die Wirtschaft den Menschen und der Natur an, in welche irreversiblen Abhängigkeiten treibt sie sie? Und: was tut sie für sie? Für die entlassenen Arbeiter, für die Behinderten, für die Wanderarbeiterinnen, für die von Atomtests und Kernkraftunfällen direkt Betroffenen, für die Erhaltung der Natur?

Natürlich brachen bei der Besprechung dieser Fragen auch Konflikte auf. Aber die Frauen erwiesen sich insofern selbst als friedensfähig, als sie sie offen aussprachen und sich durch die Position der andern nachdenklich machen ließen. So forderten z.B. die russischen Frauen ihre westlichen Gesprächspartnerinnen heraus, als sie von den Opfern und Leiden der russischen Bevölkerung nach dem Kernkraftunglück und von der spontanen Hilfsbereitschaft ihrer weniger betroffenen Landsleute erzählten. Hatten diese Leiden in unserer westlichen Diskussion irgendeine Rolle gespielt, hat es spontane Hilfsaktionen unserer Länder und Kirchen gegeben? War bei uns nicht vielmehr von Entschädigungsansprüchen gegenüber der russischen Regierung die Rede gewesen? Umgekehrt fragten die westlichen Frauen ihre östlichen Schwestern, was sie dazu tun könnten, im Ostblock die Diskussion um die Kernkraft und ihre Gefahren voranzubringen.

Das Bewußtsein von der nur gemeinsam zu bewältigenden Zukunft führte dazu, daß auch in kontroversen Fragen zu einem Konsens gefunden wurde, der sich in der Botschaft an die Kirchen und christlichen Frauen in Europa niederschlug und in der u. a. ein Umdenken in der Energiefrage, neue Initiativen für ein Verbot von Atomtests, von Stationierung und Gebrauch von Atomwaffen und für eine Umwandlung der Rüstungsindustrie in friedliche Industrie gefordert werden.

Frieden, Shalom wollten die Frauen verstehen als eine gemeinsame Arbeit für eine neue Gemeinschaft zwischen Männern und Frauen, Reichen und Armen, Menschen verschiedener Rassen, zwischen den Menschen und der Natur, eine Gemeinschaft, in der Gerechtigkeit und Liebe herrschen und jedem Menschen Lebensfülle ermöglicht wird. Sie sehen ihr Engagement dafür als einen Beitrag zu dem konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, der die Ökumene zur Zeit bewegt. Die Überzeugung war dabei allgemein, daß eine solche Gemeinschaft von uns Europäern, die wir zu den Reichen dieser Welt gehören, Opfer fordert, aber zu einer Lebensfülle und Sinngebung führen kann, die bei den gegenwärtigen Verhältnissen nicht nur der Mehrzahl aller Menschen in den armen, sondern auch in unseren reichen Ländern vorenthalten bleiben.

Um ein Umdenken und eine Änderung der Strukturen ging es auch in der zweiten Arbeitsgruppe des Forums, die über Frauen und Arbeit nachdachte. Das szenische Anspiel der Schweizerinnen brachte die Problematik recht anschaulich zur Sprache:

Frauen in entfremdeten und unterbezahlten Arbeitsbedingungen; Frauen allein unter der Last von Haushalt, Kindererziehung und Berufsarbeit; Frauen in unbezahlter, nicht anerkannter Hausarbeit; Frauen als Wanderarbeiterinnen getrennt von Mann und Kindern. Kurz: Frauen unter dem Joch der Arbeit, wo diese nicht als Geschenk Gottes und Beteiligung am Schöpfungsauftrag erlebt werden kann.

Und dann auf der anderen Seite: Frauen, die Arbeit suchen und keine finden; die in die Isolation ihres rein häuslichen Daseins zurückgedrängt werden; die ihre Fähigkeiten und Gaben nicht entfalten können; die ein leeres und oft langweiliges Dasein fristen. . .

Aber auch Frauen in erfüllter Arbeit, kreativ, glücklich, verantwortungsbewußt, einsatzfreudig. . .

Diese Erfüllung für alle, das wäre das Ziel! Die Arbeitsgruppe entwickelte Aspekte einer neuen christlichen Arbeitsethik aus der Sicht der Frauen und schlug vor allem den Kirchen als Arbeitgebern neue Wege der Arbeitsverteilung und der Bewertung und Anerkennung der Arbeit vor, so daß Männer und Frauen in gleicher Weise beteiligt werden, und sich die Verantwortung auf mehr Schultern verteilt. Ehrenamtliche Mitarbeiter sollten sozialversichert werden, damit sie für ihr Engagement, das sie oft auf eine berufliche Tätigkeit verzichten läßt, nicht im Alter „bestraft“ werden; das gleiche fordern die Frauen vom Staat für die Arbeit der Frauen als Mütter und Erzieherinnen ihrer Kinder, und von kirchlichen Frauenverbänden erwarten sie neue Initiativen zur Förderung von Weiterbildungsmöglichkeiten für Frauen, deren Kinder groß geworden sind.

Das sind nur einige einer längeren Liste von Vorschlägen, deren Verwirklichung die volle Teilnahme der Frauen an der aktiven Gestaltung des kirchlichen und öffentlichen Lebens ein gutes Stück voranbringen könnte.

Und schließlich beschäftigte sich das Forum in seiner dritten Arbeitsgruppe mit dem ihm wesensmäßig eigenen Thema, dem Teilen: dem Teilen und Austausch von Gütern, von Kenntnissen und Erfahrungen, von Literatur und Theologie, von Lebensgeschichten. Die Zukunft der einen Menschheit hängt davon ab, ob wir teilen lernen, ob wir lernen zu geben und uns zu öffnen für das Empfangen. In diesem Bereich hat das Forum eine große Aufgabe und eine große Chance. In Osteuropa genießt es sehr viel Vertrauen, das durch gegenseitige Besuche, Einladungen zu Tagungen, durch Briefe und Austausch von Studien- oder liturgischem Material usw. vertieft werden könnte. Das gleiche gilt für Süd-, Nord- oder Westeuropa. Das Interesse am Austausch und an der gemeinsamen Arbeit ist dazu bei den Frauen aller Konfessionen lebendig. Historisch zeigt sich das in den mancherlei Versuchen der internationalen christlichen Frauenorganisationen und -verbände, Formen der Zusammenarbeit zu finden, die 1978 zu der Gründung der weltweiten ökumenischen Frauenkontaktgruppe führte und auf europäischer Ebene auf ursprüngliche Initiative des Frauenbüros des Ökumenischen Rates der Kirchen hin 1982 zur Gründung des Ökumenischen Forums. Im übrigen findet dieses Interesse nun ja seit vielen Jahren seinen lebendigen Ausdruck in der Weltgebetstagsbewegung, die weltweit von einer breiten Basis getragen wird. Vielleicht kann das Forum ähnlich wirken, mit der besonderen Zielrichtung der gemeinsamen Arbeit an Fragen, die uns als Europäerinnen angehen. Der Phanta-

sie in der Entwicklung dieser Zusammenarbeit auf lokaler, regionaler, landesweiter und internationaler Ebene sind keine Grenzen gesetzt. Möge sie sich entfalten!

Zum Schluß noch einige Bemerkungen zur Struktur und Arbeitsweise des Forums: Bisher ist ganz Europa in sieben Regionen eingeteilt, die je eine Regionalbeauftragte wählen und in den Koordinierungsausschuß entsenden. Für die westliche deutschsprachige Region (Westdeutschland, Schweiz, Österreich) wurde in Helsinki als Nachfolgerin der scheidenden Beauftragten Marianne Maus (Pfalz) die Leiterin der Evangelischen Frauenarbeit in Österreich Inge Schintlmeister gewählt. Außerdem wurden für die Länder jeweils mindestens zwei Länderbeauftragte bestimmt, die das Forum zu Hause vertreten und die Verbindung zwischen den Landesverbänden und -gruppen und dem Forum herstellen bzw. pflegen sollen. Für die Bundesrepublik werden diese Aufgabe übernehmen Katharina Nickel (Bund altkatholischer Frauen in Deutschland), Elisabeth Raiser (Evangelische Frauenhilfe in Westfalen) und eine namentlich noch nicht endgültig berufene Mitarbeiterin der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschland. An die Spitze des Forums wurde als neue Präsidentin Jean Mayland (Kirche von England) gewählt, nachdem der scheidenden Präsidentin Nicole Fischer wahre Dankesovationen für die von ihr in den letzten vier Jahren geleistete Arbeit zuteil wurden.

Bis zur nächsten Vollversammlung in vier Jahren wird es mehrere Regionaltagungen geben, für uns im Sommer 1988 wahrscheinlich in Nürnberg. Außerdem wird man sich zu themenbezogenen Seminaren treffen, etwa nach dem Vorbild der im Herbst 1985 in Driebergen (Niederlande) durchgeführten Werkstatt zum Thema „Arbeit“. Und – last not least wird durch zwei- oder mehrseitige Kontakte in alle Richtungen das europäische Netz christlicher Frauen immer bunter, immer tragfähiger, immer fester und sprungsicherer geknüpft werden, ein Netz, das seinen Beitrag leistet zur Überwindung der Grenzen in Europa und damit vielleicht selbst ein Hoffnungszeichen sein kann für eine neue Vision von Leben in einer neuen Gemeinschaft.

Elisabeth Raiser

Chronik

Die Einberufung einer ökumenischen Namibia-Konferenz für Ende November 1986 in die Bundesrepublik und Nachdruck für eine ökumenisch getragene Lehre vom gerechten Frieden waren die Hauptergebnisse beim Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes vom 3. bis 9. Juli in München.

Vom 23. bis 29. Juli trat in Nairobi/Kenia die 15. Methodistische Weltkonferenz mit 3100 Teilnehmern aus 90 Ländern zusammen. Ihr Gesamtthema lautete: „Jesus Christus, Gottes Ja zur Welt“. Die Konferenz regte eine Konsultation aller großen Kirchenbünde an, um als Teil einer globalen Strategie der Weltevangalisation einen ökumenischen Evangalisationsplan zu beraten. Neuer Vorsitzender des Weltrats wurde Bischof Lawi Imatiu aus Kenia. Der Konferenz ging die 7. Tagung des Weltbundes Methodistischer Frauen voraus.

Vom 14. bis 20. September tagte der Exekutiv Ausschuß des ÖRK in Reykjavik/Island, der u. a. als Tagungsort für die 7. Vollversammlung Anfang 1991 Canberra/Australien wählte und Dr. Gisela Kindt als Mitarbeiterin bei der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung berief.

Die Ständige Kommission von Glauben und Kirchenverfassung hat die für 1989 geplante Weltkonferenz der Kommission auf die Zeit nach der nächsten Vollversammlung des ÖRK verschoben, die Weltmissionskonferenz soll 1989 stattfinden.

Die 16. Vollversammlung der Consultation on Church Union (COCU) verabschiedete im November 1984 in Baltimore den Konsens-Text „Auf der Suche nach einer sich vereinigenden Kirche Christi“. Das Dokument

ist der erste von insgesamt drei Teilen eines Vorschlags der COCU, den beteiligten Kirchen ein Weitergehen auf ihrem Weg auf eine sichtbare Einheit hin zu ermöglichen. Es ist jetzt in deutscher Übersetzung erschienen und kann über die Kirchenkanzlei der EKU, Berlin 12, Jebensstraße 3, bezogen werden. Die ÖR wird auf den Text noch zurückkommen.

Das (evangelikale) Lausanner Komitee für Weltevangalisation bereitet für 1989 den Dritten Weltkongreß vor. Der chinesische Evangelist Thomas Wang/Hongkong wurde neuer Generalsekretär.

Der Anfang Juni in Bari/Italien tagenden vierten Plenarsitzung der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche erwachsen aus einer verschiedenen Beurteilung der Verselbständigungstendenzen in Richtung auf eine „mazedonisch-orthodoxe Kirche“ ernste Schwierigkeiten.

Im Blick auf das tausendjährige Jubiläum der Taufe Rußlands fand vom 19. bis 28. Juli in Kiew ein internationales Symposium statt, an dem auch evangelische und katholische Wissenschaftler und Kirchenvertreter aus der Bundesrepublik teilnahmen.

Der 26. Internationale Altkatholikenkongreß Ende August in Münster/Westfalen war durchgängig ökumenisch bestimmt. Sein Thema lautete: Zeugnis und Dienst in der Welt.

Von 1. bis 6. September hielt in Erfurt die Societas Oecumenica ihre vierte Konsultation. Sie war dem Thema gewidmet: Ekklesiologische Neutralität

des Ökumenischen Rates? Die ÖR wird einen Tagungsbericht und in Heft 2/1987 die Referate veröffentlichen.

Der Evangelische Bund feierte vom 17. bis 21. September u. a. mit Generalversammlung und Festakt in Bensheim sein 100jähriges Bestehen und hat aus diesem Anlaß unter dem Titel „Evangelisch und Ökumenisch“ bedeutensame Leitsätze für das ökumenische Gespräch veröffentlicht. Am Gründungstag selbst, dem 5. Oktober, findet

in Erfurt, dem Gründungsort, die Gedenkfeier des Konfessionskundlichen Arbeitswerks der DDR statt.

Erstmals gab es auf dem 89. Deutschen Katholikentag (10. bis 14. September) in Aachen neben dem Sektor „Weltkirche“ ein „Ökumenisches Zentrum“.

Die Heilsarmee gedachte vom 26. bis 29. September in Stuttgart ihres 100jährigen Bestehens.

Von Personen

Erika Reichle, Pfarrerin und Geschäftsführerin der Evangelischen Frauenhilfe in Württemberg, wurde neue Direktorin der Studienabteilung des LWB in Genf.

Gerhard Linn, bisher Ökumenerferent in Berlin-Brandenburg, übernimmt im ÖRK das Referat „Zurüstung zur Mission“.

Nach 18jähriger Amtszeit verabschiedete die Neunte Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen, die vom 4. bis 11. September in Stirling/Schottland stattfand, ihren bisherigen Generalsekretär, den englischen Baptisten Glen Garfield Williams, der am 1. Januar 1987 sein Amt an den Schweizer Ingenieur Jean Fischer weitergibt. Dieser gehört der National-Protestantischen Kirche Genfs an und war von 1974 bis 1982 Mitarbeiter und zuletzt Direktor der Kommission für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst des ÖRK.

Dem neugewählten achtköpfigen Präsidium der KEK gehört als deutscher Vertreter der Stellv. Ratsvorsitzende der

EKD, Bischof Hans-Gernot Jung, an wie u. a. auch drei orthodoxe Metropoliten (Alexij/UdSSR, Antonie/Rumänien und Damaskinos/Ökumenisches Patriarchat).

Zusätzlich zur Metropole von Tallinn und Estland hat Metropolit Alexij die Leitung des Bistums von Leningrad und Novgorod übernommen. In dieser Eigenschaft ist er ständiges Mitglied des Heiligen Synods, des obersten Leitungsorgans der Russischen Orthodoxen Kirche. Er gab deshalb die Leitung der Moskauer Patriarchatskanzlei dem Metropoliten Sergij von Odessa und Cherson ab, der diese Diözese weiterhin leitet.

Neuer Exarch des Moskauer Patriarchats für Berlin und Mitteleuropa wurde der bisherige Bischof von Tula und Belev, German. Er war zuvor Rektor der Geistlichen Akademie Leningrad und von 1970 bis 1974 Bischof in Wien.

Prof. Joannis Zizioulas, bisher Professor für orthodoxe Theologie in Glasgow/Schottland, wurde als Metropolit und Titularbischof von Pergamon

in das Ökumenische Patriarchat Konstantinopel berufen.

Wolfgang Schweitzer, von 1955 bis 1980 Lehrer für Systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Bethel und langjähriges DÖSTA-Mitglied, wurde am 8. Juli 70 Jahre alt.

Der langjährige Generalsekretär des ÖRK, Philip Potter, ist am 19. August 65 Jahre alt geworden.

Albrecht Schönherr, früher Bischof von Berlin-Brandenburg und Vorsitzender des Kirchenbundes in der DDR, feierte am 11. September seinen 75. Geburtstag.

Es starben:

- Nikolaos VI., Griechisch-Orthodoxer Patriarch von Alexandrien, 71jährig während eines Besuchs in der Sowjetunion am 20. Juni in Moskau;
- mit 87 Jahren der langjährige Präses der EKU, Begründer der Aktion Sühnezeichen, Lothar Kreyszig (5. Juli);
- Patriarch Justin von Rumänien, Oberhaupt der mit 17 Mio Mitgliedern zweitgrößten orthodoxen Kirche, im Alter von 76 Jahren am 31. Juli;
- unser Mitherausgeber Nikos A. Nissiotis verunglückte am 17. August tödlich bei Athen (s. Seite 369).

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 25. 9. 1986)

Nachdem im letzten Heft der ÖR wegen des Umzugs der Ökumenischen Centrale keine Zeitschriftenschau erscheinen konnte, wollen wir versuchen, in diesem Heft Zeitschriften auszuwerten, die bis zum Juni d. J. zurückgehen. Wir verfolgen dabei den Grundsatz, nur solche Artikel anzuzeigen, die im engeren Sinne mit Ökumene zu tun haben bzw. Ereignisse und Themen behandeln, die weltweites Interesse gefunden haben. Unter diesem Aspekt informiert diese Zeitschriftenschau schwerpunktmäßig I. über ökumenische Theologie im Grundsätzlichen, II. über das sog. „ökumenische Friedenskonzil“ und III. über Aspekte der Schöpfungstheologie vor allem unter dem Aspekt der vom ÖRK geplanten Weltkonferenz über „Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung“. Eine Reihe von Beiträgen,

die einzelne ökumenische Themen betreffen und das Interesse unserer Leser finden dürften, wird unter IV. angezeigt.

I. *Ökumenische Theologie – Grundsätzliches zur Einheit der Kirchen*

- *The Twenty Fifth Anniversary of the Secretariat for Promoting Christian Unity*, Information Service of the Secretariat No 59/1985.
- *Catholic/Lutheran Joint Commission: „Facing Unity“*, ebd. 44–72.
- Stellungnahme der *Gliedkirchen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR* zu den Konvergenzdokumenten „Taufe, Eucharistie und Amt“, *ZeichdZ* 6/1986, 148–150.
- *Ulrich Ruh*, Anglikaner: Streit um Frauenordination und Glaubensfragen, *HerKorr* 8/1986, 361 f; *ders.*, Der Schritt zurück als Schritt

nach vorn. Eine ökumenische Tagung zum Thema Lehrverwerfungen, ebd. 7/1986, 312–315.

- *Ulrich Kühn*, Das reformatorische Proprium und die Ökumene, KuD 3/1986, 170–187; *Ernst Volk*, Evangelische Akzente im Verständnis der Eucharistie, ebd. 188–206; *Reinhard Slenczka*, Ökumenische Erklärungen und dogmatische Klärungen, ebd. 207–231; *Hansjürgen Verweyen*, Fundamentaltheologie – eine Zwischenbilanz, ThRev 2/1986, 90–102; *Teresa Berger*, Die Struktur der dogmatischen Aussage – weiterhin ein ökumenisches Problem, ebd. 122–129.
- Der gemeinsame Glaube ist Voraussetzung zur Kirchengemeinschaft. Ein Gespräch mit *Kardinal Jan Wilibrands*, KNA-ÖKI Nr. 31/1986, 12–16; *Johannes Madey*, Die ökumenische Relevanz der von Papst Johannes Paul II. und Patriarch Ignatius Zakka I. geschlossenen zwischenkirchlichen Vereinbarung, Catholica 2/1986, 139–153; *Louis Sako* und *Johannes Madey*, Ökumenische Gestalten des ersten Jahrtausends. „Interkommunion“ oder „Communicatio in sacris“ zwischen Ostsyrern und Katholiken?, ebd. 154–164.
- *Beatus Brenner*, Evangelisch und ökumenisch. Der Evangelische Bund wird 100 Jahre alt, Nachrichten der Ev.-Luth. Kirche in Bayern 17/1986, 325–327; *Walter Fleischmann-Bisten*, Evangelisch und Ökumenisch. 100 Jahre Evangelischer Bund, DtPfrBl 9/1986, 427 f.

II. Ökumenisches Friedenskonzil

Wolfram Weiße, Vielleicht ein Konzil? Der ökumenegeschichtliche Hintergrund zur Frage eines Friedenskonzils,

Junge Kirche 7/1986, 388–396; Zum Plan eines Friedenskonzils. Eine Stellungnahme von *Norbert Greinacher*, HerKorr 7/1986, 341 f; Zum Plan eines Friedenskonzils. Eine offizielle Stellungnahme aus *Lateinamerika*, LuthMon 8/1986, 366 f; *Klaus Lefringhausen*, Den Frieden möglicher machen. Hoffnung auf einen konziliaren Prozeß, EvKom 9/1986, 504–506; *Hans Weissgerber*, Der steinige Weg zum Friedenskonzil, LuthMon 8/1986, 340 f; *Gottfried Brakemeier*, Für das Ökumenische Friedenskonzil, Dokumentation, ebd. 366 f.

III. Schöpfungstheologie – Bewahrung der Schöpfung

Themenheft „Justice, Peace and the Integrity of Creation“ mit Beiträgen von *Heino Falcke*, *Hans-Ruedi Weber*, *Kim Yong-Bock*, *Sister Heidi*, *Herbert Froehlich*, *Julio de Santa Ana*, *C. F. von Weizsäcker*, *John H. Yoder*, *David Gosling*, *Joseph R. Barndt*, *Joe Seremane*, EcRev 3/1986; *Kurt Oeser*, Zur Glaubwürdigkeit umkehren, LuthMon 9/1986, 420; *Alexander Ganoczy*, Schöpfungstheologie heute, ThLitZ 8/1986, 562–570.

IV. Weitere beachtenswerte Beiträge

Hans Joachim Schliep, Ethik bei Paul Tillich, LuthMon 9/1986, 414–418.
Martin Honecker, Verantwortung für die Zukunft. Ethik im Dialog der Wissenschaften, EvKom 9/1986, 506–509.
Helmut Schmidt, Ethik und Verantwortung. Dokumentation, ebd. 533–537.
Rolf Scheffbuch, Mit Ernst Christ sein wollen. Interview, ebd. 527–530.
Gerhard Simpfendorfer, Die Evangelikalen und die Kirche, Junge Kirche 7/1986, 407–410.
Evangelikale Kirchenpolitik zielt auf Parallelstrukturen, epd-Dok 27a/86.

- Adolf Pohl*, Evangelische Allianz. Zum theologischen Selbstverständnis, *ZeichnZ* 5/86, 123–127.
- Michael Beintker*, Der „Laie“ in der Kirche, ebd. 118–123.
- Ulrich Duchrow*, Was können wir von den Basisgemeinden in Brasilien lernen?, *PastTh* 6/1986, 229–248.
- Der Laie in Kirche und Welt. Stellungnahme der *deutschen Bischöfe* zur Bischofssynode 1987, *HerKorr* 7/1986, 323–331.
- Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen. Orientierungen für die Seelsorger in der *Diözese Linz*, ebd. 9/1986, 420–424.
- Auf dem Weg zu einem Panorthodoxen Konzil: Aktuelle orthodoxe Stellungnahmen zu Frieden, Gerechtigkeit und zum Verhältnis zu den anderen Kirchen, *epd-Dok* 27/86.
- Gennadios Limouris*, Orthodoxe Weichenstellung für theologische Erneuerungsprozesse in unserer Zeit, *UnSa* 2/1986, 102–107.
- Zum Auftrage der Kirche in unserer Zeit. Interview mit *Metropolit Philaret von Minsk und Weißrußland*, *StimdOrth* 8/1986, 19–21.
- Bericht über die 25. Internationale Alt-katholische Theologenkonferenz vom 2. bis 7. September 1985 in Warschau mit Beiträgen von *E. Nickel*, *M. Parmentier* und *E. Bałakier*, *IntkirchlZ* 2/1986, 66–108.
- Käthe Mahn*, Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes tagte in München, *LuthMon* 9/1986, 388–391.
- Hans Waldenfels*, Universalität und Partikularität der Kirche: Fallbeispiel China, *StimdZ* 9/1986, 579–593.
- „Die chinesische Kirche ist nur eine Ortskirche“, Interview mit dem Changhaier Weihbischof *Jin Luxian*, *HerKorr* 7/1986, 315–322.
- Rudolf Padberg*, Erasmus von Rotterdam und die Einheit der Kirche, *Catholica* 2/1986, 97–109.
- Miguel Garijo-Guembe*, Sakrament und Sakramentalität, ebd. 110–124.

Athanasios Basdekis

Neue Bücher

ÖKUMENISCHE IMPULSE

Handbuch der Ökumenik, Band II. Im Auftrag des Johann-Adam-Möhler-Instituts herausgegeben von Hans Jörg Urban und Harald Wagner. Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1986. 272 Seiten. Pappbd. DM 36,-, Subskriptionspreis bei allen 3 Bänden DM 32,-.

Der Inhalt dieses Bandes sind die ökumenischen Bestrebungen in unserem Jahrhundert; nur wenige Parteien grei-

fen weiter zurück. Die vier Kapitel wurden von neun katholischen und protestantischen Autoren verfaßt. Das erste ist dem ökumenischen Aufbruch des Protestantismus gewidmet. Prof. Heinrich Döring/München beschreibt (15-52) die Anfänge. Er berücksichtigt besonders „Faith and Order“ und verfolgt die Geschichte dieses Arbeitszweiges bis in die Gegenwart. Hanfried Krüger schildert Gründung und Entwicklung des ÖRK (53-79) und hebt die Einheitsfrage hervor. Derselbe beschreibt

die Konferenz Europäischer Kirchen (80-84), schließlich Günther Gaßmann die konfessionellen Weltbünde (85-94).

Das ganze II. Kapitel (95-168, Die römisch-katholische Kirche und die Ökumene) verfaßte Prof. Heinrich Petri/Regensburg. Aus der Zeit zwischen den beiden vatikanischen Konzilien erzählt er bewußt hauptsächlich von den Päpsten (95-119), ruft aber auch Taten und Schriften einzelner Vorkämpfer in Erinnerung (119-133) und weist auf Impulse aus der Theologie hin. Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils werden ausführlich besprochen (136-154), aus der Folgezeit der neue Codex und das Ökumenische Direktorium, die Haltung der Päpste und die Zusammenarbeit mit dem ÖRK.

Kapitel III erhebt „den Beitrag der Orthodoxie zur Ökumene“ (169-216). Prof. Johannes Madey/Paderborn stellt die Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung und im ÖRK dar und würdigt sie. Sodann gibt derselbe einen Überblick über die verschiedenen Dialoge orthodoxer und reformatorischer Kirchen (185-191). Eingehender kann Prof. Hans-Joachim Schulz/Würzburg den katholisch-orthodoxen Dialog nachzeichnen (192-205). Schließlich schildert Johannes Madey, wie die altorientalischen Kirchen zueinander und zu anderen Kirchen Beziehungen aufgenommen haben, und deutet die Verdienste der Wiener Stiftung „Pro Oriente“ an.

Das letzte Kapitel vereinigt, was zu behandeln übrig ist: Der ökumenische Weg des Anglikanismus (217-244, Pater Johannes Lütticken), Altkatholizismus (245-249, Abt Dr. Laurentius Klein/Frankfurt/M) und der Freikirchen (249-259, Pfarrer Hans-Beat Motel/Bad Boll). Aus der Geschichte ergibt sich, daß die anglikanische Kirchengemein-

schaft mit dem historischen Bischofsamt als ihrem „eigentlichen strukturellen Charakteristikum“ (218) zur Einheitsstiftung wie geboren ist. Die Beziehungen zu den verschiedenen anderen Christentümern werden nacheinander vorgestellt. Den Schluß bildet der Versuch zu umreißen, was die Anglikaner zur Gestaltwerdung der ökumenischen Bewegung beitrugen. – Die Freikirchen werden einzeln vorgestellt wie insgesamt gekennzeichnet. Danach sind ihrem Verhältnis zum ÖRK wie zur römisch-katholischen Kirche eigene Abschnitte gewidmet.

Die Konzentration, um nicht zu sagen: die Beschränkung auf die Kirche und auf ekklesiologische Gesichtspunkte charakterisieren den Band als katholisch. Die Bevorzugung der Päpste mit ihren Äußerungen, des Konzils mit seinen Dokumenten (ohne daß bezüglich Johannes XXIII. ein einziges Wort über die biographischen Voraussetzungen fällt) ist gleichfalls mehr als Notlösung. Dieselbe Tendenz, das Lehrhafte und Normative hervorzuheben, wird erkennbar, wenn „Glauben und Kirchenverfassung“ besondere Beachtung erfährt, die Darstellung sich an den Vollversammlungen und Dokumenten der ökumenischen Bewegung protestantischen Ursprungs orientiert. Katholisch kann heute heißen, daß protestantische Fachleute als Autoren gebeten werden und die Beiträge sich zusammenfügen. Bezeichnend katholisch ist andererseits die Disposition, was Kapitel IV anlangt, wobei die Altkatholiken nicht eben unfreundlich gewürdigt werden und der Abschnitt über den Anglikanismus wohl das Glanzstück in diesem Bande darstellt.

Daß der Übergang von Band 1 zu Band 2 immer noch problematisch erscheint, mag an der Durchführung der Disposition liegen. Jeder Beitrag steht

streng für sich, eine Redaktion scheint nicht stattgefunden zu haben, ein Personen- und ein Sachregister ersetzen Querverweise. Von den Mechelner Gesprächen etwa wird zweimal berichtet (119ff und 239), wobei die erste Darstellung zugleich ein Beispiel abgibt für gelegentlich verschwenderische Breite. Wiegt ferner jedes der römisch-katholischen Dokumente soviel, wie ihm Raum gegeben ist, die Ergebnisse des lutherisch-römischen Dialogs aber wiegen gar nichts?

Lag den Autoren nichts daran, so hätten bei einem solchen Buch die Herausgeber dafür sorgen müssen, daß alle Beiträge den letzten Stand der Dinge wiedergeben. S. 204 findet sich ein 1986 erschienenes Buch aufgeführt, S. 211 ist eine Begegnung vom Dezember 1985 vermerkt, die 7. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest vom Sommer 1984 hingegen und andere wurden nicht mehr berücksichtigt (siehe besonders S. 94, Bibliographie; S. 94, 78, 50 über Einheitsvorstellungen). Hätten nicht auch katholische Leser mehr über die Lima-Dokumente erwartet?

Was ist in diesem Bande nicht auf knappem Raum zusammengetragen! Vor allem aber benimmt die gute Absicht und der wohlwollende Geist den Differenzen und dem vielen Problematiken die unerträgliche Schärfe. Matthias Laros wünschte sich 1950 „schöpferischen Frieden der Konfessionen“, wie S. 127f erzählt wird. Dieser Band ist ein Zeugnis dafür.

Heino Gaese

John D. Zizioulas, Being as Communion. Studies in Personhood and the Church. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood N.Y. 1985. 269 Seiten. Kart. DM 41,-.

Der Autor, griechisch-orthodoxer Theologe und Professor für Systematische Theologie an der Universität von Glasgow, Schottland, ist im Umfeld der deutschsprachigen Theologie bislang allenfalls durch einige verstreut veröffentlichte Aufsätze zu ekklesiologischen Spezialfragen in der ökumenischen Diskussion bekannt geworden. Seine wichtigsten systematisch-theologischen Beiträge erschienen zunächst in französischen Zeitschriften und wurden 1981 in einem Sammelband unter dem Titel „L'être ecclesial“ (Labor et Fides, Genf) einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. In der postkonziliaren katholischen Diskussion, vor allem in Frankreich und Italien, hat seine Stimme Gewicht gewonnen, und Yves Congar bezeichnet ihn als „einen der originellsten und tiefgründigsten Theologen unserer Zeit“. Aber auch der Ökumenische Rat der Kirchen verdankt ihm als eigenständigem orthodoxen Theologen der jüngeren Generation sehr viel, wie die große Zahl seiner für ökumenische Konsultationen verfaßten Beiträge zeigt. Einige Jahre lang war er auch Mitarbeiter des Genfer Sekretariates für Glauben und Kirchenverfassung, und seit 1975 gehört er als Vertreter des Ökumenischen Patriarchats dem Zentralausschuß des Ökumenischen Rates an.

Der vorliegende Band entspricht mit einer Erweiterung um drei Kapitel der französischen Veröffentlichung von 1981. Es handelt sich um eine Sammlung von sieben Aufsätzen, die in den Jahren 1969-81 entstanden sind und von denen drei auch bereits auf deutsch veröffentlicht worden sind. Das Interesse des Verfassers gilt durchgehend einer fundamentaltheologischen Begründung der Ekklesiologie. Er nimmt den grundlegenden Ansatz einer „eucharistischen Ekklesiologie“ auf, wie er unter ande-

rem von dem orthodoxen Theologen Nikolas Afanasieff ausgearbeitet worden und seither ökumenisch breit rezipiert worden ist.

Bereits durch seine Athener Dissertation über „Die Einheit der Kirche in der Eucharistie und der Bischof in den ersten drei Jahrhunderten“ (griechisch 1965) als detaillierter Kenner der griechischen Kirchenväter ausgewiesen, führt der Autor diesen Ansatz eigenständig und kritisch weiter und vertieft ihn durch die Einbindung der Ekklesiologie in eine trinitätstheologische Ontologie. Im Zentrum dieses umfassenden Versuchs steht die These, daß die Kirchenväter, vor allem Ignatius, Athanasius und die drei Kappadozier, die klassische griechische Substanz- oder Wesensontologie durchbrochen und durch eine Ontologie der personalen Beziehung ersetzt haben, deren Grund die gottesdienstliche Feier der Eucharistie in der versammelten Gemeinde gewesen ist. Der Titel des Buches „Sein als Beziehung“ bringt diese These programmatisch zum Ausdruck, die dann in den beiden großen ersten Kapiteln „Personalität und Sein“ und „Wahrheit und Beziehung (communio)“ entfaltet wird. Hier erweist der Verfasser sich nicht nur als ein eindringlicher Interpret der klassisch-griechischen philosophischen Tradition und der Theologie der Kirchenväter, sondern als kompetenter und kritischer Gesprächspartner zeitgenössischer katholischer und protestantischer Theologie. Insbesondere das neuerwachte Interesse an einer Theologie des Heiligen Geistes könnte durch seine Untersuchungen entscheidend befruchtet werden.

Die Überleitung zum zweiten, stärker ekklesiologisch orientierten Teil des Bandes bildet das dritte Kapitel über „Christus, der Geist und die Kirche“.

Hier kommt am deutlichsten das Interesse des Verfassers zum Ausdruck, die Tradition der östlich-orthodoxen und der westlichen römisch-katholischen und protestantischen Kirche über die Einseitigkeiten ihrer geschichtlich bedingten Entwicklung hinaus- und zu einer neuen Synthese zusammenzuführen. Dies kann nach seiner Überzeugung gelingen, sofern sowohl die Christologie wie die Ekklesiologie konsequent trinitarisch verankert werden, d.h. der Geist als konstitutiv für die Wirklichkeit des Christus und der Kirche erkannt wird.

Die übrigen Kapitel ziehen die ange deuteten Linien aus im Blick auf die eucharistische Gemeinschaft als Ursprung und Bild der Katholizität der Kirche, die Frage der apostolischen Sukzession, die unlösliche Bezogenheit von Amt und Gemeinde sowie die ekklesiologische Qualität der Ortskirche. Zu jedem dieser Fragenkomplexe, die im Mittelpunkt gegenwärtiger ökumenischer Diskussion stehen, vermittelt Zizioulas originell und theologisch konsistente Anstöße, die über das kirchenpolitische Interesse an pragmatischen Lösungen weit hinausgehen.

Am Ende der Einführung zu diesem Band schreibt der Verfasser: „Die Studien richten sich an den Leser, der in der orthodoxen Theologie die Dimension des Glaubens der griechischen Väter sucht, eine Dimension, die notwendig ist für die Katholizität des Glaubens der Kirche und für die existentiellen Auswirkungen der christlichen Lehre und kirchlichen Institutionen. Sie richten sich an Christen im Westen, die sich sozusagen ‚amputiert‘ fühlen, seit Ost und West ihre unterschiedlichen und eigenständigen Wege gegangen sind“ (26). Kein westlicher Theologe, der sich der Mühe der oft anspruchsvollen Lektüre unterzieht, wird den Band ohne das

Gefühl aus der Hand legen, durch Einsichten in das Zentrum der Theologie und der Kirche bereichert worden zu sein.

Konrad Raiser

Christian Duquoc, Kirchen unterwegs.

Versuch einer ökumenischen Ekklesiologie. Edition Exodus, Freiburg (Schweiz) 1985. 191 Seiten. Kart. DM 29,80.

Unter den in letzter Zeit erschienenen katholischen Entwürfen zur Ekklesiologie stellt dieser schmale Band die stärkste Herausforderung dar, und zwar sowohl an den klassisch katholischen wie an den klassisch protestantischen Ansatz. Herausforderungen sind nicht immer willkommen, ja ein Überangebot hat viele an diesem Punkt schwerhörig werden und die gewohnten Bahnen neu schätzen lernen lassen. So hofft der Rezensent, daß die ungute Gewohnheit „Gallica non leguntur“ diesmal überwunden wird und das Buch sich dem Trend entgegen Bahn zu brechen vermag; denn er muß bekennen, daß der Band die für ihn wichtigste und hilfreichste Publikation war, die ihm seit Jahresbeginn in die Hände kam. Wer im mittel-, west- und nördeuropäischen Kontext über die Kirche nachdenkt, wird sich den Anfragen und Thesen von Christian Duquoc stellen müssen. Was Paul Tillich einst in „Der Mut zum Sein“ geleistet hat, um wesentliche christliche Aussagen zur Existenz im Kontext der Nachkriegssituation ontologisch verständlich zu machen, leistet der ihm in mancher Hinsicht verwandte Duquoc im Blick auf die geschichtliche Situation der Kirchen im Europa der 80er Jahre.

Sein „Versuch einer ökumenischen Ekklesiologie“ erhellt zunächst die Umstände, warum es trotz besten ökumenischen Willens weder dem klassisch

katholischen noch dem klassisch protestantischen Ansatz gelingt, die ökumenische Stagnation zu überwinden und ekklesiologisch anzuerkennen, wie in allen Kirchen die Einheit, Katholizität und Apostolizität bereits in ökumenischer Bezogenheit bezeugt wird. Das führt Duquoc zu der Hypothese auf die er seinen Entwurf aufbaut, nämlich daß die Vielfalt der Kirchen nicht als unglücklicher Umstand beiseitegeschoben werden darf, sondern den Ausgangspunkt des theologischen Nachdenkens in der Ekklesiologie bilden muß.

Es ist faszinierend und überzeugend zugleich, wie Duquoc die ökumenischen Blockaden auf die idealistischen Elemente zurückführt, die (besonders in der katholischen Theologie) aus den vier „notae“ des Bekenntnisses (einig, heilig, katholisch, apostolisch) Machtinstrumente für Partikularinteressen werden lassen, für die die Vielfalt der Ortskirchen dann nicht mehr Reichtum, sondern nur noch Gefährdung darstellt. Im klassisch protestantischen Rückgriff auf die ideale Urkirche, den Landes- und Freikirchen teilen und den die Theologie durch die Unterscheidung von apostolischer Zeit und Frühkatholizismus untermauert, macht Duquoc, sicher zurecht, eine Bereitschaft aus, sich von der kirchlichen Wirklichkeit heute zu dispensieren. Das führt zu jener gesetzlichen Gewaltsamkeit, die gelebte Gemeinschaft aus dem Evangelium heute nicht ernst nimmt, sondern unablässig den Versuch unternemen muß, diese auf das urchristliche Ideal zurechtzutrimmen. Wesentliche Elemente des grassierenden antiökumenischen Ressentiments und der derzeitigen westdeutschen Unfähigkeit, bestehende Ökumene zu akzeptieren, dürften damit richtig erklärt sein.

Natürlich muß der Aufdeckung ein Konzept gegenüberstehen, das diese Ge-

fahren beseitigt und das Verständnis von Institution und Sakrament aus seiner idealistischen Einengung und damit aus seiner Ökumene-Unfähigkeit befreit. Duquoc entwirft dazu (im Anschluß an das Gefälle in „Lumen gentium“ und in Auseinandersetzung mit der Institutionskritik des marxistischen Philosophen L. Kolakowski) eine Lehre von der Kirche als mystischer Wirklichkeit, in der eschatologische Zeichenhaftigkeit und empirisches Geschehen streng aufeinander bezogen sind. Das erlaubt es ihm, jegliche kirchliche Ordnung, auch das Papsttum und die Beschränkung der Ordination auf das männliche Geschlecht, als nur provisorisch zu verstehen und ihre Veränderung um der Gemeinschaft der Kirchen willen dann einzufordern, wenn diese Ordnungen nicht mehr ausdrücken, worauf sie angelegt sind, nämlich das Reich Gottes symbolisch präsent sein zu lassen. Was Duquoc von daher beiträgt zu einer neuen Sicht spannungsreicher Beziehungen wie der zwischen Institution und Mystik, Amt und Sakrament, Ordination und Laienauftrag, Katholizität und Heiligkeit vermag den Dialog über das Kirchenverständnis der im ÖRK zusammengeschlossenen Kirchen entscheidend zu fördern und der katholischen Ekklesiologie wichtige Impulse zu geben, die ihr helfen, die ekklesiale Wirklichkeit der Ökumene besser als bisher zu würdigen.

Wenn der Band damit zum Zuge kommt, nimmt man es hin, daß der deutsche Titel „Kirchen unterwegs“ die Brisanz des französischen neutralisiert, der streng genommen mit „der provisorische/vorläufige Charakter der Kirchen“ wiedergegeben werden müßte.

Vo.

Werner Löser (Hrsg.), Die Römisch-Katholische Kirche. (Die Kirchen der Welt Band XX.) Evangelisches Verlagswerk, Frankfurt am Main 1986. 456 Seiten. Geb. DM 56,—.

Mit dem Band XX „Die Römisch-Katholische Kirche“ findet die Reihe „Die Kirchen der Welt“ ihren Abschluß. Sie wurde 1959 mit einer Darstellung der orthodoxen Kirche in griechischer Sicht eröffnet (Bd. I); der noch ausstehende Band XIX „Die Russische Orthodoxe Kirche“ ist in Vorbereitung. Ob es sich um den „krönenden Abschluß“ handelt, wie im Umschlagtext des Verlages behauptet, muß eine offene Frage bleiben. Vom Anspruch der römisch-katholischen Kirche her ist sie freilich schon entschieden.

Das Vorwort des Herausgebers läßt keinen Zweifel. Die römisch-katholische Kirche versteht sich nicht als eine unter vielen. Auch wenn außerhalb ihrer Grenzen „Elemente wahrer Kirchlichkeit“ zu entdecken sind (die übrigen Bände der Reihe wären daraufhin zu überprüfen), so kommt doch die „wahre Kirche Christi in einzigartiger Weise in der unter dem Papst geeinten Kirche zur Erscheinung“ (7).

Dieses Selbstverständnis belegt *Wolfgang Beinert* aus den Dokumenten des II. Vatikanums (11-46). Drei weitere Beiträge im I. Hauptteil artikulieren es im Hinblick auf die Attribute der Kirche: Katholizität und Romanität (*Yves Congar*, 47-87), Apostolizität (*Werner Löser SJ*, 88-96) und Heiligkeit (*Franz-Josef Steinmetz*, 97-111). Dem weiteren Attribut „Einheit“ und dem damit verknüpften Thema „Ökumene“ sind die Aufsätze im III. Hauptteil gewidmet.

Das römisch-katholische Selbstverständnis liefert nicht nur den Maßstab für die Bewertung anderer christlicher

Gemeinschaften; „auch die Wege, die im Sinne ihrer Theologie zur Überwindung der Spaltungen in der Christenheit führen sollen, leiten sich von daher ab“ (331). Das römisch-katholische Verständnis der Einheit der Kirche und des Ökumenismus zeichnet *Werner Löser* SJ nach (331-345). Gemäß dem Anspruch, „die einzige Kirche Jesu Christi zu sein“, können andere christliche Gemeinschaften unter zwei Bedingungen Kirchen sein (oder werden): „kraft ihrer Hinordnung auf die römisch-katholische Kirche und aufgrund der in ihnen lebendigen Elemente sakramentaler Kirchlichkeit“ (338).

Wie unter solchen Prämissen und Kriterien sich die Beziehungen der römisch-katholischen Kirche zu den orthodoxen und reformatorischen Kirchen entwickeln lassen, welchen Charakter sie haben, wo Annäherung möglich ist und Grenzen zu erkennen sind, registrieren die Beiträge von *Hans-Joachim Schulz* (orthodoxe Kirchen, 346-383), *Aloys Klein* (reformatorische Kirchen, 384-414) und *Basil Meeking* (Ökumenischer Rat der Kirchen, 415-433). Über die „Begegnung mit außerchristlichen Kulturen und Religionen“ informiert *Georg Evers* (434-455).

Im II. Hauptteil markiert *David A. Seeber* „Entwicklungen im Gegenwarts-katholizismus“ (115-137). Er findet sie „widersprüchlich, auf jeden Fall uneinheitlich, mit viel Gegenläufigem inmitten von Aufbrüchen“ (115). Es folgen acht Beiträge, in denen über Geschichte, Strukturen und Bestand, Situation und Probleme der römisch-katholischen Kirche in den verschiedenen Regionen der Welt berichtet wird (138-327) – ein informativer Überblick; eine beiliegende Weltkarte zeigt die „Verbreitung der Katholiken 1981/82 über die Erde“.

Diese Darstellung der römisch-katholischen Kirche, die in der Explikation

des römisch-katholischen Selbstverständnisses als authentisch anzusehen ist, sollte jeder zur Kenntnis nehmen und beachten, der in den ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen engagiert ist. Auch wenn der Band *Lehre und Leben* dieser Kirche nicht umfassend zur Sprache bringen kann, so vermittelt er doch deutlich genug deren Profil und Eigentümlichkeit. Zudem: außer nützlichen Informationen über „Erscheinungsweisen und Lebensäußerungen“ kann der Leser hier die Einsicht über Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen des Dialogs mit der römisch-katholischen Kirche gewinnen. So dient der Band der notwendigen ökumenischen Kommunikation. Dabei verhilft er zu der Erkenntnis: der Prozeß des Verstehens und der Verständigung, der in Konvergenzerklärungen, gemeinsamen Verlautbarungen und Aktionen u. ä. anschaulich wird, hat im römisch-katholischen Verständnis den Zweck und das Ziel, alle Christen zu der kirchlichen Einheit hinzuführen, die in der „sichtbaren Versammlung“ und „geistlichen Gemeinschaft“ der römisch-katholischen Kirche schon vorgegeben ist und „unverlierbar besteht“.

Dies ist zwar keine neue Erkenntnis; aber sie zu erinnern und bewußt zu halten, gehört zur intellektuellen Redlichkeit, an der es in den ökumenischen Geschäften allzuoft mangelt. So ist dem Herausgeber und seinen Mitautoren für die klare Positionsbeschreibung und Auskunft zu danken.

Erwin Fahlbusch

Serge Descy, Introduction à l'histoire et l'ecclésiologie de l'Eglise Melkite. Editions St. Paul, Beirut-Jounieh 1986. 126 Seiten.

Diese knappe Studie zu einem entwickelten ökumenischen Problem will

ein „Arbeitsinstrument“ für Forscher sein. Das ist es auch, ohne in Expertenjargon zu verfallen, allein schon durch den reichen Anmerkungsapparat, der die Flut themabezogener Zeitschriftenartikel und mehrbändiger Publikationen in sich auffängt. Der noch junge Verfasser, ein Brüsseler, an der katholischen Fakultät Löwen theologisch gebildet, ist eine Art ökumenischer Seiltänzer, im Libanon Professor an St. Paul in Harissa, in seiner belgischen Heimat Rektor des *Oeuvre d'Orient*, das zur Zeit der Gagarin-Euphorie für die Rückwerbung des „schismatischen“ Ostens gegründet worden war, jetzt aber als Zeichen des neuen ökumenischen Klimas in „Solidarité-Orient“ umbenannt ist.

Descy will die ökumenischen Konsequenzen der Ekklesiologie bewußt machen, die der melkitische Patriarch Maximos IV. Sayegh mit seinen Interventionen im Zweiten Vatikanischen Konzil und damit in den Text des Dekrets über die orientalischen Kirchen, der dogmatischen Konstitutionen *Lumen gentium* und des Dekrets über den Ökumenismus eingebracht hat. Das konnte nur gelingen, indem in die Geschichte der melkitischen Kirche zurückgeblendet wurde, die 1724 mit der Unterstellung eines von französischen Ordensmissionaren gewonnenen, theologisch überlegen gebildeten Teils des orthodoxen Patriarchats Antiochia unter die Jurisdiktion Roms gegründet worden war. An der dramatischen Geschichte dieser Kirche wird ihre Verpflichtung auf die liturgische und kanonistische Tradition der Orthodoxie verdeutlicht. Der alltäglich spürbare Frontverlauf, an dem das melkitische Patriarchat in der Auseinandersetzung mit vier weiteren, die alleinige Rechtsnachfolge des historischen Antiochien beanspruchenden Patriarchaten und ihren förmlich-unierten Doubletten herausgefördert ist, wird

nicht voll ausgeleuchtet, auch nicht die Rivalität zum lateinischen Patriarchat Jerusalem, das bei seiner Gründung 1847 in den melkitischen Jurisdiktionsbereich mit seinen Latinisierungstendenzen hineinplatzte. Die ökumenische Problematik wird auf einer Ebene oberhalb der Alltagskonflikte entfaltet.

Es geht um das Uniatismusproblem, das sich im Rahmen des ökumenischen Dialogs stellt. Als Patriarchen gebührt den Häuptern der unierten Kirche die Partizipation an der Fürsorge für die universale Kirche. Der Papst ist in diesem Aspekt als abendländischer Patriarch zu verstehen, als Glied im Patriarchenkollegium. Nach ostkirchlichem Verständnis stellt die Kirche eine Pluralität eucharistischer Gemeinschaften dar, juridisch jede auf sich selbst basierend. Jetzt gilt es, diese „*ecclésiologie de communion*“ zu verlebendigen und mit der abendländischen Tradition zu harmonisieren, welche die Kirche als den Einen Leib mit dem römischen Bischof als sichtbares Haupt begreift.

Die melkitischen Initiativen während des Konzils blieben nicht folgenlos. 1965 teilte Patriarch Maximos IV. Sayegh Papst Paul VI. brieflich mit, aufgrund der Konzilsbeschlüsse werde er in seinem Jurisdiktionsbereich Bischöfe ernennen, ohne die Bestimmungen des päpstlichen *motu proprio Cleri Sanctitati* von 1957 zu beachten. Der Ökumenische Patriarch Athenagoras erkannte 1964 bei einer Begegnung mit Maximos an: „Sie haben den Orient im Konzil vertreten und unsere Stimme vernehmbar gemacht.“ 1974 gelang es, die orthodoxe Synode des Patriarchats Antiochia und die unierte Synode zum gleichen Termin in den Libanon einzuladen und einen gegenseitigen Synodenbesuch durchzuführen. Eine lokale Einheit, ohne daß die Melkiten dabei mit Rom brechen müßten, wurde dabei anvisiert

– eine Tendenz, die freilich durch eine Spezialkommission, die das römische Staatssekretariat einberief, abgebremst wurde. Die melkitische Kirche konnte verdeutlichen, daß sie sich selbst nur eine befristete, also vorübergehende Existenz zuschreibt, bestehend nur bis zu dem Zeitpunkt, da die volle Einheit zwischen Ostkirche und Westkirche gewonnen sein wird.

Descy macht bewußt, daß zwischen der von der melkitischen Hierarchie in die Konzilstexte eingebrachten ostkirchlichen Ekklesiologie und einer Ekklesiologie des römischen Zentralismus eine Wahl getroffen werden muß. Daß dem Patriarchen Maximos der Kardinalshut verliehen wurde, schließlich alle östlichen Patriarchen zur Papstwahl ins Konklave aufgenommen sind, wertet der Verfasser als Signal, daß der römische Zentralismus sich fortzusetzen bestrebt ist. Auch in der Frage, wem das Ernennungsrecht für den Apostolischen Exarchen zustehe und in der Verpflichtung der unierten Hierarchen zu ad limina-Besuchen ist das noch bestehende Dilemma erkennbar.

Descys Studie hebt die ökumenische Vorreiterrolle der melkitischen Kirche in unser Bewußtsein und macht zugleich auf die für den Nahen Osten fruchtbare Publikationsarbeit in den Klostergebäuden von Harissa, die von der Höhe des Libanon herabgrüßen, aufmerksam.

Friedrich Heyer

Hans-Christian Diedrich, Siedler, Sektierer und Stundisten. Die Entstehung des russischen Freikirchentums. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin (Ost) 1985. 186 Seiten. Geb. M 10,50.

Über die lutherischen Kirchen im Baltikum und die deutsch-sprachigen Gemeinden in der Sowjetunion ist in den letzten Jahren erfreulicherweise manches

erschienen, was man im Blick auf die Freikirchen dort so nicht sagen kann. So publizierte Wilhelm Kahle 1978 seine Monographie über „Ivan Stepanovic Prochanov und der Weg der Evangeliumschristen/Baptisten“, und 1981 legte Walter Sawatsky seine Arbeit über „Soviet Evangelicals since World War II“ vor, auf die Diedrich, der als evangelischer Pfarrer in der DDR lebt, allerdings keinerlei Bezug nimmt und die er auch nicht im Literaturverzeichnis erwähnt. Das erstaunt ein wenig, mag aber vielleicht damit zusammenhängen, daß „die ursprüngliche Fassung“ seiner Arbeit bereits 1979 „von der Sektion Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin als Dissertation unter dem Titel ‚Ursprünge und Anfänge des russischen Freikirchentums‘ angenommen“ worden ist (8).

Insgesamt kann man nur dankbar begrüßen, daß nunmehr ein der Geschichte, „genauer gesagt, der Entstehung, den Ursprüngen und Anfängen der russischen freikirchlichen Bewegung“ gewidmetes Buch (10) vorliegt, das in lesbarer Sprache und in überschaubarem Umfang sein Thema bewältigt. Schlußpunkt für die Untersuchung ist das Jahr 1884, „in dem der russische Baptistenbund gegründet wurde“ (10).

Solche, durchaus sinnvolle zeitliche Limitierung enthebt Vf. zugleich der Notwendigkeit, mit der späteren Geschichte der in Rede stehenden Gruppen sich beschäftigen zu müssen.

Diedrichs Darstellung hebt an mit dem „Überblick über die protestantische Einwanderungsbewegung aus Mitteleuropa (Lutheraner, Reformierte, Mennoniten) und die von ihr mitgeführte Erweckungsfrömmigkeit . . ., um prüfen zu können, inwieweit religiöses Gut der Einwanderer an die umwohnende einheimische Bevölkerung weitergegeben worden ist“ (11). Es folgt ein

Kapitel, in dem „das Augenmerk auf solche religiösen Gruppen oder ‚Sekten‘“ gerichtet wird, „bei denen eben die in einer ähnlichen oder parallelen Weise geschah: daß sie nämlich die Bibel in den Mittelpunkt ihrer individuellen und kultischen Frömmigkeit gerückt hatten und damit in Gegensatz zur Staatskirche des zaristischen Rußland – und damit zum Staat selbst – geraten waren. Da standen im 18. und 19. Jahrhundert in der ersten Linie die sogenannten *Geistigen Christen*, die *Duchoborzen* und *Molokanen*“ (10f).

Schließlich wird in einem dritten Schritt, eben weil „das russische Freikirchentum später zum Teil sich im *Baptismus* konsolidiert hat, ... der Weg des aus Mitteleuropa kommenden und mit dem Namen *Johann Gerhard Onckens* eng verbundenen *Kontinental-Baptismus* nach Rußland“ nachgezeichnet (11).

Ein letzter Abschnitt „beschäftigt sich mit der originalen, ursprünglichen Form des russischen Freikirchentums, dem *Stundismus*, und zwar in seinen beiden Ausprägungen, der baptistischen und der antizeremoniellen, aus denen der heutige Bund der Evangeliumschristen/Baptisten in der UdSSR herausgewachsen ist“ (a. a. O.).

In der Bundesrepublik Deutschland ist inzwischen der integrale, sehr viel umfangreichere (501/112 S.) Text publiziert worden: H.-Chr. D., *Ursprünge und Anfänge des russischen Freikirchentums*; Reihe *Oikonomia* Band 21, Erlangen 1985.

Hd.

KIRCHE AUSSEREUROPÄISCH

Stephen Neill, *A History of Christianity in India*. Bd. II: 1707-1858. Cambridge University Press, Cambridge 1985. 578 Seiten. Leinen £ 45,00.

Auch im zweiten Band von *Bischof Neills magnum opus* – nunmehr wirklich sein Vermächtnis geworden, da ein dritter Band nicht mehr folgen wird – bewähren sich die Qualitäten, die schon den ersten Band auszeichneten (vgl. ÖR 34, 1985, 112f): Nicht Historiographie westlicher Missionsveranstaltungen wird hier getrieben, sondern es geht um die „Geschichte von Indien, die Christen wurden, ... die die Kirche im indischen Kontext heimisch machten, indem sie selbst als anerkannte Glieder der indischen Gesellschaft lebten“ (386). Der Zeitraum von 1707 bis 1858 ist für diese Entwicklung entscheidend. Mit dem Ende des 18. Jh. kommt auch die christliche Geschichte Indiens als die Geschichte wesentlich fremder Einwirkungen zum Ende und wird durch die Epoche der indischen Kirche im prägnanten Sinn abgelöst. Damit ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, daß schon frühere missionarische Initiativen auf dies Ziel hinarbeiteten und daß auch nachher die Missionen in diesem Geschehen eine Rolle zu spielen hatten. Neill ist es nicht vergönnt gewesen, die Linien auch über die große Zäsur von 1857/58, also über die „große Meuterei“ hinaus, bis in die neueste Zeit durchzuziehen. Dies ist um so mehr zu bedauern, als nun die Erfahrungen aus seiner eigenen Arbeitsperiode in Indien, insbesondere in der Werdezeit der südindischen Unionsbewegung, nicht mehr zur Geltung kommen können. Immerhin bleibt dem Leser auch in diesem zweiten und letzten Band Anlaß genug zur Bewunderung des wahrhaft ökumenischen Geistes, der hier wie vorher die gesamte Darstellung trägt. Dies bezeugen – um nur einiges wenige herauszugreifen – die Analyse des Wiederauflebens der römisch-katholischen Mission nach 1800 ebenso wie die Untersuchung der bis heute schwer zu

durchschauenden Annäherung anglikanischer Missionare an die „Thomaschristen“ im gleichen Zeitraum, als einer „Mission der Hilfe“, die gegen die Absicht ihrer Träger zu einer „Mission der Spaltung“ wurde. Wo kann man schließlich die langfristige überkonfessionelle Bedeutung der alten Tranquebar-Mission des 18. Jahrhunderts so klar und präzise herausgearbeitet finden wie in den knapp 30 Seiten, auf denen der Anglikaner Neill den Geist dieser ersten lutherischen Zeugen, von B. Ziegenbalg bis C. F. Schwartz, lebendig werden läßt?

Abschließend mag sich nochmals die Frage stellen, ob Neills Werk gegenüber der fast genau so betitelten, auf sechs Bände angelegten Gemeinschaftsarbeit, die jetzt in Indien im Erscheinen begriffen ist, Bestand haben wird. Neill selbst hat die Koinzidenz nicht als störend empfunden, sah er doch dort, bei den indischen Kollegen, den Versuch einer „sehr detaillierten Geschichte missionarischer Unternehmungen“ in Indien, wie er sie sich gerade nicht habe vornehmen wollen (543). Wie dem auch sei – was Goethe einmal gegenüber Eckermann von einem Bühnenstück sagte, trifft jedenfalls in eminentem Maß auch auf Neills Werk zu und sichert ihm seine bleibende Bedeutung: nicht allein Talent und Forschergeist haben das Wort, sondern es kommt uns hier auch „eine liebenswürdige und große Persönlichkeit des Autors entgegen“.

Hans-Werner Gensichen

Heribert Rucker, „Afrikanische Theologie“: Darstellung und Dialog. (Innsbrucker theologische Studien 14.) Tyrolia Verlag, Innsbruck 1985. 272 Seiten. Paperback DM 58,—.

Während der letzten 20 Jahre ist die Bezeichnung „Afrikanische Theologie“

zu einem weitverbreiteten Begriff geworden. Zunächst gab es zwei entgegengesetzte Reaktionen. Die eine kam aus eher fundamentalistischen und evangelikalischen Kreisen, die befürchteten, daß diese Theologie „heidnische“ oder häretische Lehren nach sich ziehen würde. Die andere kam von Leuten, die begeistert und unkritisch der Strömung folgten und das Herabströmen einer völlig „neuen“ oder gar ganz anders gearteten Theologie erwarteten. Die letzteren zogen Vergleiche und stürzten sich nur auf das Neue und Einzigartige und das Andersgeartete (und verfolgten nur das, was „neu und einzigartig“ und „andersartig“ war).

Glücklicherweise haben sich diese falschen Befürchtungen und Erwartungen nicht erfüllt. Jetzt ist ein Stadium erreicht worden, in dem die Bezeichnung und das Thema „Afrikanische Theologie“ sachlich und wissenschaftlich behandelt werden kann. Und genau das hat Rucker mit seiner sorgfältigen Forschungsarbeit über Inhalt und Problem der afrikanischen Theologie getan.

Afrikanische Theologen haben in diesem Bereich sehr viel veröffentlicht. Ruckers Buch ist eine umfassende Studie zahlreicher Materialien, die in einer Bibliographie von 980 Titeln aufgelistet sind. Die Arbeit war ursprünglich eine Doktorarbeit, die 1983 an der Ruhr-Universität vorgelegt wurde. Die Grundlagen werden zusammengefaßt und in vier Kategorien katalogisiert. Im ersten Teil behandelt Rucker die Diskussion afrikanischer Theologen ganz allgemein im Rahmen eines missionarisch-theologischen Hintergrunds und des Beginns afrikanisch-theologischer Ausdrucksformen. Dies führt im zweiten Teil zur Analyse des afrikanischen Umfelds (Weltbild, Kultur, Religion und Gesellschaft, aber nicht das moderne Bild afrikanischen Lebens). Darauf folgt ein dritter

Teil, in dem die ersten beiden Teile unter der Überschrift „Symbolische Theologie“ zusammengebracht und die unabhängigen Kirchen stark herausgestellt werden. Schließlich verteidigt oder sieht Rucker afrikanische Theologie als eine Art „Offenbarungstheologie“, die ihre Mitte im trinitarischen Gott hat und in der Jesus Christus und das Kreuz besondere Beachtung finden.

Dieses Buch ist ein ausgezeichnetes Ergebnis von theoretisch-literarischer Studienarbeit. Es nimmt kaum Notiz von der lebendigen Theologie vor Ort, der mündlich verkündigten Theologie, die man nicht in der Bibliothek findet. Aber das Buch öffnet die Tür für eine kritische Evaluierung der englischen, deutschen und französischen Veröffentlichungen. Während der Autor biblische Themen behandelt, befaßt er sich nicht ernsthaft mit den Äußerungen afrikanischer Theologen zu biblischen Texten. Das Thema des Zusammentreffens von biblischer (nicht notwendigerweise christlicher) und afrikanischer Religion wird kaum oder nur nebenbei beachtet, ebensowenig aktuelle Probleme wie Unterdrückung, Rassismus, Korruption, ökumenische Fragen, Kirche und Staat, Beziehung zwischen Kirchen in Afrika und ausländischen Missionen. Rucker begeht den großen Fehler, afrikanische Theologen mit nichtafrikanischen durcheinanderzubringen, die nicht wirklich afrikanische Theologie betreiben.

Trotz allem ist dieses Buch – obwohl es nicht alle Fragen behandelt, die zum Bereich Afrikanische Theologie gehören – die umfassendste Übersicht afrikanisch-theologischer Veröffentlichungen der letzten 20 Jahre. Es erwähnt sie, diskutiert sie in einigen Fällen kritisch und nennt in den meisten Fällen die zum Thema vorhandene Literatur. Der manchmal gezogene Vergleich afrikanischer und westlicher Theologien ist

interessant, aber nicht unbedingt notwendig. Rucker hat auf jeden Fall einen bedeutenden Meilenstein auf der Straße des Studiums und des Verständnisses für das Phänomen Afrikanische Theologie errichtet.

John Mbiti

Chinesischer Christenrat, Die christliche Lehre – erklärt für alle Anfänger im Glauben. Ev. Missionsverlag im Christlichen Verlagshaus, Stuttgart 1985. 80 Seiten. Paperback DM 9,80.

1983 gab der Chinesische Christenrat diesen Katechismus heraus, eine „evangelische Christenlehre“, die vor allem Interessierten und Anfängern im Glauben die christlichen Grundwahrheiten nahebringen soll. – Einige Charakteristika: Ein Herausgeberkomitee fertigte Entwürfe an, die dann an verschiedene Christen und Gemeinden versandt und nach deren Rückäußerungen überarbeitet wurden. Der 6. Entwurf wurde als Endfassung gedruckt mit einem Katechismusteil in Form von 100 Fragen und Antworten und einem Anhang (Vaterunser, Zehn Gebote, „Das vornehmste Gebot“, Apostolisches und Nicänisches Glaubensbekenntnis). – Die in dem Christenrat vereinigten ehemaligen Denominationen brachten ihre jeweiligen Traditionen ein; Unterschiede wurden beibehalten, ohne die neu erreichte Einheit dadurch in Frage zu stellen. – Die Aussagen zeichnen sich durch große Schlichtheit und Bibelbezogenheit aus; zum Teil bestehen sie aus direkten Bibelzitataten. Insgesamt spiegelt der Katechismus durchaus evangelikale Überzeugungen wider, ohne jedoch den rechthaberischen Ton von vielen evangelikalen Äußerungen hierzulande zu haben. – Sehr behutsam wird zu den Fragen der früheren ausländischen Missionen und der Rolle der Christen innerhalb der Gesellschaft Stellung genommen. – Inter-

essant ist, daß nur die Taufe (durch Untertauchen oder Besprengung) von Glaubenden erwähnt wird, das Abendmahl Zeichencharakter hat und eine Ämterlehre fast völlig fehlt.

Wolfgang Müller

KIRCHE IM 20. JAHRHUNDERT

Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 2: Das Jahr der Ernüchterung 1934, Barmen und Rom. Siedler-Verlag, Berlin 1985. 477 Seiten. Leinen DM 58,—.

Klaus Scholder hatte sich vorgenommen, in seiner mehrbändigen Darstellung „Die Kirchen und das Dritte Reich“, „die allgemeinen politischen, kirchenpolitischen und ideologischen Entwicklungen auf der einen Seite und die jeweils besondere Reaktion der beiden großen Kirchen auf der anderen Seite in ihrem Zusammenhang zu erfassen“. Diese kühne Konzeption einer wahrhaft ökumenischen Geschichtsschreibung des Kirchenkampfes im Dritten Reich ist von Klaus Scholder auch in seinem zweiten Band, der die Zeit vom Dezember 1933 bis November 1934 behandelt, meisterhaft verwirklicht worden. Man weiß nicht, was man mehr bewundern soll, die überzeugende Herausarbeitung der großen Entwicklungslinien, die gründliche Arbeit an den Details oder die sprachliche Kraft des Autors, die beim Leser keine Längeweile aufkommen läßt. Ja, so müßte man Kirchengeschichte schreiben!

Das Jahr 1934 stellt nach Scholders Überzeugung „den kirchlichen und theologischen Höhepunkt des Kirchenkampfes auf evangelischer Seite dar“. Das Jahr 1934 beginnt mit einer Niederlage der evangelischen Opposition. Beim Empfang der evangelischen Kirchenführer aus der Opposition zusam-

men mit dem Reichsbischof und seinen Helfershelfern bei Hitler am 25. Januar 1934 wird Martin Niemöller durch Hermann Göring, der ein abgehörtes Telefongespräch zitiert, als politischer Verschwörer hingestellt. Darauf distanzieren sich die Bischöfe Marahrens/Hannover, Wurm/Württemberg und Meiser/Bayern von Martin Niemöller. Sie erklären auf Hitlers dringenden Appell hin sich bereit, es noch einmal mit dem Reichsbischof zu versuchen. Die Front der kirchlichen Opposition ist damit zerbrochen. Sie braucht Zeit, um sich erneut zu sammeln.

Aber auf einem ganz anderen Boden. Hatte man vorher auf Protestanten in hohen staatlichen Ämtern wie den Reichspräsidenten Hindenburg seine Hoffnungen gesetzt, so besinnt sich die Bekennende Kirche jetzt auf den ihr gemäßen Boden: das Wort Gottes und das Bekenntnis. Hier spürte sie festen Grund unter den Füßen. Die Bekenntnissynode von Barmen im Mai 1934 und die als Barmer Bekenntnis bekanntgewordene theologische Erklärung, wie sie auf dieser Synode einstimmig angenommen wurde, sind dafür der beste Beweis. Gegründet auf dieses feste Fundament, konnte die Bekennende Kirche die schweren Angriffe, die der Rechtswalter Jäger und der Reichsbischof mit ihrer Eingliederungspolitik gegen die einzelnen Landeskirchen führten, überstehen. Als der Landesbischof Wurm von Württemberg und der Landesbischof Meiser von Bayern schließlich unter Hausarrest gestellt wurden, ihre Synoden gleichgeschaltet und die Kirchenleitung mit Gesinnungsgenossen des Reichsbischofs besetzt wurden, kam der Bekennenden Kirche von zwei Seiten unerwartet Hilfe. Einmal von seiten der Gemeinden, die in Württemberg und Bayern ihren Landesbischöfen die Treue hielten und sich auch vor öffentlichen Treuebekenntnis-

sen und Demonstrationen nicht scheuten. NSDAP und Landesregierungen nebst politischer Polizei in den süddeutschen Ländern Bayern und Württemberg gerieten zum ersten Mal in der Geschichte des Dritten Reiches unter Druck. Hilfe kam aber auch aus dem Ausland aus dem Bereich der Ökumene. Bischof Bell von Chichester als Präsident des Leitungsgremiums des Rates für Praktisches Christentum und der Erzbischof von Canterbury drohten ultimativ mit Abbruch aller Beziehungen zur Reichskirche des Reichsbischofs in Deutschland, wenn nicht die Freiheit der Bischöfe Wurm und Meiser wieder hergestellt und die Unterdrückung der Bekennenden Kirche beendet werden würde. Diese Nachrichten kamen über den Reichsaußenminister, der sich bemühte, Hitler ein ungeschminktes Bild der Lage zu vermitteln.

Hitler gab diesem Druck schließlich nach. Ende Oktober ließ er den Rechtswalter Jäger absetzen und den Reichsbischof in den Hintergrund treten. An seiner Statt empfing er in Berlin die aus dem Hausarrest soeben entlassenen süddeutschen Bischöfe Wurm und Meiser zusammen mit dem Landesbischof Marahrens von Hannover. Die kirchliche Opposition hatte damit freilich nicht den völligen Sieg errungen, wohl aber einen beachtlichen Teilerfolg. Der Kirchenkampf trat in eine neue Phase ein.

Der Kampf der katholischen Kirche im gleichen Zeitraum vollzog sich weniger spektakulär. Ihre Vertreter versuchten in zähen Verhandlungen mit den Vertretern des Dritten Reiches die Ausführungsbestimmungen des Reichskonkordats auszuhandeln. Hier ging es vor allem um den Schutz der katholischen Verbände und hier wiederum um den Schutz der katholischen Jugendverbände. Der Wille des Dritten Reiches,

katholische Verbände, vor allem aber die Jugendverbände auszuschalten oder wenigstens gleichzuschalten, war unübersehbar. Die Verhandlungen verliefen für die katholische Kirche enttäuschend.

Mitten hinein in den zweiten Verhandlungsabschnitt im Sommer 1934 peitschten die Schüsse der SS, die im sogenannten Röhmputsch mit den angeblichen Gegnern Hitlers zusammen auch prominente Katholiken, wie den Leiter der katholischen Aktion, Ministerialdirektor Erich Klausener im Reichsverkehrsministerium, und den Reichsführer der Deutschen Jugendkraft, Adalbert Probst, ermordeten. Es gehört zu den schwer verständlichen Entscheidungen der deutschen katholischen Bischöfe und auch des Vatikans, daß die Verhandlungen über die Ausführungsbestimmungen des Reichskonkordats auch nach diesen politischen Morden weitergeführt worden sind. Die katholische Kirche schwieg zu den Morden. Sie wollte Rechtssicherheit für die ganze Kirche, die ihr offenbar wichtiger erschien als das Recht einzelner Glieder der Kirche. Anders kann man es sich nicht erklären, daß sie weiter verhandelt hat mit denjenigen, aus deren Reihen die Mörder ihrer Glaubensgenossen kamen.

Klaus Scholder ist am 10. April 1985 gestorben. Die Kirchengeschichtsschreibung der jüngsten Zeit hat mit ihm einen Meister seines Fachs verloren. Wer kann sein Werk fortsetzen? Es ehrt den Meister und spricht für seine Schüler Gerhard Besier und Jörg Thierfelder, daß sie das Werk ihres Lehrers fortsetzen wollen. Sie haben damit keine leichte Aufgabe übernommen. Sie werden ihren Lehrer nicht ersetzen können und wollen. Aber wenn sie seine Planung ausführen und das von ihm gesammelte Material allen Interessierten zugänglich

machen, so ist dies ein Dienst, für den sie im voraus bedankt sein sollen.

Armin Boyens

Kenneth Slack (ed.), *Hope in the Desert. The Churches' United Response to Human Need, 1944 – 1984.* World Council of Churches, Geneva 1986. 143 Seiten. Kart. sfr 14,90.

Der Band dokumentiert in sehr persönlich gehaltenen und von daher nicht nur in Stil und Darstellung, sondern auch nach Inhalten und Wertungen recht unterschiedlichen Beiträgen die vierzigjährige Geschichte der ÖRK-Kommission für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst. Gerade weil es sich nicht um eine trockene Aufzählung geschehener Hilfeleistungen, sondern um die sehr subjektive, ehrliche und durchaus nicht unkritische Schilderung persönlicher Erfahrungen, verbunden mit entsprechenden Reflexionen über vielfältige Lernvorgänge handelt, liest er sich geradezu spannend.

Sieht man von der geschichtlichen Einleitung von Willem A. Visser 't Hooft ab, so stehen zwei deutsche Beiträge am Anfang: Hans Thimme berichtet anschaulich über die Entwicklung in der Bundesrepublik von einer „empfangenden“ Kirche nach Kriegsende zu einer „gebenden“ Kirche (wobei an materielle, nicht an geistliche Bezüge zu denken ist), und Ulrich von Brück schildert die Möglichkeiten und Grenzen zwischenkirchlicher Hilfe in einem sozialistischen Land am Beispiel der DDR. – Außergewöhnlich informativ sind die Berichte aus den verschiedenen Regionen (Asien, Afrika, Mittlerer Osten und Lateinamerika), wobei vor allem letzterer den notwendigen Schritt von der karitativen Betreuung von Einzelprojekten zum sozial und politisch motivierten Einsatz für gerechtere Strukturen aufzeigt. Daß es darum geht,

von der bloßen Geber-Mentalität der „reichen“ Kirchen zu einer wirklichen Gegenseitigkeit zu finden und über den engeren kirchlichen Rahmen hinaus die Solidarität mit allen Notleidenden, Verfolgten und Ausgebeuteten auszuleben, betonen auch der Beitrag von Kathleen Ptolemy über das Flüchtlings- und Asylanntenproblem und der Rechenschaftsbericht von Jean Fischer, dem langjährigen Direktor der Abteilung, der zugleich Wege in die Zukunft weist. Ein ganz wesentlicher Beitrag aus orthodoxer Sicht ist der Aufsatz von Alexandros Papaderos, dem übrigens auch der Titel des Bandes entnommen ist – ursprünglich die Bezeichnung eines landwirtschaftlichen Entwicklungsprojektes auf Kreta.

Der diakonische Aspekt der Ökumene wird leicht übersehen – dieser Band zeigt, wie wichtig er ist.

Wolfgang Müller

Peter Hertel, „Ich verspreche euch den Himmel“. Geistlicher Anspruch, gesellschaftliche Ziele und kirchliche Bedeutung des Opus Dei. Patmos Verlag, Düsseldorf 1985. 212 Seiten. Kart. DM 26,—.

Das Opus Dei, zunächst ein Säkularinstitut, seit 1982 eine Personalprälatur im Sinne von c. 294 CIC, ist ins Gerede gekommen. Das Gerede hat schon zu einer Reihe von Zivilprozessen geführt, in denen das Opus Kritiker mit Erfolg auf Unterlassung bestimmter Behauptungen in Anspruch genommen hat. Um so dankbarer ist man für ein Buch, das die Hintergründe der Auseinandersetzungen aufhellt, von denen die Öffentlichkeit sonst nur gelegentlich und fragmentarisch erfährt.

Das „Hauptinteresse“ des Verf. „gilt dem Opus Dei als einem spirituellen, weltkirchlichen und gesellschaftlichen

Phänomen“. Er sieht in der Organisation „das augenfälligste Beispiel für die restaurative Tendenz in der katholischen Weltkirche“ (11). Er befaßt sich in seinem Buch nicht nur mit dem Innenleben des Opus Dei und seinen Werbepraktiken, die bisher Hauptgegenstand der öffentlichen Diskussion waren, sondern will „auch umfassendere politische und gesellschaftliche Zusammenhänge aufzeigen“ und „nach dem weltkirchlichen Kontext fragen“ (16f). Er übt Kritik an Zielen und Methoden des Werkes, distanziert sich aber von voreiligen Vorwürfen anderer Kritiker.

Die Bildung von Gruppen innerhalb der Kirche, die bestimmte religiöse und – daraus abgeleitet – politische Auffassungen vertreten, muß nichts Verwerfliches an sich haben. In der Kirche ist Raum für unterschiedliche Auffassungen in vieler Hinsicht, und der organisatorische Zusammenschluß auf der Grundlage einer solchen partikularen Auffassung ist grundsätzlich nicht illegitim. Bedenklich ist allerdings zweierlei: Geheimhaltung und Verabsolutierung. Mit Recht fordert H., „daß in einer Kirche, die der Wahrheit dienen und sie unter die Menschen bringen will, Licht und Durchsichtigkeit herrschen sollen“ (7); Geheimniskrämerie ist schon als solche geeignet, an sich vielleicht völlig unverfängliche Bestrebungen vor der Welt zu diskreditieren, und davor sollten die Kirche und ihre Mitglieder sich hüten. Inhaltlich wird der legitime Bereich innerkirchlicher Gruppenbildung verlassen, wenn eine Gruppe einen Ausschließlichkeitsanspruch geltend macht, sich also mit der wahren Kirche gleichsetzt.

Die Strategie des Opus Dei, „führende Leute für sich zu gewinnen“ (39), ist nicht neu. Dieselbe Strategie hat auch der Jesuitenorden zur Zeit der Gegenreformation und später verfolgt. Nicht

nur dieser Umstand deutet darauf hin, daß das Opus Dei in Zukunft die Stelle dieses Ordens als geistige Kampftruppe des Vatikans einnehmen könnte, nachdem es mit dem Gehorsam der Jesuiten gegenüber dem Papst anscheinend nicht mehr zum besten bestellt ist.

H. trägt dazu bei, ein kirchliches Phänomen zu erhellen, dessen Bedeutung für die Weiterentwicklung der römisch-katholischen Kirche im ausgehenden Jahrtausend nicht unterschätzt werden sollte und das deshalb auch die Aufmerksamkeit der nichtrömischen Kirchen beanspruchen darf.

Hanns Engelhardt

Norbert Greinacher / Hans Küng (Hrsg.),
Katholische Kirche – wohin? Wider
den Verrat am Konzil. Serie Piper
Bd. 488, München-Zürich 1986. 467
Seiten. Kart. DM 17,80.

Auch dieser Sammelband stellt eine Art von Bilanz des Zweiten Vatikanischen Konzils dar. Er gliedert sich in vier Teile, die von Kirchenleitung unter den Stichworten „Stagnation“ und „Reaktion“, von Theologie entsprechend unter „Restauration“ und „Inquisition“ handeln sowie typische und exemplarische Vorgänge vorstellen und ansatzweise genauer analysieren. Die Namen der Herausgeber lassen vermuten, daß die gewonnenen Mitarbeiter – ihr numerisches Übergewicht macht sich in Teil 2 bemerkbar – nicht gerade zimperlich mit ihrer Kritik auftreten. Der jüngste Mitarbeiter ist Jahrgang 1955, die ältesten der im Buch vertretenen Autoren wurden in den letzten Jahren vor dem Ersten Weltkrieg geboren. Unter den Namen gibt es einige Küng und Greinacher in Tübingen verbundene Kollegen, beispielsweise Hermann Häring mit einer scharfen Attacke gegen J. Ratzinger und Herbert Haag,

der das Thema Teufel fast zu häufig strapaziert. Küng selbst ist mit vier Beiträgen, Greinacher mit zwei vertreten. Unter den exemplarischen Fällen ist Leonardo Boff, der sich selbst, quasi mit einer persönlichen Zeugenaussage, artikuliert.

Keiner, dem es um echten Ökumenismus zu tun ist, wird das Buch mit Schadenfreude lesen, denn aufgewiesene Schäden und analysierte Überlebensmechanismen sind nicht nur für die römische Hierarchie symptomatisch. Am überzeugendsten lesen sich die kritischen Bemerkungen Dietmar Mieths über die Moraldoktrin der römischen Dokumente der letzten Jahre in Spannung oder Widerspruch zu christlich gelebten Überzeugungen. Das wird besonders in der Frage der Geburtenregelung anschaulich. Die Schere zwischen kirchlicher Moraldoktrin und den gelebten Überzeugungen der Kirche droht immer mehr auseinanderzuklaffen. Für viele Christen ist dies ein Grund ihrer kirchlichen Distanz. Greinacher wehrt sich gegen die Unterstellung, daß die Theologie der Befreiung die Gewaltanwendung durch die Kirche selbst befürwortet; er meint, daß zwischen der traditionellen europäischen Theologie und der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung ein grundsätzlicher Unterschied in der Art bestehe, in der Theologie betrieben werde. Unter Hinweis auf Boff handle es sich um die ekklesiologische Frage, wie das kirchliche Amt zu verwirklichen sei, wobei viele Amtsträger Begriffe wie Dialog, Brüderlichkeit und Dienst eben nur im Munde führten. Der Beitrag von Johannes B. Bauer nimmt sich der Verteidigung des sogenannten Rahner-Plans an, der keineswegs Indifferentismus, Skeptizismus und Pluralismus Vorschub leisten wolle. Schade nur, daß das intensive Gespräch über die Vorschläge von Rah-

ner und Fries nur in den Anmerkungen dokumentiert wird. Ginge man tiefer, so würden sich auch protestantischerseits breite Spektren von Zustimmung bis zu glatter Ablehnung auf tun. Nicht ganz überzeugend ist für den, der Joseph Ratzingers wissenschaftliches Wirken einigermaßen übersieht, dessen Abqualifikation als „Repräsentant einer angstbesetzten“ Theologie (254), womit die Frage der persönlichen Integrität des nunmehrigen römischen Glaubenspräfecten nicht zur Debatte stehen soll. In den Berichten über Nonnen, unterdrückte Frauen und die von Rom beanspruchte „Kontrolle über die Geburtenkontrolle“ mag auch mancher Akzent persönlicher Verletzung zum Ausdruck kommen. Welche Stimmen traulich vereint gegen heutige lehramtliche Theologie aufgebieten werden, ist zuweilen schon erstaunlich, und man fragt sich, wem dieser geballte Sünden katalog dienen soll.

In einer Reihe erschienen, die in Buchhandlungen bevorzugt angeboten wird, mit einem blauen Streifen als „aktuell“ ausgewiesen, möchte mancher den berechtigten Kampf gegen einen nur defensiven Katholizismus mißverstehen und das Buch als willkommenes Pamphlet der kirchen- und religionskritischen Literatur zuordnen. Doch wäre es wohl angemessener, manche Entgleisungen zu übersehen und das Buch als Manifest nicht nur weniger Außenseiter ernst zu nehmen. Freilich, wenn Luise Rinser dekretiert: „Jesus stünde auf Boffs Seite“ (448), leistet sie wie anderes emotionale Aufbegehren kaum etwas zur Versachlichung des von den Mitarbeitern noch immer dringlich gesuchten partnerschaftlichen Gesprächs.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach

Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit. Festschrift für Georg Kretschmar zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Wolf-Dieter Hauschild, Carsten Nicolaisen und Dorothea Wendebourg. Calwer Verlag, Stuttgart 1986. 335 Seiten. Geb. DM 68,-.

Die 17 Kollegen und Schüler, die dem Münchner Kirchenhistoriker Georg Kretschmar diese Festschrift zu seinem 60. Geburtstag gewidmet haben, wollen sich „zu dem Thema Kirchengemeinschaft im Spannungsfeld zwischen geglaubter Einheit und erlebter Wirklichkeit äußern“ (7). In der Tat liegt hier der Schwerpunkt des Lebenswerkes von Georg Kretschmar, der es wie nur wenige vermocht hat, „vielfältige Verbindungen zwischen theologischer Wissenschaft und kirchlicher Praxis herzustellen“ (ebd.). Dabei schwingt in allen Beiträgen auch der ökumenische Unterton mit, den in Lehre und Forschung wie auch durch zahlreiche Dialog- und Kommissionsmitgliedschaft zum Erklingen zu bringen er stets besonders bemüht gewesen ist.

Drei Gruppen von Themenstellungen heben sich ab: die erste konzentriert sich auf die Alte Kirche, eingeleitet durch eine vorzügliche Analyse von W.-D. Hauschild „Die theologische Begründung der Kircheneinheit im frühen Christentum“. Einzeluntersuchungen von F. Hahn (über liturgische Elemente in der Johannesoffenbarung), H. Klein (zur Ekklesiologie der johanneischen Schriften), G. May (über die Einheit der Kirche bei Irenäus) und U. Köpf (zur Ekklesiologie im Vorfeld der gregorianischen Reform) schließen sich an, während P. Stockmeier (kath.) und D. Wendebourg sich dem kirchlichen Ost-West-Verhältnis zuwenden (bei Leo d. Gr. bzw. zur Frage

der Wiedertaufe in der Orthodoxen Kirche).

Die zweite Gruppe deckt das Feld der Reformation und ihrer Auswirkungen ab (W. Pannenberg „Reformation und Kirchenspaltung“; R. Schwarz „Wurzeln evangelischen Verantwortungsbewußtseins“ und B. Lohse „Die ökumenische Bedeutung von Luthers Schmalkaldischen Artikeln“), wozu katholischerseits (G. Schwaiger) eine Besinnung über „Diener des Wortes“ (Lk 1,2) oder Größe und Grenze der Theologen“ beigesteuert wird.

Gegenwartsfragen behandelt die dritte Gruppe, die mit einer „biographischen Notiz“ zu dem umstrittenen Bischof Theodor Heckel beginnt und sich in Untersuchungen zur Kirchengemeinschaft in Barmen (C. Nicolaisen), in der Leuenburger Konkordie (W. Lohff) und im Limadokument (G. Wenz) fortsetzt. Hervorgehoben seien die Betrachtungen von F.v. Lilienfeld zur ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung, die viel Nachdenkenswertes enthalten. Am Ende steht eine theologische Studie von J. Rohls über Werk und Person Christi im Herrenmahl. Abgeschlossen wird der Band mit Georg Kretschmars „Lebensdaten und Schriftenverzeichnis“ sowie Angaben über die Autoren.

Diese Aufsatzsammlung ist mehr als eine den hochverdienten Jubilar ehrende Festschrift, sie ist ein echtes Zeugnis ökumenischen Geistes und eine bleibende Bereicherung der theologischen Wissenschaft.

Hanfried Krüger

EINZELFRAGEN – KRITISCH ERFORSCHT

Lothar Lies, Origenes' Eucharistielehre im Streit der Konfessionen. Die Auslegungsgeschichte seit der Refor-

mation. (Innsbrucker theologische Studien 15.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck/Wien 1985. 421 Seiten. Geb. DM 88,—.

Das Buch bietet die gekürzte Habilitationsschrift des gut ausgewiesenen Origeneskenners, der hier die Origenesrezeption im Streit der Konfessionen um die Eucharistielehre verfolgt. In drei Teilen – von der Reformation bis zu Trient, zur Aufklärung und bis zur Gegenwart – hört er etwa hundert namhafte Theologen der westlichen Kirchen auf ihr Origenesverständnis ab, meist in Form einer allgemeinen Einordnung in ihre Zeit, eines Referates ihrer speziellen Äußerungen zur Eucharistielehre und darin zu Origenes und schließlich einer „systematischen Verdeutlichung“. Ein diesbezüglich die Neuzeit repräsentierendes Literaturverzeichnis und drei ausführliche Register (Origenesstellen, Sachen und Personen) schließen das Werk ab.

Die Gesamtfragestellung richtet sich auf die Geschichte der Hermeneutik von Eucharistieaussagen der Kirchenväter, auf die Geschichte der Eucharistietraktate – beides konfessionell differenziert als Baustein ökumenischer Theologie – und schließlich auf Möglichkeiten, im Blick auf eine gegenwärtige und zukünftige Hermeneutik eucharistiebezogener Aussagen zu lernen. In dieser dritten Ausrichtung liegen die Verdienste, aber auch die Schwächen der Untersuchung. Wenn der „Platonismus“ des Origenes zu Recht als zentrales Hindernis für eine aristotelisch-theologische Annäherung bezeichnet wurde, scheint der wissenschaftlichen neuzeitlichen Origenesrezeption von vornherein ein Verstehen verwehrt, wofür die vom Vf. durch die Jahrhunderte hinweg aufgezeigte „Defizienz“ im Origenesverständnis ebenso als Beleg dienen kann, wie der als

„intuitiv“ beurteilte Zugang durch Erasmus und v. Balthasar.

Auf dieser Linie liegt auch der dankenswerte Nachweis, daß die Neuzeit das Symbol nicht als Realpräsenz, sondern als Ausdruck für eine abwesende Sache versteht, während im Gegensatz dazu die Väterzeit Symbol, Realpräsenz und Anamnese in eins begriff. In bezug darauf empfiehlt es sich, die frühere Veröffentlichung des Vf. „Wort und Eucharistie bei Origenes“ (ITS 1) präsent zu haben. Im Hinblick auf die gegenwärtige Eucharistiediskussion (Lima-Papier) scheint das platonische Bewußtsein eine ökumenische Perspektive zu erschließen. Für die Ökumene stellt sich damit die Aufgabe, sich dem gefürchteten, der aristotelischen Methode unzugänglichen Platon zu öffnen.

Zugleich treten aber angesichts der den wissenschaftlichen Standard unbefragt übernehmenden Arbeit umfassende hermeneutische Problemstellungen auf, die der Vf. leider nicht artikuliert.

Mit ihrer Fülle an geschichtlichen Informationen trägt die gediegene Spezialuntersuchung dazu bei, eine vergangene Auslegungsgeschichte der Vätertheologie einem Ende, dem Fußpunkt einer neuen Perspektive entgegenzuführen. Nicht nur Ökumeniker werden für den Brückenkopf dankbar sein.

Heribert Rucker

Eero Huovinen, *Idea Christi*. Die idealistische Denkform und Christologie in der Theologie Hans Küngs. (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums Neue Folge Bd. 6.) Luthertisches Verlagshaus, Hannover 1985. 159 Seiten. Brosch. DM 21,80.

Die Diskussion um die Theologie Hans Küngs hat sich in den letzten zwanzig Jahren aus einer Fülle von Einzelbeiträgen zusammengesetzt, die

auch der geduldige Leser kaum noch überschauen kann. Auf den ersten Blick scheint diese Liste mit dem Buch des finnischen Lutheraners Eero Huovinen um einen weiteren Titel verlängert. Bei näherem Hinsehen zeigt sich aber bald, daß sich diese Arbeit wesentlich von den meisten bisher vorgelegten Beiträgen unterscheidet. Huovinen geht es nicht um eine theologische Einzelfrage der Theologie Hans Küngs oder um einen kurzen Abschnitt und Schwerpunkt des Schaffens, er unternimmt vielmehr den Versuch, eine methodische und eine inhaltliche Linie im Werk Hans Küngs nachzuzeichnen, die mit der Arbeit zur Theologie Karl Barths „Rechtfertigung“ (1957) beginnt, die Untersuchung des Hegelschen Denkens mit dem Titel „Menschwerdung Gottes“ (1970) als Zwischenphase begreift und in der „Summe“ Küngschen Denkens „Christsein“ (1974) den Abschluß sieht. Sowohl der breite Zeitraum, der hier berücksichtigt wird, als auch die Frage nach dem Wesen der theologischen Denkform Hans Küngs gibt dieser Arbeit einen besonderen Stellenwert in der bisherigen Küng-Forschung.

Die These, die Huovinen seiner Arbeit zugrunde legt und die er in einer detaillierten Analyse zu untermauern sucht, beschreibt die Denkform Hans Küngs mit dem Begriff des „Idealismus“. Des schillernden Charakters dieses Begriffes ist er sich durchaus bewußt und stellt deshalb in der Einleitung seiner Arbeit mit der Unterscheidung des objektiven und subjektiven Idealismus eine Definition voran (14f).

Allerdings bleibt mit dieser Definition eine Grundschwierigkeit bestehen, die Huovinen mehrfach selbst herausstellt: Hans Küng sagt sich ausdrücklich von einem idealistischen Verständnis des Christentums los und hat dennoch – so Huovinen – vor allem in „Christsein“

gerade diesen Idealismus aufgegriffen, in dem er „die Person Jesu auf die Sache reduziert, die dieser mit seiner Person verdeutlicht“ (130). Huovinen hat sich um Deutungen dieser Ambivalenz bemüht, ohne sie völlig auflösen zu können. Den Grund für diese bleibende Spannung sieht er zum einen in dem für Küng spezifischen Arbeitsstil, „die Gegenstände der Erörterung nacheinander von entgegengesetzten theologischen Extrempositionen aus zu untersuchen“ (131). Ein weiterer Grund dürfte wohl auch darin liegen, daß Küng selbst den Charakter seiner Denkform in den vorliegenden Schriften kaum reflektiert und diese Spannung nicht weiter erörtert hat.

Die entscheidende Untersuchung konzentriert Huovinen auf die Christologie, die nach Küngs eigener Aussage die Mitte seines theologischen Denkens ausmacht. Daraus ergibt sich die inhaltliche Linie der Arbeit, die eine Entwicklung der Christologie Hans Küngs beschreibt, von der Betonung des pro-existenten Christus in der Frühphase hin zur Betonung des historischen Jesus in den Schriften der 70er Jahre, vor allem in „Christsein“. Diese inhaltlich theologische Linie führt er mit der methodischen zusammen zu der zweiteiligen These, daß hinter dieser beachtlichen inhaltlichen Veränderung „eine überraschend gleichbleibende fundamental-theologische Denkform“ bestehen bleibt, die als idealistisch bezeichnet werden könne (128/29). Allerdings ergebe sich in der idealistischen Denkform eine Verschiebung vom objektiven Idealismus zum subjektiven entsprechend der Veränderung des christologischen Ansatzes. „Die Idee ist im ‚Rechtfertigungs‘-Opus das präexistente und ewige Wesen Christi, später dagegen die existentielle Weiterführung des glaubenden Subjektes“ (129).

Untersuchungen der Theologie Hans Küngs haben im Zusammenhang theologischer Einzelfragen des öfteren auch die Frage nach dem fundamentaltheologischen Ansatz gestellt und dabei auch auf die für Küng prägende Auseinandersetzung mit Karl Barth verwiesen.

Das Verdienst von Huovinen liegt in der konsequenten Rückfrage nach diesem Ansatz über einen weiten Zeitraum hinweg und in der genauen Analyse der christologischen Hauptschriften. Daran ist eine exakte und redliche Untersuchung geworden, die bei aller Konsequenz die „Ungereimtheiten“ zugeben kann, die sich offensichtlich als klärender Beitrag einer Diskussion versteht, die mit dieser Arbeit nicht abgeschlossen ist und die sich auch der Problematik bewußt ist, Denkformen zeitgenössischer Theologie erkennen zu wollen.

Elisabeth Schieffer

NEUE VERÖFFENTLICHUNGEN DES ÖRK

Faith and Renewal. Commission on Faith and Order No 131, Stavanger 1985, 1985, sfr 25,—.

Go Forth in Peace. Orthodox Perspectives on Mission, ed. by Ion Bria, Mission Series No 7, 1986, sfr 9,90.

Ministerial Formation in a Multi-Faith Milieu. Implications of Interfaith Dialogue for Theological Education, ed. by S. Amirtham and S. W. Ariarajah, 1986, sfr 10,—.

New eyes for reading. Biblical and theological reflections by women from the third world, ed. by John S. Pobee and Bärbel von Wartenberg-Potter, 1986, sfr 11,90.

Theology by the People. Reflections on doing theology in community, ed. by S. Amirtham and John S. Pobee, 1986, sfr 14,90.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Athanasios Basdekis, Neue Schlesingergasse 24, 6000 Frankfurt am Main 1 / Dr. Armin Boyens, Auf dem Äckerchen 74, 5307 Wachtberg-Villip / Pfarrer Uwe Dittmer, Kiezstraße 16, DDR-1500 Potsdam / Bundesrichter Dr. Hanns Engelhardt, Abeggstraße 4, 6200 Wiesbaden / Prof. D. Dr. Erwin Fahlbusch, Beedenkirchen, 6147 Lautertal / Propst Dr. Heino Falcke, Dalbergsweg 21, DDR-502 Erfurt / Pfarrer Dr. Heino Gaese, Gänsheidestraße 2–4, 7000 Stuttgart / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstraße 1, 6900 Heidelberg / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Jungstück 42a, 6500 Mainz 43 / Prof. Dr. Friedrich Heyer, Landfriedstraße 7, 6900 Heidelberg / Prof. Dr. Wilhelm Kahle, Zur Philippsburg 72, 5560 Wittlich / Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Scheidter Straße 5c, 6600 Saarbrücken-Scheidt / Prof. D. Dr. Hanfried Krüger, Georg-Treser-Straße 32, 6000 Frankfurt am Main 70 / Dozent Dr. Manfred Marquardt, Hagstraße 8, 7410 Reutlingen / Prof. Pfarrer Dr. John Mbiti, Einschlagweg 11, CH-3400 Burgdorf / Pastor Wolfgang Müller, Neue Schlesingergasse 24, 6000 Frankfurt am Main 1 / Prof. Dr. Konrad und Elisabeth Raiser, Dr.-Kolbe-Straße 13, 5810 Witten/Ruhr / Pfarrer Dr. Andreas Rössler, Kremmlerstraße 35, 7000 Stuttgart 70 / Dr. Heribert Rücker, Ökumenisches Institut der Ruhr-Universität, Postfach 102148,

4630 Bochum 1 / Dr. Elisabeth Schieffer, Merianstraße 2, 6900 Heidelberg / Erzpriester Georgios Tsetsis, ÖRK, Pf. 66, CH-1211 Genf 20 / Dr. Lukas Vischer, Sulgenauweg 26, CH-3007 Bern / Dr. Reinhard Voß, Barloer-Ring-Straße 52, 4290 Bochohl-Barlo / OKR Dr. Helmut Zeddies, Auguststraße 80, DDR-1040 Berlin / Metropolit Joannis von Pergamos (Zizioulas), Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel, Fener, Istanbul.

Nachwort der Schriftleitung

„Die Einheit gestalten, die wir haben“ ist ein Beitrag dieses Heftes überschrieben. Er nimmt eine Parole auf, die der Generalsekretär des ÖRK – sich stützend auf eine Prägung Oscar Cullmanns („Einheit durch Vielfalt“) – in Potsdam in die ökumenische Diskussion eingeführt hat. Zugegeben, die Parole steht quer zu den Klagegliedern, mit denen unter uns noch immer, als wäre ökumenisch nichts geschehen, der „Skandal der Trennung“ beschworen wird, vorzugsweise von solchen, die recht gut mit ihm leben können und in erhebliche Verlegenheit gerieten, wenn er plötzlich abhanden käme. Dabei muß jeder Kenner der Kirchengeschichte die Frage: war die Einheit der Kirche je größer als heute, eindeutig mit Nein beantworten.

Das macht auch unser Heft auf seine Weise sichtbar. Es zeigt dem, der wahrnehmen will, was wahrzunehmen ist, daß die ökumenische Losung heißen muß: vorhandene Einheit endlich wahrnehmen und ekklesiologisch würdigen. Oder, da Theologie und Buße verbunden sind, nicht länger an der ökumenischen Wirklichkeit vorbei fehlende Einheit, sondern vielmehr unsere Unfähigkeit beklagen, geschenkte und erlebbare Einheit als solche zu erkennen, zu akzeptieren und von ihr her ökumenische Theologie zu treiben.

Braucht es aus unserem Heft Beispiele für diese Einheit? Wann hätten je so viele Christenmenschen rund um die Welt den Tod eines griechischen Theologen als eigenen Verlust empfunden und zugleich Gott gedankt, daß er ihn mit seinen Gaben auf diesen Platz berufen hat, an dem er wirkte? Oder wie oft wurde in den heiklen Ost-West-Beziehungen der Kirche, die Wilhelm Kahle für den Berührungsabschnitt Baltikum erhellt, so klar vom Evangelium her geredet wie in der Stellungnahme der Westfälischen Landessynode? Auch muß man wohl bis zum frühen Mönchtum, zur franziskanischen Bewegung oder zum Pietismus des Barock zurückgehen, bis eine umfassende Bewegung sichtbar wird, die ähnlich entschieden christliches Tatzeugnis in säkulare Gefahrenzonen hineinträgt wie die Ökumenische Initiative Eine Welt, bis geist- und damit kirchenträchtige Prozesse erkennbar werden wie Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Die ökumenischen Entwürfe, in denen dann John Zizioulas eine gemeinsame Identität zwischen Ost- und Westkirche ausmacht, und Paul Tillich, dessen 100. Geburtstags wir damit gedenken, protestantisches Prinzip und katholische Substanz aneinander bindet, runden eine Wahrnehmung nach der reflexiven Seite ab, der wir uns nicht länger verschließen dürfen. Man nehme also die Vielfalt dieses Heftes als Beispiel so bisher beispielloser Gemeinschaft. Für sie ist zu danken, sie ist über alle Einheitskonzepte hinaus mit treuen Händen anzunehmen und zu pflegen.

Vo.

NEUERSCHEINUNGEN HERBST 1986

LESE PREDIGTEN

Horst Albrecht, Ellen Barber
Edmund Döring, Rolf Peter Siegemann
Kurt Hill, Odo-Carloline Heide
Peter Eberhard, Viktor Lenz
Hans-Georg Lüthke, Volkmar Müntich
Dieter Odenberg, Tine von Rohdenberg
Hans Bittner, Michael Schäfers
Jürgen Schwan, Marianne Seitz
Helmut Stock, Klaus Zillessen

III. Perikopenreihe Lieferung 1
I. Sonntag im Advent
bis Ostermontag

Lesepredigten

III. Perikopenreihe. Lieferung 1:

1. Sonntag im Advent bis Ostermontag.
Herausgegeben von Erhard Domay in Zusammenarbeit mit Michael Schibilsky und Beate Stierle. 125 Seiten. Loseblattausgabe 22,80 DM; Fortsetzungspreis 19,80 DM. Ringordner separat 6,50 DM.

Mit diesem Band beginnt eine neue Reihe: »Lesepredigten« – mit Arbeitshilfen für die Gemeindeglieder, die als Lektoren oder Predikanten Dienst tun, und für Pfarrer. Für jeden Sonn- und Feiertag des Kirchenjahres wird zu dem jeweiligen in der Ordnung der evangelischen Kirchen vorgeschlagenen

Predigttext eine ausgeführte Predigt geboten, die im Gottesdienst verle-sen werden kann. Sie ist darüber hinaus auch als Kurzandacht bei Gemeindeveranstaltungen verwendbar.

Predigen in Israels Gegenwart

Predigtmeditation im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs. Hrsg. im Auftrag der Studienkommission »Kirche und Judentum« der Evangelischen Kirche in Deutschland von Arnulf H. Baumann und Ulrich Schwe-mer. 128 Seiten. Kt. 22,80 DM.

Eine Sammlung exemplarischer Predigtmeditationen als Beitrag zum christlich-jüdischen Gespräch. Es wurden Texte der dritten Perikopenreihe ausgewählt, die die gemeinsamen Wurzeln von Christentum und Judentum ins Blickfeld rücken und die Verbundenheit zwischen Christen und Juden deutlich machen.

Frank-Matthias Hofmann / Eberhard Mechels (Hrsg.) Tu deinen Mund auf für die Stummen

Beiträge zu einer solidarischen Praxis der christlichen Gemeinde. Wolfgang Schweitzer zum 70. Geburtstag. 264 Seiten. Kt. 68,- DM.

Die Autoren dieser Festschrift behandeln den Zusammenhang zwischen christlichem Glauben und politischer Verantwortung, göttlicher Gerechtigkeit und menschlichem Recht.

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn



