



N12<519364981 021



62388 021

ubTÜBINGEN







# Ökumenische Rundschau

5. Jahrgang  
Heft 1  
Januar 1987

JOSEF SCHÜTT

**Eucharistie und Ökologie**

WOLFGANG A. BIENERT

**Dialog Ökumen. Patriarchat/EKD**

HANS VORSTER

**Verwerfungsstudie und GÖK-Bericht**

ANNA MARIE AAGAARD

**„Einheit vor uns“ – wozu?**

ÖKUMENE GEWINNT PROFIL (VI)

**A. Bauer/P. Kreyssig, Ökumenische  
Kooperation in Stuttgart**

10  
undri

**KEK-Vollversammlung in Stirling  
Siegen II**



**VERLAG OTTO LEMBECK FRANKFURT/M.**

UB Tübingen

02 FEB 1987

521

✓ 2

## INHALT

### ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU 36. Jahrgang 1/87

	Seite
<i>Josef Schütt</i> , Eucharistie und Ökologie	1
<i>Wolfgang Nethöfel</i> , Zwischen Ökonomie, Ökologie und Ökumene	17
<i>Wolfgang A. Bienert</i> , Der Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der EKD	33
<i>Hans Vorster</i> , Impuls aus dem Zentrum oder Vereinbarkeit? Die Studie des Ökumenischen Arbeitskreises und der Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission	49
<i>Anna Marie Aagaard</i> , „Einheit vor uns“ – wozu?	68
<i>Zur Praxis</i>	
Ökumene gewinnt Profil (VI) – <i>Anton Bauer und Peter Kreyszig</i> , Voraussetzungen und Aspekte für eine ökumenische Kooperation – vor allem im Blick auf eine größere Stadt	79
<i>Dokumente und Berichte</i>	
Ihr Wert liegt darin, daß sie da ist. Die IX. Vollversammlung der KEK ( <i>Curt Stauss</i> )	89
Der Friede Gottes und schwierige Gefühle. Ein Jugend-Delegierter berichtet aus Stirling ( <i>Andreas Heinrich</i> )	93
4. Vollversammlung der Karibischen Kirchenkonferenz ( <i>Theodor Gill</i> )	96
Das Konzil bewegt sich (schon) im konziliaren Prozeß.	
Siegen II ( <i>Martin Stöhr</i> )	99
Anhang: Einladung zu einem Bundesmanifest	101
<i>Chronik/Von Personen/Zeitschriftenschau/Neue Bücher</i>	106
<i>Nachwort der Schriftleitung</i>	127
<i>Dieser Ausgabe liegt das Jahres-Inhaltsverzeichnis 1986 bei</i>	

### ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienauschuß (Vors.: Prof. Dr. Dietrich Ritschl, D. D.) herausgegeben von Dir. Dr. Günther Gaßmann; Prof. Dr. Gerhard Grohs; Landessuperintendent Dr. Ako Haarbeck; Bischof D. Hans Heinrich Harms; Präsident Dr. Heinz Joachim Held; Prof. D. Dr. Hanfried Krüger; Prof. Dr. Christian Oeyen; Prof. Dr. Otto Hermann Pesch; Prof. Dr. Theodor Schneider; Pastor Dr. Eduard Schütz; Prof. Dr. Reinhard Slenczka; Bischof Hermann Sticher.

*Schriftleitung*: Prof. Dr. Konrad Raiser, Pfarrer Dr. Hans Vorster (presserechtlich verantwortlich), OKR Uwe-Peter Heidingsfeld; *Redaktionssekretariat*: Hannelore Pohlenz, Neue Schlesingergasse 24, Postfach 101762, 6000 Frankfurt am Main, Ruf (069) 20 336. 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 42,- DM zuzüglich 5,60 DM Versandkosten; Einzelstück 12,- DM. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können mit zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden. (Stand: 1.1.1987)

ISSN-0029-8654

*Druck*: Otto Lembeck, Frankfurt am Main und Butzbach.

# Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1987 36. JAHRGANG



VERLAG OTTO LEMBECK, FRANKFURT AM MAIN

INHALT

INHALTSVERZEICHNIS DES 1. BANDES

Chemische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS DES 1. BANDES



ZA 4521

## Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
<i>Aagaard, Anna Marie</i>	„Einheit vor uns“ – wozu?	68
<i>Baldermann, Ingo</i>	Die EKD auf dem Weg ökumenischen Lernens. Zum Fortgang des konziliaren Prozesses in der Bundesrepublik	445
<i>Bienert, Wolfgang A.</i>	Der Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der EKD	33
<i>Bronkhorst, Alexander J.</i>	Die Toronto-Erklärung nach 36 Jahren	132
<i>Ciobotea, Dan-Ilie</i>	Die ekklesiologische Dimension sozialen Handelns	183
<i>Heintze, Gerhard</i>	Dank an Glen Williams	129
<i>Houtepen, Anton</i>	Kirche im Werden. Fundamentaltheologische Beiträge zu einer ökumenischen Ekklesiologie?	397
<i>Krüger, Eckhard</i>	Kirchen, KSZE und Menschenrechte	289
<i>Nethöfel, Wolfgang</i>	Zwischen Ökonomie, Ökologie und Ökumene	17
<i>Puffert, Heinrich</i>	Die Bedeutung ökumenischer Flüchtlingshilfe für den Weg des Ökumenischen Rates der Kirchen (Teil I)	332
<i>Puffert, Heinrich</i>	Die Bedeutung ökumenischer Flüchtlingshilfe für den Weg des Ökumenischen Rates der Kirchen (Teil II)	421
<i>Raiser, Konrad</i>	Modelle kirchlicher Einheit	195
<i>Raiser, Konrad</i>	Bürge für die Kirche – im Licht ihrer ökumenischen Möglichkeit. Zum Gedenken an Ernst Lange	277
<i>Rothermundt, Gottfried</i>	Ein Dialog beginnt. Die baptistisch-lutherischen Gespräche seit 1979	321
<i>Schlüter, Richard</i>	Die „Grunddifferenz“ zwischen den Konfessionen. Zur bisherigen römisch-katholischen Diskussion als Frage nach möglichen Motiven und Zielen	302
<i>Schütt, Josef</i>	Eucharistie und Ökologie	1
<i>Ullrich, Lothar</i>	Die ekklesiologische Provokation ökumenischer Erneuerung	157
<i>Vorster, Hans</i>	Impuls aus dem Zentrum oder Vereinbarkeit? Die Studie des Ökumenischen Arbeitskreises und der Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission	49

## Zur Praxis

Seite

Ökumene gewinnt Profil (VI) – <i>Anton Bauer und Peter Kreyssig</i> , Voraussetzungen und Aspekte für eine ökumenische Kooperation – vor allem im Blick auf eine größere Stadt	79
Ökumene gewinnt Profil (VII) – <i>Norbert Mette</i> , Weg- und Lerngemeinschaft des Friedens. Pax Christi zum konziliaren Prozeß	455

## Dokumente und Berichte

Ihr Wert liegt darin, daß sie da ist. Die IX. Vollversammlung der KEK ( <i>Curt Stauss</i> )	89
Der Friede Gottes und schwierige Gefühle. Ein Jugend-Delegierter berichtet aus Stirling ( <i>Andreas Heinrich</i> )	93
4. Vollversammlung der Karibischen Kirchenkonferenz ( <i>Theodor Gill</i> )	96
Das Konzil bewegt sich (schon) im konziliaren Prozeß. Siegen II ( <i>Martin Stöhr</i> )	99
Siegen II: Einladung zu einem Bundesmanifest	101
IV. Konsultation der Societas Oecumenica – Ergebnisse der vier Arbeitsgruppen	217
Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK vom 16. bis 24. Januar 1987 in Genf ( <i>Hildegard Zumach</i> )	223
Glauben, Bekennen und Bekenntnis. Ein Bericht der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West)	226
Bericht über die Diözesansynode Rottenburg 1985/86 ( <i>Hartmut Jetter</i> )	236
Gesichtspunkte zur Durchführung eines Forums über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ( <i>ACK</i> )	343
Zum Schutz der Schöpfung: Die nukleare Krise und gerechter Friede ( <i>United Methodist Church</i> )	344
Ein Jahr danach – Rückblick auf einen Stellenwechsel ( <i>Klaus Poser</i> )	353
Bericht über die Tagung des Joint Committee der Konferenz Europäischer Kirchen ( <i>Hans-Gernot Jung</i> )	357
Straßburg 1987 – Vollversammlung der Leuenberger Unterzeichnerkirchen ( <i>Dietrich Gang</i> )	361
Comrades, Brothers and Sisters! Zur Konferenz in Lusaka ( <i>Rudolf Hinz</i> )	365
Die Praxis der Kirche als Instrument der Mission ( <i>Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder</i> )	467
Der Bundesschluß als Weg zu verpflichteter Gemeinschaft der Kirchen – die Einladung aus Vancouver und ihre Umsetzung in Kirchen und Gemeinden (I: <i>Rüdiger Minor</i> , II: <i>Matthias Sens</i> , III: <i>Hermann Barth</i> )	477
Eine neue Ostdenkschrift? ( <i>Dietrich Goldschmidt</i> )	491

## Neue Bücher

Verfasser	Titel	Seite
<i>Adam, Adolf</i> (Hg.)	Te Deum laudamus. Große Gebete der Kirche	511
<i>Ahn, Byung-Mu</i>	Draußen vor dem Tor – Kirche und Minjung in Korea	251
<i>Barth, Markus</i>	Das Mahl des Herrn. Gemeinschaft mit Israel, mit Christus und unter den Gästen	384
<i>Baumer, Iso</i>	Prinz Max von Sachsen und Armenien. Im Widerspruch zu gängigen Meinungen und Einstellungen in Kirche und Staat	270
<i>Bautz, Friedrich-Wilhelm</i> (Hg.)	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, 16. und 17. Lieferung	517
<i>Bayer, Oswald</i> u. a.	Zwei Kirchen – eine Moral?	249
<i>Beckmann, Joachim</i>	Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit. Erlebte Kirchengeschichte	124
<i>van der Bent, Ans J.</i>	From Generation to Generation. The Story of Youth in the World Council of Churches	119
<i>van der Bent, Ans J.</i>	Christian Response in a World of Crisis. A brief History of the WCC's Commission of the Churches in International Affairs	258
<i>Berger, Teresa</i>	Liturgie – Spiegel der Kirche	510
<i>Besier, Gerhard/ Ringshausen, Gerhard</i> (Hg.)	Bekenntnis, Widerstand, Martyrium. Von Barmen 1934 bis Plötzensee 1944	256
<i>Birmelé, André</i>	Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques	377
<i>Bistumskommission für ökumenische Fragen, Münster</i> (Hg.)	Die Eucharistie im Gespräch der Konfessionen. Ein Beitrag zur Rezeption des Dokuments „Taufe, Eucharistie und Amt“ (Lima 1982)	383
<i>Brocke, Edna/ Seim, Jürgen</i> (Hg.)	Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden	262
<i>Castro, Emilio</i>	Zur Sendung befreit. Mission und Einheit im Blick auf das Reich Gottes	251
<i>Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique</i>	Les Dialogues Oecuméniques Hier et Aujourd'hui, Band 5	520
<i>Clausen, Regine/ Schwarz, Siegfried</i> (Hg.)	Vom Widerstand lernen. Von der Bekennenden Kirche bis zum 20. Juli 1944	256
<i>Cullmann, Oscar</i>	Einheit durch Vielfalt	245

Verfasser	Titel	Seite
<i>Daske, Ulrich</i>	Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche in der deutschen theologischen Literatur und in Selbstzeugnissen	390
<i>Dehn, Ulrich</i>	Indische Christen in der gesellschaftlichen Verantwortung	507
<i>Deschner, John</i>	Wesley's Christology. An interpretation	113
<i>Döring, Heinrich</i>	Grundriß der Ekklesiologie	114
<i>Ebeling, Gerhard</i>	Lutherstudien III	267
<i>Ev. Arbeitsstelle Ökumene Schweiz</i>	Was bekennen die evangelischen Kirchen in der Schweiz?	517
<i>Fahey, Michael A. (ed.)</i>	Catholic Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry	246
<i>Fahlbusch, E./ Lochman, J. M./Mbiti, J./ Pelikan, J.</i>	Evangelisches Kirchenlexikon, Band 1	515
<i>Falcke, Heino</i>	Mit Gott Schritt halten. Reden und Aufsätze eines Theologen in der DDR aus zwanzig Jahren	264
<i>Falcke, Heino</i>	Vom Gebot Christi, daß die Kirche uns die Waffen aus der Hand nimmt und den Krieg verbietet. Zum konziliaren Weg des Friedens. Ein Beitrag aus der DDR	259
<i>Fleischmann-Bisten, Walter/ Grote, Heiner</i>	Protestanten auf dem Wege. Geschichte des Evangelischen Bundes	391
—	Die Friedensgebete von Assisi	260
<i>Fries, Heinrich</i>	Fundamentaltheologie	117
<i>Geldbach, Erich</i>	Ökumene in Gegensätzen	504
<i>Großmann, Siegfried</i>	Hoffnung gewinnen	260
<i>Gundert, Wilhelm</i>	Geschichte der deutschen Bibelwissenschaften im 19. Jahrhundert	512
<i>Györy, István u. a.</i>	Ungarische Barth-Bibliographie	125
<i>Hahn, Ferdinand</i>	Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch. Gesammelte Aufsätze Band 1	120
<i>Hauptmann, Peter (Hg.)</i>	Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, Band 29/1985	124
<i>Heim, Karl</i>	Das Heil der Welt. Die Botschaft der christlichen Mission und die nichtchristlichen Religionen	254
<i>Herbert, Karl</i>	Der Kirchenkampf. Historie oder bleibendes Erbe?	255
<i>Hinz, Rudolf/ Kürschner-Pelkmann, Frank</i>	Christen im Widerstand. Die Diskussion um das Kairos-Dokument	501

Verfasser	Titel	Seite
<i>Hofmann, Frank-Matthias/ Mechels, Eberhard (Hg.)</i>	Tu deinen Mund auf für die Stummen. FS für Wolfgang Schweitzer	506
<i>Huber, W./Ritschl, D./ Sundermeier, T.</i>	Ökumenische Existenz heute, Band 1	376
<i>Jacob, Günter</i>	Umkehr in Bedrängnissen. Stationen auf dem Weg der Kirche von 1936 bis 1985	122
<i>Kern, W./Pottmeyer, H./ Seckler, M. (Hg.)</i>	Handbuch der Fundamentaltheologie, 3. Band	115
<i>Kimura-Andres, Hannelore</i>	Mukyokai. Fortsetzung der Evangeliums-Geschichte	386
<i>Kinnamon, Michael/ Best, Thomas F. (ed.)</i>	Called to be one in Christ. United Churches and the Ecumenical Movement	249
<i>Klein, Christoph</i>	Auf dem andern Wege. Aufsätze zum Schicksal der Siebenbürger Sachsen als Volk und Kirche	123
<i>Klemm, Hermann</i>	Ich konnte nicht Zuschauer bleiben. Karl Fischers theologische Arbeit für die Bekennende Kirche Sachsens	513
<i>Kohn, Johanna</i>	Haschoah. Christlich-jüdische Verständigung nach Auschwitz	261
<i>Kraus, Georg</i>	Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?	505
<i>Kühn, Ulrich</i>	Sakramente	112
<i>Küng, Hans/ Tracy, David (Hg.)</i>	Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen	378
<i>Lanzmann, Claude</i>	Shoah	261
<i>Leuenberger, Samuel</i>	Cultus Ancilla Scripturae. Das „Book of Common Prayer“ als erweckliche Liturgie	512
<i>Lepsius, Johannes (Hg.)</i>	Deutschland und Armenien (1914-1918). Sammlung diplomatischer Aktenstücke	270
<i>Limouris, Gennadios (ed.)</i>	Church, Kingdom, World. The Church as Mystery and Prophetic Sign	247
<i>Link, Hans-Georg/ Stöhr, Martin (Hg.)</i>	Der Herr des Lebens. Jüdische und christliche Interpretationen in der Ökumene	263
<i>McAfee Brown, Robert</i>	Saying Yes and Saying No. On Rendering to God and Caesar	265
<i>Müller, Beda/ de la Trinité Kervingant, M.</i>	Einheit wächst im Herzen. Der Beitrag des Mönchtums zur Ökumene	126
<i>Müller, Gerhard (Hg.)</i>	Theologische Realenzyklopädie, Band XV	250

Verfasser	Titel	Seite
<i>Oestreicher, Paul</i>	The Double Cross. Christianity in a world that's dying to live	266
<i>Päschke, Bernd</i>	Befreiung von unten lernen. Zentralamerikanische Herausforderung theologischer Praxis	508
<i>Pioch, Ernst-Erwin (Hg.)</i>	Ökumene in der Gemeindepraxis. Ein Arbeitsbuch zu den Konvergenzerklärungen von Lima	382
<i>Reuter, Hans-Richard (Hg.)</i>	Konzil des Friedens. Beiträge zur ökumenischen Diskussion I	502
<i>Rothe, Stefan</i>	Kirchen in Südafrika	254
<i>Rottländer, Peter (Hg.)</i>	Theologie der Befreiung und Marxismus	253
—	Das heilige Rußland. 1000 Jahre Russisch-Orthodoxe Kirche	509
<i>Schwager, Raymund</i>	Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre	111
<i>Schillebeeckx, Edward</i>	Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche	116
<i>Schütz, Joseph</i>	Die Lehrer der Slawen Kyrill und Method	269
<i>Silberer OSC, Michael</i>	Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij	517
<i>Slesinski, Robert</i>	Pavel Florensky, a Metaphysics of Love	518
<i>Snela, Bogdan</i>	Kindertaufe – ja oder nein? Plädoyer für die Erwachsenentaufe	385
<i>Stott, John/ Meeking, Basil (Hg.)</i>	Der Dialog über Mission zwischen Evangelikalen und der Römisch-Katholischen Kirche 1977-1984	380
<i>Takizawa, Katsumi</i>	Das Heil im Heute. Texte einer japanischen Theologie	521
<i>Thurian, Max (ed.)</i>	Churches respond to BEM – official responses to the "Baptism, Eucharist and Ministry" text, Vol. I and II	380
<i>Torrance, Thomas F. (ed.)</i>	Theological Dialogue between Orthodox and Reformed Churches	119
<i>Visser 't Hooft, W.A.</i>	Lehrer und Lehramt der Kirche	248
<i>Waldenfels, Hans/ Immoos, Thomas (Hg.)</i>	Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube. FS für Heinrich Dumoulin SJ	388
<i>Westerlund, David</i>	African Religion in African Scholarship. A preliminary study of the religious and political background	254
<i>Wischnath, Johannes Michael</i>	Kirche in Aktion. Das Evangelische Hilfswerk 1945-1957 und sein Verhältnis zu Kirche und Innerer Mission	121
<i>Zipert, Christian (Hg.)</i>	Abendmahl – Gottesdienste, Predigten, Gebete	514

# Eucharistie und Ökologie

VON JOSEF SCHÜTT

## I.

Wir sind die Schöpfung! Dieser Satz offenbart weder eine Anmaßung noch einen Machtanspruch des Menschen, sondern er macht deutlich, daß wir, die Menschen, dazugehören und nicht darüber stehen. „Der Mensch hat von allen Geschöpfen etwas: Er hat das Sein mit den Steinen gemeinsam, das Leben mit den Bäumen, das Fühlen mit den Tieren, das Erkennen mit den Engeln. Wenn der Mensch also mit allen Geschöpfen etwas gemeinsam hat, dann ist er in irgendeiner Weise die ganze Schöpfung“ (Gregor der Große, † 604).

Es ist merkwürdig, daß der abendländische Mensch in seinem Verhältnis zur Schöpfung zwei einander ausschließende Positionen entwickelt hat, die nur darin übereinstimmen, daß sie Mensch und Welt voneinander trennen: zum einen das Gefühl des Ausgeliefertseins an die Mächte der Welt, die Angst vor ihrer Gewalt, ihre Erhebung zu Göttern, die völlige Unterwerfung. Zum anderen die Entgötterung der Welt und der Dinge in dem Versuch, sich von ihnen zu befreien, eine Haltung, die den totalen Machtanspruch des Menschen über die Schöpfung hervorbringt.<sup>1</sup> Der immer wieder dafür verantwortlich gemachte Satz der Genesis (1,28): „Unterwerfet sie (die Erde = die Welt) euch und herrschet . . .“ begründet keinen Anspruch des Menschen auf Gewaltherrschaft über die Schöpfung, ebensowenig das Recht auf deren restlose Ausnutzung. Offensichtlich ist dieser Genesisimperativ durch Fehlinterpretation im Sinne eines Mensch-Welt-Dualismus verstanden und als Rechtsgrundlage einer Despotie des Menschen über die Schöpfung angewandt worden. Der zweifellos ausgesprochene Auftrag und der daraus folgende Anspruch aber sind in den Kontext, gleichsam in das Koordinatensystem der gesamten Schöpfungserzählung eingebunden und können daher nur aus diesem System heraus sachgemäß interpretiert werden, d. h. die Macht des Menschen über die Schöpfung erfährt Inhalt, Ziel und Maß in der Macht Gottes über sein Werk, die das eigentliche Thema dieser Erzählung ist.<sup>2</sup> Die Macht Gottes aber ist dienende Macht; ihr Ziel ist die Vollendung der auf Zukunft angelegten Schöpfung, keineswegs lediglich die Entfaltung des Menschen.

Wenn es in vorchristlicher Zeit Fehlinterpretation der Genesis und ihr entsprechend Fehlentwicklung des Mensch-Welt-Verhältnisses gegeben

hat, so wäre, wie wir sehen werden, mit der Inkarnation des Logos und der von ihr ausgehenden Theologie jeglicher Fehler behoben worden, wenn nicht ein allgemeiner abendländischer Anthropozentrismus den Welt-Mensch-Dualismus unüberwindlich befestigt hätte.

## II.

Es erscheint ratsam und notwendig, sich kurz mit zwei Synonymen des Wortes „Schöpfung“ zu beschäftigen, mit den Begriffen „Natur“ („natura“) und „Kreatur“ („creatura“): Seiner Urbedeutung nach bezeichnet das Wort „natura“ alles Geborene, das sich trotz seines Geboren-Seins immer noch im Zustand des Geboren-*Werdens* befindet, das also dadurch charakterisiert ist, daß es Zukünftigkeit, antizipatorische Verheißung besitzt. Ebenso verhält es sich mit dem Wort „creatura“. Beide Wörter sind Partizipien des *Futur*. (Obgleich sie ursprünglich Neutra im Plural sind, werden sie wie Substantive weiblichen Geschlechts behandelt.) Auch der Mensch ist „natura“ oder „creatura“, insofern er nicht als ein einfachhin Seiender, sondern als ein Werdender in Dasein gesetzt ist.<sup>3</sup>

Das zukünftige Ziel von Mensch und Schöpfung, dem die Macht Gottes und die dem Menschen verliehene Macht zugeordnet sind, ist somit gebunden an die Synthese zweier Freiheiten: an die Freiheit des Schöpfers und an die Freiheit des Menschen; es gibt keine Macht ohne Freiheit.

Es ist durchaus zutreffend, wenn Karl Rahner sagt, die Natur sei in ihrem Wesen „potentia oboedientialis“. Die Macht, offen zu sein für die geschenkte Zukünftigkeit, sei nicht nur eine Eigenschaft der Natur unter vielen, sondern geradezu ihre Substanz.<sup>4</sup> Diese Macht ist eben jene Freiheit, die der Schöpfung im Menschen geschenkt ist. Es ist die menschliche Freiheit, die in dialektischer Spannung mit der göttlichen Freiheit zwar ungetrennt, aber auch unvermischt eine ist. Da es der Logos Gottes ist, „durch den alles geworden ist und ohne den nichts von dem wurde, was geworden ist“ (Joh 1,3), der das ungetrennte und unvermischte Zusammensein der beiden Freiheiten ermöglicht, kann gesagt werden, die Schöpfung sei logosförmig oder sie besitze sakramentale Struktur.<sup>5</sup> Das Wort „sakramental“ bezeichnet das Zusammensein und das Zusammenwirken göttlicher und geschöpflicher Wirklichkeit.<sup>6</sup> Das Sakrament ist nämlich göttliche Wirklichkeit, die zugleich weltliche Wirklichkeit ist, und weltliche Wirklichkeit, die göttliches Sein in sich birgt. Daher ist das gottmenschliche Dasein Jesu Christi *das* Sakrament schlechthin: Urbild und Ursprung aller Sakramente und all dessen, was die Bezeichnung „sakra-

mental“ verdient. Die Inkarnation ist die vollkommene Verwirklichung von Sakramentalität: Sie bedeutet „*Fleischwerdung*“ des Logos, der Gott ist (Joh 1,1.14). Dies aber heißt *Menschwerdung* des Logos: „Alles Fleisch wird Gottes Heil sehen“ (Lk 3,6); Gott „hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, in Christus alles zusammenzufassen, was im Himmel und auf Erden ist“ (Eph 1,10). Cyrill von Alexandrien († 444) besitzt diesen Ganzheitsblick noch und vermag ihn in Worte zu fassen: „Denn die gesamte Natur findet sich in Christus, insofern er Mensch ist . . . Weil er Mensch wurde, hatte er in sich die ganze Natur, um sie ganz zu erneuern und wiederherzustellen.“<sup>7</sup>

### III.

Jede Wirklichkeit, die Zukünftigkeiät besitzt, existiert als eine sich wandelnde Wirklichkeit.<sup>8</sup> Sofort entsteht die Frage, wer Subjekt dieser Wandlung ist: eine von außen wirkende Macht, die sich wandelnde Wirklichkeit selbst oder vielleicht die Synthese dieser beiden? Die Frage läßt sich mit dem Hinweis auf die Logosförmigkeit der Schöpfung, nämlich auf ihre sakramentale, inkarnatorische Struktur beantworten, auf das ungetrennte und zugleich unvermischte Zusammenwirken von Schöpfer und Geschöpf; deren Synthesis in der Sorge für die Schöpfung ist das Subjekt dieser Wandlung.

#### 1. *Die erste Wandlung*

Man kann in analoger Weise von einer „natürlichen“ *potentia oboedientialis* der Schöpfung sprechen. Diese bedeutet das Hingeordnetsein der vom Menschen noch nicht bearbeiteten Natur auf Bearbeitung durch den Menschen, ihre Fähigkeit und ihr Bedürfnis, sich wandeln zu lassen. Die Natur „gehört“ gewissermaßen dem Menschen und seinem Anspruch. Zuweilen ist dieses kulturelle Tun als die Herstellung einer „zweiten Natur“ bezeichnet worden.<sup>9</sup> Diese Formulierung ist zweifellos insofern hilfreich, als sie die Dichotomie von Natur und Kultur bestreitet und deutlich macht, daß Kultur nicht neben oder gar über der Natur steht, vielleicht als deren Überwindung zu gelten hat, sondern daß Kultur eine Stufe der Natur selbst ist. Jedoch stellt das Zahlwort „die zweite“ die Einheit von Natur und Kultur wieder in Frage; denn das zweite ist eben nicht identisch mit dem ersten. Die Kultur ist aber eine Weise des Daseins der Natur.

Uralte Zeichen des Aufgehobenseins der Natur in der Kultur sind Brot und Wein; denn sie sind Dinge, die es in der „ersten Natur“ nicht gibt, die vielmehr ihr Dasein einer Wandlung verdanken, die der Mensch an „Pro-

dukten“ der „ersten Natur“ vornimmt, an den Früchten des Feldes und des Weinstocks; Brot ist „Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit“; Wein ist „Frucht des Weinstocks und der menschlichen Arbeit“<sup>10</sup>. In dem wandelnden Tun des Menschen liegt zugleich ein Tun der Schöpfung selbst vor, so daß mit Recht gesagt werden kann: die Schöpfung *wandelt sich* von Getreide zu Brot, von Trauben zu Wein. Zu allen Zeiten haben die Menschen, wenn sie Brot und Wein priesen, gewußt, daß in den Körnern und in den Trauben „*potentia oboedientialis*“ verborgen ist, die ihnen „Hoffnung“, Möglichkeit und Fähigkeit der Aufhebung zu Brot und Wein verleiht.

Man kann die Frage stellen, warum Getreide und Trauben dem Menschen „entgegenkommen“. Wonach sehnen sie sich? Worauf hoffen sie? Stehen Brot und Wein in der Weltrangordnung der Dinge höher als Getreide und Trauben? Besitzt die glanzvolle Skulptur Michelangelos einen höheren Wert als der unbearbeitete Marmorblock, den der Meister von seinem „Überschuß“ befreit, um die bereits von jeher „eingeschriebene Figur“ sichtbar zu machen? „Der größte Künstler kann nichts ersinnen, was ein einziger Marmorblock nicht in sich trüge, verborgen unter der Oberfläche, von der es mit überflüssigem Stein zugedeckt ist; und nur die Hand, die dem Geiste gehorsam ist, dringt zu der Gestalt in der Tiefe.“

Doch dann in Marmor Schlag auf Schlag  
Lockt die Gestalt der Meißel aus dem Steine,  
Damit sie rein, wie er gewollt, erscheine,  
Und neubeseelt, erblickt sie so den Tag.<sup>11</sup>

Wartet der Block auf Michelangelo? Hofft die in seinem Inneren gefangene und bis zu ihrer „Geburt“ gehegte Gestalt auf Befreiung? Die unvollendeten Skulpturen Michelangelos in der Academia zu Florenz bejahen diese Frage unmißverständlich.

Solche Wandlung – von bloßem Getreide zu Brot, von Trauben zu Wein, vom Marmorblock zum Kunstwerk, von Steinen zu Kathedralen, von Metall zu Maschinen, alle Wandlung, die das ausmacht, was wir Kultur nennen – geschieht zwar auch, um „das Herz des Menschen zu erfreuen“ (Ps 104,15), aber sie geschieht nicht nur zu diesem Ziel; sie läßt sich nicht allein anthropozentrisch erklären. Sondern sie geschieht um der Vervollkommnung der Schöpfung willen; denn jede Wandlung befreit eine der zahllosen „einbeschriebenen Figuren“ von dem sie gefangen haltenden „Überschuß“. Der Marmorblock enthält unzählige dieser Figuren, und es ist an dem Künstler, in voller Freiheit eine davon zu wählen, um sie zum Dasein zu befreien.

Kultur ist also die neue Gestalt der Natur – keine „zweite Natur“ neben oder über der ersten –, auf die die Natur von allem Anfang an in der Gabe der „*potentia oboedientialis*“ hingeordnet ist. Die Hervorbringung und die Erhaltung der neuen Stufe der Entfaltung fordert jenen „*labor improbus*“, von dem Vergil spricht; sie verursacht gleichsam „Geburtswehen“ und erzeugt auf diese Weise „Unbehagen“, jenes Leiden, das mit jeglicher Entstehung verbunden ist. Dies aber spricht nicht gegen die Einheit von Natur und Kultur.

## 2. *Die zweite Wandlung*

Uralte Erfahrungen und Überlegungen haben die Menschen veranlaßt, Brot und Wein in besonderer Weise als Vergegenwärtigung der gesamten, aus ihrem Urzustand in eine höhere Gestalt gewandelten Natur anzusehen. Es mag sein, daß gerade diese beiden „Kulturprodukte“ zu den ersten Ergebnissen des wandelnden Tuns des Menschen gehören. Wichtiger jedoch erscheint die Erfahrung, daß sie als Nahrungsmittel nützlich sind und daß sie „das Herz des Menschen erfreuen“; sie sind schön, sie gefallen dem Auge, dem Gaumen, der Nase. Wenn man bedenkt, welches Glück es für den Menschen bedeutet, selbst etwas zu schaffen, das von ihm Geschaffene zu betrachten und es von anderen bewundern zu lassen, so versteht man, warum er seine Glanzleistungen, Brot und Wein, zu Repräsentanten alles dessen macht, was durch Wandlung hervorgebracht werden kann.

Brot und Wein gelten zugleich als Antizipationen des natürlichen Vollendungszustandes der Schöpfung. Dieser ist nicht ihr letzter Vollendungszustand. Die Kultur, das Ergebnis der „ersten Wandlung“, ist nicht fähig, die Welt zu dem ihr bestimmten Ziel zu führen, auf das sie harrt und das imstande ist, ihre Hoffnung zu erfüllen. Erst Inkarnation, d. h. Menschwerdung und Weltwerdung Gottes in seinem Logos, die Vereinigung des Schöpfers mit seinem Werk<sup>12</sup>, die eschatologische Dimension besitzt, ermöglicht die endgültige Vollendung der Schöpfung. Sie wird nicht „von unten“ gewirkt, sie kann nur „von oben“ geschehen. Wenn diese Wandlung zum Endgültigen antizipatorisch und sakramental-symbolisch sichtbar werden soll, so ist es leicht verständlich, daß sie an Brot und Wein, diesen hervorragenden Repräsentanten der natürlichen Vollkommenheit der Natur, zur Erscheinung gelangt. Von Brot und Wein sagt Jesus: „Dies ist mein Leib“ – „Dies ist mein Blut“ (Mt 26,26.27) und meint damit: „Das bin ich, der mensch- und weltgewordene Logos, der in Antizipation sakramental die gesamte Schöpfung – in Gestalt von Brot und Wein – in die

Einheit mit sich aufnimmt“: *incarnatio Dei est deificatio mundi*. Die chalcedonensische Formel des „Unvermischt und Ungetrennt“ gilt für die Einung des Logos mit der Schöpfung in analoger Weise wie für das Menschsein und Gottsein Jesu selbst. Es ist bemerkenswert, daß sich die antizipatorisch-sakramentale Verwirklichung der eschatologischen Schöpfungsvorstellung, sofern sie auf eucharistische Weise geschieht, nicht unmittelbar am Menschen, sondern an „Dingen“, an Produkten der Kultur ereignet und erst gewissermaßen durch sie zum Menschen gelangt. Dies ist ein Gesichtspunkt, dem die Theologie der Neuzeit, wahrscheinlich infolge der Anthropozentrik ihrer Kosmologie, wenig Beachtung geschenkt hat.<sup>13</sup>

Brot und Wein werden eucharistisch gewandelt durchaus auch um ihrer selbst und um der Schöpfung willen: Nichts vermag die Würde der Schöpfung deutlicher zu offenbaren als die Einheit von Gott und Welt im eucharistischen Brot und im eucharistischen Wein. Die Ehrfurcht, die den eucharistischen Gestalten erwiesen wird, sollte nicht nur dem in ihnen gegenwärtigen Logos gelten, sondern auch der in die Vereinigung mit Gott antizipatorisch aufgenommenen Schöpfung. Wenn Paulus sagt, daß im Tod und in der Auferweckung Jesu der Mensch mitgestorben und mitauferweckt sei, daß das Harren und die Hoffnung des nach Erlösung rufenden Menschen also prinzipiell bereits erfüllt seien (Röm 6,3-7; Eph 2,6)<sup>14</sup>, und wenn sich diese Erfüllung insbesondere in der Eucharistie ereignet, so gilt dies auch für die Schöpfung, die mit dem Menschen „der Vergänglichkeit unterworfen“ ist und die mit ihm auf „die herrliche Freiheit der Kinder Gottes“ hofft (Röm 8,20.21). Es ist kaum verständlich, daß weder in der Theologie noch in Verkündigung und Pastoral diesem Aspekt der Eucharistie die Aufmerksamkeit zuteil wurde, die ihm gebührt. Zweifellos liegt die Ursache dafür in einem Mißverstehen oder gar in einer Mißachtung der außermenschlichen Schöpfung und ihrer Bedeutung im eschatologischen Plan Gottes und in einer damit gegebenen Selbstüberschätzung des Menschen. Der doppelte Eigenwert von Brot und Wein als bereits gewandelte Natur und als sakramental-antizipatorisch erhobene Schöpfung bleibt weithin außerhalb des theologischen und des religiösen Bewußtseins. Gerade die mit dem inkarnierten Logos vereinigten „weltlichen Dinge“ aber offenbaren, wie der Schöpfer seine Schöpfung versteht und wie er sie vom Menschen verstanden wissen will. Mit dem Menschen ist „alles“ zum vollendeten Heil berufen.<sup>15</sup>

### 3. Die dritte Wandlung

Brot und Wein sind Speise und Trank, sind Nahrungsmittel des Menschen. Wenn der Mensch Brot ißt und Wein trinkt, so „verwandelt“ er die genossene Nahrung in körperliche Substanz seiner selbst; er assimiliert sie. Da er nicht eine Seele ist, die in einem Körper wohnt, sondern eine materiell-geistige Einheit, wird ein großer Teil der Nahrung durch Assimilierung in ihn selbst verwandelt, nicht nur in seinen Körper. Die Nahrung wird gewissermaßen Mensch. Man kann also – Analogien sind sinnvoll – von einer „Menschwerdung“ des Brotes, des Weines, jeder anderen Speise durch den Genuß sprechen. Wenn zwei Größen in die Beziehung der Assimilation miteinander treten, so assimiliert das Stärkere das Schwächere. Normalerweise ist es also der Mensch, der sich die Speise „einverleibt“. Die Nahrungsmittel lassen sich durch den Menschen verwandeln.

In gewissen heidnischen Kulturen wird jedoch der Vorgang der Assimilation umgekehrt vorgestellt, insbesondere wenn es sich um den Genuß des Fleisches von kraftvollen Tieren, z. B. von Stieren handelt. Die Menschen glauben, daß nicht nur im lebendigen Stier, sondern gerade im Fleisch des getöteten übermenschliche Kräfte wirksam sind. Es liegt nahe, diese Kräfte als numinos, als göttlich, als gefährlich und furchterregend zu betrachten. Darin drückt sich jenes Weltverständnis aus, nach dem die Welt von göttlichen Mächten und Dämonen bevölkert ist, die man zu fürchten hat, so daß es unmöglich ist, die Welt zu wandeln oder sie gar auszubeuten. Das Töten des Stieres ist keineswegs der Versuch, der göttlichen Bedrohung zu entgehen, sondern im Gegenteil: Durch den Genuß des Fleisches will der Mensch Anteil erlangen an der Kraft des Tieres. Im kultischen Mahl assimiliert nämlich nicht der Mensch die Speise, sondern die Speise assimiliert ihn, so daß er „Stier wird“. Nun ist der Mensch befreit von Furcht und gerettet, weil er teilhat an der Kraft und dem ewig fruchtbaren Leben des Stieres.<sup>16</sup>

So schwer verständlich auch dem heutigen Menschen solche Kulte und ihre religiösen Hintergründe sein mögen, sie beruhen auf Sehnsucht und Hoffnung, auf Furcht und Ehrfurcht, auf Opfergesinnung, Demut und Gehorsam, auf menschlichen Haltungen also, die zu den Quellen und zum Inhalt dessen gehören, was wir Religion nennen. Die Kulte sind symbolische Handlungen, die einen vorsakramentalen Charakter tragen, insofern die Menschen im Zeichen das an sich vollziehen lassen, was sie über ihre zeitliche Begrenztheit, über Hoffnungslosigkeit und Unheil erhebt.

Die eucharistische Speise ist das in voller Wirklichkeit, was der kultische Vorschein lediglich andeuten konnte. Sie übertrifft an Kraft und Macht den, der sie genießt, in dem Maße, in dem der Schöpfer die Schöpfung übertrifft: Nicht der Essende assimiliert die Speise, sondern diese assimiliert den Essenden. Sie verwandelt ihn in die Wirklichkeit hinein, die sie bezeichnet, enthält und ist. Was in Röm 6,5 von der verwandelnden, an die Christuswirklichkeit angleichenden Kraft der Taufe gesagt wird, gilt auch von der Eucharistie; das griechische „homoioima“ bedeutet Gleichheit, nicht bloß Ähnlichkeit; bereits das in der Vulgata benutzte Wort „similitudo“ gibt nicht genau das wieder, was mit dem griechischen Wort gemeint ist. Der Satz, den Augustinus Gott zum Menschen sprechen läßt, hat gewiß auch einen eucharistischen Aspekt: „Nicht wirst du mich in dich verwandeln wie die Speise deines Fleisches, sondern du wirst verwandelt werden in mich“<sup>17</sup>, und Leo d.Gr. sagt: „Nichts anderes wirkt die Teilhabe an Leib und Blut Christi, als daß wir in das verwandelt werden, was wir genießen.“<sup>18</sup> Die eucharistische Speise beraubt den sie Genießenden gleichwohl nicht seiner Identität, sondern sie führt ihn in den Zustand seiner Vollendung. Sie macht ihn zu einem „neuen Menschen“, indem sie es ihm ermöglicht, „den alten Menschen“ abzulegen (Kol 3,10; Eph 4,24).

Der Schöpfer nimmt den Menschen nicht aus seiner Schöpfung heraus, um ihm unmittelbar Vollendung zu verleihen. Dies würde zwar der Überheblichkeit des Menschen, der sich als die „Krone der Schöpfung“ betrachtet, entsprechen. Der Schöpfer wählt gewissermaßen einen „Umweg“, der einerseits der Würde der Schöpfung gerecht wird, aber andererseits der Arroganz des Menschen entgegentritt; er wählt den Weg zur Wandlung des Menschen über die Wandlung von Brot und Wein. In Wirklichkeit ist dies kein „Umweg“, denn in der Inkarnation wird der Mensch keineswegs gegenüber der übrigen Schöpfung bevorzugt. Der Mensch muß also anerkennen, daß er das Geschenk, das ihm zuteil wird, nicht allein und nicht für sich allein empfängt.

Der „neue Mensch“ ist nicht in dem Sinne neu, daß der „alte Mensch“ spurlos vernichtet und ein neuer an seine Stelle getreten wäre. Sondern er ist neu durch Verwandlung des alten, durch Reinigung und Erfüllung. Dies meint die Schrift, wenn sie den Wechsel vom alten zum neuen Menschen im Bilde des „Anziehens“, des *Bekleidetwerdens* darstellt (1Kor 15,53.54; Gal 3,27). Denn der Wechsel der Kleidung bezeichnet eine Veränderung, die zwar nicht zerstört, aber doch auf eine neue Stufe des Daseins hebt. Wer sich hat mit dem „neuen Menschen“ bekleiden lassen, hat „herzliches Erbarmen, Güte, Demut, Sanftmut, Langmut“ angezogen, vor allem aber

„die Liebe, die das Band der Vollkommenheit ist“ (Kol 3,12.14). Der „neue Mensch“ aber ist nicht ohne den „neuen Himmel und die neue Erde“ (Jes 65,17; 2Petr 3,13; Offb 21,1). Denn der Vollender wird „alles neu machen“ (Offb 21,5): den Menschen und mit ihm die ganze Schöpfung.

Daher wird die eucharistische Speise nicht in der Form der individuellen Nahrungsaufnahme, sondern in der Gestalt des Mahles genossen. Die Mahle, in denen durch das Essen des Fleisches starker Tiere göttliche Kraft erlangt werden sollte, können als entfernter Vorschein des eucharistischen Mahles gelten. Sein unmittelbares Vorbild jedoch ist das jüdische Passahmahl, dessen Erfüllung in christlicher Sicht die Feier der Eucharistie ist.

Aber nicht nur rituelle Mahlfeiern sind hier zu nennen. Der Mensch betrachtet die Nahrungsaufnahme nicht in erster Linie als eine biologische Notwendigkeit, sondern er verleiht ihr eine hohe ästhetische Bedeutung und Gestalt: Er verändert die Nahrungsmittel; die meisten nimmt er nicht in „rohem“ Zustand zu sich; er macht sie schmackhafter, als sie es von Natur sind; er schmückt sie für das Auge; er dekoriert den Tisch; er speist nicht gern allein, er wünscht Mahlgemeinschaft; sie gilt ihm als Erscheinung bereits bestehender Freundschaft, gleichzeitig aber auch als Quelle neuer Freundschaft; denn auch bislang Fremde werden als Eingeladene in die Gemeinschaft aufgenommen. „Die Bettler, die Krüppel, die Lahmen“, die „auf den Wegen und an den Zäunen“ Herumstehenden (Lk 14,16-24) werden zum Mahl geladen, sie werden Tischgenossen, während die, die der Einladung nicht folgen, ausgeschlossen bleiben und damit das Ziel verspielen, zu dem sie berufen sind. So stiftet das eucharistische Mahl in mehrfacher Hinsicht Einheit des Verschiedenen: Vereinigung der Schöpfung mit dem Schöpfer durch „Konsekration“ des Brotes und des Weines; Vereinigung des Menschen mit dem Logos, mit seinem „Alpha und seinem Omega“ (Offb 1,8); Vereinigung des Menschen mit der Schöpfung, die er als „Schwester“ betrachten muß<sup>19</sup>; Vereinigung des Menschen mit seinen Tischgenossen; denn es handelt sich bei diesem Mahl um „Brotbrechung“. Nicht nur der Satz der Apostelgeschichte macht dies deutlich: „Sie hielten fest an der Gemeinschaft, am Brotbrechen“ (Apg 2,42), sondern vor allem die Worte des ersten Korintherbriefes: „Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht die Gemeinschaft mit dem Blute Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht die Gemeinschaft mit dem Leibe Christi? Weil es ein Brot ist, bilden wir viele einen Leib“ (1Kor 10,14-17). Die Eucharistie schafft eine neue Gestalt menschlicher Gemeinschaft, eine gegenüber der weltlichen „alternative“ Gesellschaft, eine Vorwegnahme

des endgültigen Zustands von Gesellschaft und Schöpfung. Der Tadel, der im 11. Kapitel der Gemeinde erteilt wird, weil „in ihren Versammlungen Spaltungen vorkommen“, und die Erklärung, daß dies „nicht mehr heißt das Mahl des Herrn feiern“ (1Kor 11,17-20), weisen mit äußerster Schärfe auf die Pflicht der Teilnehmer hin, in der Feier der Eucharistie die neue menschliche Gemeinschaft zu begründen.

#### 4. Die vierte Wandlung

Spaltung führt auch der herbei, der sich, wenn auch aus „frommen“ Motiven, beim eucharistischen Mahl innerlich von der Gemeinschaft distanziert, um „mit seinem Gott allein zu sein“. Denn Subjekte der Feier sind auf der weltlich-menschlichen Seite nicht viele einzelne, sondern Subjekt ist die Gemeinschaft der vielen.

Es ist Aufgabe des Vorstehers der eucharistischen Feier und aller Teilnehmer, deutlich und erfahrbar zu machen, daß sie nichts weniger ist als die Handlung einer von der übrigen Menschheit und Welt abgesonderten esoterischen Gruppe, die sich gewissermaßen außerhalb von Raum und Zeit der Verantwortung für die Geschichte entzieht. Eine solche Haltung würde sich in gleicher Weise frevelhaft gegen den Sinn der Eucharistie wenden, wie es Spaltung, subjektivistisches Mißverstehen oder die Meinung tut, Eucharistie sei in erster Linie ein Hilfsmittel im sittlichen Kampf.

Wie die Inkarnation des Logos nicht ein Ereignis ist, das an einem einzelnen Menschen und für ihn geschah, sondern das prinzipiell alle Menschen – aller Zeitdimensionen – einbezieht, so ist die Eucharistie weder die Feier jener Menschen, die sich um den Tisch versammelt haben, noch das Mahl aller „Gläubigen“, sondern sie ist das Fest der ganzen Menschheit und der ganzen Schöpfung. Die in der Inkarnation grundgelegte Vereinigung von Schöpfer und Schöpfung, die am „Ende der Tage“ erfüllt sein wird, ist in der Eucharistie nicht nur angedeutet, sondern in ihr und durch sie ist sie „schon jetzt“, obgleich sie „noch nicht“, sondern erst auf dem Wege ist. Damit Welt und Menschheit immer tiefer in diese Vereinigung aufgenommen werden, ist „fortschreitende“ Wandlung notwendig. Sie kann zwar nur durch die Macht des Schöpfers geschehen. Dennoch beruht sie nicht allein auf dem Eingreifen Gottes, sondern auf der „instrumentellen“ Mitwirkung des Menschen. Diese Mitwirkung geschieht aber prinzipiell keineswegs durch asketische oder moralische Anstrengung, sondern aus der in der Welt wirksamen inkarnatorisch-sakramentalen Kraft, die in der Eucharistie gegenwärtig und sichtbar ist. Diese Kraft ist es, die Askese und Moral speist, die also immer gewissermaßen Wirkung und Mittel, nie

aber Ursache und Konstitutivum der Wandlung sind. Diese ist zwar noch verborgen; sie ist jedoch dem sichtbar, der fähig und bereit ist, die Schöpfung auf ihre innere Gestalt hin zu interpretieren und die „andere Seite“ der Wirklichkeit zu erkennen und anzuerkennen (2Kor 4,3.4). Das „weltlich Ding“ also, auf das sich der Schöpfer bei dieser Wandlung angewiesen gemacht hat, ist der Mensch. Der zum „neuen Menschen“ Gewordene ist in die Pflicht genommen, am Neuwerden von Himmel und Erde – *auch* durch asketische und moralische Anstrengung – teilzunehmen. Aufgrund der gleichzeitigen Geltung des „schon jetzt“ und des „noch nicht“ hält die Eucharistie die Schöpfung auf Zukünftigkeit hin offen, obgleich das Heil prinzipiell bereits geschehen ist, so daß die Welt, die mit dem Menschen auferweckt *ist* (Eph 2,6), immer tiefer in das Neusein „eintaucht“ (Gal 3,27; Eph 4,24).

Der Gast der eucharistischen Feier verläßt den Raum des Mahles nicht, um in seine Alltagswelt zurückzukehren, von der oftmals in einem lügnischen „Realismus“ gesagt wird, sie sei der Veränderung unfähig. Die Hoffnung, die die Eucharistie erfüllt, richtet sich nicht auf eine scheinbare Zukünftigkeit, die außerhalb der Welt und jenseits der Geschichte zu suchen wäre, sondern auf die Zukunft *dieser* Welt. Der Gast wird in die Alltagswelt gesandt; er glaubt, daß sie im Sinne einer heilbringenden Vervollkommnung wandelbar ist. An die Welt des Hier und Heute ist er verwiesen. Im „ite, missa est“ wird ihm die Verpflichtung auferlegt, der Welt zu verkünden, daß sie bereits „auferweckt ist“, so daß sie der Erfüllung der Verheißung ihres Heils sicher sein kann, weil der Logos selbst dafür einsteht. Er muß deutlich machen, daß die „realistische“ Behauptung der Unveränderbarkeit der Welt (infolge der sogenannten Sachzwänge) Lüge ist und einen Fatalismus erzeugt, der entweder zur apathischen Untätigkeit oder zur totalen Anpassung an die desolaten Zustände der Gegenwart führt. Dieser „Realismus“ übersieht die Geschichtlichkeit der Welt, ihre Logosförmigkeit und den Sinn der Freiheit, die den Menschen befähigt und verpflichtet, am Heil der Welt mitzuwirken, und zwar sehr wohl durch „Alltagsarbeit“, die durchaus geeignet ist, einen unvollkommenen Jetzt-Zustand zu überwinden und Annäherung an das der Schöpfung gesetzte Ziel zu bewirken.

Die Rede ist vor allem vom beruflichen Tun des Menschen (nicht etwa in erster Linie von dem, was man seine „kirchliche Tätigkeit“ nennen könnte). Gerade die weltliche Arbeit gewinnt religiöse Qualität. Das Wort „religiös“ bezeichnet nicht eine spezifische Tätigkeit, sondern eine innere Gestalt, ein spirituelles Prinzip, durch welches jegliche Tätigkeit geformt wird. Solches

Tun richtet sich auf die eschatologische Bestimmung der Schöpfung, deren Beginn der Akt der Erschaffung, deren erster Höhepunkt die „Fülle der Zeit“ (Gal 4,4; Eph 1,10; Mk 1,14), die Fleischwerdung des Logos (Joh 1,14) ist und deren Vollendung „der neue Himmel und die neue Erde“ sein werden (2Petr 3,13; Eph 1,22-23).<sup>20</sup> Unter diesem Aspekt sind die Arbeit, die Ausübung des Berufes nicht vornehmlich auf die Sicherung des Lebensunterhaltes ausgerichtet, nicht einmal zuerst auf die „Selbstverwirklichung“ des einzelnen, sondern auf die Entfaltung der Schöpfung. Freilich dient die Arbeit gerade auf diese Weise dem, was man in einem guten Sinne Selbstverwirklichung nennen kann. Der Mensch, der, solange er lebt, ein Werdender ist und der selbst die Verantwortung für sein Werden oder Nichtwerden trägt, kann dem Auftrag der Selbst-Verwirklichung allein dadurch gerecht werden, daß er die Schöpfung verwirklicht.<sup>21</sup> Damit wird vom Menschen zweifellos gefordert, sich „von außen“ bestimmen zu lassen, sich an etwas Fremdes anzuliefern; er muß sich „entäußern“, indem er sich nach den Bedürfnissen der Schöpfung richtet.<sup>22</sup> Jede Arbeit verlangt vom Arbeitenden, daß er von sich absieht, indem er sich an die Aufgabe, die ihm gestellt ist, hingibt: er erleidet „Entfremdung“<sup>23</sup>. Der Mensch muß sich „verlieren“, muß sich aufs Spiel setzen, um sich dadurch zu „gewinnen“. Er muß den Dienst an dem ihm Fremden leisten, um zu seinem eigenen Sein zu gelangen. Das Gleichnis vom Weizenkorn, das in die Erde fallen und sterben muß, um reiche Frucht zu bringen (Joh 12,24.25), macht die Grundfigur menschlichen Arbeitens und Wirkens, ja des menschlichen Lebens überhaupt deutlich. Arbeiten, Wirken, Leben des Menschen besitzen eucharistischen Charakter, insofern sie Hingabe „für das Leben der Welt“ (Joh 6,51) fordern: im Mittelpunkt der eucharistischen Feier steht von allem Anfang an „der Leib, der hingegeben“ und „das Blut, das vergossen wird“. „Der Sohn“, der „für alle“ „der Urheber ewigen Heiles“ ist, „lernte durch Leiden den Gehorsam und gelangte so zur Vollendung“ (Hebr 5,8.9). Er wurde durch die „kenosis“, von der in Phil 2,5-11 die Rede ist, der Erfüller der Schöpfung.

Jesus verwirft sowohl die kleinlich-eifernde Sorge um das Morgen (Mt 6,34) als auch das ängstliche Festhalten am Vergangenen, weil beide Haltungen die Entäußerung vermeiden wollen und damit den geforderten Dienst verweigern. Er verlangt, daß man den Blick auf das Reich Gottes richte, daß man „die Hand an den Pflug lege“ und nicht „zurückschaue“ (Mt 6,31-34; Lk 9,59-62).

Es gibt keine berufliche Tätigkeit, kein gesellschaftsrelevantes Handeln, das nicht im Dienste der Schöpfungsvollendung stünde, vorausgesetzt, daß

es auf der Bereitschaft der Hingabe beruht. Die Freiheit ist es, die den Menschen befähigt, seinem Arbeiten diese Gestalt zu geben. Jedoch weiß die Schrift auch von der Möglichkeit des Mißbrauchs der Freiheit (Gal 5,13) und davon, daß solcher Mißbrauch nicht nur die Schöpfung, sondern auch den zerstört, der sich des Mißbrauchs schuldig macht, obgleich er meint, auf diese Weise zur höchsten Entfaltung zu gelangen.

Jegliche Arbeit muß also neben dem gegenwärtigen vor allem den zukünftigen Zustand der Welt im Auge haben, d.h. sie muß eschatologisch geformt sein: Auf diese Weise gewinnt das Ergebnis der Arbeit antizipatorische Qualität: es ist Vorschein und Vorwegnahme der endgültigen Vollendung. Insofern unterscheidet sich die Arbeit eines aus dieser Quelle schöpfenden Menschen qualitativ von der jedes anderen (vgl. Jak 2,18-26). Das Wort „qualitativ“ bedarf einer Interpretation: Es bedeutet selbstverständlich nicht, daß die Ergebnisse der Arbeit des „neuen Menschen“ in einem innerweltlich meßbaren Grade höher stünden als die eines anderen. Der „qualitative Unterschied“ wird allein begründet durch die sakramentale Struktur, die der Arbeit des „neuen Menschen“ eigen sein muß; denn durch diese Gestalt der Arbeit wird in der Welt das von allem Anfang an in ihr liegende inkarnatorische Prinzip verwirklicht und mehr und mehr offenbar gemacht. Wer arbeitet, nimmt am Prozeß der Weltgeschichte teil; wer seine Arbeit in sakramentaler Gestalt verrichtet, nimmt an der Verwandlung der Weltgeschichte in Heilsgeschichte teil.<sup>24</sup> Dies aber bedeutet zweifellos eine besondere Qualität menschlicher Tätigkeit. Auf welche Weise wird diese besondere Qualität sichtbar? Durch Freisein von egoistischer Motivation und Zielsetzung, durch den Bezug zum allumfassenden Frieden – auch zum Frieden zwischen Mensch und Schöpfung; die eschatologisch geformte Arbeit ist auf das Glücklichsein des Menschen und der Menschheit gerichtet; was das Glücklichsein ist, kann freilich kaum aus Ideologien, viel eher aus dem konkreten Befinden der Menschen abgelesen werden: Sattsein statt Hunger, Gesundheit statt Krankheit, Geborgenheit statt Angst, Freiheit statt Unterdrückung. Wer auf diese Weise den Wertmaßstab seines Arbeitens herleitet, wird zu einer anderen Vorstellung von Fortschritt gelangen als der, der ausschließlich Maßstäbe anlegt, die sich in Zahlen ausdrücken lassen, und der möglicherweise behauptet, es lohne sich, Menschen zu „opfern“, um ein für die Menschheit nützlich Ziel zu erreichen.

Der Vollendungszustand der Schöpfung ist keineswegs in dem Sinne festgelegt und vorausbestimmt, daß der Mensch nur als „Handlanger“ eines Weltbaumeisters gelten könnte. Vielmehr befähigt und verpflichtet gerade

diese Freiheit den Menschen, aus den zahllosen Zielen und Wegen der Schöpfung die auszuwählen, die er will. Auch Michelangelo verhilft aus der Vielfalt der in den Marmorblock „einbeschriebenen Figuren“ der einen zum Dasein, die er will.<sup>25</sup>

Es stellt sich jedoch die Frage: Was hat Eucharistie mit der Welt zu tun, in der wir leben (müssen), mit dem „Fleisch“, an das wir gebunden sind? Ist die Welt überhaupt in dem hier gemeinten Sinn wandlungsfähig? Verdächtigen, ja verbieten nicht vielmehr zahlreiche Äußerungen des Neuen Testaments, namentlich des Johannesevangeliums und der paulinischen Schriften über „Fleisch“ und „Welt“ jeglichen Dienst an der Schöpfung? Die Aussagen des Johannesevangeliums über „sarx“ und „kosmos“ sind widersprüchlich und bereiten der Interpretation Schwierigkeiten.<sup>26</sup> In Joh 6,54 heißt es: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben“, und es wird erklärt, daß der, der nicht isst und nicht trinkt, das Leben nicht in sich habe (53). In Joh 6,63 jedoch wird gesagt, das Fleisch sei „zu nichts nütze“.<sup>27</sup> Der Widerspruch, der ein solcher bleibt, auch wenn man bedenkt, daß die Verse 51-56 und der Vers 63 ursprünglich nicht in redaktionellem Zusammenhang standen, zwingt zu der Annahme, daß es zwei Daseinsformen von Fleisch gibt: eine die Bedingung des Lebens, eine zweite, die „zu nichts nütze“ ist. Wenn man Joh 1,14 zu Rate zieht, ist die Meinung ausgeschlossen, Fleisch sei in jeglicher Hinsicht „zu nichts nütze“: verwandeltes Fleisch besitzt ewiges Leben. Dies meint Ignatius von Antiochien († um 107), wenn er schreibt: „Der ungeistliche Mensch kann nichts Geistliches tun und der geistliche nichts Ungeistliches . . . Auch das, was ihr dem Fleische nach tut, ist geistlich; denn ihr tut alles in Christus.“

Ähnliches gilt von der Bedeutung des Begriffs „Welt“ im Johannesevangelium (z.B. 3,17; 4,42; 6,33; 6,51; 7,7; 8,23; 10,36; 11,27; 14,30 und 17,18-21): Es scheint zwei Welten zu geben, eine verlorene und eine, in die der Retter gesandt ist und die fähig und bereit ist, das angebotene Heil anzunehmen. In Wahrheit handelt es sich nicht um zwei Welten, sondern um den Gestaltwandel der unter der Sünde und dem Unvollendetsein leidenden zu der befreiten, der „auferweckten“ Welt. In Jesus wird „Gericht gehalten über diese Welt“, wird „der Fürst dieser Welt hinausgeworfen“ (Joh 12,31). Mit dem Pronomen „diese“ ist an vielen Stellen des Johannesevangeliums die Gestalt der Welt gemeint, „von der“ der Messias nicht ist (Joh 8,23; 18,36). Er ist zwar nicht *von* dieser Welt, aber er ist gerade *in* diese Welt gesandt; gerade sie hat er in seiner Fleischwerdung angenommen, um sie zu retten. Diese Annahme vollzieht sich sowohl in Inkarnation als auch in Eucharistie. Die „erste Gestalt“ der Welt wird zu Ende gebracht: „Das Erste ist ver-

gangen“ (Offb 21,4); „das Alte ist vergangen“ (2Kor 5,17). Die Welt empfängt eine neue Gestalt ihres Daseins<sup>28</sup>, in der „der Fürst dieser Welt“ sein Recht verloren hat, in der „alles“ in die Auferweckung des Retters einbezogen ist: „Und wenn ich erhöht sein werde, werde ich alles (panta) an mich ziehen“ (Joh 12,32).<sup>29</sup>

Mit der Pflicht, die Schöpfung – durch die sakramentale Qualifikation seiner Arbeit – der Vollendung entgegenzuführen, besitzt der Mensch das Recht, „Vernichtungen“, nämlich die notwendigen Veränderungen vorzunehmen. „Das Leben baut nichts auf, wozu es nicht die Steine anderswo ausbricht“, schreibt Robert Musil. Dieses Recht ist freilich dadurch geordnet, daß sichergestellt sein muß, daß tatsächlich „Neues“ auf dem Weg zum Ziel entsteht. Neues ist notwendig; es geht beim Umgang des Menschen mit seiner Mitwelt nämlich nicht um die Erhaltung des Bestehenden oder gar um die Rückkehr zum Vergangenen. Wer die Schöpfung lediglich erhalten wollte, förderte ihre Zerstörung.

Das Welt- und Geschichtsbild, das Ovid in seinen „Vier Weltzeitaltern“ zeichnet, entspricht nicht dem Welt- und Geschichtsbild des Alten und des Neuen Testaments und somit nicht dem inkarnatorisch-eucharistischen Welt- und Geschichtsbild, obgleich gegenwärtig manche Menschen dazu neigen, die Dichtung für eine realistische Darstellung unserer Situation zu halten. Der Beginn der Welt nach Ovid: „Erst entstand das goldene Zeitalter“, und ihr Ende: „Unter den Bergen begraben, so lagen die gräßlichen Leiber; über und über besudelt von Strömen des Blutes ihrer Söhne troff da die Erde“. Dies widerspricht dem biblischen Bild des „Alpha und Omega“. Wer freilich behauptet, der gegenwärtige Zustand der Welt sei veränderlich, und diese Behauptung als allein realistisch ausgibt, müßte Ovid Recht geben, gleichzeitig aber das Geschichtsbild der Bibel als unrealistisch, illusionistisch und phantastisch in das Reich der Fabeln verweisen. Zweifellos hält der Dichter das, was wir heute „Umweltzerstörung“ nennen, für die Ursache des schrecklichen Endes der Geschichte, dessen letzter Grund allerdings der Verlust von „Scham, Wahrheit und Treue“ ist. Er hält diesen in den Untergang führenden Weg der Menschheitsgeschichte für unabwendbar vorausbestimmt. Das Laster beherrscht den Menschen; es gibt keine Rettung, keine Erlösung. Es sind die Habgier und der Machttrieb, die den Menschen dazu zwingen, um seines vermeintlichen Wohlergehens willen die Welt zu zerstören.

Nach dem Zeugnis der Bibel aber steht das „goldene Zeitalter“ nicht am Beginn der Geschichte. Geschichte erweist sich vielmehr als der ständige „Exodus“ aus dem Vorhandenen in das „verheißene Land“. Ihr Bild ist

der Flug des Pfeiles. Ihr Ziel liegt aber keineswegs „jenseits“ der Welt, sondern bietet sich dar als neue Gestalt der Welt, als ihre Befreiung aus Unvollkommenheit und Sünde. Die Logosförmigkeit der Schöpfung, ihre inkarnatorische, sakramentale und eucharistisch-eschatologische Struktur vermittelt die Gewißheit der Vollendung und begründet „realistische“ Hoffnung; denn das für die Zukunft Verheißene ist antizipatorisch bereits gegenwärtig.<sup>30</sup> Die Eucharistie ist das große Zeichen der Vollendung, die Verheißung des Omega, in dem das Alpha aufgehoben ist: denn die Eucharistie enthält, was sie bezeichnet. Sie ist ein Mysterium, das den Menschen und mit ihm die Schöpfung zu einer „neuen Schöpfung“ macht (2Kor 5,17).<sup>31</sup>

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. Theodor Schneider, Was wir glauben, Düsseldorf 1985, 169.
- <sup>2</sup> Vgl. Volker Eid, Hoffnung für die Schöpfung?, in: Ökumenische Mitteilungen, ACK-NRW 1985, Nr. 63, 1ff; Sigurd Daecke, Unsere Verantwortung für die von Gott geheiligte Schöpfung, ebd. 13ff; Th. Schneider, a.a.O. 170f.
- <sup>3</sup> Vgl. Jürgen Moltmann, Gott in der Schöpfung, ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 268; ders., Theologie der Hoffnung, München 1964, 82; ders., Das Experiment Hoffnung, Einführungen, München 1974, 57f; vgl. Alfons Auer, Umweltethik, ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion, Düsseldorf 1984, 54ff, 96ff.
- <sup>4</sup> Karl Rahner, Anthropologie (theologische), in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 1, 1957, Sp. 626.
- <sup>5</sup> K. Rahner, Probleme der Christologie von heute, in: Schriften zur Theologie. Bd. 1, Einsiedeln, Zürich, Köln 1964, 189ff.
- <sup>6</sup> Vgl. J. Moltmann, Gott in der Schöpfung, a.a.O. 106ff (der „kosmische Christus“), 179, 213.
- <sup>7</sup> Comm. in Ev. Joannis. 5, 2; PG 73,751ff – vgl. Pierre Teilhard de Chardin, Der Ort des Menschen im Universum; Der Kern des Problems; Die Evolution in der Verantwortung des Menschen, in: Auswahl aus dem Werk, Olten, Freiburg 1964, 145ff, 217ff, 245ff.
- <sup>8</sup> Vgl. J. Moltmann, Gott in der Schöpfung, a.a.O. 204.
- <sup>9</sup> Vgl. z.B. Adolf Portmann, Welterleben und Weltwissen, zwei Vorträge, München 1964.
- <sup>10</sup> Gebete zur Gabenbereitung in der Eucharistiefeyer; vgl. die „Lima-Liturgie“.
- <sup>11</sup> Michelangelo, übers. von Hermann Grimm. Leben Michelangelos, Hamburg, Bielefeld, Stuttgart 1953.
- <sup>12</sup> Vgl. S. Daecke, a.a.O. 25.
- <sup>13</sup> Vgl. Alfons Auer, Weltoffener Christ, Düsseldorf 1960, 93ff, bes. 150ff.
- <sup>14</sup> Vgl. David Gosling, Auf dem Wege zu einer glaubwürdigen ökumenischen Theologie der Natur, in: ÖR 2/1986, 129ff, bes. 134.
- <sup>15</sup> Vgl. Taufe, Eucharistie und Amt, Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen („Lima-Dokument“), Frankfurt u. Paderborn 1982, Teil Eucharistie, Nr. 20, S. 24.
- <sup>16</sup> Vgl. Odo Casel, Glaube, Gnosis, Mysterium, Münster 1941, 46ff.
- <sup>17</sup> Augustinus, Bekenntnisse, 7. Buch, Nr. 10, 2.
- <sup>18</sup> Leo d. Gr. († 461), de passione Christi, 63,6-7, PL 395f.
- <sup>19</sup> Vgl. den „Sonnengesang“ des Hl. Franziskus von Assisi.

- <sup>20</sup> Vgl. M. D. Chenu, *Die Arbeit und der göttliche Kosmos*, Mainz 1955, 115.
- <sup>21</sup> Vgl. D. Gosling, a.a.O. 133.
- <sup>22</sup> Phil 2,7: „semetipsum exinanivit“.
- <sup>23</sup> Vgl. M. D. Chenu, a.a.O. 73ff.
- <sup>24</sup> Vgl. P. Teilhard de Chardin, *Lobgesang des Alls – Die Messe über die Welt – Christus in der Materie – Die geistige Potenz der Materie*, Olten, Freiburg 1961.
- <sup>25</sup> M. D. Chenu, a.a.O. 158ff.
- <sup>26</sup> Rudolf Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Freiburg, Basel, Wien 1986, 39.
- <sup>27</sup> Vgl. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 2. Teil, Freiburg, Basel, Wien 1971, 105ff – Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1957, 39ff.
- <sup>28</sup> Vgl. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, a.a.O. 278.
- <sup>29</sup> Vgl. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, a.a.O. 493; R. Bultmann, a.a.O. 331.
- <sup>30</sup> Vgl. *Unsere Hoffnung*, ein Beschluß der gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, *Synodenbeschlüsse* H. 8, 1975.
- <sup>31</sup> Vgl. „Lima-Dokument“, a.a.O. 25ff; *Das Herrenmahl*, gemeinsame röm.-kath. u. ev.-luth. Erklärung, Paderborn u. Frankfurt 1979, Nr. 42-45.

## Zwischen Ökonomie, Ökologie und Ökumene<sup>1</sup>

Theologische Verantwortung für die Natur

VON WOLFGANG NETHÖFEL

### 1. *Theologie und Natur*

#### a) Vorspiel: Theologie und Mythos

Zum gegenwärtigen Verhältnis der Theologie zur Natur gibt es ein Vorspiel, das uns nachdenklich machen sollte: das Verhältnis zwischen Theologie und Mythos. Als in Griechenland zur Zeit Platons die Schrift endgültig das gesprochene Wort als Speicher des in einer traditionellen Gesellschaft bewährten und zu bewahrenden Wissens abgelöst hatte<sup>2</sup>, da war auch statt der Einprägung des Wahren durch Personen die persönliche Prüfung und Verantwortung des Wahren zur Standardsituation der Traditionsvermittlung geworden. In ihr herrschte jetzt der Logos. Von seiner Umwelt: der nach wie vor mündlichen Überlieferung der Kinder und „Barbaren“, grenzte er sich ab, indem er sie wie eine nach Funktion, Inhalt und Form bestimmbare Redegattung neben anderen definierte. Philosophie und Theologie waren von Anfang an Träger und immer wieder neu erzeugtes Ergebnis dieser Abgrenzungsbemühung zugleich. So produzieren sie auch bis auf den heutigen Tag den „Mythos vom Mythos“ zugleich als ihr Thema und als ihren

blinden Fleck. Diese Ursprungsgeschichte, die mit der christlichen Theologie eng verknüpft ist, wird erst heute erzählbar, wo wir die Schrift als ein Kommunikationsmedium neben anderen zu erkennen lernen. Dies ist in mancher Hinsicht zu spät.

Denn je genauer der Mythos als von anderen für heilig gehaltene Göttergeschichte bestimmt wurde, um so weiter entfernten sich die Philosophie, später die christliche Theologie und schließlich die empirischen Sozialwissenschaften nicht nur von den so definierten Phänomenen, sondern auch von den Menschen, die diese Phänomene erzeugten. Historisch gab es dabei die Spannweite von der intellektuellen Vorbereitung physischer Vernichtung der Träger traditionaler Überlieferung in den Hexenprozessen und im Kolonialismus bis hin zu deren romantischer Verklärung – wobei beides einander nicht einmal notwendig ausschloß. Jedesmal aber nahm die Kultur des Logos, und mit ihr die Theologie, erst Gestalt an, indem sie den Mythos als ihr ganz anderes definierte. Wie wir heute aus der Distanz erkennen, produzierte sie dabei aber zunehmend auch jene antiken und exotischen Phänomene selbst, von denen sie sich abhob. Sogar das Wissenschaftssystem dieser Kultur brachte schließlich seine Wahrheiten als Realität so hervor wie die Inquisitoren die Antworten derer, die sie auf der Folter befragten. Und noch die moderne Ökonomie und Technologie sind Systeme, die sich selbst nur stabilisieren und reproduzieren können, indem sie die natürliche Umwelt zuvor kolonialistisch auf ihr eigenes System hin definieren. In diesem ist nach wie vor der Logos mächtig – und das unklare Verhältnis zu ihm hat die Theo-Logen, als in dieser Logoskultur Mitdefinierende, auch mitverantwortlich werden lassen für die so in Erscheinung tretende Realität. Hier geht das Verhältnis der Theologie zum Mythos als Vorspiel über in das, was heute im Verhältnis der Theologie zur Natur auf dem Spiel steht.

## b) Kultur – Theologie – Natur

Unsere Umwelt nimmt Gestalt an als Antwort auf die Fragen, die wir ihr stellen: so kann man auch die Ergebnisse der neueren naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie zusammenfassen. Dann muß man aber sogleich hinzufügen, daß sie hilflos vor den Bedeutungs- und Orientierungsfragen steht, die sich nach dieser Erkenntnis aufdrängen. Wir haben damit folgende Situation: Die Theologie verarbeitet seit Jahrhunderten kulturelle Erfahrungen mit den christlichen Entwürfen von Welt als Schöpfung. Sie wird dabei behindert von ihrem unklaren Verhältnis zur Umwelt als Mythos, das sich in ihrem heutigen Naturverhältnis fortsetzt. Ihr Bedeutungswissen: ihre

Semantik ist reich, ihr Strukturwissen ist gering. Umgekehrt beschreibt die naturwissenschaftliche Erkenntnistheorie immer detaillierter die Beziehungsstruktur unseres Verhältnisses zur Umwelt, das zu ihrem eigentlichen Thema geworden ist. Aber sie scheint immer weniger davon zu verstehen und damit anfangen zu können, je mehr sie darüber weiß.

In dieser Situation, in der zudem Forschung, Anwendung und Vermarktung immer mehr zusammenwachsen, bietet es sich meiner Meinung nach an, das Strukturwissen jener Theorien in Beziehung zu setzen zum Erfahrungswissen des Christentums mit dem anthropologischen Ursprung und den kulturellen Auswirkungen solcher Rückkoppelungsprozesse. Das kann zur wechselseitigen Erhellung und zur gemeinsamen Orientierung beitragen. In einer Gegenwart, die vom Wandel kommunikativer Medien, von unaufhebbarer kultureller Vielfalt und von einem Spektrum möglicher Naturbilder geprägt ist, erhält dabei das Christentum die Möglichkeit, mit der vertieften Einsicht in die kulturelle Relativität seines Ursprungs auch seine ökumenische Universalität vertieft zu bestimmen. Darauf möchte ich am Schluß dieses Aufsatzes eingehen.

Betrachten wir zunächst, was das Christentum anzubieten hat. Es ist die in Jahrhunderten ausgeprägte Vielfalt der großen Konfessionen, in denen Schwerpunkterfahrungen mit unterschiedlich akzentuierten Entwürfen von Welt als Schöpfung Gestalt angenommen haben. Der Katholizismus hat dabei, so meine ich, in einer *analogia rationis* vor allem den Verstand, die Orthodoxie in einer *analogia imaginis* vor allem die Wahrnehmung und der Protestantismus in einer *analogia voluntatis* vor allem den Willen durchsichtig gemacht auf die christliche Urerfahrung hin. D.h. die Natur definierenden Kräfte des Menschen, vor denen die naturwissenschaftliche Erkenntnistheorie ratlos steht, könnten in der ökumenischen Perspektive einer *analogia creativitatis* durchsichtig werden auf die schöpferische Liebe Gottes hin, die sich in Jesus Christus offenbart hat. Damit ist für die Kirchen die Hoffnung verbunden, daß sich die Bedeutung jener Offenbarung in den Strukturzusammenhängen von Naturwissenschaft und Technik zur Geltung bringen läßt, die längst die neuzeitliche Lebenswirklichkeit und alle ihre ethischen Entscheidungsfelder durchziehen. Das Strukturwissen der naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie läßt dann die weitergehende Hoffnung auf Alternativen im Naturverhältnis unserer Kultur zu.

Jedem Einsichtigen wird klar sein, daß es sich dabei nur um einen Versuch: um ein Angebot handeln kann, das eigene Wahrnehmungen, Einsichten und andere Versuche provozieren will. Die Kurzcharakteristiken der Ergebnisse naturwissenschaftlicher Erkenntnistheorie wie ebenso der konfes-

sionellen Schwerpunkterfahrungen lassen sich anders gar nicht rechtfertigen. Sicher ist hingegen, daß sich bei solchen Versuchen jegliche theologische Überheblichkeit gegenüber den Naturwissenschaften verbietet. Das Christentum ist so, wie es Natur als Schöpfung interpretierte, Teil einer Kultur geworden, die Natur als Natur (und nichts anderes) interpretiert und erlebt. *Es muß erst wieder deutlich werden, daß es vor allem Träger einer ökumenischen Schöpfungsverheißung ist.*

## 2. *Analysierte Natur als Schöpfung in der katholischen analogia rationis*

Natur tritt uns heute als analysierte Natur entgegen. Nicht nur, weil Naturwissenschaft und Technik auch unsere alltägliche Naturerfahrung immer stärker bestimmen, sondern vor allem deshalb, weil die tragende Realitätserfahrung der Neuzeit von diesem ständig analysierenden Rückgriff auf die Natur nicht zu trennen ist. Das Ich-denke-also-bin-ich piffen *nach* Descartes vor allem solche vor sich hin, denen der Wald der Naturwissenschaften dunkel und unheimlich erschien. Dort geht es zwar überall um Rationalität, aber diese hat längst gelernt, aus ihrer reflexiven Binnenstruktur immer neue Hypothesennetze möglicher Realitätsstrukturen zu knüpfen; und sie war und ist eifrig beschäftigt, diese auszuwerfen in die Welt der Erscheinungen. In der physikalischen Relativitätstheorie kommt die neuzeitliche Selbsterfahrung der Rationalität zu sich selbst. Aber sie war stets ein Prozeß, dessen Stationen Mathematik und Logik, Experiment und technische Konstruktion, naturwissenschaftlicher Erfahrungssatz und Gesetzesaussage hießen; und ihre geschichtliche Urfahrung ist die naturwissenschaftliche Theorienrevolution, weil diese mit dem neuen Paradigma als Rahmen ein neues Bild der Natur als Gegenüber erzeugt, ohne das diese Rationalität nie zu sich selbst fand.

Freilich zeichnet sich mit der Einsicht in diese Abhängigkeit auch zunächst ein rationaler Rahmen aller möglichen Theoriebildung ab – „Das erste steht uns frei, beim zweiten sind wir Knechte“ –, während die Natur als „Ding an sich“, nach der sich die Ratio erkennend ausstreckt, immer weiter zurückzuweichen scheint. Das moderne Bild der Natur ist ein Bild tätiger Rationalität. Sie ist das Notwendige in den Naturgesetzen (während die erfaßten Daten kontingent sind); sie ist das Maßstabsetzende im Naturrecht (und bestimmt dort, was „die Natur der Sache“ ist); sie regelt durch Verfahren (natur- wie sozialwissenschaftlich) selbst noch, was im Verhältnis zur Natur als wahr zu gelten hat. Die Bedeutung von „Natur“ wird durch jenen Prozeß erzeugt, in dem die Rationalität ihr Gegenüber bestimmt.

Dies aber ist gute katholische Tradition. Hier gibt es eine reiche geschichtliche, intellektuelle und institutionelle Erfahrung mit einer Interpretation von Welt als Schöpfung, die den rationalen Aspekt der Wirklichkeit in den Mittelpunkt der Welterfassung stellt. Die katholische Auffassung von „natura“ ist dafür vor allem in ihrer Entwicklung ein Beispiel. „Natura“ kann als Wesens- oder Wirkprinzip, als Anknüpfungspunkt der „Übernatur“, als „übernatürliches Existential“ und schließlich vom Personsein des Menschen her als „Autonomie“ und „Freiheit“ bestimmt werden, weil hier Natur per analogiam rationis gesehen wird. Denn in dieser Analogie begreift sich der Mensch als Geschöpf „nach oben“ als von Gott gesetzt so, wie er sich „nach unten“ der Schöpfung gegenübersteht. Wenn so eine theologisch rationale Analyse die Freiheit des Geschöpfes vom Geschöpfsein der Natur her interpretieren kann – sollte sie dann nicht auch diese Freiheit interpretierend einbringen können in die rationale Analyse der Natur, wie sie für die moderne Naturwissenschaft kennzeichnend ist?

Diese katholische analogia rationis vermag uns aber umgekehrt auch hineinzuführen in das Zentrum der christlichen Botschaft. Die rationalen, antitraditionalen Schöpfungs- und Weisheitstraditionen des Alten Testaments haben Inhalt und Form der Verkündigung Jesu bestimmt. Freilich trägt jene rational erfassbare Konstanz der Welt nur das Standbein seiner Lehre, das dann in den Gleichnissen zum Sprungbein seiner prophetischen Verkündigung der hereinbrechenden Gottesherrschaft wird, und auch hier offenbart sich Gott als Schöpfer.

Daraus sollten christlich-religiöse Verstehensangebote für tiefere Dimensionen der naturerschließenden Ratio ableitbar sein. Das moderne rational-analytische Reaktionsmuster auf unsere Umwelt ist insgesamt in eine Krise geraten. A. M. Klaus Müller hat vor diesem Hintergrund zwei provokante Thesen vertreten: „Die neuzeitliche (Galileische) Physik ist von ihrem Ansatz her mörderisch, in letzter Konsequenz selbstmörderisch“, und: „Die globalbegriffliche (abendländische) Theologie verfehlt von ihrem Ansatz her die Dimension schöpferischen und geschöpflichen Heils, sie ist in letzter Konsequenz in die Irre führend und darum heillos.“<sup>43</sup> Nun ist die katholische analogia rationis zwar auch im Gewande der scholastischen Systeme ein Mittel zur religiösen Krisenbewältigung gewesen. Indem sie die Komplexität der Welt theologisch auf ihre Rationalität reduzierte, wollte sie diese erfahrbar machen als Schöpfung. Aber dies kann ihr heute nur *im ökumenischen Kontext* gelingen. Selbst die moderne Naturerkenntnis läßt sich nicht mehr auf ihren rational-analytischen Aspekt reduzieren; vielleicht trifft sogar das Adjektiv „modern“ auf sie nicht mehr zu.

### 3. Wahrgenommene Natur

#### *als Schöpfung in der orthodoxen analogia imaginis*

Eine „Wende der Wahrnehmung“, „die sanfte Wende“ markiert den Übergang von der Moderne zur Postmoderne, vielleicht den Beginn eines „new age“<sup>44</sup>. Spätestens durch die „Grenzen des Wachstums“<sup>45</sup> werden Konstanten im „Dialog mit der Natur“<sup>46</sup> bewußt. Sie wird als je bestimmte Gestalt wahrgenommen, und dies läßt gerade in der naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie neben der Rationalität des Menschen seine Wahrnehmungsfähigkeit als einen gleich wichtigen Aspekt seines Weltverhältnisses hervortreten. Zwar ist auch früher schon gesehen worden, daß zu einer tiefer verstandenen Ratio außer der analytischen immer auch die synthetische als Wahrnehmungskomponente gehört. Aber das moderne, Naturwissenschaft und Technik erzeugende Weltverhältnis gibt der Tatsache, daß am Anfang und am Ende unserer Analysen Strukturen als Ganzheiten und Gestalten ins Bewußtsein treten, eine neue Bedeutung. Aus der modernen wechselseitigen Abhängigkeit von Objekt und Subjekt der Erkenntnis wird ein echter Dialog.

Als erkenntnistheoretischer Leitsatz läßt sich formulieren: *Natur antwortet immer*. Sie gibt sich als die nichtbeliebige Antwort auf jeden Erschließungsversuch des Menschen zu erkennen, sei dieser naiv oder genial, liebevoll sich verschenkend oder egoistisch ausbeutend. Dann wird aber auch eine theologische analogia imaginis, die jene Wahrnehmungsfähigkeit in Beziehung zu christlichen Erfahrungen setzt, dazu beitragen können, Natur als Schöpfung erfahrbar zu machen – wie umgekehrt der Dialog zwischen Mensch und Natur das Thema christlicher Erlösung aufnehmen kann, weil diese den Wahrnehmungsstandpunkt eines Dialogpartners mitbestimmt.

Nach orthodoxer Tradition ist *theoria* der Beginn der *theosis*, markiert Anschauung den Beginn und das Ende des Erlösungsprozesses der Kreatur. Die ursprüngliche Ebenbildlichkeit des Menschen mit dem Logos verdunkelt sich im Sündenfall, aber Christus, seinerseits das Ebenbild des unsichtbaren Gottes (Kol 1,15), nimmt in den Heiligen Gestalt an (Gal 4,19). Diese schöpfungs- und erlösungstheologischen Begründungen der Ikonenverehrung verdichten sich in der Liturgie. Dort kann die Bitte um die „physisch-geistige Einwirkung der Eucharistie“<sup>47</sup> im Hochgebet, wo die ganze Schöpfung zum Lobe Gottes aufgefordert wird, jene kosmische Dimension erreichen, die sich im Fürbittengebet als erneuerte Hinwendung zur Welt ausdrückt. Deren Anschauung wird zu einer Wahrnehmung der „Herrlichkeit der Schöpfung“<sup>48</sup>, die als „Iconopeia“ richtungweisende Bilder einer neuen Zukunft erzeugen kann.<sup>9</sup>

Die orthodoxe Tradition führt uns damit zurück zur begründenden Kraft der Bilder, von der die biblischen Schöpfungstraditionen ebenso zeugen wie vom Willen zur rationalen Erschließung der Welt als Schöpfung. Die Analogie der Bilder begründet und deutet die gegenwärtige Beziehung zwischen Welt, Mensch und Gott, indem sie sie mit der offenbarten Beziehung zwischen ihnen in Beziehung setzt. Die gute Ordnung Gottes bestimmt das Menschenbild, und Gott offenbart sich als Begründer und Erhalter dieser ursprünglichen guten Ordnungsgestalt. In ihr nimmt der Christus die Knechtsgestalt des Juden Jesus an, und dessen Lehre ist geprägt von einer bestimmten Tradition, geht aus von konkreten Situationen und wendet sich an einen bestimmten Adressatenkreis. Was uns eine hermeneutisch geprägte Theologie oft vergessen läßt: Zwischen dem Damals und Dort und dem Hier und Heute unseres Christseins vermittelt zunächst nicht die Identität eines Sinns, sondern die *Kontinuität eines irreversiblen Überlieferungsprozesses*, der uns mit dem Anfang dieser Traditionskette verbindet. Diese Bilder prägen zwar unsere Wahrnehmung als ein Appell, uns und damit diese selbst zu verändern. Aber auch die christliche Traditionsgeschichte selbst ist von geschaffener Natur nicht zu trennen.

Schöpfung begegnet als ein Naturprozeß, in dem jeder rationale Entwurf ein neues Bild der Natur, jede rationale Analyse eine neue Wahrnehmung hervorruft und in dem diese Folge, auch wenn sie theologisch als Erlösung thematisiert wird, selbst eine bestimmte: neue Gestalt der Natur ist. Weil die orthodoxe Tradition von ihren religiös-kulturellen Schwerpunkterfahrungen her gelernt hat, diese Flucht der Bilder zu stoppen, sie sich überlagern läßt, bis sie als Schöpfung durchsichtig werden auf ihren Urheber hin, kann sie die *Ehrfurcht* vor dem Analysierten und die Ehrfurcht vor dem zu Analysierenden lehren. Der ökumenische, heute entscheidend wichtig werdende sozialethische Beitrag der orthodoxen Kirchen könnte darin bestehen, die rational-analytischen, die rastlos-ausbeutenden und bisweilen auch ethisch-aktivistischen Suchterscheinungen aufzudecken, die das moderne Verhältnis zur Natur bestimmen, und zu ihrer Überwindung beizutragen. Die vielgeschmähte Passivität der Ostkirchen vermag uns vielleicht die *Tugend des Unterlassens* zu lehren. Die Weisheit ihrer Betrachtungen sollten wir verwandeln in eine Schule der Wahrnehmung. Es wäre jedoch theologisch ebenso wie naturwissenschaftlich-erkenntnistheoretisch zu eng gedacht, hier nur in Alternativen zwischen Ökonomie und Ökologie, modern und post-modern zu denken. So sehr sich hier ein christlich-konfessionell inspirierter Gegenentwurf anbietet: er bedarf der ökumenischen Ergänzung.

#### 4. Gewollte Natur als Schöpfung in der protestantischen *analogia voluntatis*

Die naturwissenschaftliche Erkenntnistheorie tastet sich gegenwärtig über den festgefahrenen Streit zwischen „Objektivisten“ und „Konstruktivisten“, „Reduktionismus“ und „Holismus“ hinaus. Der Mechanismus, der eine Theorie widerlegt, erklärt ihr Entstehen nicht; der Mechanismus des Paradigmenwechsels erklärt nicht die bestimmte Antwort der Natur, die das neue Paradigma provoziert. Zwar ist dieser ganze Prozeß mehr als die Summe seiner Komponenten, aber ohne die sich gegenseitig ausschließenden Blicke auf die beiden Seiten der Münze läßt sich über ihn überhaupt nichts aussagen. Umwelt- und Friedensfreunde, die bestimmte Forschungsprozesse ins Auge fassen, sehen wohl richtig, daß deren Ergebnisse vom Standpunkt der Experten abhängen – zumal wenn sie selber welche sind –, aber es fällt nicht nur ihnen schwer, die Bedeutung von Teil-, Grenz- und Systemdefinitionen, von Fragestellung, Hypothesenabhängigkeit und Randbedingungen, ja von wissenschaftlicher Sozialisation, Beauftragung und Finanzierung der Forschenden für das jeweilige Ergebnis erkenntnistheoretisch ernst zu nehmen. Merkwürdigerweise scheint aber gerade die Beschäftigung mit solchen Fragen forschungsstrategisch interessant zu sein, die jene zunächst scharfe Trennlinie zwischen dem Subjekt- und Objektbereich der Forschung zum Oszillieren bringen. Es kommt daher wohl in der gegenwärtigen Umbruchsituation zunächst darauf an, Scheinalternativen aus dem Weg zu gehen und vorschnelle Festlegungen zu vermeiden.

Unsere Einsicht in das Wesen des Prozesses, der uns erkennend und handelnd mit der uns umgebenden Natur verzahnt, ist stark von der überkommenen Auffassung vom Willen behindert. Man kann sie „horizontal“ nennen: der Wille wählt zwischen mehreren gleichartigen Möglichkeiten. Aber wir wissen heute: Wenn der Scheinwerfer des Bewußtseins aus den hochkomplexen Regelungsprozessen unseres Körpers Wahlmöglichkeiten hervortreten läßt, dann kann unser Geist nur Entscheidungen nachvollziehen, die unser Körper längst vollzogen hat. Der Gegensatz von Leib und Seele erscheint dabei ebenso als Scheinalternative, wie die dann sich öffnende Schere zwischen Sein und Sollen und die erneute Aufspaltung des Sollens unter dem scheinbaren Zwang, zwischen einem theologischen (Güter abwägenden) und einem deontologischen (Pflichten begründenden) Ansatz wählen zu müssen.

Meiner Meinung nach legen die erkenntnistheoretischen Diskussionen in den Naturwissenschaften es nahe, die in solchen traditionellen Alternativen

formulierten (und natürlich nach wie vor aktuellen) Probleme einmal von einer „vertikalen“ Theorie des Willens her zu durchdenken. Evolution und Geschichte prägen zwar die Muster der in uns repräsentierten Weltentwürfe. Aber es ist *unsere Entscheidung*, welche Elemente der durch sie hervorgerufenen Umweltreaktionen wir in den Hintergrund treten lassen und ignorieren und welche wir in unserem Bild von Natur und Schöpfung so integrieren und hervortreten lassen, daß sie in der und für die Zukunft wichtig werden.

Die Wahrnehmungsentscheidung bestimmt den Ansatzpunkt zukünftiger Analysen, und sie ist eine Wertentscheidung, die jenseits des Leib-Seele-Dualismus Fakten setzt. Natur und Schöpfung treten uns als bestimmte Gestalten nicht unabhängig davon entgegen, wie wir sehen *wollen*, und solche Entscheidungen haben so etwas wie eine permanente Theorienrevolution zur Folge. Dieser Aspekt scheint gerade in der Art und Weise, wie er die vorgegangenen Aspekte verknüpft, charakteristisch für die Sichtweise der heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie zu sein – obwohl er sich dort zugegebenermaßen noch unscharf abzeichnet und mit den uns gewohnten Denk- und Sprechweisen schwer zu erfassen ist. Deutlich ist hingegen, daß es nicht nur zu Ratio und Wahrnehmung, sondern auch zur welterschließenden Funktion des Willens konfessionell geprägte religiöse Schwerpunkterfahrungen gibt.

Das „protestantische Prinzip“ ist das Prinzip des religiösen Paradigmenwechsels, die Entscheidung für die jeweils tieferliegende Stufe religiösen Bewußtseins.<sup>10</sup> Auch dabei geht es um Integration. So verwerfen ja Stifter und Erneuerer nicht einfach die konventionelle Religion, in der sie aufgewachsen sind. Sondern wie bei der Theorienrevolution in den Naturwissenschaften radikalisieren sie deren Prinzipien bis zu jenem Umschlagspunkt ins Paradoxe, wo sie als Teilerscheinungen eines größeren, tiefer begründeten Ganzen erkennbar werden. Das Ich, das sich mit seinen alten Sicherheiten opfert, wird durch eine Beziehung getragen, die den Wechsel der Welten überdauert. Es wird dadurch zum zentralen religiösen Thema, und die Gotteserfahrung bindet sich enger an die Erfahrung individueller Existenz. Weltgeschichtlich (hoffentlich) unverlierbar prägt sich in solchen religiösen Umbrucherlebnissen neben der Erfahrung äußerster Verantwortung und äußerster Verzweiflung auch die Erfahrung einer *Rettung in äußerster Not* ein. Der Wille erfährt sich dabei als Motor eines Prozesses, durch den im tiefsten Zentrum unseres Ich Natur und Schöpfung ihr Sosein immer neu enthüllen. Von ihnen untrennbar erfährt sich *der Wille als Leitpfeil der Wirklichkeit im Feld des Möglichen*.

Der protestantische Naturbegriff, der hier, und das heißt: nicht ablösbar vom Willenszentrum des Menschen seine Wurzel hat, sieht beim Wechsel identitätsbestimmender Paradigmen nicht einen gelegentlich irrenden, sondern den alten Adam selbst auf den Plan treten, der im Alten und Partikularen mit seinem höchsten Gut sich selbst zu verteidigen meint. Und das Gegenbild ist nicht ein belehrter oder geheilter Adam, sondern Christus. Der lenkt im Modell seiner Gleichnisse und durch das Modell seiner prophetisch-zeichenhaften Existenz den Blick auf die im alten Machtparadigma der Welt nur Störungen und Paradoxien erzeugenden Zeichen der Liebe, mit denen das alte Ich über sich hinausweist. Christus tut dies als Prophet und Lehrer zugleich.

Denn die überschießend sich mitteilende Freude über das eine Schaf, die eine Drachme, den jüngeren Sohn, die verloren waren, sie entfalten ihren Sinn nicht in Paradoxien, sondern innerhalb von Analogmodellen, die Welt als Schöpfung erschließen. Im Sinne Jesu sind sie im äußersten Maße realistisch, denn er sieht diese Welt hier und jetzt in die schöpferische Liebe Gottes des Vaters hinein explodieren. Diese Modelle sind trotz des Gegensatzes von Bild- und Sachhälfte völlig eindeutig: Diese Freude ist bereits die Freude des Gottesreiches. Die Liebe des Samariters, die Vergebung des Vaters, die Einladung des Gastgebers, die um Jesus herum Gegenwart werden, enthüllen lediglich ihre kosmologische, die Welt schöpferisch begründende Dimension. Sie bezeugen die Nähe des Vaters.

Und die Modelle der Verkündigung Jesu sind ihrer Intention nach praktisch. Denn was sich jener Nähe Gottes, und zwar machtvoll, entgegenstellt, ist ein sich selbst konservierender Wille. Im Strom der Liebe Gottes klammert er sich, verkrümmt in sich, an alles, was die alte Existenz fortzusetzen erlaubt. Dadurch aber entsteht vermeidbares Leid. Die Liebe Gottes ist nicht durch Vernichtung, sondern durch Vertiefung des Alten erneuernd. Sie offenbart sich als schöpferisch, indem sie den religiösen Wandel des Selbst: Buße und Erneuerung, mit dem kosmologischen Wechsel der Paradigmen verbindet.

##### *5. Natur als Schöpfung in der ökumenischen analogia creativitatis*

###### a) Schöpferische Natur

Natur, davon gingen wir aus, gibt ihre Eigenschaften als Eigenschaften des Prozesses zu erkennen, in dem wir uns mit ihr auseinandersetzen. Das lenkt den Blick notwendig von den erfaßten Strukturen auf ihre anthropologische, ihre philosophisch-ethische und schließlich auf ihre religiöse Be-

deutungsdimension. Freilich hat jedes dieser Gebiete seine eigenen Erkenntnisverfahren und -kriterien, und „Analogie“ bedeutet im ersten Schritt immer mit dem Verlust an Präzision einen Verlust an Sinn. Den zweiten Schritt müssen Partner vertrauensvoll aufeinander zugehen, um ihre eigene Kompetenz anregen zu lassen. Drittens kann es dann ein vertieftes Gespräch geben, in dem auf beiden Seiten mit unterschiedlichen Methoden erprobte, nach verschiedenen Kriterien beurteilte Übertragungen die Bedeutung der Analogie klarer zu Tage treten lassen. Dies gilt auch für das Analogieverhältnis zwischen naturwissenschaftlicher und theologischer Kompetenz, in der Natur als Schöpfung erkennbar werden kann (und natürlich zuvor im Wechselspiel zwischen der Erfahrung der Natur und religiöser Erfahrung).

Natur erscheint in dieser Perspektive als Prozeß, in dem stets Neues entsteht; sie ist ein „Offenes System“<sup>11</sup>. Das Gemisch aus „Chaos und Ordnung“, „Zufall und Notwendigkeit“, die „Selbstorganisation des Universums“<sup>12</sup> hat dann einen Brennpunkt: Die geschichtlichen Integrationsentscheidungen unseres Bewußtseins werden interpretierbar als *Fortsetzung der natürlichen Evolution mit anderen Mitteln*; Wissenschaftstheorie bietet sich an als Anwendungsfall der Kreativitätsforschung, und diese wiederum rückt in den Blickpunkt des ethischen und theologischen Interesses am Schöpferischen und an der Welt als Gottes Schöpfung. Wenn aber angewandte Kreativitätsforschung die Gentechnologie vorantreibt, die unser biologisches Schicksal vorprogrammiert, dann zeigt sich an solchen Konstellationen zuerst: Die Dimensionen, in denen die Uralternative zwischen Gut und Böse dem Menschen entgegentritt und in denen er sich als Geschöpf verfehlen kann, sind deckungsgleich mit denen der Natur.

## b) Theologischer Konfessionalismus

Blicken wir auf jenes Vorspiel zurück, in dem die Theologie die Philosophie als Hauptakteur jenes antitraditionalen, seine Umwelt auf den Mythosbegriff reduzierenden Kulturprozesses ablöste, so ist sie heute vielleicht nur noch Statist, aber immer noch mitverantwortlich in jenem Prozeß, in dem unsere naturwissenschaftlich-technisch geprägte Kultur ihre Umwelt definiert und um ein neues Selbstverständnis ringt. Kann die Theologie in dieser Situation *wirklich noch dazu beitragen, daß Welt sich* – durch Analogie – nicht mehr bloß ökonomisch, aber auch nicht bloß ökologisch, sondern *als Schöpfung erschließt*, oder ist die moderne Theologie als Teil des aus der neuzeitlichen Physik entstandenen „mörderischen“ Wissenschaftssystems endgültig „heillos“ geworden, wie die oben zitierten Thesen von A. M. K. Müller nahelegen?

Wir können uns von ihnen jedenfalls zu einem vertieften Verständnis des Ursprungs und der Wandlungsmöglichkeiten christlicher Theologie, und damit auch zu einem vertieften Verständnis jener konfessionellen und ökumenischen Identität anregen lassen, durch die uns Natur zur Schöpfung wird. Die christliche Theologie ist ebenso wie die griechische Philosophie von ihrem Ursprung her antitraditional. Als Wegbereiter kultureller Identitätsfindung in einer Gesellschaft, die der mündlichen Überlieferung entwuchs, hatten die Propheten in Israel dieselbe Funktion wie die Philosophen Griechenlands. Was dort die persönliche Verantwortung für die Wahrheit war, wurde hier als geschichtliche Verantwortung vor Gott bestimmt. Was dort der Logos war, wurde hier das Recht. Es zerbrach die patriarchale Überlieferung vom Vater auf den ältesten Sohn und durchzieht das ganze Alte Testament mit der verdeckten Siegeslinie des jüngeren Sohnes. Sie wird immer deutlicher von der Rechts- zur Verheißungs-, ja zur Linie der Liebe Gottes, die auf den Messias zuläuft. Paulus greift diese Linie auf und deutet von ihr her sein Apostolat als Sendung zu uns: den Heiden, die „an Sohnes Statt“ angenommen werden (Gal 3,5).

Beide: das jüdische und das griechische Modell, sind so in der abendländischen Tradition verschmolzen. Damit rücken aber auch jene beiden provokanten Thesen über moderne Physik und moderne Theologie erschreckend eng zusammen. Ist diese nichts anderes als die ideologische Überhöhung des Übergangs von der traditionellen zur literalen Gesellschaft, die Selbstverklärung der abendländischen Schriftkultur, die statt des Mythos heute die Natur als ihr Gegenüber begrifflich festschreibt?

Sicher nicht. Aber wir können von diesem Zerrbild her zunächst eine *erste* Gruppe konfessionalistischer, unökumenischer *Verengungen der Theologie benennen*, die eine Interpretation der Welt als Schöpfung erschweren. Diese Theologie hat Schwierigkeiten beim Kontakt mit traditionellen Vermittlungsformen in der eigenen oder einer fremden Kultur: mit der Prägung durch christliche Muster in sprachloser Begegnung, in Tanz und Spiel, durch Erzählung, Gedicht und Gesang; sie hat Schwierigkeiten, Plastik, Musik und Malerei ernst zu nehmen wie das Wort; sie hat die Tendenz, die Intuitionen von Mystikern und Propheten wegzuanalysieren, statt sie für sich dialogfähig zu machen. Ich nenne als Beispiele den Umgang „nordatlantischer Universitätstheologie“ mit feministischer, narrativer und einheimischer Theologie. Eine so „konfessionalistisch“ verengte Theologie trägt dazu bei, in Verlängerung ihrer Reduktion traditionaler Umwelt auf den Mythos *Schöpfung auf Natur zu reduzieren*, und sie erschwert den gegenwärtigen Umorientierungsprozeß im Verhältnis zur Natur, indem sie

unserer naturwissenschaftlich-technisch geprägten Kultur die ökumenische Weite theologischer Analogien *vorenthält*.

Dies leitet über zu einer *zweiten* Gruppe unökumenischer Verengungen. Sie sind in einem vertrauerten Sinn „konfessionalistisch“; wengleich auch hier der Ansatz bei kulturell sich selbst reproduzierenden anthropologischen Schwerpunkterfahrungen neue Perspektiven eröffnet. Protestantischer Irrationalismus und Wahrnehmungsblindheit, orthodoxe theoretisch-praktische Immobilität und katholische realitätsblinde kirchliche Selbstgenügsamkeit: so könnte man mit Blick auf die Schöpfung erschließenden kulturellen Schwerpunkterfahrungen der jeweils anderen Konfessionen die naheliegenden konfessionalistischen Gefahren nennen, die zu offenen Wunden am Corpus Christianum werden können. Hier gibt es auch eine negative Ökumene, wenn z. B. ein Natur wie Tradition zerstörender Aktivismus in Ländern der Dritten und Vierten Welt Katholiken und Protestanten oft ununterscheidbar macht. Aber solche Verengungen werden ja vor allem deshalb so schmerzlich bewußt, weil quer durch die Konfessionen hindurch die Verpflichtung zu ökumenischer Kreativität als innerer Maßstab des Schöpfungsverhältnisses wachgeblieben ist.

### c) Ökumenische Kreativität

Jede der konfessionellen Schwerpunkterfahrungen intendiert das Ganze des christlichen Glaubens und damit auch ein vollständiges Bild von Natur als Schöpfung. Im Katholizismus vermittelt die rationale Schwerpunkterfahrung als Wille zur Kirche zwischen einem Bild der Natur und seiner gesellschaftlichen Entsprechung; es ist die Natur der Kirche, Vorbild der Schöpfung zu sein. In der orthodoxen Tradition vermittelt die Schwerpunkterfahrung der Wahrnehmung zwischen der natürlichen Weltdeutung und der neuen Schöpfungserfahrung; der sakramental erneuerte Wille vermag weltliches Abbild und Ikone zusammenzusehen. Im Protestantismus schließlich vermittelt die Schwerpunkterfahrung vom Rechtfertigungsgeschehen, das den Willen wandelt, stets auch zwischen einem alten und einem neuen Erklärungsmodell und den entsprechenden Bildern der Welt. Das paulinische „Siehe, es ist alles neu geworden“ (1Kor 5,17) erschließt dann Natur als Schöpfung.

Oder sollte es doch erschließen. *Ethik* kann als Ort verstanden werden, an dem sich dies entscheidet. Sie ist die Brücke zwischen religiöser und Welterfahrung, zwischen Natur und Schöpfung, die die Last der theologischen Analogien tragen muß. Nach Albert Schweitzer tritt in der „Ehrfurcht vor dem Leben“ das Leben zwar einerseits ganz aus dem Evolutions-

zusammenhang der Natur heraus, wird Kultur. Aber andererseits ist diese Ehrfurcht „Ergriffensein von dem unendlichen, unergründlichen, vorwärtstreibenden Willen, in dem alles Sein gegründet ist“. Er nennt diese Gesinnung „tief religiös“: „In allem historisch formulierten Glauben sucht sie die ethische Mystik des Einsseins mit dem unendlichen Willen, der sich in uns als der Wille zur Liebe erlebt, als das Elementare und Wesentliche der Frömmigkeit zur Geltung zu bringen.“<sup>13</sup> Es ist die zentrale Aufgabe *ökumenischer Mission* heute, die entsprechenden christlichen Erfahrungen und Überzeugungen – nach protestantischer Überzeugung: von Gottes schöpferisch rechtfertigendem Handeln her – in einer ökumenischen *analogia creativitatis* nicht nur für das Verständnis des Schöpferischen im Menschen fruchtbar zu machen, sondern sie in einer erweiterten Analogie übertragbar zu machen auf den gesamten Kulturprozeß, in dem Natur erfahrbar wird.

Dabei gibt es für alle denkbaren Analogien einen unverrückbaren Orientierungspunkt. Ich möchte ihn nennen: Jesus Christus als „Lebensmetapher Gottes“<sup>14</sup>. Denn in ihm offenbart sich nach christlichem Verständnis Gott, der seinsbegründende Wille, als Wille, liebend Leben zu geben, in vollendeter Deutlichkeit. Das heißt zunächst: seine menschliche Natur erschließt uns, was Natur als Schöpfung bedeuten kann. Diese „Metapher“ begründet aber ihre Bedeutungen, indem sie jene Analogien allererst ermöglicht. Wie ein Schauspieler eine historische Persönlichkeit nur spielen kann, weil er selbst lebendig ist, so hat in Christus das Leben Gottes so Gestalt angenommen, das es unser Leben trägt.

In der Vorbereitung und Ermöglichung solcher Erkenntnisse stellt aber die vielgeschmähte abendländische Theologie selbst den ökumenischen Maßstab bereit, an dem sich ihre eigenen theologischen Verengungen erkennen und benennen, damit auch überwinden lassen. Konsequenterweise läßt sich auch A.M.K. Müllers These zurückweisen (die natürlich zu solcher Selbstbesinnung beitragen sollte), diese Theologie sei „heillos“. In ihr muß nämlich in aller Klarheit als Wahrheit ausgesprochen werden, daß Gott sich in Jesus Christus als Erlöser in allen Kulturen offenbart; er ist auch (und gerade: Mt 19,13-15 parr.) der Erlöser derer, die des Logos nicht fähig sind. Die abendländische Theologie enthält ebenso wie die abendländische Naturwissenschaft selbstkritische Momente in sich, die sie immer wieder über sich hinauswachsen lassen.

Freilich bleiben beide damit auf Dauer auf eine schöpferische Perspektive verwiesen, wenn sie sich nicht, in sich selbst verschlossen, selbst verfehlen wollen. Der ökumenische Prozeß selbst kann daher, gerade in seiner unansehnlichen Unabgeschlossenheit, *ebenfalls zum Sinn ermöglichenden theo-*

*logischen Analogon* für die naturwissenschaftliche Erschließung unserer Umwelt dienen. In hartem Ringen um ökumenische Einheit hat sich die fast resignative Erkenntnis Bahn gebrochen, daß die konfessionellen Gestalten nicht mehr im direkten Vergleich einzelner Merkmale aufeinander zu beziehen sind. Jede muß zunächst von einem „konfessionellen Grundentscheid“<sup>15</sup> her verstanden werden, von dem her ihr in einem unverwechselbaren und wohl auch unersetzbaren Prozeß stets erneut *ihre kulturelle Natur zur Schöpfung Gottes wird* – oder auch nicht. Im Blick nach vorn zeigt sich dann die Zukunft der Ökumene eben nicht als Wiedervereinigung auf der Basis solcher Vergleichen, sondern als „creatio continua“: Erschaffenwerden in der Gegenwart. D.h. eine neue Sozialgestalt kirchlicher Gemeinschaft wird immer auch Ausdruck eines christlich-religiösen Paradigmenwechsels sein, und wir müssen uns stets neu „das Ökumenische“ *als die jeweils tiefer liegende Gestalt des Christlichen* erschließen.

Dies bedeutet einerseits den Verzicht auf liebgewordene Traditionen; Abschied von einer Vergangenheit, in der sich die Umwelt wie von selbst gestaltete, indem wir unsere konfessionalistischen Interessen durchsetzten. Andererseits leuchtet über diesem Verzicht die ökumenische Verheißung wechselseitiger Vertiefung von Natur- und Schöpfungswissen. Luther sah dieses Licht schon über dem reformatorischen Durchbruch zu einer neuen, auch sozial prägenden Gestalt christlicher Erkenntnis leuchten: „Wir sind jetzt in der Morgenröte des künftigen Lebens, denn wir fangen an, wiederum zu erlangen die Erkenntnis der Kreaturen . . .“<sup>16</sup>

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Der Gedankengang dieses Aufsatzes geht auf einen Vortrag zurück, den ich am 28. 2. 1986 auf der 30. Europäischen Tagung für Konfessionskunde in Bensheim zum Thema „Natur: erkenntnistheoretisch, konfessionell, ökumenisch“ gehalten habe. Die Literaturangaben erläutern lediglich Textbegriffe und -zitate. Einen weiterführenden Überblick bietet Jürgen Hübner (Hg.), *Der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Ein bibliographischer Bericht*, München 1986 (= FBESG 41). Zur Anwendung des Paradigmas selbstbezüglicher und -erzeugender Systeme vgl. Niklas Luhmann, *Ökologische Kommunikation – Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen*, Wiesbaden 1986, bes. 183–192 („Religion“).
- <sup>2</sup> Vgl. Eric A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge (Mass.) 1963, 36–60 („Poetry as Preserve Communication“); Jack Goody (Hg.), *Literalität in traditionellen Gesellschaften (Literary in Traditional Societies)*, 1968, Frankfurt 1981.
- <sup>3</sup> *Wende der Wahrnehmung. Erwägungen zur Grundlagenkrise in Physik, Medizin, Pädagogik und Theologie*, München 1978, 209.
- <sup>4</sup> Vgl. zu diesen Schlagworten neben A. M. K. Müller, zit. Anm. 3, Fritjof Capra, *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild (The Turning Point)*, 1982, Bern 1983; Carl Friedrich von Weizsäcker, *Wahrnehmung der Neuzeit*, München 1983; Marilyn Ferguson, *Die sanfte Ver-*

- schwörung. Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns (The Aquarian Conspiracy, 1980), Basel 1982; Rüdiger Lutz, Die sanfte Wende. Aufbruch ins ökologische Zeitalter, München 1984; Hans A. Pestalozzi, Die sanfte Verblödung. Gegen falsche New-Age-Heilslehren und ihre Überbringer. Ein Pämphlet, Düsseldorf 1985; Hans Jürgen Ruppert, New Age. Endzeit oder Wendezeit?, Wiesbaden 1985.
- <sup>5</sup> Denise Meadows u. a. (Hgg.), Die Grenzen des Wachstums (The Limits to Growth, 1972), Stuttgart 1974.
- <sup>6</sup> Ilya Prigogine/Isabelle Stengers, Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens, München/Zürich 1981.
- <sup>7</sup> Nikolas von Arsenjev, Ostkirche und Mystik, München 1925, 85 (mit Bezug auf ein Gebet des Symeon Paraphrastes).
- <sup>8</sup> Vgl. Theodor Nikolaou, Herrlichkeit der Schöpfung, OstKSt 34, 1985, 151–162.
- <sup>9</sup> Vgl. Paulos Gregorios, The Human Presence. An Orthodox View of Nature, Genf 1978, 90–95 („The Art of Making Images of the Future“).
- <sup>10</sup> „Das protestantische Prinzip ist die Wiederaufnahme des prophetischen Prinzips“; Paul Tillich, Systematische Theologie I (1951), Stuttgart 1956, 264; vgl. ders., Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung (= Ges. Werke VI), Stuttgart 1962.
- <sup>11</sup> Vgl. Ernst von Weizsäcker (Hg.), Offene Systeme I. Beiträge zur Zeitstruktur von Information, Entropie und Evolution, Stuttgart 1974; Krzysztof Maurin u. a. (Hgg.), Offene Systeme II, Logik und Zeit, Stuttgart 1981; Günter Altner (Hg.), Die Welt als offenes System. Eine Kontroverse um das Werk von Ilya Prigogine, Frankfurt 1986.
- <sup>12</sup> Vgl. zu diesen Begriffen Hermann Haken, Evolution of Order and Chaos, Berlin 1982; Jacques Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie (Le hasard et la nécessité, 1970), München 1971; Erich Jantsch, Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist, München 1979.
- <sup>13</sup> Kultur und Ethik (1923), Ges. Werke II, München 1974, 330.
- <sup>14</sup> „live metaphor“; vgl. Arthur Gibson, Revelation and Truth (Mss. 1984).
- <sup>15</sup> Vgl. Peter Neuner, Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene?, StZ 202 (1984) 591–604.
- <sup>16</sup> WA. Tr 1, Nr. 1160 (Aurifaber), vgl. Münchener Ausg. ErgBd. 3, Nr. 337 (Dietrich/Medler).

# Der Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der EKD

Versuch einer Bilanz \*

VON WOLFGANG A. BIENERT

## 1. Vorbemerkungen

Nachdem Reinhard Slenczka kürzlich eine Bilanz des nun schon mehr als 25 Jahre währenden Dialogs der EKD mit der Russischen Orthodoxen Kirche vorgelegt hat<sup>1</sup>, erscheint es sinnvoll, Ähnliches auch für den Dialog mit dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel zu versuchen. Dieser begann 1969 und kann inzwischen auf sieben Begegnungen zurückblicken.<sup>2</sup> Zwar sind immer wieder Zwischenergebnisse von orthodoxer<sup>3</sup> und evangelischer Seite<sup>4</sup> formuliert worden, aber mit dem 7. Gespräch in Kavala/Nordgriechenland (1984) scheint dieser Dialog in eine neue Phase getreten zu sein. Außerdem verlangt auch die kürzlich erfolgte Neubildung der Synode und des Rates der EKD nach einer Bestandsaufnahme über den Ertrag des gesamten evangelisch-orthodoxen Dialogs und seiner Bedeutung für die EKD im Zusammenhang mit der augenblicklichen ökumenischen Situation. Dabei erscheint es sinnvoll, nicht nur die Entwicklung der Orthodoxie in ihrem Verhältnis zur Ökumene in den vergangenen Jahrzehnten zu berücksichtigen, sondern – in der gebotenen Kürze – auch auf die Lage der EKD selbst, ihre Entwicklung und ihr Selbstverständnis einzugehen, wie es in diesen Dialogen zur Geltung kommt. Reinhard Slenczka hat mit Recht darauf hingewiesen, daß nicht nur die jeweilige historisch-politische Situation bei diesen Dialogen beachtet werden muß<sup>5</sup>, sondern daß auch darauf zu achten ist, wie sich in den Dialogen und durch sie das Verhältnis der Kirchen zueinander verändert hat und was es bedeuten würde, wenn die Gespräche abgebrochen würden.<sup>6</sup> Es scheint sogar so, als ob diese Dialoge, die sich von theologischen Gesprächen zu kirchlichen Begegnungen entwickelten, ihrerseits die Entwicklung der EKD in ihrem Selbstverständnis als Kirche entscheidend beeinflußt hätten und auch in Zukunft dazu einen wichtigen Beitrag leisten könnten.

\* Referat auf der gemeinsamen Sitzung der Orthodoxie-Ausschüsse der EKD vom 11. bis 13. April 1986 in der Evangelischen Akademie Arnoldshain – für den Druck überarbeitet.

Andererseits bleibt natürlich zu überlegen, in welcher Form diese Gespräche fortgesetzt werden können und sollen, welche Möglichkeiten bestehen, die in ihnen erzielten Ergebnisse für die Kirche fruchtbar zu machen, d. h. die Gemeinden an den dabei gewonnenen Erfahrungen und den erzielten Ergebnissen teilhaben zu lassen im Interesse einer Fortentwicklung der Ökumene und des ökumenischen Bewußtseins in ihnen. Im Rückblick wird zugleich deutlich, daß Ökumene immer nur als ein Prozeß verstanden werden kann, der bei den sich begegnenden Partnern Veränderungen hervorruft, ja hervorrufen muß, wenn es sich um eine wirkliche Begegnung handelt, die die Bereitschaft, voneinander zu lernen, einschließt. Nur so kann Ökumene wachsen. Wo eine solche Bereitschaft nicht bestände, müßten die Dialoge zwangsläufig stagnieren. Dabei aber würde die Ökumene selbst zum Stillstand kommen, was für alle beteiligten Kirchen verhängnisvoll wäre. Nicht zuletzt deswegen erscheint es notwendig, diese Gespräche fortzuführen.

## 2. Die Anfänge

Der Dialog zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat begann erst zehn Jahre nach den Gesprächen mit dem Moskauer Patriarchat und gestaltete sich – trotz mancher parallelen Entwicklungen – „in vielem andersartig“<sup>7</sup>. Erinnert man sich daran, daß die geschichtlichen Wurzeln dieses Dialogs bis ins 16. Jahrhundert zurückreichen<sup>8</sup>, worauf in den ersten Gesprächen immer wieder hingewiesen wurde, mag es zunächst überraschen, daß dieser Dialog erst einige Zeit nach dem Gespräch mit dem Moskauer Patriarchat begann. Dies gilt auch noch, wenn man die jüngste Vergangenheit betrachtet, in der sich schon früh ein deutliches Interesse des Patriarchats von Konstantinopel an der ökumenischen Bewegung erkennen läßt – zunächst 1920 – und dann vor allem in der Gestalt des unvergessenen Patriarchen Athenagoras I (1886/1949-1972)<sup>9</sup>. Schon 1949 – ein Jahr nach ihrer Gründung – war es bereits zu offiziellen Kontakten zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat dadurch gekommen, daß der Pastor der deutschen evangelischen Gemeinde in Istanbul zum offiziellen Vertreter der EKD beim Ökumenischen Patriarchat ernannt wurde. Daß dennoch der theologische Dialog zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat erst 1969 – zehn Jahre *nach* dem Gespräch mit Moskau – begann, hat vor allem zwei Gründe: einerseits das neben dem theologischen besondere politische Interesse, das das Gespräch der EKD mit Moskau beeinflusste, wie G. Besier kürzlich noch einmal deutlich

gemacht hat.<sup>10</sup> Indem die gemeinsamen christlichen Traditionen zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche aufgedeckt wurden und sich dadurch engere kirchliche Kontakte ergaben, ging es zugleich um einen Brückenschlag zwischen Ost und West im Interesse der Aussöhnung der im Zweiten Weltkrieg miteinander verfeindeten Völker. Begünstigte dieses politische Interesse den Beginn des Dialogs mit dem Moskauer Patriarchat, so behinderten andererseits die mit dem Eintritt der Orthodoxen Kirchen in den Ökumenischen Rat (1961) notwendig gewordenen innerorthodoxen Klärungsprozesse den schon früher erwünschten Dialog mit dem Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel. Erst nachdem diese Klärungsprozesse im Verlauf von vier panorthodoxen Konferenzen zwischen 1961 und 1968<sup>11</sup> zu einem gewissen Abschluß gekommen waren, konnte dieser Dialog beginnen. Jetzt erst wurde die Frage der Beziehungen der Orthodoxen Kirchen zu den anderen Kirchen in der Ökumene konkret in Angriff genommen. Das belegt die nun einsetzende rege Dialogtätigkeit der Orthodoxie mit einer ganzen Reihe von Kirchen.<sup>12</sup>

Daß es dabei gewisse Spannungen und Rivalitäten zwischen Moskau und Konstantinopel gab und gibt, die sich auf Entstehung und Verlauf der Dialoge zwischen der EKD mit Moskau und dem Ökumenischen Patriarchat ausgewirkt haben, wird man zwar nicht übersehen, aber wohl auch nicht überbewerten dürfen. Auf Einzelheiten der Entstehungsgeschichte der Dialoge kann ich hier nicht weiter eingehen.<sup>13</sup>

Für das grundsätzliche Verständnis dieser Gespräche scheint es mir jedoch notwendig, den Begriff „Dialog“ etwas genauer zu betrachten. Denn dieser Begriff führte in den Gesprächen der EKD mit dem Ökumenischen Patriarchat immer wieder zu Diskussionen und Irritationen. So schrieb K. Christian Felmy 1980<sup>14</sup> von einer „Tendenz des Ökumenischen Patriarchats, den Stellenwert der 1966 von Patriarch Athenagoras I. spontan als ‚Dialog des Glaubens und der Liebe‘ bezeichneten Kontakte nicht hoch anzusetzen. Das Wort ‚Dialog‘ sollte“ – so Felmy – „einem verbindlichen Gespräch auf Weltebene in einer späteren Phase vorbehalten bleiben“. Und er fährt fort: „Da im Verlauf des Gesprächs das Wort ‚Dialog‘ aber niemals ausdrücklich definiert wurde, erwachsen aus der ursprünglichen Verwendung und späteren Ablehnung dieses Wortes Mißverständnisse und Schwierigkeiten, die die Gespräche zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKD zwar nicht durchweg, aber immer wieder einmal neu belasteten.“ Bemerkenswert ist jedoch, daß Patriarch Dimitrios I., der Nachfolger des Patriarchen Athenagoras I. (seit 1972), die 1969 begonnenen Gespräche ebenfalls als „Dialog“ bezeichnete, und zwar als „Dialog der Liebe und der

Einheit“<sup>15</sup>, und damit dem Gespräch eine noch größere kirchliche Bedeutung gab. Das von Felmy beschriebene Mißverständnis lag wohl – jedenfalls zunächst – auf einer anderen Ebene, nicht auf der einer größeren Verbindlichkeit. Mir scheint, daß der Begriff von Anfang an auf beiden Seiten unterschiedlich verstanden wurde. Auf evangelischer Seite stand das theologische *Gespräch* im Vordergrund des Interesses, der orthodoxen Seite ging es mehr um eine kirchliche *Begegnung*.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, was Metropolit Damaskinos Papandreou zu den bilateralen Dialogen der Orthodoxen Kirchen über den Begriff „Dialog“ schreibt<sup>16</sup>: „Der Dialog zwischen Kirchen ist kein rationaler, akademischer Dialog, der auf bloße(n) Gegebenheiten, Dokumenten und Argumenten basiert, sondern er ist ein lebendiger Dialog des Glaubens.“ – Und er fährt fort – „in diesem Sinne sollte man nicht vergessen, daß man, wenn man am Leben der Kirche wie an einem lebendigen Ganzen teilnimmt, oft die Glaubensidentität, die über den Differenzen des theologischen Vokabulars liegt, erkennt. Denn die Worte haben keine Priorität über das kirchliche Leben, sondern das kirchliche Leben hat eine Priorität über die Worte, die es ausdrücken.“ Mit anderen Worten: Metropolit Damaskinos versteht „Dialog“ weniger als Austausch von theologischen Lehren, Überzeugungen und Argumenten, d. h. weniger als Diskussion über strittige Glaubens- oder Lehrfragen, sondern vielmehr als Begegnung zwischen Kirchen, als personale Begegnung, die in der Kirche leibhaftig Gestalt gewinnt.

So betrachtet, müßte man auch die erste Begegnung, den „Dialog des Glaubens und der Liebe“ vom 16. bis 19. März 1969 im Phanar (Istanbul), als „Dialog“ verstehen, obwohl dabei nur von deutscher Seite Referate vorgelesen wurden und man deshalb nach Meinung Felmys eigentlich nicht von einem Dialog sprechen könne. Immerhin schloß sich den Referaten ein kurzer, aber keineswegs unwichtiger Meinungsaustausch an.<sup>17</sup> In ihm kamen einige grundsätzliche Probleme zur Sprache, die – wie mir scheint – trotz der inzwischen erfolgten weiteren Gespräche und Begegnungen zum Teil bis heute nicht abschließend geklärt sind. Auf diese Fragen, die für das Verständnis des Dialogs von grundsätzlicher Bedeutung sind, werde ich im folgenden – bei der Schilderung des Gesprächsverlaufs – ein besonderes Augenmerk richten.

### 3. Zum Verlauf der Gespräche

Es würde zu weit führen, wenn ich versuchen wollte, die einzelnen Stationen des bisherigen Dialogs und die dabei gewonnenen Erkenntnisse und

Erfahrungen nachzuzeichnen. Schwierig dürfte es sein, den theologischen Ertrag genauer zu bezeichnen. Grundsätzlich sind die im Bereich des theologischen Gespräches gewonnenen Erfahrungen ähnlich, wie sie R. Slenczka in seinem Bericht über den Dialog mit dem Moskauer Patriarchat beschreibt, d. h. es gibt Schwierigkeiten bei der theologischen Verständigung, aber auch die Entdeckung gemeinsamer Glaubensüberzeugungen. Der unterschiedliche Umgang mit der biblischen und kirchlichen Tradition macht es immer erforderlich, nach Brücken des Verstehens zu suchen. Im Rückblick auf die behandelten Themen läßt sich jedoch feststellen, wie diese schrittweise aufeinander aufbauten und sich trotz mancher Schwierigkeiten ein Prozeß kirchlicher Annäherung und Verständigung entwickelte. Interessant ist, daß ähnlich wie bei dem Gespräch mit dem Moskauer Patriarchat auch bei dem mit dem Ökumenischen Patriarchat der Dialog mit dem fünften Gespräch in eine neue Phase trat. Im Zusammenhang mit diesem Gespräch, das am 20. bis 24. Februar 1978 in der Griechisch-Orthodoxen Metropole in Bonn über das Thema „Eucharistie und Priesteramt“ stattfand, wurde erstmals ein gemeinsames Kommuniqué verabschiedet.<sup>18</sup> Darin heißt es unter anderem, daß über so zentrale Fragen wie beim Verständnis von Eucharistie/Abendmahl sowie Amt/Ordination die Verständigung auf beiden Seiten soweit ging, daß „annähernde Auffassungen vertreten wurden“<sup>19</sup>. Das Gespräch in Bonn aber war nicht nur wegen seiner weitreichenden theologischen Verständigung bedeutsam – hier konnte es an die vorangegangenen Gespräche anknüpfen und darauf aufbauen – es kam, wenn ich es richtig sehe, auch zum ersten Mal zu einer kirchlichen Begegnung auf Gemeindeebene. Das Theologengespräch hatte damit den Charakter einer kirchlichen Begegnung gewonnen im Sinne des orthodoxen Verständnisses von „Dialog“. Von beiden Seiten wurde dieses Treffen als Durchbruch erlebt, der für die weiteren Begegnungen von fundamentaler Bedeutung wurde.

Ein kurzer Rückblick auf die voraufgegangenen Gespräche mag das noch einmal verdeutlichen. Sieht man einmal vom ersten Gespräch in Konstantinopel (1969) ab, das vor allem davon geprägt war, der orthodoxen Seite das reformatorische Kirchenverständnis nahezubringen, und fundamentale Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur Sprache brachte, die jedoch nur von evangelischer Seite formuliert wurden, so handelte es sich bei den drei weiteren Treffen – in Arnoldshain über das allgemeine ökumenische Thema: „Christus – das Heil der Welt“ (1971), in Chambésy zum Thema „Das Bild des Menschen in Orthodoxie und Protestantismus“ (1973) und in Friedewald daran anknüpfend über „Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl“ (1975) – vor allem um *Theologengespräche*, d. h. um den

Versuch *theologischer* Annäherung auf der Ebene von Expertengesprächen über exegetische, historische und theologische Probleme und weniger um kirchliche Begegnungen. Schon die Wahl der eher abgelegenen Tagungsstätten legt diese Vermutung nahe. Die Bedeutung dieser Gespräche, die in ihnen geleistete intensive Arbeit an exegetischen und theologischen Fragen soll damit keineswegs unterschätzt oder gar gering geachtet werden. Hier wurden in teilweise leidenschaftlichen Diskussionen wichtige Vorklärungen erzielt und Mißverständnisse ausgeräumt. Aber auch die unterschiedlichen Ausgangspunkte und verschiedenen Denkweisen traten deutlicher hervor. Der weitere Verlauf des Dialogs zeigt, wie nötig diese Gespräche waren und wie notwendig der theologische Austausch auch weiterhin sein wird. Es soll auch nicht bestritten werden, daß sich in solcher Gruppenarbeit Kirche ereignen kann, zumal wenn sich die Teilnehmer nicht nur als theologische Fachleute, sondern als Vertreter ihrer Kirchen verstehen. Aber der Ansatz dieser Gespräche war zunächst deutlich von der wissenschaftlichen Tradition abendländischen Denkens geprägt. Die akademische Form bestimmte weithin das Gespräch.

Zu einem Dialog nach orthodoxem Verständnis öffnete sich dieses Gespräch offenbar erst in Bonn (1978), wo die theologischen Gespräche eingebunden waren in kirchlich-gemeindliche Begegnungen. Und diese Form des Gesprächs setzte sich dann – nicht ganz frei von gewissen Schwierigkeiten, von denen noch die Rede sein muß – fort in Stapelage zum Thema „Evangelium und Kirche“ (1981) und in Kavala (1984).

Das Gespräch in Stapelage, das zunächst für 1980 geplant gewesen war, dann aber verschoben wurde, hatte dabei mit besonderen inneren und äußeren Schwierigkeiten zu kämpfen.<sup>20</sup> Bei den Vorbereitungen entstand der Eindruck, als wolle das Ökumenische Patriarchat den Dialog entweder ganz beenden oder ihn auf ein Gespräch zwischen der EKD und der Griechisch-Orthodoxen Metropolie in Deutschland begrenzen und ihn damit in seiner Bedeutung herabstufen<sup>21</sup>, bei dem es weniger um den Dialog zwischen den Kirchen der Reformation und der Gesamtorthodoxie als vielmehr um die deutsch-griechischen Beziehungen im Interesse der griechischen Gastarbeiter oder andere das deutsch-griechische Verhältnis betreffende Fragen gehen sollte. Offensichtlich bestanden Unklarheiten über den Sinn des Dialogs zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat.

Diese Unklarheiten lassen sich zurückverfolgen bis zum ersten Theologischen Gespräch in Konstantinopel von 1969 und sind – genau betrachtet – immer noch nicht ganz beseitigt. Nach Ausweis des Protokolls der abschließenden Diskussion war der damals begonnene Dialog zwischen der EKD

und dem Ökumenischen Patriarchat in den Zusammenhang gerückt worden mit den Plänen für einen Dialog zwischen Luthertum und Orthodoxie auf der Ebene des Lutherischen Weltbundes. Und Landesbischof Eichele, der Leiter der EKD-Delegation, hatte erklärt, ein solches „Gespräch könne nur panorthodox und gesamtlutherisch sein. Es müsse aber gründlich vorbereitet werden. Dieser Vorbereitung diene das jetzige Gespräch“<sup>22</sup>. Schon damals aber hatte Professor Fotiadis auf seiten des Ökumenischen Patriarchats um Klarstellung darüber gebeten, was denn „der Lutherische Weltbund sei und wer die EKD“. Und er hatte hinzugefügt, „von der Auffassung des Generalsekretärs Appel (vom LWB), daß die EKD mehr Kirche sei als der Lutherische Weltbund“, die in diesem Zusammenhang zur Sprache kam, „habe er bisher nichts gewußt“<sup>23</sup>. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Luthertum, Lutherischem Weltbund und EKD blieb eigentümlich in der Schwebe, und es blieb der Eindruck bestehen, daß der Dialog zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat allein der Vorbereitung dieses gesamtlutherischen und panorthodoxen Dialoges dienen solle.<sup>24</sup> Im Jahre 1978 aber begannen Vorbereitungen für einen solchen panorthodoxen-panlutherischen Dialog, und dieser wurde dann auf einem Treffen in Espoo/Finnland vom 27. August bis 4. September 1981 offiziell eröffnet.<sup>25</sup> Der Dialog zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat schien damit seine Aufgabe erfüllt zu haben, seine Fortsetzung unnötig zu sein. Welchen Sinn sollte er denn noch haben, nachdem der panorthodoxe-panlutherische Dialog eröffnet worden war?

Diese Frage überschattete – neben personellen Veränderungen<sup>26</sup> – die Vorbereitungen des Gespräches in Stapelage und auch seinen Verlauf. Die Frage, wer die EKD sei – vor allem in welchem Sinn sie Kirche sei – war bisher nicht klar beantwortet worden. Der Unterschied zwischen EKD und Lutherischem Weltbund wurde zwar betont, aber nun erst wurde deutlich und durch die Begegnung mit der Lippischen Landeskirche auch unmittelbar erfahrbar, daß zur EKD auch reformierte und unierte Kirchen gehören, die nicht dem Lutherischen Weltbund angehören. Die konfessionellen Unterschiede innerhalb der EKD mußten für die orthodoxen Gesprächspartner irritierend wirken. Denn obwohl eine Partikularkirche ist die EKD einer autokephalen orthodoxen Kirche nicht vergleichbar. Und ob sie Kirche oder nur ein Kirchenbund konfessionsverschiedener Kirchen ist, ist innerhalb der EKD selbst ein nicht geklärtes und gelegentlich strittiges Problem. Wer die Geschichte der EKD seit ihrer Gründung (1948) betrachtet<sup>27</sup>, muß einräumen, daß die damit verbundenen Fragen auch innerhalb der EKD selbst nicht einfach zu beantworten sind.

Angesichts dieser Schwierigkeiten erscheint es im Rückblick fast wie ein Wunder, daß das Gespräch in Stapelage nicht vorzeitig abgebrochen wurde. Schon diese Tatsache muß letztlich als Erfolg angesehen werden. Zwar war der erzielte theologische Fortschritt gering, wenn man ihn mit den vorausgegangenen Gesprächen vergleicht. Auch belastete die starke Fluktuation der Teilnehmer nicht unerheblich den Gesprächsverlauf. Und das mühsam erarbeitete Kommuniké kann die Schwierigkeiten dieses Gesprächs kaum verdecken. Dessen letztlich nicht geringer Erfolg beruhte diesmal vor allem auf den zahlreichen und intensiven kirchlichen Begegnungen, in denen die Wirklichkeit der EKD den orthodoxen Gesprächspartnern in ihrer ganzen Vielfalt vor Augen trat.

Von nicht zu unterschätzender Bedeutung war, daß das Gespräch erstmals im Verlauf des gesamten Dialogs in reformierter Umgebung stattfand. Was zunächst als Erschwerung erschien, erwies sich rückblickend jedoch als entscheidender Faktor für die Fortsetzung der Gespräche. Denn die Vertreter des Ökumenischen Patriarchats konnten in unmittelbarer Anschauung erleben, daß die EKD nicht einfach eine lutherische Kirche ist. Damit wurde für sie erkennbar, daß der mit ihr geführte Dialog über die Grenzen des Luthertums hinausreicht und sich auf das Phänomen des Gesamtprotestantismus – mit all den damit verbundenen Schwierigkeiten – erstreckt. Insofern gebührt der Lippischen Landeskirche besonderer Dank nicht nur dafür, daß sie dem Gespräch einen festlichen Rahmen gab, sondern daß sie dazu noch viele Möglichkeiten zu kirchlicher Begegnung schuf und damit zugleich dem Wunsch der orthodoxen Partner nach kirchlicher Begegnung entgegenkam. Dazu gehörte der gemeinsame Besuch eines *reformierten* Abendmahlsgottesdienstes in Lage ebenso wie ein festlicher Abend mit der *lutherischen* Gemeinde in Bergkirchen. Den Abschluß des Dialogs bildete ein Empfang durch die Kirchenleitung der Westfälischen Landeskirche in Bielefeld, eine *Unionskirche*. Daß zu dem Treffen auch ein gemeinsamer Abend mit der griechisch-orthodoxen Gemeinde in Bielefeld gehörte, unterstreicht zusätzlich die besondere Bedeutung der kirchlichen und persönlichen Begegnungen im Zusammenhang mit diesem Gespräch. Mochte der theologische Ertrag – nicht zuletzt auf dem Hintergrund der durch das Bonner Gespräch geweckten Erwartungen – enttäuschend erscheinen, so erwies sich nun, daß die im Verlauf des Dialogs gewachsenen kirchlichen Erfahrungen ein solches Maß an gegenseitigem Vertrauen geschaffen hatten, daß diese bisher wohl schwierigste Phase des Dialogs überwunden werden konnte. Dabei wurde zugleich sichtbar, worin die besonderen Aufgaben des Dialogs zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat in

Zukunft liegen werden – über den panorthodoxen-panlutherischen Dialog hinaus.

An die Erfahrungen von Stapelage knüpfte nun das 7. Gespräch an, das zum ersten Mal auf griechischem Boden stattfand<sup>28</sup>, und zwar in der Metropole von Kavala in Nordgriechenland, d.h. dort, wo der Apostel Paulus auf seiner zweiten Missionsreise erstmals europäischen Boden betrat. Das theologische Gespräch stand unter dem Thema „Die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Heiligen Eucharistie (3. bis 8. Oktober 1984), verband also die Themen von Bonn „Eucharistie und Priesteramt“ und Stapelage „Evangelium und Kirche“ auf neue Weise miteinander. Bei der Vorbereitung des Gesprächs aber wurde von seiten des Ökumenischen Patriarchats nachdrücklich darum gebeten, die *Praxis* des Abendmahls in der *EKD* besonders zu berücksichtigen. Damit lag das Kernproblem des Dialogs erstmals offen auf dem Tisch. Es konnte nun nicht mehr nur darum gehen, das lutherische oder reformatorische Verständnis des Abendmahls zu erläutern, sondern es war notwendig – zumal nach den Erfahrungen von Stapelage – die Abendmahls*wirklichkeit* der *EKD* insgesamt mit zur Sprache zu bringen, einschließlich der darin verborgenen innerprotestantischen Schwierigkeiten. Ganz offensichtlich bestand der Wunsch auf seiten des Ökumenischen Patriarchats und seiner Vertreter, die *EKD als Kirche* besser kennen und verstehen zu lernen. Die *EKD als Kirche*? Eine Antwort auf diese Frage ist auch heute noch schwer, auch nach den Arnoldshainer Gesprächen und der Leuenberger Konkordie (1973) und nach den Entscheidungen vom Herbst 1983.<sup>29</sup> Wer die *EKD* ist, läßt sich nur aus ihrer Geschichte beantworten, insbesondere durch Rückerinnerung an die Zeiten des Kirchenkampfes (1933 bis 1945).<sup>30</sup>

Das Gespräch in Kavala zeigte aber nun, daß das offene Aussprechen der Schwierigkeiten im Verständnis des Abendmahls und seiner Praxis innerhalb der *EKD* auf dem Hintergrund ihrer Geschichte<sup>31</sup> auch bei den orthodoxen Gesprächspartnern die Bereitschaft förderte, selbstkritisch über die Erfahrungen aus der eigenen Geschichte zu sprechen. Dabei wurde zugleich deutlich, daß das Ökumenische Patriarchat nicht einfach mit der griechischen Kirche verwechselt werden darf, auch wenn der Beitrag der griechischen Theologie von prägender und fundamentaler Bedeutung für sein Selbstverständnis ist. Das Ökumenische Patriarchat hat nicht nur den traditionellen Ehrenprimat innerhalb der Orthodoxen – autokephalen – Kirchen inne und ist insofern Sprecher für die Gesamtorthodoxie. Es gibt auch eine Reihe von Regionalkirchen in den sogenannten „neuen Ländern“, die dem Ökumenischen Patriarchat direkt unterstehen. Dazu gehören beispiels-

weise auch die USA, England, Frankreich, Finnland und Deutschland, in denen orthodoxe Theologen leben, die dem Ökumenischen Patriarchat zwar kirchlich unterstehen, die aber mit der westlichen wissenschaftlichen und geistigen Entwicklung, von der die reformatorische Theologie wesentlich bestimmt ist, soweit vertraut sind, daß sie einen weiterführenden Dialog führen können. Gerade dieser Umstand macht den Dialog mit dem Ökumenischen Patriarchat so wichtig, auch wenn er dadurch nicht leichter wird. Auf dem Boden einer griechisch-orthodoxen Metropole in Nordgriechenland aber konnte dieser Dialog mit großer Offenheit geführt werden, wobei die heimische Umgebung – auf apostolischem Grund – diese Offenheit möglicherweise förderte.

Verbunden mit gegenseitiger Hospitation an Abendmahls- bzw. Eucharistiefeiern kamen die Erfahrungen der Kirche, der Gottesdienst- und Frömmigkeitspraxis verstärkt zur Sprache. Im Lichte kirchengeschichtlicher Erfahrungen, die kritisch und selbstkritisch von beiden Seiten in das Gespräch einbezogen wurden, trat das Bewußtsein von der Überlegenheit der eigenen kirchlichen Tradition zurück. In Ansätzen wurde erkennbar, daß auf dem Hintergrund eines inzwischen gewachsenen Vertrauens durch die ökumenischen Begegnungen auch zugegeben werden konnte, daß es innerhalb der Geschichte der Orthodoxie Abfall vom Glauben und notwendige Reformen gab, daß also die kirchliche Tradition nicht einfach absolut gesetzt werden darf, sondern kritisch und auch selbstkritisch betrachtet werden muß. Für die Kirchen aus der Reformation stellt sich dabei umgekehrt die Frage nach ihrem Verhältnis zu den älteren Traditionen der Kirche, da sie selbst aus einer abgebrochenen Tradition hervorgegangen sind. Daß der Geist Gottes Kirche schafft und sich evangelische Kirche als *creatura verbi*, als Geschöpf des Wortes Gottes, versteht, kann ja nicht bedeuten, daß sie auf die altkirchlichen Traditionen (Bibel, Bekenntnis, Dogma) verzichten könnte. Die gemeinsame Basis bei unterschiedlicher Entwicklung, unterschiedlichen Glaubenserfahrungen, die in den reformatorischen Kirchen auch abendländisch geprägt sind, verlangt geradezu nach dem Austausch gegenseitiger Erfahrungen, um sich auf diese Weise besser zu verstehen, und zwar als *Kirche* zu verstehen.

Dabei wird deutlich, wie der Dialog zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat in besonderer Weise die Frage nach dem Kirche-Sein der EKD stellt. Um sie als Kirche erfahren zu können, genügen aber die theologischen Gespräche nicht – so wichtig und notwendig sie sind –, sondern es bedarf auch der Begegnung mit der kirchlichen Wirklichkeit auf beiden Seiten. Im Zusammenhang mit dem Gespräch in Kavala gehörten dazu auch

die Begegnungen und Gespräche auf dem Athos und in Thessaloniki, u. a. mit der griechisch-evangelischen Kirche und dem Institut für patristische Studien in Vlatadon, die sich an den Dialog in Kavala anschlossen.

Wie weit der Weg zu kirchlicher Anerkennung der EKD und – damit verbunden – zu einer Interkommunion noch ist, konnte man trotz der gastfreien und freundschaftlichen Atmosphäre des Treffens in Kavala gut erkennen. Daß die Delegation der EKD ihren Abendmahlsgottesdienst nicht in einer orthodoxen Kirche feiern durfte und daß sogar ihre Teilnahme an der orthodoxen Liturgiefeyer in Kavala keineswegs als Selbstverständlichkeit angesehen wurde, sondern mit dem Hinweis auf die Gastfreundschaft der Kirchen in Deutschland erklärt werden mußte<sup>32</sup>, weist auf immer noch tiefsitzende Probleme hin, die nicht durch einige wenige offizielle Gespräche überwunden werden. Um so wichtiger erscheint es, das gewachsene Vertrauen weiter auszubauen, damit die wechselseitige Teilnahme evangelischer und orthodoxer Christen an den Gottesdiensten – auch in Griechenland, d.h. in einer mehrheitlich von der Orthodoxie bestimmten Umgebung, in Zukunft weniger problematisch erscheint. Daß es im Umgang mit dem Kommuniké auf griechischer Seite Probleme gab<sup>33</sup> (wie verbindlich sind diese gemeinsam verabschiedeten Texte für beide Seiten?), zeigt jedoch auch, daß die in den Gesprächen erzielten Verständigungen der kirchlichen Wirklichkeit immer noch vorausseilen. Daß es nicht zu dem ursprünglich von evangelischer Seite erstrebten Austausch mit dem Ökumenischen Patriarchat über die Konvergenzerklärung von Lima (1982) über „Taufe, Eucharistie und Amt“ kam, mag man zwar grundsätzlich bedauern. Die inzwischen vorliegenden unterschiedlichen Reaktionen auf diesen Text, nicht zuletzt innerhalb der EKD selbst<sup>34</sup>, zeigen aber, daß die Diskussion darüber wohl zunächst noch innerhalb der einzelnen Kirchen geführt werden muß, ehe Gespräche auf höherer und höchster Ebene innerhalb der Ökumene darüber beginnen sollten. Daß die in dem Lima-Papier angesprochenen Problemfelder in den offiziellen Dialogen zwischen den Kirchen mitbedacht werden, ist unvermeidlich. Die Fragen nach „Taufe, Eucharistie und Amt“ sind von so zentraler Bedeutung, daß sie gar nicht ausgeklammert werden können, wenn der mit dem Erscheinen des Konvergenz-papiers begonnene Klärungsprozeß nicht von vornherein abgebrochen werden soll. Andererseits aber sollte der Prozeß der Auseinandersetzung mit diesem Text, der vielen Gemeinden die ökumenischen Fragen erstmals tiefer ins Bewußtsein gerückt hat, nicht dem Druck einer raschen Entscheidung ausgesetzt werden.

#### 4. Ergebnisse – Folgerungen – Aufgaben

Aus den insgesamt sieben Gesprächen im Dialog zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat Konstantinopel ergibt sich eine Reihe von Folgerungen und Aufgaben, die hier nur in aller Kürze skizziert werden können:

a) Trotz mancher Umwege, Irritationen und Mißverständnisse – wohl auf beiden Seiten – und trotz der in der Praxis bisher nur schwer zu überwindenden Grenzen zwischen den Kirchen ist durch diesen Dialog ein Maß an gegenseitigem Verständnis entstanden, das am Anfang wohl kaum einer der Gesprächsteilnehmer in dieser relativ kurzen Zeit erwartet hätte. Die Tatsache, daß sich der theologische Austausch mehr und mehr zur Begegnung beider Kirchen – mit all den damit verbundenen Problemen – entwickelt hat, sollte uneingeschränkt positiv beurteilt werden, und zwar keineswegs nur im Interesse der griechisch-orthodoxen Gastarbeiter in der Bundesrepublik, des Ökumenischen Zentrums in Chambésy oder der wissenschaftlichen Kontakte z. B. mit dem Institut für patristische Studien in Vlatadon oder an deutschen Universitäten. Daß diese Kontakte gefördert und ausgebaut werden sollten, steht außer Frage.

b) Die besondere Situation der EKD als Kirche sollte im Gespräch mit dem ökumenischen Patriarchat nicht länger ausgeklammert und der Unterschied zwischen der EKD und dem Lutherischen Weltbund nicht länger verwischt werden. Die EKD ist zwar Kirche, aber, wie mir scheint, eher eine Kirche im Werden und als Gemeinschaft konfessionsverschiedener Kirchen im Ursprungsland der Reformation mit besonderer Verpflichtung zu innerprotestantischer Ökumene. Auch von daher ergibt sich die Notwendigkeit, den Dialog mit dem Ökumenischen Patriarchat fortzuführen. Denn in den Begegnungen mit der Orthodoxie kann und muß sich die EKD als Kirche erweisen. Darin liegt für sie selbst die besondere Bedeutung dieser Gespräche, aber auch eine nicht geringe Herausforderung. Die bisherigen Dialoge mit der Orthodoxie aber haben die EKD als Kirche nicht nur herausgefordert, sondern wahrscheinlich auch entscheidend gefördert. Darüber hinaus geht es um einen in seiner eigenständigen Bedeutung vielleicht noch nicht klar genug erkannten Beitrag beider Seiten für die ökumenische Bewegung insgesamt.

c) Durch meine Ausführungen könnte der Eindruck entstanden sein, mir erschiene die theologische Arbeit – inzwischen – nicht mehr so wichtig. Wenn davon verhältnismäßig wenig die Rede war, dann liegt das vor allem daran, daß ich mich auf einige grundsätzliche Probleme und Besonderheiten

ten des Dialogs zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat beschränkt habe und im Interesse der Konzentration darauf beschränken mußte. Ich bin jedoch grundsätzlich davon überzeugt, daß auch künftig auf die theologisch-wissenschaftliche Arbeit innerhalb des Dialogs nicht verzichtet werden darf. Es stellt sich lediglich die Frage, ob die der abendländischen Tradition entstammende Form akademischer Präsentation (Vortrag mit Diskussion) die einzige Möglichkeit solcher Arbeit sein sollte oder ob nicht andere Formen gefunden werden könnten (seminaristische? – evtl. zusätzlich), in denen der Umgang mit der Bibel und den Traditionen der Kirche mit ihren exegetischen, historischen und theologischen Problemen in Zukunft stärker *gemeinsam* erarbeitet wird, um auf diese Weise mehr voneinander zu lernen.

Zu den wichtigsten Erfahrungen, die die orthodoxen Gesprächsteilnehmer in diesem Dialog gemacht haben oder machen konnten, gehört vermutlich die, daß die EKD Kirche ist und nicht nur die Verkörperung vielfältiger theologischer Lehren und Meinungen, sondern lebendige Kirche mit eigentümlichen Formen gelebten Glaubens, einer besonderen Bibelfrömmigkeit, aber auch mit „Kirchenvätern“, eigenen Glaubensboten (Missionaren) und Märtyrern. Für die Zukunft ergibt sich daraus, daß sich die EKD noch stärker als bisher zu ihrer eigenen Geschichte bekennen sollte, zu der natürlich vor allem auch die Grundlagen der Reformation gehören und das, was die Reformatoren aus ihrem Umgang mit der Heiligen Schrift und den Überlieferungen der Kirche gelernt und der Gesamtkirche als Erbe hinterlassen haben.

e) Umgekehrt aber sollten auch die reichen Erfahrungen der Orthodoxen Kirchen, z. B. der lange und oft genug leidvolle Weg des Ökumenischen Patriarchats Konstantinopel unter einer mehr als 500 Jahre währenden türkischen Herrschaft, den Kirchen der Reformation vermittelt werden, ebenso wie die besondere Form der Spiritualität orthodoxen Christentums mit seinem besonderen Kirchen- und Sakramentsverständnis auf dem Hintergrund der altkirchlichen Tradition (der Kirchenväter der Alten Kirche). Wichtig aber ist es dabei wohl auch, die früheren Erfahrungen der Kirchen, auch die, die zum Schisma zwischen Ost und West geführt haben, mit zu bedenken. Auch die Begegnung zwischen Protestantismus und Orthodoxie im 19. Jahrhundert sollte mit bedacht werden, um eventuell noch bestehende Berührungsgänge und Furcht vor „Proselytenmacherei“ abzubauen.

f) Der Dialog zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat ist Bestandteil des weltweiten ökumenischen Gesprächs über die konfessionellen Grenzen hinweg, das weitergeführt und intensiviert werden muß,

wenn die Ökumene nicht stagnieren und die Kirche ihrer Verpflichtung zur Einheit nicht untreu werden soll. Die Besonderheit dieses Dialogs besteht darin, daß beide Seiten für ihre Kirchen einen besonderen ökumenischen Auftrag haben: Die EKD als Kirche des Ursprungslandes der Reformation für die aus dieser Reformation hervorgegangenen protestantischen Kirchen insgesamt und das Ökumenische Patriarchat für die durchaus unterschiedlichen, teilweise autokephalen Kirchen der Orthodoxie. Von daher ergeben sich für beide Seiten auch besondere Verpflichtungen, einerseits gegenüber der Ökumene auf ihrem Weg zur Einheit des Leibes Christi und zur Überwindung konfessioneller Schranken und andererseits gegenüber der Welt und ihren vielfältigen Problemen, ihrer Sehnsucht nach Frieden, sozialer und politischer Gerechtigkeit, Überwindung von Hunger, Elend, Rassismus, Unterdrückung und Ausbeutung. Darüber hinaus sei auf die Frage hingewiesen, die Karl Barth<sup>35</sup> als die „eine große ökumenische Frage“ bezeichnet hat: Das Verhältnis der Christenheit zum Judentum.

### *5. Schlußbemerkungen*

Im Verlauf der Gespräche ist verschiedentlich beklagt worden, daß die Gesprächspartner in den Kommissionen zu häufig gewechselt hätten. Sicherlich hat dies gelegentlich die Kontinuität der Gespräche erschwert. Man kann diesem Umstand aber auch eine positive Seite abgewinnen. Denn dieser Wechsel bewirkt auch, daß eine größere Zahl von Personen mit den Problemen dieser Dialoge vertraut werden. Zugleich wird eine größere Öffentlichkeit erreicht und der Kreis derer erweitert, die in den Prozeß der kirchlichen Begegnung hineingenommen werden. Daß die kirchliche Öffentlichkeit künftig stärker an diesen Begegnungen beteiligt werden sollte, wurde eingangs bereits betont. Ökumenische Informationen ohne ökumenische Begegnungen, d.h. ohne den unmittelbaren persönlichen Kontakt zwischen Vertretern verschiedener Konfessionen, lassen sich in den Gemeinden oft nur schwer vermitteln. Wo griechisch-orthodoxe Gemeinden mit evangelischen Gemeinden Kontakt bekommen und gegenseitig am kirchlichen Leben teilhaben, wächst das Interesse füreinander ganz von selbst. Insofern erscheint es schon wichtig, daß im Zusammenhang mit den Gesprächen auch der Kontakt zu lebendigen Gemeinden gesucht wird und daß in den Gesprächen kirchliche Mitarbeiter beteiligt werden, die sich durch die ökumenischen Begegnungen mit der Vielfalt kirchlicher und religiöser Erfahrungen in der Orthodoxie bereichern lassen und die als Brückenbauer der Ökumene in unseren Kirchen und Gemeinden wirken.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> R. Slenczka, 25 Jahre theologische Gespräche zwischen Evangelischer Kirche in Deutschland und Moskauer Patriarchat, in: ÖR 34 (1985) 446–467.
- <sup>2</sup> 1. Konstantinopel (16. bis 19. März 1969) – Bericht: „Dialog des Glaubens und der Liebe“ (Beiheft zur ÖR Nr. 11), Stuttgart 1970.  
 2. Arnoldshain/Taunus (4. bis 8. Oktober 1971) – „Christus – Das Heil der Welt“ (Beiheft zur ÖR Nr. 22), Stuttgart 1972.  
 3. Chambésy/Schweiz (2. bis 5. Oktober 1973) – „Das Bild vom Menschen in Orthodxie und Protestantismus“ (Beiheft zur ÖR Nr. 26), Korntal bei Stuttgart 1974.  
 4. Friedewald (6. bis 9. Oktober 1975) – „Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl“ (Beiheft zur ÖR Nr. 31), Frankfurt am Main 1977.  
 5. Bonn-Beuel (20. bis 24. Februar 1978) – „Eucharistie und Priesteramt“ (Beiheft zur ÖR Nr. 38), Frankfurt am Main 1980.  
 6. Stapelage (2. bis 6. Oktober 1981) – „Evangelium und Kirche“ (Beiheft zur ÖR Nr. 47), Frankfurt am Main 1983.  
 7. Kavala/Nordgriechenland (3. bis 8. Oktober 1984). Der Berichtsband über dieses Gespräch unter dem Thema: „Die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Heiligen Eucharistie“ steht noch aus.
- <sup>3</sup> Vgl. A. Basdekis, Die Theologischen Gespräche zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Orthodoxie. Versuch einer Standortbestimmung, in: ÖR 27 (1978) 223–253; Th. Nikolaou, Teilhabe am Mysterium der Kirche. Eine Analyse der Gespräche zwischen Ökumenischem Patriarchat und EKD, in: ÖR 30 (1981) 425–448.
- <sup>4</sup> Vgl. Bericht der drei Orthodoxie-Ausschüsse der EKD über die bilateralen theologischen Gespräche der Evangelischen Kirche in Deutschland mit Orthodoxen Kirchen, epd-Dokumentation Nr. 39a/80 vom 15. September 1980; Chr. Felmy, Die orthodox-lutherischen Gespräche in Europa. Ein Überblick, in: ÖR 29 (1980) 504–519, bes. 507ff – Mit weiterführenden Überlegungen zur ekklesiologischen Problematik: W. Schneemelcher, „Est autem ecclesia congregatio sanctorum ...“ Ekklesiologische Aspekte des lutherisch-orthodoxen Dialogs, in: Kirche im Spannungsfeld der Politik (FS f. Bischof H. Kunst, herausgegeben von P. Collmer u. a.), Göttingen 1977, 235–248.
- <sup>5</sup> A. a. O. (Anm. 1), 447ff, 463.
- <sup>6</sup> A. a. O. 451: „Für die Begegnung der Kirchen haben die Gespräche ihre Bedeutung bereits in sich selbst, also nicht erst durch die Ergebnisse. Das muß immer wieder betont werden, denn das Gegenteil der Begegnung wäre, daß man auseinandergeht und nicht mehr miteinander redet“. Vgl. auch S. 458.
- <sup>7</sup> K. Chr. Felmy a. a. O. (Anm. 4), S. 507.
- <sup>8</sup> Vgl. „Wort und Mysterium“. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel (Dokumente der Orth. Kirchen zur ökumenischen Frage Bd. II), herausgegeben vom Außenamt der EKD, Witten 1958. – Dazu zuletzt: D. Wendebourg, Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581 (FKDG 37), Göttingen 1986.
- <sup>9</sup> Vgl. u. a. B. Ohse, Der Patriarch, Göttingen/Regensburg 1968.
- <sup>10</sup> G. Besier, Zum Beginn des theologischen Gesprächs zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Evangelische Theologie 46 (1986) 73–90.
- <sup>11</sup> Vgl. A. Basdekis, Panorthodoxe Konferenzen / Panorthodoxes Konzil, in: Ökumene-Lexikon, herausgegeben von H. Krüger u. a., Frankfurt am Main 1983, 921–924 (Lit.).
- <sup>12</sup> Vgl. Damaskinos Papandreou, Die bilateralen Dialoge der Orthodoxen Kirchen. Überlegungen und Perspektiven, in: Kerygma und Dogma 29 (1983) 100–114., ders., Les dialo-

- gues oecuméniques de l'Eglise Orthodoxe hier et aujourd'hui, in: Ders., *Orthodoxie und Ökumene* (Ges. Aufs. herausgegeben von W. Schneemelcher), Stuttgart 1986, 202–218. Es fällt auf, daß der Dialog mit der EKD in keinem der Beiträge erwähnt wird!
- 13 Vgl. dazu A. Basdekis, in: *ÖR* (1978) 223–253.
- 14 K. Chr. Felmy a.a.O. 507f.
- 15 Vgl. A. Wischmann in seinem Vorwort zu dem Berichtsband über das 3. Gespräch (Cham-bézy 1973), Beiheft zur *ÖR* Nr. 26, 1974, 5; vgl. auch *ÖR* 22 (1973) 267–269.
- 16 *KuD* 29 (1983) 109.
- 17 Eine kurze Zusammenfassung der Diskussion nach dem Protokoll von OKR W. Gundert findet sich in dem Berichtsband (Beiheft zur *ÖR* Nr. 11, 1970) 51–55.
- 18 Auf dem Gespräch in Friedewald (1975) wurde ein gemeinsames Kommuniké zwar vorbereitet, auf Einspruch des Ökumenischen Patriarchats aber nicht verabschiedet.
- 19 Beiheft zur *ÖR* 38, 1980, 31.
- 20 Dazu gehörte u. a. auch, daß Metropolit Ireneos im Herbst 1980 ganz überraschend Deutschland verließ und nach Kreta zurückkehrte.
- 21 Vgl. dazu das Grußwort von Metropolit Augustinos im Berichtsband (Beiheft zur *ÖR* Nr. 47, 1983), 19.
- 22 Beiheft zur *ÖR* Nr. 11, 1970, 54.
- 23 Ebd. 55.
- 24 Noch im Kommuniké des V. Theologischen Dialogs, Bonn 1978, heißt es: „Die Teilnehmer stimmen darin überein, daß dieser bilaterale Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland fortgesetzt werden soll, da er einen bedeutungsvollen Beitrag für ein engeres Zusammenleben von evangelischen und griechisch-orthodoxen Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland und für den kommenden Dialog zwischen der Orthodoxie und dem Lutherischen Weltbund leistet“ (Beiheft zur *ÖR* Nr. 38, 1980, 31).
- 25 Vgl. *ÖR* 30 (1981) 480–483.
- 26 S. o. Anm. 20.
- 27 Vgl. dazu: W.-D. Hauschild, *Evangelische Kirche in Deutschland*, in: *TRE* 10 (1982) 670–677 (Lit.).
- 28 Damit wurde zugleich ein immer wieder geäußelter Wunsch der EKD-Delegation erfüllt.
- 29 Vgl. Worms 1983 (Berichte über die Tagungen der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland Band 36), herausgegeben vom Kirchenamt der EKD, Hannover 1984, 349–362. Auf dieser Tagung wurde eine Änderung der Grundordnung der EKD von 1948 beschlossen und in Art. 1 Abs. 2 unter Nr. 4 u. a. der Satz eingefügt: „Die Gliedkirchen haben der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie) zugestimmt“ (352). Der Text der Leuenberger Konkordie wurde als Anlage 1b (480ff) mit abgedruckt. – Zur Entstehung der Leuenberger Konkordie vgl. u. a. M. Lienhard, *Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft heute* (Ökumenische Perspektiven Nr. 2), 2. Auflage, Frankfurt am Main, 1973; ferner das Referat von W. Lohff auf der Tagung in Worms 1983 (Berichtsband, 44–51).
- 30 In der Grundordnung der EKD von 1948 Art. 1, Abs. 2 (in der geänderten GO von 1983 ist es Abs. 3) heißt es: „Mit ihren Gliedkirchen bejaht die Evangelische Kirche in Deutschland die von der ersten Bekenntnissynode in Barmen getroffenen Entscheidungen. Sie weiß sich verpflichtet, als bekennende Kirche die Erkenntnisse des Irtenkampfes über Wesen, Auftrag und Ordnung der Kirche zur Auswirkung zu bringen.“
- 31 Vgl. dazu vor allem die Beiträge von W. Schneemelcher und W. Bienert auf dem Gespräch in Kavala.
- 32 *Episkepsis* Nr. 342 vom 1. November 1984, 13.
- 33 Vgl. die unterschiedlichen Wiedergaben des griechischen Textes einerseits in „Ekklesiastike Aletheia“ vom 1. November 1984 und andererseits in „Ekklesia“ vom 1. Mai 1985, 278.

<sup>34</sup> Vgl. z.B. Konfessionskundliches Institut (Herausgeber), Kommentar zu den Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt (Bensheimer Hefte 59), Göttingen 1983; E. Fahlbusch, Einheit der Kirche – eine kritische Betrachtung des ökumenischen Dialogs (Theol. Ex. heute Nr. 218), München 1983.

<sup>35</sup> So 1966 vor den Mitgliedern des Einheitssekretariats in Rom (zitiert in: Freiburger Rundbriefe 28, 1976, 27).

## Impuls aus dem Zentrum oder Vereinbarkeit?

Die Studie des Ökumenischen Arbeitskreises und der Schlußbericht  
der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission

VON HANS VORSTER

### 1. *Was steht zur Rezeption?*

Am 26. Oktober 1985 hat die beim Papstbesuch im November 1980 verabredete „Gemeinsame Ökumenische Kommission“ (GÖK) in Maria Laach ihren „Schlußbericht“ verabschiedet und mit dessen Vorstellung der Öffentlichkeit gegenüber am 22. Januar 1986 ihre Tätigkeit vorerst beendet. Zur Buchmesse 1986 erschien nun auch die „Studie“, auf die sich der Schlußbericht in seinem Hauptteil stützt, in dem er den beteiligten Kirchen empfiehlt, die gegenseitigen Verwerfungen des 16. Jahrhunderts zu revidieren.<sup>1</sup> Das Vorliegen von Schlußbericht und Studie gewährt jetzt Einblick, welche Einsichten der von der GÖK beauftragte „Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen“ bei seinen Untersuchungen gewann und welche Konsequenzen daraus zu ziehen sich zunächst einmal die GÖK selbst in der Lage sah. Diese Unterscheidung ist deswegen erforderlich, weil schon ein erster Blick erkennen läßt, daß die Ergebnisse des Arbeitskreises und die Konsequenzen des GÖK keineswegs nahtlos ineinandergreifen. So sehr es die Rezeption in Kirchen und Gemeinden formal erleichtern würde, wenn jene sich auf den Schlußbericht beschränken könnte, ergibt jedoch der Vergleich, daß wichtige Einsichten des Arbeitskreises von der GÖK entweder nicht aufgenommen oder nicht ganz in dem Licht belassen wurden, das in der Studie von ihnen ausgeht.

Das aber bedeutet: die Rezeption in den Kirchen darf sich keineswegs auf die engeren Bahnen beschränken, die der Schlußbericht vorzeichnet; sie muß vielmehr über diesen hinausgreifen, um den Ergebnissen der Studie

selbst in der Theologie und im Glaubensleben der Christen Raum zu schaffen.

Der sehr weitläufige und in sich vielfältige Stoff erforderte, daß der Arbeitskreis sich in drei Kommissionen aufteilte, von denen sich jede eines Schwerpunktes annahm. Darüber hinaus mußte, um überhaupt zu vergleichbaren Ergebnissen zu gelangen, innerhalb der Bereiche Rechtfertigung, Sakramente und geistliches Amt stark komprimiert werden, oft so, daß im Grunde nur noch das Anliegen beider Seiten sichtbar gemacht werden konnte. Darüber zusammenfassend zu berichten, führt leicht zu einer Komprimierung der Kompression. Obwohl er diese Gefahr erkannte, konnte auch der Schlußbericht sie nicht völlig umgehen.

Damit die jetzt anlaufende Diskussion nicht von vornherein zu einem Austausch verkürzt dargestellter „Anliegen“ gerät, ist es unvermeidlich, die Komprimierung am Stoff selbst zu bewähren; denn so sehr dem Arbeitskreis daran gelegen sein mußte, weiterwirkende Impulse für die ökumenische Theologie gerade auch dadurch zu geben, wie er seine Aufgabe erfüllte, so wenig kann ihm daran gelegen sein, eine Anreicherung, aber auch Korrektur der zu den einzelnen Punkten herausgestellten Anliegen durch eine nachfolgende Diskussion zu verhindern. Und noch weniger kann er beabsichtigen, diese Diskussion durch einen von ihm entworfenen Interpretationsschlüssel für die reformatorische Theologie und das Tridentinum in ökumenisch willkommene und unwillkommene Stellungnahmen zu präjudizieren. Um diesen Eindruck von vornherein abzuwehren, wäre es besser gewesen, die internen Abstimmungsergebnisse nicht über die GÖK hinaus bekanntzumachen.

Um eine übermäßige Komprimierung zu vermeiden, beschränkt sich dieser Aufsatz auf die Einleitung der Studie mit ihrer informativen hermeneutischen Funktion und auf das Dokument zur Rechtfertigung. Dabei sollen deren tragende Elemente herausgestellt und die Konsequenzen näher bedacht werden, die die GÖK aus diesen Teilen der Untersuchung zog.

## 2. Das Dokument „Einleitung“

### 2.1 Der Bezug zum Kontext

Für die Einleitung, die in ihrer 6. Fassung vorgelegt wird, ist anders als bei den übrigen Grundtexten auf eine Namensnennung der Mitwirkenden sicher bewußt verzichtet worden. Der Arbeitskreis möchte das hier Vortragene gemeinsam verantworten.

Ihr Ausgangspunkt ist der durch vielfältige Faktoren vorangetriebene, weiterhin andauernde Abbau der konfessionellen Konfrontation und ein neues Bewußtsein der Glaubensverbundenheit, die die Christen im 20. Jahrhundert erleben. Beides wird als bereits „stärker“ bezeichnet als das historische Gedächtnis, in dem die Gründe für die Trennung aufbewahrt werden. Was dort gespeichert ist, soll durch die Untersuchung daraufhin durchschaubar werden, ob es sich letztlich um Mißverständnisse mit tragischen Folgen oder um tiefergehende Unterschiede im Verständnis des Evangeliums handelt, von denen wir anerkennen müssen, daß sie sich damals nicht beseitigen ließen, die aber heute ihre trennende Wirkung verloren haben, ja sogar als gegenseitige Ergänzung und Bereicherung erkennbar werden.

Indem sie sich hier Klarheit zu schaffen bemüht, will die Studie einerseits die Verbindung zu den beiderseitigen Glaubensüberlieferungen wahren und dem Ernst gerecht werden, mit dem damals um die Wahrheit gerungen wurde, und zugleich verhindern, daß wir in der Gegenwart hinter damals gewonnene Einsichten und Klärungen zurückfallen. Sie will aber vor allem jene beiden Faktoren, die die heutige Glaubensverbundenheit theologisch tragen und vorwärtsbringen, nämlich die weitgehend gemeinsame Auslegung der Heiligen Schrift und das gemeinsame Bewußtsein von der Bedingtheit theologischer Formeln, in der Weise einsetzen, daß unserer Anbindung an die Tradition ihre polemische Spitze genommen wird. Auf diese Weise sollen die beiderseits gelebten Glaubensüberlieferungen mit dem vorhandenen ökumenischen Glaubensbewußtsein soweit wie möglich versöhnt werden.

Dieser Aufgabenstellung wird man durchaus zustimmen wollen und können. Auf ihren Bezug zum gelebten Glauben zu achten und die Gefahr für sich selber zu bedenken, wenn sie sich von ihm abkoppelt, ist in der Tat die Aufgabe jeder Theologie. Gerade den evangelischen Theologen, der diese Verpflichtung der Theologie vor Augen hat, bekümmert jedoch, davon kaum etwas wahrzunehmen, daß diese Aufgabe in seinem Bereich schon seit dem 17. Jahrhundert, verstärkt seit dem 18., in Angriff genommen wurde, zu beachtlichen Ergebnissen gelangte und sein Verhältnis zu den Vorgängen und Entscheidungen des Reformationszeitalters mitprägt. Es wird zwar ausgesprochen, daß sich die im 16. Jahrhundert vertretenen Positionen nicht mehr unverändert gegenüberstehen.<sup>2</sup> Doch von der Anordnung des Stoffes und von den Erwartungen an die Ergebnisse her wird der Eindruck erweckt, als lebten die Gläubigen und lehrte die Theologie bis zur großen Wende im 20. Jahrhundert im unmittelbaren Rückgriff auf die Abgrenzungen und Verwerfungen der reformatorischen Bekenntnisschriften und des Trienter

Konzils, ja erstere seien einschließlich des Konkordienwerks evangelischerseits noch heute gültige Lehrnorm. Daß diese de facto lutherischerseits weiterhin auf das Augsburger Bekenntnis und den Kleinen Katechismus beschränkt ist und auch in der reformierten Kirche ähnliche Rücknahmen konfessioneller Zuspitzungen längst erfolgt sind, ja die unierten Kirchen um dieser Rücknahmen willen entstanden, wird nicht berücksichtigt. Ebenso wenig wird erkennbar, daß auch die katholische Theologie ihre Rechtfertigungs-, Sakramenten- und Amtslehre längst von der konfessionellen Antithetik gelöst hat, das Trienter Konzil als umfassende katholische Grundlagenbesinnung interpretiert und warum sie das tut.

Man fragt sich, wem diese Zurückhaltung gegenüber längst in Gang befindlichen, auch kaum vermeidbaren Prozessen eigentlich dienen soll? Trotz vieler Schwierigkeiten, die sie ihr einbrachten, waren jene Prozesse doch auch für die Kirche Jesu Christi letztlich wohltätig und sind es noch. Und das Überleben einer ihres Namens würdigen Theologie wäre ohne sie wenigstens im Abendland kaum denkbar. Die Gläubigen in beiden Kirchen bedürfen dieser ungeschichtlichen Aufwertung längst durch den faktischen Gebrauch abgewandelter Normen nicht, um guten Gewissens von antikatolischen oder antiprottestantischen Zuspitzungen herunterzukommen. Die beiderseitigen Kirchenleitungen haben die strikte Anwendung dieser Lehrnormen längst aus Einsicht suspendiert, weil der Flurschaden auch in der eigenen Kirche sonst unermesslich wäre. Vor wem verbeugt man sich also, statt sich schlicht zu längst fälligen Aufräumungsarbeiten zu bekennen? Und hat die zwischen dem Konkordienwerk von 1580 und 1918 liegende Zeit dafür wirklich nichts oder nur negativ beizutragen?

Diese Fragen schmälern die Anerkennung in keiner Weise, die wir der Studie schulden. Nur gilt sie dann nicht mehr einer Wende, die bei Licht besehen längst vorher eingeleitet wurde; sondern sie muß und kann sich an der Gediegenheit dieser Aufräumungsarbeiten und an den Impulsen orientieren, die von ihr ausgehen. Von beidem her darf man ihr diese Anerkennung dann aber auch nicht vorenthalten.

Oder sollte diese Sicht ihrerseits ein Mißverständnis sein? Im Schlußbericht werden jene vorausgehenden Bemühungen wenigstens der zweiten Stufe im 20. Jahrhundert zwar apostrophiert, allerdings mit dem Hinweis, daß es nicht anginge, hier „stillschweigend“ und „nach Gutdünken“ zu verfahren.<sup>3</sup> Ersteres hat die evangelische Theologie nie getan, und dort, wo es bei katholischen Theologen in bestimmten Fällen tatsächlich geschah, ist es auf die Kräfte zurückzuführen, die sie nötigten, die Versöhnung zwischen Glaubensüberlieferungen und heutigem Glaubensbewußtsein ohne viel

Aufhebens praktisch zu vollziehen und sich über die bestehenden Diastasen tatsächlich stillschweigend hinwegzusetzen. Wo stände übrigens die ökumenische Bewegung, wenn das nicht geschehen wäre? Und sind diese Theologen und Laien dabei wirklich „nach Gutdünken“ verfahren? Das läßt sich doch nur aufrechterhalten, wenn wir diesem „Gut-Dünken“ mehr Inspiration des Heiligen Geistes zuerkennen als den Kräften, die hier zunächst widersprachen. Hätte dem Schußbericht nicht ein Stück demütige Bescheidung, daß das längst Fällige so spät kommt, besser angestanden als diese beiden Etiketten?

## *2.2 Grundlegende Verständigung trotz tiefgreifender Unterschiede*

Zu diesen den Kontext betreffenden Überlegungen tritt die Frage, inwieweit die Ergebnisse der Studie dann doch mehr darstellen als gediegene Aufräumarbeit. Sie ist identisch mit derjenigen, ob und wo eine Dynamik freigelegt wird, die den Status quo überwindet und den Weg zu einer gemeinsamen Bezeugung des rechtfertigenden Glaubens und einer am Evangelium orientierten Sakramentenspendung bahnt.

Das Dokument „Einleitung“ eröffnet diese Perspektive, indem es die Verständigung über Wort und Sakrament im Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Reformationskirchen für „grundlegend“ erklärt. Es bedeutet keine Einschränkung, sondern präzisiert nur, wenn daneben „tiefgreifende Unterschiede im Verständnis der Kirche sowie des kirchlichen Amtes und hinsichtlich der Wege“ zu berücksichtigen sind, „auf denen verpflichtende kirchliche Lehrentscheidungen zustande kommen“. Deshalb reicht, wie die Studie zu Recht betont, die gemeinsame Basis, auf der die reformatorischen Kirchen ihre Trennungen überwinden und Kirchengemeinschaft erklären konnten (Leuenberger Konkordie), für Kirchengemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche nicht zu. In allen Sachfragen ist hier vielmehr die Autorität der Kirche und ihres Lehramts ständig mitzubedenken.<sup>4</sup>

Die Studie hat dabei freilich keine Patt-Situation und den katholisch-reformatorischen Dialog auch nicht als Ausbalancieren gegenseitiger Vereinbarkeiten vor Augen. Bewegung erwartet sie in dieser Situation vielmehr vom Rekurs auf die Heilige Schrift. Und sie weist dazu nach, inwiefern auch in der katholischen Kirche eine kritische Funktion der Heiligen Schrift gegenüber der Traditionsverpflichtung der Kirche legitim ist und mit der Suffizienz der Heiligen Schrift für den Glauben faktisch gerechnet wird.<sup>5</sup> Die Studie will damit offenkundig dem Eindruck wehren, jene anderen Fak-

toren, die ein Verfahren wie bei der Leuenberger Konkordie nicht zulassen, führten zur Stagnation. Wohl gegen katholische Befürchtungen wird angefügt, diese kritische Funktion der Heiligen Schrift bedeute nicht, daß evangelische Christen „ständig mit der Notwendigkeit totaler Revision ihrer Lehre“ rechneten, sondern daß sie von ihrem Umgang mit der Heiligen Schrift „neue Belehrung“ durch das Evangelium erwarten, die die vorgegebenen Bekenntnisse neu interpretiert, sie aber nicht beseitigt.

Während die Studie mit diesen Überlegungen zweifellos eine, wenn auch im einzelnen noch nicht genau greifbare Dynamik des Zusammenwachsens im Rechtfertigungsglauben und im Sakramentsverständnis vor Augen hat, akzentuiert der Schlußbericht hier anders. Er sieht durch die Ergebnisse der Studie lediglich Hindernisse beseitigt und den Weg für weitere Verhandlungen über die Bedingungen frei gemacht, die zusätzlich erfüllt sein müssen, bis das Ziel erreicht ist.<sup>6</sup> Kircheneinheit wird hier also entscheidend von der Lehreinheit, Kirche selbst wesentlich von der Lehrüberlieferung her verstanden. Davon, daß Übereinstimmung im rechtfertigenden Glauben und bei den Sakramenten auf dem Weg über den Glaubensvollzug der Christen zu substanzerheblichen Wandlungen im Kirchenverständnis führen könnte, ist im Schlußbericht nicht die Rede. Fragt man, was er überhaupt von der Aufhebung der Verwerfungen erwartet, so wird wenig mehr sichtbar als eine gegenseitige Verträglichkeit zweier unterschiedlich geprägter Frömmigkeitsstile.

Das ist im Rückblick auf die Vergangenheit sicher nicht zu verachten. Angesichts der Dynamik, die die Rechtfertigungsbotschaft und die Begegnung mit Christus in den Sakramenten im 16. Jahrhundert beiderseits einmal entwickeln konnten, ist es aber doch auch ziemlich bescheiden und läßt nach dem Gewicht fragen, das die GÖK dem Rechtfertigungsgeschehen und dem Sakramentsempfang für das Verständnis von Kirche zumißt.

Es ist sehr zu hoffen, daß Synoden und Gemeinden beim Vorgang der Rezeption die von der GÖK nicht genützten Chancen ergreifen und auf den vom Arbeitskreis dargelegten Fundamenten aus der Annäherung bei Wort und Sakrament Konsequenzen für das Kirchenverständnis sichtbar machen.

### 2.3 Was wird aus den Verwerfungen?

Wenn nach der Überzeugung beider Partner „die kirchlichen Entscheidungen, die sich in den Verwerfungssätzen... niedergeschlagen haben, geistliche Urteile enthielten, in denen bleibend Gültiges und Verbindliches auch für den heutigen Christen gesagt ist“<sup>7</sup>, lassen sie sich nicht einfach aus dem Gedächtnis tilgen, selbst da nicht, wo sie auf Mißverständnissen

beruhen; denn auch in dieser Form wurden sie produktiv, und zwar keineswegs nur negativ. Dadurch unterscheidet sich der hier vorgesehene Prozeß von der Erklärung, die bei der Aufhebung der Exkommunikation zwischen Ost- und Westkirche abgegeben wurde. Sie sieht diese Tilgung aus dem Gedächtnis ausdrücklich vor.

Welche positive Funktion kommt den Verwerfungen aber dann noch zu? Die Untersuchung geht dazu in doppelter Weise vor:

a) sie qualifiziert die Einzelergebnisse in fünf Kategorien (von denen der Schlußbericht vier aufgreift), nämlich in Verwerfungen, die (1) nach heutigem Urteil schon damals auf einem Mißverständnis der Gegenposition beruhen; die (2) auf kirchlich nicht verbindliche Extrempositionen zielten; die (3) zwar in der Vergangenheit zutrafen, aber heute den Partner nicht mehr treffen. Dazu kommen (4) solche Anathematismen, bei denen neue Sacheinsichten zur Verständigung führten, was die Rücknahme der Verwerfungen erforderlich macht. Es bleiben (5) „einige Verwerfungen“ im Rest, zu denen sich noch kein ausreichender Konsens feststellen läßt.

Zu dieser letzten Kategorie stellt der Arbeitskreis die Frage, ob „sie allein die Aufrechterhaltung der Kirchentrennung angesichts der veränderten Verhältnisse der Kirchen und ihrer Glieder zueinander rechtfertigen können“<sup>87</sup>? Er rechnet offensichtlich mit der Antwort, daß dieser Rest allein das nicht kann, und überläßt es damit den jeweils Angefragten, also neben den Lesern doch vor allem den beteiligten Kirchen, ob sie die Aufrechterhaltung des Ausschlusses von anderen Verwerfungen her rechtfertigen wollen oder können.

Der Schlußbericht der GÖK hat sich dem Zuspriel dieser Frage und der auf sie hin möglichen positiven Reaktion dadurch entzogen, daß er in seiner Zitierung den die 5. Kategorie entscheidend kommentierenden Nachsatz wegläßt.

b) Sie schlägt vor, daß den bisherigen Verurteilungen, solange die in der Untersuchung festgestellten Vereinbarkeitsbedingungen gelten, ihre exkommunikative Spitze genommen wird, und holt sie – jetzt für beide Kirchen – auf die Stufe „heilsame Warnungen“ zurück, eine Stufe also, die sie im Bereich der aussprechenden Kirche für das Gros der Gläubigen schon immer hatten; denn im eigenen Bereich sollte ja vor allem gewarnt und nur, wenn es unvermeidlich war, ausgegrenzt werden. Außerdem bedurfte es zur Umwandlung der Warnung in den vollzogenen Ausschluß immer eines besonderen Aktes.

Von einer Aufhebung der Verwerfungen kann also im strengen Sinn des Wortes nicht gesprochen werden. Sie könnten sogar „neue Aktualität“

gewinnen, wenn „die Angehörigen des jeweils anderen Bekenntnisses ihre eigene Überlieferung so verstehen und aussprechen, daß die Gegensätze erneut aufbrechen“<sup>9</sup>. Das darf freilich nicht als Damokles-Schwert über dem Festmahl der Versöhnung interpretiert werden; denn die Studie stellt eindeutig fest, daß sich jene Einseitigkeiten, gegen die sich die Verwerfungen wenden, heute nicht mehr konfessionell eingrenzen lassen. Sie können heute vielmehr in jeder christlichen Kirche ihre Anhänger finden, werden aber auch in jeder als Verkürzung des eigenen Glaubensverständnisses beurteilt.

### *3. Das Dokument „Die Rechtfertigung des Sünders“*

#### *3.1 Die Ausgangsthese – ein Grundkonsens im Verständnis des Evangeliums*

Dieses Teildokument versteht sich als Angelpunkt der Untersuchung. Das hat zum einen historische Gründe. Hier gingen die Wege im 16. Jahrhundert auseinander, und die Tatsache, daß hier entscheidende Differenzen mindestens bestanden, hat sich dem Langzeitgedächtnis beider Kirchen nachhaltig eingeprägt. Daß die aktuelle Lehre beider Kirchen längst auf tragende Gemeinsamkeiten hinweisen kann, hat solche Tiefenschichten wie einst bisher nicht erreicht und so auch noch wenig Spuren im Gedächtnis der Kirchen hinterlassen. Hier wird einer der Schwerpunkte der Rezeption liegen müssen.

Wenn die Studie aber urteilt, daß jeder andere Konsens zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation auf Sand gebaut ist, wenn nicht ein echter Konsens in der Rechtfertigungslehre ihn trägt, so kann im letzten stichhaltig für ein solches Urteil nur der Zusammenhang der Rechtfertigung mit dem Evangelium selber sein. Weil sie das Evangelium selber strittig werden ließen, werden die Lehrdifferenzen zur Rechtfertigung als „Grunddifferenz“ bezeichnet. Dieser Begriff hat in den letzten Jahren für erhebliche Unruhe gesorgt. Positiv gewendet hilft er der Studie dazu, als tragenden Grundkonsens zu formulieren: „Nichts anderes als das Evangelium von Jesus Christus (ist) Sache und Inhalt der Rechtfertigungslehre“ und von daher die christologische Basis der angestrebten Verständigung auszuweisen: „Je mehr wir auf Jesus Christus selbst zugehen, um so näher kommen wir einander.“<sup>10</sup>

Von daher hat der das Teildokument einleitende Abschnitt „Die Gegensätze – wie man sie bisher verstand“ vorwiegend informative und illustrative Funktion. Es soll auch emotional wirksam gezeigt werden: Kontrovers-

theologie in dem Stil, wie sie sich im 16. Jahrhundert entwickelte und bis ins 20. Jahrhundert bestimmend blieb, ist „theologisch nicht (mehr) gerechtfertigt“<sup>11</sup>. Wie bei allem Plakativen fällt dabei trotz gegenteiliger Absicht doch ein erheblicher Schatten auf die Väter. Ihr geistiger Horizont erscheint stark eingeschränkt und etwas zu häufig stehen sie als Extremisten da.

Vermutlich würde die Untersuchung noch überzeugender wirken, wenn es ihr in ihrer Bewertung des 16. Jahrhunderts gelungen wäre, Dialektik und Polarität ebenso wie deren Auflösung als diejenigen Kräfte aufzuweisen, durch die Gott seine Schöpfung bewegt und erhält; und daß Kirche nur lebendig sein kann, wenn sie daran teilhat. Ebenso ist sicher richtig, daß sich einige Proteste Luthers speziell gegen die Theologie Gabriel Biels richten (die Untersuchung macht das gewissenhaft sichtbar). Springender Punkt ist in diesem Zusammenhang aber doch, daß Luthers Einsprüche gegen Biel von den Zeitgenossen als durchaus aktuell empfunden wurden, weil sich bei Biel Tendenzen konkretisierten, die seit Duns Scotus und dem 14. Jahrhundert mit weitgehender Zustimmung der Kirche zunehmend christlich plausibel geworden waren und auch auf dem Trienter Konzil noch von einer respektablen Minderheit vertreten wurden.<sup>12</sup>

### *3.2 Neue Einsichten und ihre hermeneutischen Konsequenzen*

Diese Unterschiede in der Bewertung können die fundamentale Bedeutung des Brückenschlags nicht schmälern, den die Studie von ihrer Ausgangsthese (Sache und Inhalt der Rechtfertigungslehre ist das Evangelium selbst) zu den „neuen Einsichten“ hin vornimmt, die den Abbau der bisherigen Konfrontation ermöglichten und das weiterhin tun. Dank dieses Brückenschlages stehen diese Einsichten nicht mehr als zufällige Entdeckungen wissenschaftlichen Fleißes oder als notwendiger Gang der Forschung unvermittelt im Raum. Sie werden vielmehr ökumenisch eingebunden und für beide Kirchen als Weg noch größerer Nähe zum Evangelium sichtbar gemacht. Auch diese Bewertung ist für die Rezeption in den Kirchen von großer Bedeutung.

Als solche Einsichten werden aufgeführt:

- die Möglichkeit, zwischen „biblischer Grundaussage“ und „späterer theologischer Ausprägung“ unterscheiden zu können, was beiderseits der Bibelwissenschaft zu danken ist. Sie ermöglicht es den Kirchen, den folgenden Grundkonsens auszusprechen: das Rechtfertigungsgeschehen ist als „schlechthin unverdienbare Tat Gottes am sündigen Menschen“ zu verstehen. „Dieser empfängt allein durch den Glauben an Jesus Chri-

- stus, den für uns Gekreuzigten und Auferstandenen, die Gabe der Rechtfertigung und wird durch eben diesen Glauben im Gegenüber zu Gott auch ganzheitlich beansprucht“;
- Das Trienter Konzil wollte „weder die spät- noch die hochmittelalterliche Gnadenlehre als verbindliche Ausdrucksform des katholischen Glaubens festschreiben“;
  - Die Scholastik wollte mit Hilfe der aristotelischen Denk- und Sprachkategorien den Wirklichkeitsbezug des Glaubens reflektieren. Luther hat das abgelehnt, um der Sprache der Bibel in der Theologie Raum zu schaffen. Weder Luther noch die spätere reformatorische Theologie sahen aber schon darin einen Verrat am Evangelium, daß Melancthon und andere diese Kategorien später in Auswahl wieder aufgegriffen haben. Ein sich ausschließender Gegensatz kann also aus den Sprachmitteln allein nicht hergeleitet werden;
  - Katholischerseits werden heute die Unvertretbarkeit und Personalität des Glaubens anerkannt, evangelischerseits die pastoralen Sorgen ernstgenommen, die damals viele zu Gegnern der Reformation werden ließen.<sup>13</sup>

Aus diesen neuen Einsichten zieht die Studie zwei grundlegende hermeneutische Folgerungen: (1) nachdem diese Einsichten die heutigen Anliegen und Schwerpunkte beider Seiten deutlicher haben erkennen lassen, müssen auch ihre Lehr- und Bekenntnisformulierungen zur Rechtfertigung aus der Vergangenheit von daher verstanden werden. Und (2): die überkommenen, im Bewußtsein verankerten Unterscheidungslehren nötigen zwar, auch in den Einzelvergleich einzutreten, jedoch kommt der ganzheitlichen Betrachtung der jeweiligen Tradition Priorität zu.<sup>14</sup>

Daß insbesondere die erste Folgerung vom reformatorischen Schriftprinzip her nicht unproblematisch ist und bei der Rezeption Schwierigkeiten bereiten könnte, ist offenkundig. Heutige Anliegen und Schwerpunkte im Leben der Kirchen sind – und wenn es die eigene ist – nicht der Zugang, durch den evangelische Theologie kirchliche Lehre verifiziert. Das dürfte in der Diskussion, die hier zu führen ist, unumstritten sein. Unbeschadet davon verspricht es aber ökumenisch fruchtbar zu werden, wenn der hier vorgeschlagene Interpretationsschlüssel heutiger Lebensinteressen beider Partnerkirchen die evangelische Seite dazu zwingt, die (unaufgebbare) kritische Verifikation kirchlicher Lehre an der Heiligen Schrift nicht nur an den ihrerseits zeitgebundenen Formulierungen der reformatorischen Theologie vorzunehmen, sondern diese Verifikation tatsächlich bis zu den Anliegen und Schwerpunkten voranzutreiben, in denen jene sich heute ausspricht.

### 3.3 Vier das Verstehen leitende Grundsätze und ihre ökumenische Tragweite

Vor allem um der zweiten Folgerung entsprechend die ganzheitliche Betrachtung und den Einzelvergleich einander zuzuordnen, entwickelt die Studie vier „Grundsätze“, die „bei der Interpretation und Würdigung der Einzelfragen und der auf sie bezogenen strittigen Verurteilungen als Schlüssel dienen“<sup>15</sup>.

3.3.1 Der *erste* Grundsatz verpflichtet beide Partner darauf, die verschiedenen Ansätze und Lebensbezüge der reformatorischen Rechtfertigungslehre und des Dekrets de iustificatione vom 13. Januar 1547 durchgängig zu beachten – nämlich die Buß- und Beichtpraxis als Ansatz und von daher das Sündenbekenntnis und den Zuspruch der Vergebung als Lebensbezug auf reformatorischer Seite; den (angesichts der Kindertaufpraxis freilich nur gedachten) Weg der Katechumenen zur Taufe als Ansatz und den Weg des Christen vom Empfang der Taufgnade bis zum Endgericht als Lebensbezug im Trienter Dokument. Von daher charakterisiert die Studie die beiderseitigen Rechtfertigungslehren zurecht als „angewandte Christologie“ bzw. als „zusammengefaßte Sakramentenlehre“.

Diese Ansätze und Lebensbezüge stehen nicht im Gegensatz zueinander. Als Sprachrahmen kirchlicher Lehre lassen sie jedoch das katholische Anliegen christlicher Lebensführung und das reformatorische Interesse am Wort Gottes als Gesetz und Evangelium stark in den Vordergrund treten. Daraus hervorgehende Abgrenzungen können, wenn die Anliegen füreinander transparent geworden sind oder gar als komplementär erkannt werden, natürlich entfallen.

3.3.2 Wie schon der erste verpflichtet auch der *zweite* Grundsatz die Partner generell, damit dann aber auch im Rahmen der Rechtfertigungslehre. Hier so wenig wie sonst im ökumenischen Dialog darf völlige Übereinstimmung in Gedankenführung und Ausdrucksweise gefordert werden. Sind Schwerpunkte, die eine Seite für vordringlich hält, in der Lehre des Partners „unverkennbar und unmißverständlich gewahrt“, dann können Verurteilungen nicht aufrechterhalten werden; die beiderseitigen Lehrentfaltungen sind dann im Gegenteil daraufhin zu prüfen, inwieweit sie sich ergänzen.

#### 3.3.3 Der dritte Grundsatz bzw. die entscheidende Doppelthese

Das konkretisiert der *dritte* Grundsatz in einer Doppelthese, die dann im Einzeldurchgang („Alte Verwerfungen – und warum sie heute den Partner

nicht mehr treffen“) bewährt wird. Sie legitimiert mit beiderseitiger Wirkung diejenigen als Brüder und Schwestern im Glauben, die „in der Erfahrung des Elends ihrer Sünde, ihrer Widerwilligkeit gegen Gott, ihres Mangels an Liebe zu Gott und zum Nächsten im Glauben allein auf den rettenden Gott vertrauen, seines Erbarmens gewiß sind und dem in ihrem Leben entsprechen wollen“. Dabei werden solche Christen nicht mehr *konfessionell* als evangelisch, sondern *ökumenisch* als „auf den Spuren der Reformatoren“ denkend bezeichnet; sie können also durchaus auch der römisch-katholischen Kirche zugehören und haben dort das Recht, ihren Glauben so zu artikulieren.

Die Doppelthese legitimiert es dementsprechend ebenso, wenn Christen „tief durchdrungen von der grenzenlosen Macht Gottes auch im Rechtfertigungsgeschehen vor allem die Ehre Gottes und den Sieg seines gnädigen Handelns am Menschen herausstellen und das Versagen und die Halbherzigkeit des Menschen“ demgegenüber im strengen Sinn für „zweitrangig“ halten.

Von solchen Christen, katholisch oder evangelisch, wird gesagt, daß sie sich „auf den Spuren des Trienter Konzils“ bewegen.

Die jeweils andere Spur wird durch die dritte These zur bleibenden lehrmäßigen und pastoralen Anfrage, ob unter dem Ernst des Sündenbewußtseins die neuschaffende Macht Gottes oder vom Sieg der Gnade her das Elend der Sünde genügend ernstgenommen werden.<sup>16</sup>

### 3.3.4 Die Widerspiegelung der Doppelthese im Schlußbericht

Genau den ökumenisch wirksamen Impuls, daß auf den Spuren der Reformation auch in der römisch-katholischen Kirche, auf den Spuren des Trienter Konzils in den Reformationskirchen geglaubt und gedacht werden darf, konnte sich der Schlußbericht leider nicht zu eigen machen. Das ist sehr bedauerlich. Die Studie hätte nämlich Grundlage und Chance geboten, wenigstens zu markieren, wie aus der Komplementarität in der Rechtfertigungslehre Raum für die eine Tradition in der jeweils anderen entsteht; aber auch wie der Grundkonsens in der Rechtfertigung die bisherige Identitätsfindung aus der Abgrenzung gegeneinander ablösen und einer auch ekklesiologisch erheblichen, gemeinsamen ökumenischen Identität den Weg bahnen kann.

Diese Chance verspielte die GÖK, indem sie den ökumenischen Impuls, von Christen auf den Spuren der Reformatoren bzw. des Trienter Konzils zu sprechen, ganz unterdrückt. Statt dessen spricht sie<sup>17</sup> von einer „spannungsvollen Gemeinsamkeit im Glauben“, die „im 16. Jahrhundert zwar in

Ansätzen empfunden, aber nicht zum Ausdruck gebracht werden konnte“. Sie „läßt sich heute als gemeinsames Zeugnis beider Kirchen . . . zum Ausdruck bringen“ und ist – immerhin – als beiderseitiges Anliegen formulierbar („beiden Kirchen geht es darum . . .“). Aber zugleich ist deutlich zu erkennen: beide Kirchen haben ihre Identität unabhängig von diesem Grundkonsens. Sie gehen vielmehr von der ökumenischen Verpflichtung zum gemeinsamen Zeugnis aus. Sie überprüfen, inwieweit diese Verpflichtung eine Korrektur bisheriger Abgrenzungen ohne Identitätsverlust zuläßt, und sie sind bereit, wo diese Überprüfung Vereinbarkeit ergibt, mit ihrer ökumenischen Verpflichtung Ernst zu machen. Das ist durchaus anzuerkennen. Nur treten sie dabei, wie ihr Redestil ausweist, in seltsamer Weise *neben* ihr Zeugnis. Daß sie damit rechnen, dieses Zeugnis könnte sie selbst ergreifen und verwandeln, wird nirgends sichtbar. Müßte man sich nicht selbst an die festgestellte „spannungsvolle Gemeinschaft im Glauben“ wagen, statt nur die Vereinbarkeit zu prüfen, wenn das gemeinsame Zeugnis zur Rechtfertigung des Sünders ökumenisch durchschlagkräftig werden soll?

### 3.3.5 *Der vierte Grundsatz bzw. Trient oder Genf?*

Ausdrücklich auf die Interpretation des Trienter Rechtfertigungsdekrets eingeschränkt ist der *vierte* Grundsatz: im Zweifel für eine Auffassung, die näher bei Augustin steht. Für katholische Theologen ist diese Direktive zwar keineswegs neu; schon lange hat man die ökumenische Öffnung entdeckt, die dadurch möglich wird. In Trient selbst freilich war das anders. Daß – mit den Worten des Schlußberichts – jene „spannungsvolle Gemeinschaft im Glauben“ sogar in Trient „in Ansätzen empfunden“ wurde, war dort den Vertretern des Augustinismus zu danken; genau das aber trug dazu bei, daß diese wegen ihrer geringeren Distanz zur reformatorischen Theologie keineswegs den Ton angaben, sondern mit einiger Mühe lediglich ihre katholische Legitimität durchsetzen konnten.

Diesen Faden nimmt der vierte Grundsatz jetzt offiziell auf. Für die theologische Diskussion um die Rezeption wird wichtig sein, daß die evangelische Theologie diese Wendung der katholischen Tridentinums-Interpretation und ihre Auswirkungen auf das Verständnis von Gnade in Breite akzeptiert und den katholischen Partner nicht länger auf Positionen festlegt, die er überwunden hat (das gilt besonders für die „geschaffene Gnade“ und die habitus-Lehre). Ebenso wenig sollte diese Kehre freilich evangelischerseits dazu führen, den katholischen Partner nun als Stütze des gängigen Dreischritts Paulus – Augustin – Luther zu beanspruchen. Ökumenisch wirkt

der vierte Grundsatz sicher am fruchtbarsten, wenn die evangelischen Partner eine eigenständige katholische, im doppelten Sinn des Wortes „nach-lutherische“ Tridentinums-Interpretation aufmerksam und mit gezielten Nachfragen begleiten.

Das könnte sogar der Weg werden, auf dem sich auch für die katholische Theologie in Breite überzeugend herausstellt, daß reformatorische, insbesondere Luthers Theologie in der Doppelthese nur unvollständig erfaßt ist. Die Gründe, warum sich katholische Theologen – von Ausnahmen abgesehen – schwertun, sich hier aus einer Engführung zu befreien, sind vielfältig und können im Rahmen dieses Aufsatzes nicht beschrieben werden. Auf eines aber ist aufmerksam zu machen: Was als Spur des Trienter Konzils in die Doppelthese der Studie eingegangen ist, trifft sich auffällig mit dem genuinen Ansatz Calvins, und zwar dort, wo ihn Reformationshistoriker wie Karl Holl, Hanns Rückert, aber auch Ernst Wolf u.a.m. für einen zwar sehr selbständigen, aber auch den treuesten Schüler Luthers halten.

Das bilateral zu diskutieren, hat jedoch erst Sinn, wenn es für katholische Theologen in größerer Breite durch ökumenische Erfahrungen mit der eigenen veränderten Tridentinums-Interpretation abgedeckt ist und nicht mehr als rein spekulativ erscheint. Hoffen wir, daß der katholisch-lutherische und besonders der katholisch-reformierte Dialog diese Erfahrungen bringen. Vor allem im letzteren ließe sich – am Rande, aber mit Auswirkung auf das Zentrum – ein freundschaftlicher Vaterschaftsstreit führen, wo die in der 2. Hälfte der Doppelthese beschriebene Spur ihren Ursprung hat, in Trient oder in Genf. Möglicherweise löst er sich in einem Sowohl-Als-Auch auf, und man gelangt zu dem Ergebnis, daß man in Trient Augustin mit den Augen des Hl. Thomas, in Genf mit einem durch Luther geschärften Blick las.

#### *4. Zwei entscheidende Bewährungsfelder*

Die herkömmliche Kontroverstheologie hatte die Gegensätze in der Rechtfertigungslehre an sieben Punkten fixiert. Sie sind in dem Kapitel „Die Gegensätze – wie man sie bisher verstand“ dargestellt.<sup>18</sup> Hier soll der Leser nicht des Vergnügens beraubt werden, ihre Auflösung in eigener Lektüre und Denkanstrengung nachzuvollziehen. Es sollen aber noch diejenigen Gegensätze anvisiert werden, bei denen (1) die vorgeschlagene Vermittlung ganz auf dem beruht, was die Studie als „neue Einsichten“ bezeichnet; ferner (2) derjenige Punkt, an dem Luthers Glaubensverständnis die refor-

matorische Theologie insgesamt am nachhaltigsten prägte, bei der Gewißheit des Glaubens. An diesen beiden Punkten hat die Studie ihre eigentliche Bewährungsprobe zu bestehen.

#### *4.1 Ort und Daseinsweise der Gerechtigkeit bzw. der Gnade Gottes*

Wie überwindet die Studie den Gegensatz zwischen dem sich offensichtlich ausschließenden Aussagen, unsere Gerechtigkeit sei eine Wirklichkeit im Urteil Gottes (*coram Deo, extra nos*) bzw. die Gnade Gottes sei eine Wirklichkeit in der menschlichen Seele und verleihe ihr eine bestimmte Qualität?

Es ist ihr hoch anzurechnen, daß sie gar nicht erst den Versuch unternimmt, diesen Gegensatz durch verbesserte Interpretation aus der Welt zu schaffen. Sie macht hier vielmehr Ernst mit der Einsicht, daß sich beide Aussageweisen nicht nur biblisch begründen lassen, sondern bei einem Hören auf das Gesamtzeugnis der Schrift zusammen gehört werden müssen.<sup>19</sup> Hat die Schrift wirklich gegenüber späteren Lehrformulierungen Priorität, dann – so die Studie – müssen die katholischen Theologen den Zusammenhang zwischen ungeschaffener und geschaffener Gnade, die evangelischen denjenigen von forensischer und effektiver Rechtfertigung wesentlich stärker herausstellen als bisher. Und sie müssen vor allem die Schleichwege blockieren, auf denen man sich katholischerseits der Vorordnung der *gratia increata*, reformatorischerseits der Zurechnung der fremden Gerechtigkeit Christi und der Heilsgewißheit als Auslöser und Motor geistlicher Erneuerung entzogen hat. Geschieht das, dann kann evangelischerseits der Vorwurf nicht aufrechterhalten werden, der Gnadenhabitus, also eine „bleibende, zum Handeln neigende Bestimmtheit der menschlichen Existenz“<sup>20</sup>, sei Ausdruck des Vertrauens in die eigene Kraft. Es erweist sich dann aber auch der katholische Vorwurf als gegenstandslos, die reformatorische Lehre vernachlässige die Auswirkung der Rechtfertigung in einem neuen Leben.

In diesem Zusammenhang werden evangelische Theologie und Kirche nicht umhin können einzusehen und auszusprechen, daß insbesondere Melancthon in der Apologie, aber auch die anderen Reformatoren die formale Struktur der habitus-Lehre ignoriert und sie von der skotistisch-nominalistischen Fragestellung her interpretiert haben, nämlich was der Mensch unter Absehen von der Gnade Gott gegenüber zu leisten vermöge. Das aber war aller nicht-nominalistischen Lehre gegenüber von Anfang an eine Fehldeutung und erschwerte es der reformatorischen Theologie zudem, angemessen zu reagieren, als die katholische Kirche – freilich auf ihre Weise –

in Trient daranging, den nominalistischen Fragehorizont aus der Rechtfertigungslehre auszuschneiden.

Andererseits ist nicht anzunehmen, daß Melanchthon und die anderen Reformatoren an dieser Stelle einfach gegen einen selbstfabrizierten Popanz anrannten. Ihre Motivation wird vielmehr deutlich, wenn wir den damaligen Gegensatz auf seinen heutigen Sitz im Leben hin verfolgen. Das ist das (auch ökumenisch viel diskutierte) Verhältnis von Evangelium und Kultur.

Offenbar kann dem christlichen Glauben kaum etwas anderes so gefährlich werden als sein eigener Kulturerfolg. Aus der Prägung von Personen und Gemeinschaft werden darüber christliche Errungenschaften; der Gnadenhabitus wird zum Geist des Abendlandes oder – schlichter – zur kirchlich sanktionierten Konvention, zum Milieu. Weder vom einen noch vom anderen ist dann auszumachen, was es mit dem Heiligen Geist zu tun habe, der sich ursprünglich darin definiert, daß er der Jüngergemeinschaft die Auferstehung des gekreuzigten Jesus von Nazaret offenbart und ihr erschließt, was es heißt, seiner Herrschaft zu unterstehen.

Schon im Hoch-, vor allem aber im Spätmittelalter kam es zweifellos zu einem ungeheuren christlichen Kulturerfolg, der sich um die Sakramente gruppierte und sich u.a. durch die habitus-Lehre legitimierte. Um die Legitimierung einer Christlichkeit zu durchbrechen, deren Herkunft aus dem Evangelium nicht mehr erkennbar war und die sich mehr und mehr selbstmächtig präsentierte, wandten sich die Reformatoren gegen die habitus-Lehre. Daß sich die Frage nach einer Willens- und Charakterprägung beim Christen und nach seiner ganzheitlichen Entwicklung auch für die reformatorische Theologie stellte, zeigt die auf das 17. Jahrhundert hin zunehmende Entfaltung der Rechtfertigung im Rahmen eines *ordo salutis*. Daß das Problem virulent blieb, zeigen die Kulturerfolge und die Schattenseiten des Pietismus und des protestantischen Bürgertums, aber auch spezifische Nachfolgeformen des 19. und des 20. Jahrhunderts. In ihnen allen ringt rechtfertigender Glaube um bleibende Gestalt. Er kann dabei aber auch so entstellt werden, daß gerade für diejenigen, die mit Ernst Christen sein wollen, der Zugang zu Jesus Christus nur möglich wird, wenn sie den darin ausgeprägten habitus überwinden.

Mit anderen Worten: Wenn die Kirchen die Auflösung des Widerspruchs zwischen imputativer und effektiver Rechtfertigung im vorgeschlagenen Sinn rezipieren, sollten sie die hier obwaltende Dialektik und Dynamik unbedingt berücksichtigen; denn der in den bisherigen Verwerfungen zum Vorschein kommende Antagonismus läßt sich nicht ein für allemal beiseiteschieben. Er begleitet die Gestaltwerdung des Glaubens vielmehr, wo

immer sie sich vollzieht. Und das meiste, was die Konfessionen bis heute, vor allem emotional, trennt, gehört in diesen Bereich. Gerade dessen soweit möglich gemeinsame Aufarbeitung macht die Beseitigung nicht mehr zutreffender Beurteilungen und Abgrenzungen zwingend.

#### 4.2 Heilsgewißheit und *fides Christi*

Unsere Überlegungen hierzu schließen am besten an Aussagen der Studie an, mit denen sie die Auflösung der bisherigen Gegensätze in Bereiche der reformatorischen *sola-fide*-Lehre untermauern möchte.

Richtig ist und die evangelische Seite sollte das im Zuge der Rezeption ausdrücklich anerkennen, daß dort, wo der Glaube an Christus durch das Gesetz gefährdet ist (und seien es die Gesetzmäßigkeiten einer christlichen Gläubigkeit oder einer radikalisierten Weltverantwortung), auch heutige katholische Theologie nicht „Glaube *und*“ artikuliert, sondern „der Glaube allein“. Ebenso muß der Glaube natürlich tradierbar sein; es muß Erziehung zum Glauben, aber auch Konsens über Glaubensinhalte geben, weil sonst das Bekennen des Glaubens in der Gemeinschaft unmöglich wird.

In diesen Zusammenhängen wird dann auch für evangelische Theologen zum Teilproblem, was für die Väter in Trient das Glaubensverständnis entscheidend prägte, nämlich der Glaube als Zustimmung des Verstandes zur geoffenbarten Wahrheit. Daß sie um der Ganzheitlichkeit willen weder für den Weg zur Taufe noch für den Weg des Christen von der Taufe bis zur Vollendung auf diese Zustimmung verzichten wollten, wird man evangelischerseits würdigen können; ebenso wird man heute gemeinsam bedauern, daß unter der Dominanz dieses Glaubensverständnisses der reformatorische Vertrauensglaube „leer“ erschien (*inanis fiducia*).<sup>21</sup> Das ergibt aber eine Rückfrage: Wenn sich in Trient der reformatorische Rechtfertigungsglaube als „leer“ darstellte, d.h. als Reduktion erschien, so muß das auch für das im Rechtfertigungsglauben festgemachte reformatorische Verständnis der Hoffnung gelten. Auch sie wäre, hätten sich die Väter von Trient damit befaßt, als „*inanis spes*“ erschienen. Daß zum Punkt Heilsgewißheit schon im 16. Jahrhundert ein tragfähiger Konsens möglich gewesen wäre, muß von daher bezweifelt werden. Dazu hätten die Väter in Trient doch durchschauen müssen, was das *sola fide* nicht reduktionistisch sein läßt, sondern als Konzentration auf Christus ausweist. Das aber ist das Verständnis des *sola fide* von der „*fides Christi*“ her.

Es ist nicht hier der Ort, die zentrale Bedeutung einer Formulierung aufzuzeigen, die mit „Glaube an Christus“ völlig unzureichend wiedergegeben wäre, weil solche Übersetzung den Geschehenszusammenhang zwischen

Christus und den Gläubigen verdeckt. Eben an diesem Geschehenszusammenhang hängt aber alles (einschließlich der auch für die reformatorische Theologie vollzogenen Abgrenzungen gegen ein Streben nach religiösen Absicherungen), was zur Gewißheit des Glaubens zu sagen ist.

Von daher muß es verwundern, daß die Untersuchung unter Berufung auf Luther, der die entsprechenden Phänomene seinerseits kenne, hervorhebt, daß das Sichverlassen auf den Zuspruch der Vergebung „noch einmal subjektiv ungewiß sein kann“<sup>22</sup>. Wenn klar geworden ist, was *fides Christi* heißt, dann kann man so gerade nicht argumentieren. Und es trifft auch nicht zu, daß Luther von dieser subjektiv doch noch möglichen Ungewißheit her zwischen Gewißheit und Sicherheit unterscheide.

Das Interesse, an dieser Stelle noch einmal die Subjektivität ins Spiel zu bringen, ist spezifisch neuzeitlich. Es beruht auf der transzendentalen Kehre der Gewißheitsfrage zwischen Aufklärung und Idealismus und speist sich aus der Differenz von Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Von daher kann man von einem Beieinander von Heilsgewißheit und einer daneben bestehenden subjektiven Ungewißheit sprechen. Natürlich muß heutige Luther-Interpretation diese Kehre berücksichtigen. Für die Überwindung der konfessionellen Gegensätze aber ist es entscheidend zu erkennen, daß sich für die reformatorische Theologie Gewißheit und Ungewißheit daraus ergeben, wovon wir im Gewissen angegangen bzw. betroffen sind. In dieser Perspektive aber läßt der Gegenspieler Gottes Subjektivität nur als Täuschungsmanöver über die wahren Verhältnisse zu. Und die *fides Christi* schenkt nicht nur Gewißheit, sondern *ist* Gewißheit, weil durch sie Christus dort zu Wort und zur Herrschaft kommt, wo die Quelle aller Gewißheit bzw. Ungewißheit ist, im befreiten bzw. im sich selbst und dem Gegenspieler Gottes hörigen Gewissen.<sup>23</sup>

Es sollte im Laufe der Rezeption deutlich werden, ob die katholische Theologie diesen in der Studie bis jetzt nicht zureichend berücksichtigten Angelpunkt ihrerseits aufnehmen und den Konsequenzen Raum geben kann, die er für das Verhältnis der Gläubigen zur Gemeinschaft der Kirche mit sich bringt.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Lehrverurteilungen – kirchentrennend?; I Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, herausgegeben von Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg, Göttingen/Freiburg 1986, Reihe Dialog der Kirchen, Band 4. Hier künftig: Studie. Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zur Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts, separat zugänglich als: EKD-Texte Nr. 13, herausgegeben und zu beziehen über das Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 3000 Hannover 21. Hier künftig: Schlußbericht.  
Der Schlußbericht ist auch der Studie als Anhang beigegeben (Studie S. 187–196).
- <sup>2</sup> Studie S. 23.
- <sup>3</sup> Schlußbericht, Abschn. I, S. 2 (Studie S. 189).
- <sup>4</sup> Studie S. 28.
- <sup>5</sup> Studie S. 29ff.
- <sup>6</sup> Schlußbericht Abschn. II, S. 3 (Studie S. 189): „Wenn die Verwerfungsaussagen der Reformationszeit ihre kirchentrennende Wirkung verlieren, sind damit nicht schon alle Bedingungen für die volle Kirchengemeinschaft gegeben, aber der Weg zu Verhandlungen darüber wird frei.  
Die noch vorhandenen Unterschiede dürfen freilich nicht gering eingeschätzt oder gar geleugnet werden ...“.
- <sup>7</sup> Studie S. 25.
- <sup>8</sup> Studie S. 32.
- <sup>9</sup> Studie ebenda.
- <sup>10</sup> Studie S. 43.
- <sup>11</sup> Studie S. 35.
- <sup>12</sup> Dazu neben dem fundamentalen Werk von H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, Band II, Die erste Tagungsperiode von 1545/47, Freiburg 1957, dort besonders S. 488ff. Noch immer lehrreich H. Rückert, Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil, Arbeiten zur KG, Band 3, Bonn 1925, hier besonders S. 123ff.
- <sup>13</sup> Studie S. 44f.
- <sup>14</sup> Studie S. 45.
- <sup>15</sup> Studie S. 45–48.
- <sup>16</sup> Studie S. 46f.
- <sup>17</sup> Schlußbericht Abschn. II/1, S. 4f. (Studie S. 191f.).
- <sup>18</sup> Studie S. 35–43.
- <sup>19</sup> Studie S. 54.
- <sup>20</sup> Studie S. 55.
- <sup>21</sup> So Decr. de iustificatione, Cap. 9 (Denzinger-Schönmetzer 1533).
- <sup>22</sup> Studie S. 60.
- <sup>23</sup> Daß der Glaube Heilsgewißheit ist, unterstreicht auch die Studie (S. 62). Sie begründet es aber axiomatisch von der Unmöglichkeit eines Widerspruchs im existentiellen Akt her, nicht von der fides Christi her aus dem Einswerden von Christus und Gewissen.

## „Einheit vor uns“ – wozu?

VON ANNA MARIE AAGAARD\*

Im Sommer 1985 wurde das jüngste Dokument aus der Arbeit der Gemeinsamen Römisch-Katholischen/Evangelisch-Lutherischen Kommission unter dem Titel „Einheit vor uns“ veröffentlicht – mit mehr als einem Jahr Verspätung. Das Dokument ist die letzte in der Reihe von sechs gemeinsamen Erklärungen, die während einer Periode von elf Jahren veröffentlicht wurden, und es ist der erste Text der Gemeinsamen Kommission, der einen stufenweisen Prozeß vorschlägt, um die Einheit im Glauben zu übersetzen in eine strukturierte Gemeinschaft von Kirchen.<sup>1</sup> Der rote Faden des ganzen Dokumentes ist die Überzeugung, daß es eine Einheit im Glauben tatsächlich und nicht nur als Wunschtraum gibt und daß diese Einheit eindeutigen Ausdruck in einer strukturierten Kirchengemeinschaft finden muß.<sup>2</sup>

Mit seiner Konzentration auf tragfähige Formen strukturierter Einheit versucht das Dokument, die möglichen Befürchtungen zu zerstreuen, daß die angestrebte Einheit darauf hinauslaufen würde, bestehende kirchliche Zusammengehörigkeit und konfessionelle Identität aufzugeben. Der Kommission schwebt weder eine Einheit im Sinne der Absorption einer Tradition durch die andere, noch in der Gestalt einer lutherischen Rückkehr nach „Rom“ vor. Nicht ein Verwischen der Identität ist das Ziel, sondern eine Gemeinschaft von Kirchen, die ihre Einheit als eine „Einheit in Verschiedenheit“ zum Ausdruck bringen. Das Vorwort des Dokumentes sagt es mit wünschenswerter Klarheit: Vor uns liegt der Weg von getrennten Kirchen zu Schwesterkirchen. Die Kommission erläutert ihr Verständnis der Kirche und damit auch der kirchlichen Einheit zwischen „Schwesterkirchen“ im Sinne einer „Gemeinschaft (communio), die aus einem Netz von Ortskirchen besteht“ (5), und der ganze Rest des Dokuments gilt der Ausarbeitung von möglichen Modellen, Formen und Phasen auf dem Weg zu diesem Ziel.

Ich habe nicht die Absicht, das Dokument im einzelnen zu kommentieren, vielmehr möchte ich mich auf einige Aspekte der gegenwärtigen öku-

\* Anna Marie Aagaard lehrt Dogmatik an der Universität Aarhus, Dänemark. In den letzten zehn Jahren hat sie mehrfach längere Gastprofessuren in den Vereinigten Staaten wahrgenommen. Der Beitrag ist eine überarbeitete Fassung der Paul Wattson-Vorlesung, vorgetragen am 18. März 1986 vor der Katholischen Universität von Amerika, in Washington, DC. Die deutsche Fassung besorgte Konrad Raiser.

menischen Situation konzentrieren, die im Licht dieses Dokumentes neu überdacht werden müssen. Die nachfolgenden Überlegungen haben ihren Sitz im Leben: Ich bin ein getauftes Glied der dänischen Lutherischen Kirche; eine Theologin, welche vieles an der lutherischen Ekklesiologie für unzureichend hält; ein Laienglied der Kirche, das am gottesdienstlichen Leben einer christlichen Basisgemeinde teilnimmt; und eine Frau, der es um die Glaubwürdigkeit von Kirchen geht, die derart fixiert sind auf das weitgehend von Männern ausgeübte ordinierte Amt.

### *Schwesterkirchen*

Die Redeweise von „Schwesterkirchen“ in dem Dokument muß in europäischen lutherischen Kirchen auf einige Verwunderung stoßen. Solange die Gemeinsame Kommission von der katholischen Kirche und den lutherischen Kirchen spricht und jede endgültige Entscheidung den unabhängigen lutherischen Kirchen zuweist (z. B. 69; 126), reflektiert sie die gegenwärtige Situation. Anders ist es, wenn das Dokument von „(unseren) zwei Kirchen“ (z. B. 60; 84; 85; 93) spricht, in Zusammenhängen, die nicht daran zweifeln lassen, daß wirklich „zwei Kirchen“ gemeint sind. Hier ist eine neue Runde des Nachdenkens unter Lutheranern notwendig, denn aus der Sicht des Kirchenrechts und der kirchlichen Wirklichkeit in den meisten lutherischen Staats- oder Volkskirchen ist es weder möglich noch zutreffend, von „zwei Kirchen“ zu sprechen.

Die lutherischen Kirchen werden zusammengehalten durch ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums und der Sakramente. Aber dies ist eine historische Tatsache, die auf den weiterwirkenden Einfluß der reformatorischen Bekenntnisschriften verweist, und nicht eine kirchliche Wirklichkeit im Sinne einer strukturierten lutherischen *communio* von Kirchen. Die theologische Grundlage dieser historischen Entwicklung bildet die Augsburger Konfession von 1530. Sie formuliert die Minimalbedingungen, um kirchliche Einheit zu erhalten. Erforderlich ist nur die Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums und der Sakramente. Alles übrige, einschließlich der Spiritualität, der Finanzen und der Fragen des Kirchenregiments, kann der jeweiligen lokalen Entscheidung überlassen bleiben.<sup>3</sup>

Als die Kirchenspaltung mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 zu einer Tatsache wurde, veränderte sich der Status der Augsburger Konfession. Aus einem Glaubensbekenntnis, das darauf zielte, die Einheit der Kirche zu erhalten, wurde die Rechtsgrundlage von lutherischen Landeskirchen. Übereinstimmung im Evangelium und den Sakramenten

wurde damit zur lutherischen Bedingung, um die Einheit zwischen getrennten Kirchen herzustellen; die ursprüngliche Minimalvoraussetzung für die *Erhaltung der Einheit* der Kirche wurde nun zur lutherischen Voraussetzung für die *Herstellung der Einheit* der Kirche. Diese theologische Gewalttour des Luthertums kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß es unter Lutheranern keine Übereinstimmung im Blick auf die Ekklesiologie gibt, d. h. über die Verfassung und das Amt der Kirche.

Die „Gemeinschaft zwischen der ganzen katholischen Kirche und der Gesamtheit lutherischer Kirchen“ (126) ist das Fernziel, aber vorläufig muß jede unabhängige lutherische Kirche für sich selbst eine Entscheidung treffen (vgl. 146/7). Das hieße in der Praxis, daß einige lutherische Kirchen damit beginnen, in Gemeinschaft mit der katholischen Kirche zu leben und zu arbeiten, während andere eine solche Selbstverpflichtung vermeiden. Der mit der Vorstellung von „Schwesterkirchen“ erstrebte Gewinn an Gemeinschaft mag so auf der anderen Seite wieder verlorengehen.

### *Einheit in versöhnter Verschiedenheit*

Während in der Frage der Ekklesiologie vor allem die Lutheraner herausgefordert sind, läßt das Dokument Lutheraner und Katholiken gleichermaßen dazu ein, sich noch einmal gründlich mit dem Modell der Einheit zu befassen, dem die Gemeinsame Kommission den Vorzug gegeben hat. Sie sagt: „Die gesuchte Einheit wird eine Einheit in der Verschiedenheit sein. Die überkommenen Besonderheiten beider Traditionen werden also nicht miteinander verschmolzen und ihre Unterschiede brauchen nicht völlig aufgehoben zu werden“ (47).

Hinter diesem Einheitsmodell, das 1974 von lutherischer Seite in die Diskussion eingebracht wurde, steht das Problem der konfessionellen Identität, d. h. die Frage nach dem Status konfessioneller Differenzen. Lassen sich diese als legitime Vielfalt verstehen, wie z. B. kulturelle oder geographische Unterschiede, oder müssen die konfessionellen Unterschiede aufgegeben werden?

Betrachtet man die ökumenische Entwicklung der 70er Jahre aus der Sicht der Sozialwissenschaften und der Systemanalyse, dann zeigt sich, daß das Modell der Einheit in Verschiedenheit mit einer gewissen Zwangsläufigkeit auftauchen mußte. Um die Mitte der 70er Jahre herum sahen sich die katholische Kirche und die lutherischen Kirchen genötigt, so etwas wie „grenzübergreifende Einheiten“ zu entwickeln, d. h. ein Netz von grenzüberschreitenden Kontakten, welche die Informationen und die Impulse,

die aus einem System kamen, weiterleiten konnten, ohne daß das andere System in seinem Bestand verändert werden mußte. „Einheit in Verschiedenheit“ ist nicht nur eine theologische Formel. Es ist ein Modell, das dem Zweck dient, die asymmetrischen Machtverhältnisse an den Berührungspunkten zwischen der katholischen Kirche und den lutherischen Kirchen zu kanalisieren; es wurde entworfen, um die Erosion der Identität zu verhindern, die sich aus dem Anwachsen ökumenischer Kontakte ergibt. Ist die Identität eines Systems bedroht, so wird es die Kontrolle über exponierte Außenstellen verstärken und den Prozeß der Aufnahme von Impulsen von außen so gestalten, daß sie nur einen minimalen Einfluß auf die Identität des Systems haben. Das Modell der Einheit in Verschiedenheit dient diesem Zweck in hervorragender Weise. Auch wenn der Lutherische Weltbund keine zentrale Kontrolle ausüben kann, so hat er sich doch stets so verhalten, als ob es eine weltweite lutherische Kirche mit einer identifizierbaren lutherischen Identität gäbe, die kein treuer Lutheraner je würde aufgeben wollen. Lutheraner haben sich von der Illusion leiten lassen, es gäbe eine lutherische Kirche, ein System und eine konfessionelle Identität, die unter allen Umständen erhalten werden müssen.<sup>4</sup>

Aus der Perspektive der Zentralen in Rom und Genf mag die Einheit in Verschiedenheit zwischen Schwesterkirchen in der Tat als das einzig realistische Modell erscheinen, da es nur wenig Anzeichen gibt, daß einer der Partner bereit ist, gerade die konfessionellen Identitäten und die Machtstrukturen, die damit verbunden sind, aufzugeben.<sup>5</sup> Aus der Sicht der Gemeindevirklichkeit andererseits ist fraglich, ob eine wechselseitige Anerkennung der Ämter, wenn sie erreicht werden kann, uns auf dem Weg zur Einheit tatsächlich voranbringt, wenn sie nicht mit einem wirklich gemeinsamen gottesdienstlichen Leben verbunden ist. So ist schwer einzusehen, warum das neue Dokument an das letzte Ziel „einer einzigen Kirche, in der auch die Pfarrgemeinden miteinander verschmolzen sind und in der es nur einen einzigen Bischof geben würde“, in erster Linie im Blick auf Kirchen denkt, die in einer nichtchristlichen Umgebung, und das heißt vermutlich in der Dritten Welt, leben (145). Einheit vor uns – *wozu?* Etwa um in *vollem* Sinne vereinigt zu sein in Indien und Indonesien und im reichen Norden mit all den Machtzentren gut nachbarlich *nebeneinander* zu leben... Ist es das, was uns bevorsteht?

Um diesem Mißverständnis zu begegnen, mag es besser sein, auf die Formel der „Einheit in Verschiedenheit“ mit dem Unterton der Selbstbewahrung konfessioneller Identität zu verzichten und sich an das Bild von „Schwesterkirchen“ zu halten, samt den damit verbundenen normalen

historischen und kulturellen Unterschieden als legitimen Ausdrucksformen ein und desselben Glaubens (48; 63).

### *Ökumene am Ort*

An dieser Stelle möchte ich die Leitfrage abwandeln: *Örtliche* Einheit vor uns – wozu? Um Joseph Ratzinger zu zitieren (1972): „... Ortsökumene (ist) nicht bloß ausführendes Organ von Spitzen-Ökumene, sondern originäre Form des Ökumenischen und ein selbständiger Ausgangspunkt theologischer Erkenntnis.“<sup>6</sup> Als originäre Form des Ökumenischen läßt sich die Ortsökumene nicht so einfach und unmittelbar in die internationale Spitzen-Ökumene einfügen, wie dies oft angenommen wird. Ökumene am Ort hat ihren Sitz im Leben in den Fragen nach der Glaubwürdigkeit und befaßt sich mit den Problemen der Lehre, der Wahrheit und der normativen Tradition, wann immer sie sich konkret stellen. Diese Fragen werden behandelt in dem Maße, als dies für den gemeinsamen Gottesdienst und das gemeinsame Zeugnis notwendig erscheint. Lehrfragen tauchen daher nur auf im Rahmen von Fragen des Gottesdienstes und der Nachfolge. Nicht die Sühnopferlehre und theologische Aussagen über die Realpräsenz stehen im Vordergrund, sondern vielmehr die Verstümmelung des einen Leibes Christi, der sich in der sonntäglichen Trennung der Müllers von den Meiers, der Ehefrau vom Ehemann und der Kinder von der Mutter oder von dem Vater zeigt. Die entscheidende Frage ist nicht, wer das Evangelium weitergeben darf, sondern wer es den künftigen Generationen in säkularisierten Gesellschaften weitergeben *kann*.<sup>7</sup> Ökumene am Ort beginnt mit der Voraussetzung, daß der Einsatz für Gerechtigkeit eine konstitutive Dimension der Sendung der Kirche für die Errettung der Menschheit ist (Bischofssynode über die Gerechtigkeit in der Welt, 1971). Ökumene am Ort geht im Verständnis des Evangeliums davon aus, daß Gerechtigkeit – oder ihr Fehlen – das *Sein* der Kirche betrifft. Ökumene am Ort entsteht als Antwort des Glaubens auf die Erfahrung der Zerstörung von Leben in den Kirchen und außerhalb der Kirchen. Sie ringt darum, das Böse zurückzudrängen und die Zeichen der Gottesherrschaft sichtbar werden zu lassen. Die Aufgaben, eine Kirche zu werden und zum Instrument der Gottesherrschaft zu werden, lassen sich nicht voneinander trennen. Daher rührt die Verwunderung, mit der man gemeinsame Erklärungen über die Eucharistie liest, deren theologische Reflexion über den Leib Christi nicht das geringste Bewußtsein von der Aufspaltung des Gottesvolkes in Reiche und Arme, Überfütterte und Hungerige verrät.

Ökumene am Ort geht von der weitgehend stillschweigenden Annahme aus, daß das volle und ausdrückliche Glaubenswissen ein praktisches Wissen ist und daß daher Wahrheit, Heiligkeit, Sendung und Einheit der Kirche untrennbar verbunden sind. Bekehrung der Herzen, der Gemeinschaft, der Strukturen und Institutionen, kurz all das, worum es in der Ökumene geht, ist notwendig, wenn der Glaube eine Chance haben soll. Ökumene zielt auf die Verwirklichung der einen heiligen Kirche, damit die Welt glaube (Joh 17,21). Nicht die Welt im allgemeinen, sondern die arbeitslosen Jugendlichen, die alleinstehenden Mütter, die Hungrigen, die Einsamen und ungerecht Behandelten. Nur in einer Kirche, die tatsächlich an jedem Ort vereinigt und tatsächlich *eine, heilige, katholische* Kirche ist, wird deutlich, was mit dem apostolischen Sendungsauftrag gemeint ist: Ihr sollt meine Zeugen sein bis an das Ende der Erde (Apg 1,8).<sup>8</sup>

Die theologischen Formulierungen mögen noch unzulänglich sein, aber es gibt in vielen Ortsgemeinden ein heilsames Gespür dafür, daß die Kennzeichen der Kirche nicht voneinander getrennt werden können. Die Einheit ist verbunden mit der Heiligkeit, mit dem Wachsen der Katholizität und mit der Verkündigung des Evangeliums. Ökumene am Ort existiert, wo es sie überhaupt gibt, als Antwort auf die schmerzliche Erfahrung, daß getrennte Kirchen und die scharfen Kontroversen zwischen gegensätzlichen Verständnissen der Nachfolge den christlichen Glauben zu einer nicht überzeugenden Lebensorientierung für viele Menschen haben werden lassen. Ökumenische Versuche am Ort werden nicht durch abgehobene Theologie und ökumenische Verständigungen an der Spitze angestoßen; sie erwachsen nicht aus der Illusion, daß die Welt nur darauf wartet, daß die Christen sich vereinigen. Im Gegenteil, Schritte zur Einheit beginnen oft mit der Voraussetzung, daß Christen eine Minorität sind und daß die Stierkampfwelt der Habsucht mit ihren Werten und Prioritäten tief in die Kirchen eingedrungen ist und den getrennten Kirchen, in denen wir leben, ihre Zeichen der Sünde eingepreßt hat.

Wenn diese Kennzeichen von Ökumene am Ort nicht nur für meine eigenen Beobachtungen zutreffen, dann verwundert es nicht, daß als Handlungsträger der Ökumene am Ort so oft christliche Basisgemeinden auftreten. Die kleine Gemeinschaft ist weder auf Lateinamerika beschränkt, noch ist sie eine vorübergehende Modeerscheinung, sondern vielmehr eine kirchliche Struktur, die den gemeinschaftlichen und konziliaren Charakter des christlichen Glaubens sichtbar machen kann. Wo solche Gemeinschaften in eine wirklich katholische Kirche hineinwachsen, wo Nachfolge in mutigem Einsatz für Gerechtigkeit und im Dienst am Frieden Gestalt

gewinnt, wo in den Ausdrucksformen des Glaubens und der Feier des österlichen Geheimnisses Elemente der umfassenden christlichen Tradition wiederbelebt werden, da entsteht eine neue kirchliche Wirklichkeit – ein Zeichen der Einheit, die wir suchen.

Ich möchte noch einmal auf das oben zitierte Wort von Ratzinger zurückkommen: Ökumene am Ort ist eine „originäre Form des Ökumenischen und selbständiger Ausgangspunkt theologischer Erkenntnis“. Wenn die Rede von einem „selbständigen Ausgangspunkt theologischer Erkenntnis“ Sinn haben soll, dann kann die lebendige Glaubenswirklichkeit nicht einfach übergangen und theologisch abgewertet werden, weil es noch keine Strukturen für eine gemeinsame Ausübung des bischöflichen Amtes gibt. Eine Übereinkunft an der Spitze im Blick auf Strukturen für ein gemeinsames Amt ist *keine* Voraussetzung dafür, die ekklesialen Elemente der einen Kirche Gottes in kleinen ökumenischen Gemeinschaften anerkennen zu können – zu ihrem gemeinsamen Ausdruck des Glaubens, in ihrem gemeinsamen Zeugnis und in ihrer gemeinsamen Feier der Eucharistie. In einem unveröffentlichten Dokument über die Eucharistie von 1982 – (unveröffentlicht, weil die Internationale Dialogkommission sich nicht auf den Entwurf eines Unterausschusses einigen konnte) – wird die stufenweise Verwirklichung der Einheit zwischen der katholischen Kirche und den lutherischen Kirchen verstanden als ein Prozeß, der eine *stufenweise* Verwirklichung eucharistischer Gemeinschaft einschließt. Das Dokument warnt zu Recht davor, das Urteil über die Legitimität solcher Schritte von einer endgültigen wechselseitigen Übereinkunft über das Amt *abhängig* zu machen. Das würde nämlich bedeuten, „die Wirklichkeit der Eucharistie und der Gegenwart Christi ausschließlich von der Person des ordinierten Amtsträgers und seiner (sic!) Fähigkeiten abhängig zu machen.“<sup>49</sup> Es gibt wesentlich wichtigere Fragen im Blick auf die gemeinsame Eucharistie als das Amt des Vorsitzenden und ein rein rechtliches Verständnis der Kompetenz. Die ganze *Communio*-Ekklesiologie, von der die Gemeinsame Kommission ausgeht, kann doch nicht außer Kraft gesetzt werden, wenn es um die Einheit im Glauben, im Sakrament und in der Nachfolge geht, wie sie in Ortsgemeinden und christlichen Basisgemeinschaften Gestalt gewinnt. Auch auf der Ortsebene gibt es ein stufenweises Wachsen in der Übereinstimmung: und diesen Erfahrungen sollte sich die theologische Einsicht nicht verschließen, sondern im Gegenteil von ihnen Hilfe erfahren.

*Die Communio-Ekklesiologie wird verfälscht, wenn die Ausdrucksformen der Einheit auf lokaler Ebene nur als zweitrangig und ohne ekklesiale*

*Bedeutung angesehen werden*, und das heißt, wenn man in ihnen nicht einen „selbständigen Ausgangspunkt theologischer Erkenntnis“ sieht.

### *Ökumene am Ort und an der Spitze*

Die „Selbständigkeit“ der Ökumene am Ort, als eine theologisch legitime Form von Ökumene mit ihrer eigenen Tagesordnung und ihren besonderen Prioritäten, führt zur Frage nach der „Interdependenz“ zwischen der Ökumene am Ort und an der Spitze, wie z. B. in der Form der Gemeinsamen Römisch-Katholischen/Evangelisch-Lutherischen Kommission. Wenn man ökumenische Versuche am Ort anerkennt und sich ausdrücklich darum bemüht, ihre Bedeutung für das Verständnis der christlichen Einheit hervorzuheben, so heißt das nicht, daß man leichtfertig und oberflächlich über die Dialoge an der Spitze und ihre mühsam errungenen theologischen Übereinkünfte hinweggeht. Die beiden Ebenen ökumenischer Arbeit anzuerkennen, muß nicht zu einem Entweder-Oder zwischen diesen beiden Formen von Ökumenismus führen. Es heißt im Gegenteil, daß die Art der Beziehung zwischen den Schritten zur Einheit, die heute von Gruppen und Gemeinden am Ort getan werden, und den Schritten, welche die offiziellen Dialoge den jeweiligen kirchlichen Autoritäten vorschlagen, ernsthaft untersucht werden muß.

Die Komplexität der „Interdependenz“ zwischen den verschiedenen Ebenen ökumenischer Arbeit schließt einfache Vorschläge und oberflächliche Antworten aus. Eine Bemerkung ist jedoch notwendig im Blick auf zwei der offenkundigsten Schwierigkeiten: (1) Unter professionellen Ökumenikern sind die Ergebnisse der bilateralen Dialoge oft mit „vorausdatierten Schecks“ verglichen worden, d. h. sie stellen ein Kapital dar, das noch nicht gebraucht werden kann. Wenn – und wann immer – die ekklesiale Wirklichkeit in Gemeinden und Ortskirchen für die praktische Umsetzung dieser Übereinkünfte reif sein wird, dann wird eine gemeinsame Ausübung der episkopé und eine miteinander geteilte Eucharistie möglich werden.

Die Frage freilich ist: Wie werden die Kirchen am Ort „reif“ für den Gebrauch des gesparten Kapitals: Indem sie *warten* und nur indem sie *dar-auf* warten, daß die kirchlichen Autoritäten und die Männer in den Machtstrukturen befinden, daß *sie* die Zeit für gekommen halten? Oder auf dem Weg der „durchsickernden“ Rezeption der Ergebnisse von bilateralen Dialogen an der Spitze und der passiven Hinnahme dessen, was die kirchlichen Autoritäten entscheiden im Blick auf den Beginn oder Nichtbeginn einer Verwirklichung der Einheit? Wird die Beziehung zwischen den Ebenen öku-

menischer Arbeit wirklich als *Interdependenz* verstanden, dann müssen die Ergebnisse der bilateralen Dialoge die theologische Bedeutung der faktischen Ökumene am Ort kritisch in ihre Überlegungen einbeziehen, wenn sie als Richtlinien Glaubwürdigkeit erlangen wollen. Eine der wichtigsten Einsichten von ökumenischen Versuchen am Ort scheint mir zu sein, daß sie die Verknüpfung zwischen den Kennzeichen der Kirche und dem alltäglichen Leben von lebendigen, liebenden, ängstlichen und kämpfenden Menschen betonen. Die an der Spitze ausgestellten „vorausdatierten Schecks“, die über die Einheit theologisieren, ohne die Lebensfragen der Armen, ungerecht Behandelten und leidenden Glieder des einen Leibes Christi zu berühren, werden keinen Einfluß auf die Ökumene am Ort haben. Bilaterale Übereinkünfte können den Kirchen am Ort helfen, für organisatorische Schritte zur Einheit „reif“ zu werden, wenn – und nur wenn – diese Übereinstimmungen von Gemeindegliedern als theologische Aussagen verstanden werden können, die von Bedeutung sind für ihre Wirklichkeit und ihr alltägliches Leben, in dem sie sich bemühen, dem Gebet Jesu für die Einheit der Kirche Gestalt zu verleihen.

Die zweite Schwierigkeit hat mit einer Grundentscheidung zu tun. Bevor Theologen und kirchliche Autoritäten einen Konsens oder eine Konvergenz über den Glauben, die Sakramente und das Amt formulieren, müssen sie eine Grundentscheidung treffen: Spielen die Laien als Glieder der Gottesdienstgemeinde und als solche, die versuchen, Christus nachzufolgen, eine eigenständige und unverzichtbare Rolle als Personen, die zusammen mit dem ordinierten Amt verantwortlich sind für die Weitergabe des Glaubens *und* für das Aussprechen des Glaubens? Kurz: Sind Laien verantwortliche Subjekte des Glaubens mit der Vollmacht, wenn nicht sogar einem Auftrag, zu lehren? Sollte die Antwort auf diese Frage ein klares „Nein“ sein, dann sind alle Versuche sinnlos, die Interdependenz von Ökumene am Ort und an der Spitze durchsichtig zu machen. Dann ist die Grundentscheidung gefallen als eine Entscheidung *gegen* die Ökumene am Ort. Dann bleibt nur noch zu warten, bis das Unwahrscheinliche eintritt: Daß der Prozeß des „Durchsickerns“ in den Kirchen tatsächlich stattfindet, obwohl er an keiner anderen Stelle eingetreten ist.

### *Einheit wozu?*

Wenn man die Frage stellt: „Einheit – wozu?“, wie wir es getan haben, so macht man damit nicht notwendigerweise die Einheit der Kirche zum Mittel für einen Zweck. Die Einheit der Kirche ist ein Selbstzweck; sie ist

ein Kennzeichen der Kirche. Aber Einheit ist unlösbar verknüpft mit Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität.<sup>10</sup> Sie ist nicht ein abstraktes Kennzeichen irgendeines Begriffs der Kirche, sondern Kennzeichen einer Gemeinschaft von Glaubenden, einer Gemeinschaft von heiligen und doch sehr alltäglichen Menschen: von weinenden Kindern, von Frauen im Sonntagsstaat, von Randsiedlern, von Trauernden und Sterbenden. Im Widerspruch zu den vorherrschenden Trends in der heutigen westlichen Philosophie und zu der zunehmenden Unterordnung von Menschen unter die sogenannten Sachzwänge des militärisch-industriellen Komplexes vermittelt Ökumene am Ort den Menschen die Erfahrung, daß sie wirklich Subjekte sind; daß sie verantwortlich sind dafür, Rechenschaft von ihrer Einheit im Glauben abzulegen; daß sie verantwortlich sind für die Verkündigung des Glaubens im missionarischen Handeln und im Einsatz für soziale Gerechtigkeit, kurz, verantwortlich für die Nachfolge, in der das Lehren und das Bekennen des Glaubens zusammenkommen.

Das Wort „Subjekt“ steht für mehr als nur ein Individuum oder eine Person. Man kann seine Bedeutung wiedergeben als „Person-Sein und Person-Werden in Gemeinschaft“, und es wird theologisch wichtig aufgrund des christlichen Verständnisses des Glaubens als eines gemeinschaftlichen, kirchlichen Glaubens und des christlichen Verständnisses der Wahrheit als einer konziliaren Wahrheit. Wahrheit und Glaube können nicht auf abstrakte Formeln reduziert werden. Sie sind immer verbunden mit „Subjekten“: Verbunden mit der Gemeinschaft der Glaubenden, den verletzlichen Beziehungen von Solidarität, durch welche wir Personen und dadurch zu „Subjekten“ werden.

Die Communio-Ekklesiologie setzt „Subjekte“ voraus, setzt voraus, daß Personen nicht einer abstrakten Wahrheit untergeordnet werden können; setzt voraus, daß die Glaubenden verantwortliche Subjekte ihres Glaubens und seiner Ausdrucksformen sind. Eine Begrifflichkeit und eine Denkweise, welche „Kirche“ und „Volk (Gottes)“ trennen, haben zur Folge, daß die Kirche über die Laien nur nachdenkt und daß die ekklesiale Qualität der Laien als ein „Problem“ erscheint.<sup>11</sup> Sie sind Anzeichen einer unzulänglichen Ekklesiologie, die in den heutigen Überlebenskämpfen von verantwortlichen Subjekten zunehmend irrelevant wird. Dennoch ist es leider wahr, daß nur eine communio von Glaubenden, die tatsächlich im Glauben vereinigt und die wirklich Subjekte ihres eigenen Glaubens sind, in unserer Welt bestehen wird. Militärdiktaturen und Unterdrückungsregime haben ein feines Gespür für die eine, heilige Kirche, für die Kirche, die wahrhaft katholisch und apostolisch ist, als ein Instrument des Gottesreiches. Wie die

unreinen Geister in der Gegend der Gerasener, die Jesus als den Herrn erkannten (vgl. Mk 5,1f.), erkennen solche unmenschlichen Regime die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche – und fordern sie auf wegzugehen.

Solange die Geschichte noch nicht zum Reich Gottes geworden ist, werden alle Ausdrucksformen der einen und heiligen Kirche von den Mächten und Gewalten „dieser Welt“ verfolgt werden. Das Kreuz – von der Erfahrung, lächerlich gemacht oder eingeschüchtert zu werden, bis zu Verfolgung und Folter – wird eine *nota ecclesiae* sein, Erkennungszeichen nicht für eine abstrakte Wahrheit, sondern für das eine und heilige Volk Gottes auf Erden.

Wo Einheit im Glauben verwurzelt ist im Mut zur Nachfolge, da wird ein heiliges Volk zur geschichtlichen Wirklichkeit, da wird dies Volk erkennbar als die Kirche Christi, nicht aufgrund seiner Erfolge oder seiner Zahlen, sondern durch sein Kreuz. Wo immer wir das Kreuz als das Kennzeichen der Kirche erkennen, können wir Vertrauen schöpfen: Die eine und heilige Kirche wird zu einer Wirklichkeit auf Erden.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft, Paderborn, Frankfurt/M. 1985. Der Band enthält zugleich den gemeinsamen Text zum 500. Geburtstag Martin Luthers „Martin Luther – Zeuge Jesu Christi“. Die vorangegangenen Berichte der Gemeinsamen Kommission sind veröffentlicht in: Harding Meyer u. a. (Hrsg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung, Paderborn, Frankfurt/M. 1983.
- <sup>2</sup> Vgl. Heinrich Döring, Nahziel: „Schwesterkirchen“. Zum Stand des offiziellen katholisch-lutherischen Dialogs, in: ÖR 3/1985, 265–287.
- <sup>3</sup> Vgl. hierfür den Text der Augsburgischen Konfession, insbesondere Artikel VII „Von der Kirche“, in: Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 4. Aufl. Göttingen 1959, 61.
- <sup>4</sup> Vgl. zum Ganzen Heinz-Günther Stobbe, Konflikte um Identität. Eine Studie zur Bedeutung von Macht in interkonfessionellen Beziehungen und im ökumenischen Prozeß, in: Peter Lengsfeld (Hrsg.) Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch. Stuttgart 1980. 190–237.
- <sup>5</sup> Vgl. Harding Meyer, Grundverschiedenheit – Grundkonsens. Problemskizze zu einem Studienprojekt des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung, in: ÖR 3/1985, 347–355. Das Studienprojekt ist eine Antwort auf einflußreiche Theologen, die davon überzeugt sind, daß es einen grundlegenden und unüberwindlichen Unterschied zwischen katholischer und lutherischer Tradition gäbe. Vgl. hierfür Gerhard L. Müller, Die Grenze der Ökumene als ihre Chance. Zur Frage der katholisch-reformatorischen Grunddifferenz, in: Herder-Korrespondenz 12/1985, 570–575; Heinrich Fries, Freiheit in Sicht? Die Ökumene zwanzig Jahre nach dem Konzil, in: Stimmen der Zeit 3/1985, 147–158.
- <sup>6</sup> Siehe Joseph Kardinal Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentalthologie, München 1982, 315.

- <sup>7</sup> Vgl. André Birmelé (Hrsg.), Ökumene am Ort. Einheitsbemühungen in der Gemeinde. Benzheimer Hefte 60, Göttingen 1983; Thomas F. Stransky, Surprises and Fears of Ecumenism: 20 Years after Vatican II, in: America, 25. Januar 1986.
- <sup>8</sup> Vgl. Johann Baptist Metz, Theology Today. New Crises and New Visions, CTSA Proceedings 40, 1985.
- <sup>9</sup> Gegenseitige Zulassung zum Herrenmahl, I, 7, 1982 (unveröffentlicht).
- <sup>10</sup> Die innere Bezogenheit der notae ecclesiae wird nicht ausreichend herausgearbeitet von E. Lanne, Deux Decennies De Conversations Bilaterales, in: Irenikon 2/1985, 180–198.
- <sup>11</sup> Vgl. die „Lineamenta“, zur Bischofssynode 1986 „Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt“, Auszüge in: Herder-Korrespondenz 9/1985, 156 ff.

## Zur Praxis

# Ökumene gewinnt Profil (VI)

Voraussetzungen und Aspekte für eine ökumenische Kooperation  
– vor allem im Blick auf eine größere Stadt

VON ANTON BAUER UND PETER KREYSSIG

Die Verfasser dieses Berichtes hatten über einen Zeitraum von 15 Jahren die Chance, nebeneinander und miteinander – der eine als Stadtdekan der evangelischen Landeskirche, der andere als Regionaldekan der römisch-katholischen Kirche – Brücken zu schlagen, über die verschiedene christliche Kirchen und Gemeinschaften einander begegnen konnten. Sie hatten die Möglichkeit, Wege zu beschreiten, die in ein neues Feld der Begegnung und des Verständnisses führten. Die Gunst der Stunde und günstige menschliche Voraussetzungen ermöglichten uns, dabei einiges zu lernen. In acht Abschnitten soll im folgenden mit groben Zügen umschrieben werden, was zu lernen und zu tun war, was getan werden mußte und getan werden kann.

## *1. Wer leidenschaftlich nach den Eigenheiten der anderen Ausschau hält, macht überraschende Entdeckungen*

„Ich weiß schon, was du jetzt sagen willst . . .“ – so werden viele Auseinandersetzungen auch heute noch eröffnet. Der eine unterstellt für sich, er wisse, was der andere denkt. Er fixiert, was der andere zu meinen hat. Lehrbücher, Unterrichtsvorlagen und mündlich weitergegebene Vorurteile

fixieren das Gegenüber. Wenn einer mit Leidenschaft hinhört, um zu erfahren, wer der andere wirklich ist, macht er regelmäßig überraschende Entdeckungen. Er erfährt etwas über das spezifische Innenleben der anderen Kirche. Er lernt die Sondersprache der Nachbarn kennen und verstehen. Er spürt, wie mit gleichen Worten oft verschiedene Sachen gemeint sind. Er erfährt, daß die Eigenheiten des anderen nicht vom Himmel gefallen sind. Sie haben sich entwickelt. Sie haben ihre Geschichte, ihre Ursprünge, ihre Grenzen. Voraussetzung dafür freilich – das haben wir gelernt – ist die selbstverständliche gegenseitige Einladung zu Festen und Gemeindeveranstaltungen, Gottesdiensten und Gesprächen, bei denen der andere bereit ist, sein gewachsenes Profil nicht aus falsch verstandener „ökumenischer Toleranz“ zu verstecken und zu glätten.

Nicht jeder Katholik wird von antireformatorischen Gefühlen überrollt, wenn „Eine feste Burg ist unser Gott“ gesungen wird. Nicht jeder Evangelische empfindet antikatholische Affekte, wenn ein Marienlied angestimmt wird. Nicht jeder Verantwortliche der Evangelisch-methodistischen Kirche ist ein eingeschworener Feind volkschristlicher Tendenzen. Nicht jeder Altkatholik lebt primär von den Unterscheidungsmerkmalen, die seinerzeit zur Gründung der altkatholischen Kirche geführt haben . . .

Zur Neugier freilich muß die Geduld kommen, das geduldige Hinhören also, die aufmerksame Rückfrage, wie das und jenes gemeint, beziehungsweise geworden ist.

## *2. Wer aufmerksam die Nachbarn beobachtet, der lernt, daß sie heute alle unterwegs sind*

„Bei euch ist das doch so . . .“ so wird manche Informationsfrage eingeleitet. Zur Überraschung des anderen erfährt man dann, daß es „so gewesen ist“. Mir ist in den letzten Jahren keine christliche Kirche und Gemeinschaft begegnet, die nicht bereit und willens gewesen wäre, die Einladung zur Umkehr, zur Reform, zur Erneuerung, zur erneuten Hinwendung auf den gemeinsamen Herrn ernst zu nehmen. Alle aber haben damit ihre besonderen Schwierigkeiten, die meist in der eigenen Geschichte begründet sind.

Nicht leichtfertig reden wir von Frömmigkeitsgeschichte – das bedeutet, daß die Art und Weise, wie Menschen Gott verehren, ihm Dank sagen und ihn lobpreisen, sich geschichtlich entwickelt hat und weiterentwickeln wird.

Nicht leichtfertig reden wir von Theologiegeschichte – das bedeutet, daß die Suche nach Wahrheit und Sinn immer neue Fragen provoziert, aber

auch neue Antworten, die sich in theologischen Lehrsätzen niederschlagen, die dann ihren Weg durch die Jahre und Jahrzehnte machen. Glaubenssätze sind so wenig wie allgemeine theologische Lehrsätze Findlingssteine in der Landschaft unserer Geschichte. Sie sind gewachsene Früchte, die manchmal sich verschließen und manchmal sich öffnen.

Nicht leichtfertig reden wir von Liturgiegeschichte – das bedeutet, daß die Erneuerung des Gottesdienstes und die erneut gewonnene Vorliebe für das Abendmahl auf dem Weg sind. Manchmal in der Geschichte der Kirche sind Erneuerungsbewegungen rascher vorangekommen, wenn sie Schritt für Schritt gesetzt und nicht große Sprünge gemacht haben.

Praktisch bedeutet das auf der Ebene einer Stadt, daß man sich regelmäßig zum theologischen Gespräch trifft. Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Stuttgart hat von Anfang an in ihren Sitzungen genügend Raum geschaffen für theologischen Gedankenaustausch und theologische Information. Da standen Fragen wie Sakramentenverständnis und Kirchenverständnis, die Inkarnationsfrage, die Ämterfrage und viele andere virulente theologische Probleme auf der Tagesordnung. Außerdem ist es für die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen seit zwölf Jahren üblich, daß wir uns jährlich zu einer Konsultationstagung treffen. Dazu werden alle Ökumenebeauftragten und ökumenisch Interessierten der Stadt eingeladen. Dort wurden in den letzten Jahren die Fragen nach Taufe, Eucharistie und Amt nach dem Lima-Papier und zuletzt die Friedensfrage ausgiebig beraten.

Gerade die Anwesenheit der sogenannten kleineren Kirchen bei solchen Anlässen löst Blockdenken auf. Es ist für eine Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in einer größeren Stadt schon wertvoll, daß regelmäßig nicht nur evangelische und römisch-katholische Christen beieinander sind, sondern auch Methodisten und Altkatholiken, Vertreter der evangelisch-freikirchlichen Gemeinde und der Mennoniten-Gemeinde, Vertreter der Heilsarmee, der evangelisch-reformierten Gemeinde und der Vereinigten Selbständig-Lutherischen Kirche. Leider ist es immer noch schwierig, regelmäßig Vertreter der Orthodoxie einzubeziehen, wohl weil die Sprengel der orthodoxen Gemeinden verhältnismäßig groß sind und nicht so sehr ortsbunden arbeiten.

Von den jährlichen Konsultationstagungen aus vervielfältigt sich manches in die Gemeinden hinein. Auch dort muß das theologische Gespräch in Gang kommen. Ökumenische Glaubensseminare und ökumenische Bibelseminare sind in vielen Stuttgarter Gemeinden selbstverständliche jährliche Einrichtungen geworden.

### *3. Wer möchte, daß ökumenische Bewegungen kein Strohfeuer bleiben, muß angemessene Strukturen suchen*

„Feste Strukturen können das Wehen des Geistes verhindern und Bewegungen ersticken . . .“ so sagt man uns. Diese Beobachtung besticht, weil sie wahr ist. Sie ist aber nur die halbe Wahrheit. In vielen Gemeinden ist der erste Schwung der Begegnung, der erste ökumenische Frühling von einem nicht geplanten Herbst abgelöst worden, weil man nicht rechtzeitig genug Kanäle geschaffen hat, Regelmäßigkeiten und Strukturen, Ordnungen und Pläne.

Gemeinsames Handeln setzt eine kluge gemeinsame Ordnung voraus. Nur so konnten in unserer Stadt folgende gemeinsame Aktivitäten entfaltet werden, die wahllos aus den Protokollen der 54 ordentlichen Sitzungen der Arbeitsgemeinschaft zusammengetragen und notiert sind. Diese gemeinsamen Aktivitäten sind – in unseren Augen – nichts besonderes, da an vielen Orten unseres Landes Ähnliches geschieht. Vielleicht aber kann die Auflistung der Phantasie anderer aufhelfen oder die Antwort daraus an uns auch uns wieder anregen.

Gemeinsam haben wir bei der Bundesgartenschau Mittwoch abends und am Sonntagvormittag Wortgottesdienste für die Gartenschaubesucher gestaltet. Gemeinsam haben wir aus den Erfahrungen und als Fortsetzung dieser Bundesgartenschau-Gottesdienste die „Kirche im Schloßgarten“ Sonntag morgens initiiert.

Gemeinsam haben wir für die Gasthäuser und Hotels in unserer Stadt einen Gottesdienstprospekt veröffentlicht, der alle Gottesdienste in der ganzen Stadt mit Zeit und Ort auflistet. Gemeinsam haben wir uns um die Begleitung von Polizeibeamten in Katastrophenfällen bemüht und einen Organisationsplan geschaffen, der möglichst lückenlos die Möglichkeit eröffnet, seelsorgerliche Begleitung bei Unfällen mit Todesfolge oder bei Selbstmorden zu gewährleisten.

Gemeinsam haben wir einen Informationsstand „Kirche in der City“ in Gang gesetzt.

Gemeinsam haben wir den Dschungel des örtlichen Telefonbuches durchleuchtet und neu geordnet.

Gemeinsam führen wir Gespräche mit dem Sozialamt, wenn es um Probleme der Caritas- und Sozialarbeit geht.

Ebenso reden wir gemeinsam mit den Verantwortlichen des Jugendamtes, wenn es um Gesellschaften für soziale Jugendarbeit geht, die in ökumenischer Trägerschaft eine besonders intensive Form der Kooperation darstellen.

Gemeinsam reden wir mit den Verantwortlichen des Friedhofsamtes, wenn es um die Probleme der Begräbnisfeiern geht.

Gemeinsam verhandeln wir mit dem Amt für öffentliche Ordnung, wenn es zum Beispiel um den Schutz des Sonntags geht.

Gemeinsam führen wir regelmäßige Gespräche mit dem Oberbürgermeister und den Bürgermeistern der Stadt, wo in lockerer Form die aktuellsten Probleme ausgetauscht und Informationen vermittelt werden.

Gemeinsam fördern und koordinieren wir die Beratungsdienste, die Sozial- und Diakoniestationen, das flächendeckende Netz der ambulanten sozialpsychiatrischen Dienste und die Seelsorge im Bereich der Arbeitswelt. Die Seelsorger besonderer Dienste, zum Beispiel die Krankenhauseelsorger, treffen sich regelmäßig zu gemeinsamen Beratungen.

Vor allem aber treffen wir uns einmal im Jahr – an einem festen Termin, dem ersten Sonntag der Bußzeit – zu einem ökumenischen Stadtgottesdienst. Die regelmäßigen ökumenischen Gottesdienste in den einzelnen Stadtbezirken sind schon längst zur Selbstverständlichkeit geworden.

Als wir uns vor 15 Jahren in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen zusammengefunden haben, überließen wir es zunächst jeder Kirche und Gemeinschaft, in welcher Weise sie sich dort repräsentieren beziehungsweise vertreten lassen möchte. Das hat dazu geführt, daß selbstverständlich bei den sogenannten Kleineren die örtlich Verantwortlichen vertreten waren. Bei den sogenannten Großen war es eher ein Zufallsergebnis. Manche Bezirke unserer Stadt wurden von den Aktivitäten der Arbeitsgemeinschaft sehr stark, andere kaum berührt. Deshalb ist geplant, daß wir eine Verknüpfung des „pragmatisch-hierarchischen“ Elementes mit dem „prophetisch-kritischen“ Element ansteuern. Das bedeutet, daß entsprechend der Dekanatseinteilung der evangelischen Landeskirche in unserer Stadt jeweils ein Vertreter der vier Kirchenbezirke (möglichst ein Dekan oder dessen Stellvertreter) in der Arbeitsgemeinschaft dabei ist. Auf diese Weise ist die Rückkopplung und die Umsetzung wesentlich erleichtert. Reibungsverluste und Blockaden durch mangelnde Information über Vorgänge in der Stadt werden verhindert. – Andererseits aber halten wir es für notwendig, daß in der Arbeitsgemeinschaft Leute sind, die immer wieder kritisch zurückfragen, warum man das Eine noch nicht tut und warum Anderes versandet ist. Die ökumenische Bewegung braucht dringend auch in ihren Strukturen „Propheten“ und Kritiker, die immer wieder die Augen öffnen, auch für das, was draußen und außerhalb der christlichen Kirche vor sich geht.

4. *Wer Römer 14,7 ernst nimmt, der lernt,  
sich unbefangen zu freuen an der Andersartigkeit der Nachbarn*

„Keiner von uns lebt sich selber ...“ – das sagt Paulus. Er hat damit denen, die an der Vielfalt und an den Spannungen zwischen den Flügeln leiden, ein wichtiges Motiv in die Hand gedrückt. Speisevorschriften, traditionelle Regeln und verschiedene Glaubensgeschichten machten das Zusammenleben der Gemeinde in Rom sehr schwer. Auch wenn wir heute nicht leicht beurteilen können, wer unter uns die Schwachen oder die Starken sind, Paulus erinnert auch uns daran, daß Kirche und kirchliches Leben nicht Selbstzwecke sind. Alle haben den gleichen Herrn als Maß und Maßstab, als kritische Instanz und als Fundament, als Quelle und als Ziel. Wenn sich also die christlichen Gemeinden diesem Anspruch ihres Herrn stellen, seinen Ruf gehorsam beantworten, müßte das doch dem Nachbarn, der dem gleichen Herrn verpflichtet ist, große Freude bereiten. Denn die gemeinsame Sache des gemeinsamen Herrn wird damit ja gefördert.

Wenn einer dem andern sein Anderssein verzeihen kann, ist das ein erster Schritt, eine ABC-Schützen-Leistung gewissermaßen. Fortgeschrittene Ökumene müßte sagen können „ich freue mich an Deinem Anderssein, weil es von der gleichen Quelle, vom gleichen Herrn gespeist und getragen ist.“

Voraussetzung dafür freilich ist, daß man sich dem andern zeigt. Manche Knoten sind bei unserem Zusammensein in den letzten 15 Jahren geplatzt, wenn einer sich zeigte, wie er ist, und seine Kirche öffnete so wie sie lebt. Konkret bedeutet das zum Beispiel, daß wir unsere gemeinsamen Sitzungen jeweils in einer anderen Kirche eröffnen, um dort einen Gottesdienst „nach Art des Hauses“ miteinander zu feiern.

Im Lexikon kann ich zum Beispiel nicht erfahren, wer im Gottesdienst Psalmen singt und wie er sie singt und warum. Ein Gespür aber für die Liturgie und die Frömmigkeit des Nachbarn gewinne ich, wenn ich mit ihm zusammen in seiner Weise zum Beispiel die Psalmen rezitiere oder singe.

5. *Wer andere als Brüder und Schwestern des gleichen Herrn erlebt,  
der wird nachsichtig und weitherzig umgehen mit den Wunden des anderen*

Christen sollten miteinander nicht umgehen wie Pharisäer mit Zöllnern oder wie Zöllner mit Pharisäern. Sie sollten und müßten sich orientieren an dem barmherzigen Samariter, der die Wunden des Geschlagenen verbindet. Sie sollen sich orientieren an dem Hirten, der keines verloren gibt. Wer gewiß sein darf, daß sein Gegenüber, sein Weggenosse etwas vom barmher-

zigen Samariter und vom rechten Hirten an sich hat, der muß Narben, Wunden und Schwachstellen nicht mehr verbergen. Auch das ist ein Stück ökumenisches Klima, das gelernt werden muß, manchmal unter Schmerzen.

### *6. Am Anfang stand der Impuls eines neuen Geistes*

Wenn man vom Erlebnis der Ökumene als internationaler Bewegung geprägt war, wie sie sich bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges auch strukturell formiert hatte, und die ersten Schwimmbewegungen als Studentenfunktionär im großen Übungsteich des Christlichen Studentenweltbundes absolviert hatte, erlebte man den Neuaufbruch von „Graswurzel-Ökumene“ an der Basis als eine bestürzende Bewegung neuen Geistes. Am Anfang der ökumenischen Bewegung stand die Sammlung von einzelnen mit einem neuen Bewußtsein auf internationaler Ebene. Später traten dort auch zunehmend Vertreter der Kirchen als deren Repräsentanten zusammen. Aber was wir in den Jahren nach 1970 in Stuttgart als etwas völlig Neues erlebten, war der Einbruch eines das gesamte Klima verändernden Geistes in die Gemeinden der Basis selber.

Eine ganze Reihe von bisher gültigen Spielregeln und sorgfältig tradierten Grenzmarkierungen fiel einfach in sich zusammen. Statt des taktvoll höflichen Umgangs miteinander, in dem man sich und seine Interessen bedeckt hielt und „diplomatisch“ blieb, breitete sich eine ungezwungene Offenheit aus, deren wichtigstes Kennzeichen der Humor war, in dem man mit anderen über sich selbst als kirchliche Mitgliedsgruppe auch einmal lachen lernte. An die Stelle des Proporz-Denkens, das immer den eigenen Anteil im Vergleich mit anderen zu wahren hatte, trat die Fähigkeit, sich vom Vertreter anderer Konfessionen hier und da mitvertreten zu wissen. Das ängstliche Dunkel, in dem man seine eigenen Finanzprobleme und Personalnöte schamhaft verbarg, wich einer befreienden Welle offener Mittelbarkeit und gegenseitiger Hilfsbereitschaft. Man lernte, einander auch Leid zu klagen und Kümmernisse nicht zu verhehlen und schließlich – im Lauf der Jahre – einander auch Anklagen nicht zu ersparen, wo man sich über den oder die Partner geärgert hatte. Es wuchs als das heran, was mein Freund und Kollege in seinem Berichtsteil im Detail entfaltet hat. Hier sollte nur noch einmal unterstrichen werden: Uns blieb sehr bewußt in all dieser Zeit, daß wir in dieser neuen Freiheit des Umgangs alle miteinander Empfänger einer Gabe waren, die auch Aufgabe war. Was das insgesamt für eine tiefgehende Erneuerung der Atemluft war, weiß jeder, der sich noch an die beklommene Höflichkeit erinnert, die früher in den Pfarrerräumen der

Krematorien und Friedhöfe herrschte, wo man damals sich als „Konkurrenz im Ornat“ traf und möglichst rasch wieder verließ.

### *7. Die wichtigste Voraussetzung ist und bleibt das Vertrauen*

Immer wenn man heute dem Stichwort „vertrauensbildende Maßnahmen“ als politische Forderung begegnet, meldet sich die ökumenische Erfahrung kritisch dazu zu Wort: Solche Maßnahmen gab es nicht und es hätte auch niemand gewußt, woher sie ihr Maß hätten nehmen sollen. Vertrauen ist und bleibt eine nur aus sich selbst begründbare Vorleistung, deren Wagnischarakter keine Art von Sicherheit abfangen oder auch nur ermäßigen könnte. Der neue Geist, von dem eben die Rede war, hat dieses Vertrauen ermöglicht; es ist ein Geschenk, was allerdings für das subjektive Empfinden derer, die dieses Vertrauen brauchen und zu praktizieren suchen – vor allem in der Anfangsphase einer ACK-Neugründung oder auch späteren Erweiterung – den Wagnischarakter keineswegs aufhebt. Wir hatten mehrfach Anlaß, tief Luft zu holen und uns bewußt zu erinnern: Wir gehen davon aus, daß wir eine „Familie“ sind; anders geht es nicht!

Wenn wir anfangen, selbst mehrheitliche Kriterien dafür aufzustellen, was familiengerechtes Verhalten ist, ehe ein neues Mitglied sich überhaupt verhalten kann, sind wir schon am Ende. Dieses Wagnis des Vertrauens ist in den von uns überschaubaren eineinhalb Jahrzehnten nirgends enttäuscht worden. Niemand hat uns ausgenutzt oder betrogen. Einige ganz wenige Mitglieder haben sich aus der Familie von sich aus wieder gelöst oder auf einen entfernteren „Verwandtenstatus“ zurückgezogen. Aber das war ihre eigene Entscheidung, die wir zu respektieren hatten. Von dieser von uns allen sehr elementar erlebten Erfahrung her haben wir es sehr schwer, gegenüber einem Geist geduldig zu bleiben, der Konferenzen über Lehrdifferenzen noch immer als „vertrauensbildende Maßnahmen“ versteht, die nach langwierigen Bemühungen zu größerer Klarheit darüber führen sollen, ob wir zur Familie gehören oder nicht. Unser konkretes Erleben in eineinhalb Jahrzehnten verlief genau umgekehrt; die Konsequenzen daraus zu ziehen und mit der Familiengemeinschaft an einem Tisch vollen Ernst zu machen, hindert uns im Grunde nur die konfessionelle Disziplin oder die Rücksicht darauf, daß sie von einigen von uns gefordert wird.

Eine ACK in der Großstadt sitzt nach unserem Eindruck – sehr spürbar – zwischen zwei Druckstellen. Denn wenn uns etwas angst macht vor der Zukunft, dann ist es die rasch wachsende Ungeduld und das noch

rascher wachsende Unverständnis der jüngeren Generation, die nicht mehr versteht, warum ihre konkrete Erfahrung vor Ort etwas so Unmaßgebliches bleiben soll, und darum eher dazu neigt, ihr Vertrauen zur eigenen Kirche oder deren Leitung aufzugeben. Die Neigung, sich geschichtslos von der Bemühung um das Verständnis solcher alter, gewachsener Problematiken abzukoppeln, wächst alarmierend rasch und läßt uns empfinden: Wir haben nicht mehr viel Zeit, volles Vertrauen „zu bilden“, wo so viele gleich uns zu spüren beginnen, daß man es längst zu wagen hätte und das auch könnte.

Es sind ja gar nicht mehr in erster Linie die inzwischen traditionellen „ökumenischen Veranstaltungen“, die diese wachsende Unrast nähren: Die Weltgebetsoktav oder der Weltgebetstag der Frauen, die besonderen gemeinsamen Gottesdienste, das Zusammenspiel zwischen Nachbargemeinden in gemeinsamen Publikationen, in gemeinsamen Kirchengemeinderatsitzungen, in einem ökumenischen Kirchenchor oder gar in gemeinsamen Bauvorhaben, wie sie in Siedlungsgemeinden naheliegen. Vielmehr ist es das versuchte und vertiefte Kennenlernen der spirituellen Lebensfundamente, das den Fortbestand letzter Trennungen fragwürdig macht: In der Verkündigung des Evangeliums – bei Gastpredigt und Kanzeltausch – zeigt sich, daß der Verdacht eines „anderen Evangeliums“ haltloser ist als manchmal zwischen Spannungspolen in der eigenen Kirche. Wirklich tiefe und gegenwartsnahe Gebetsliteratur ist längst gemeinsam. Seit konfessionelle Ressentiments dahingeschwunden sind, hat eine rasche Osmose auch der Liturgie und Frömmigkeitstradition eingesetzt. Das gilt an vielen Stellen in der Großstadt längst auch von der eucharistischen Frömmigkeit. Hier ist vielerorts ein Zustand erreicht, an dem der einzige noch verbleibende Dauerdruck in Richtung Interkommunion darauf beruht, daß sie vorerst noch nicht „erlaubt“ ist. Ansonsten wäre es als gewünschtes und realisiertes Ereignis vielleicht so selten wie zwischen evangelischen Nachbargemeinden unter sich.

Daß in all dem ein stiller, aber bedeutender Reichtum an zwischenmenschlichen Beziehungen gewachsen ist, der längst nicht mehr allein die Pfarrer in einer gefestigten und krisenempfindlichen Brüderlichkeit verbindet, sondern auch Kirchengemeinderäte und Mitarbeiter in einander ähnlichen Funktionen, muß hervorgehoben werden. Diese Kontakte herzensfleißiger Laien sorgen oft für den letzten Anstoß zu gemeinsamen geselligen Veranstaltungen; sie erinnern daran, bei der Fürbitte nächsten Sonntag nicht zu vergessen, daß in unserer evangelischen Nachbargemeinde Investitur gefeiert wird und daß bei den Methodisten Gemeindefest ist, zu dem einige Besucher auch von uns erwartet werden.

## 8. Unsere Sorge um den gemeinsamen Weg in die Zukunft

Vor allem aber kommen aus diesen Gruppen und Kreisen engagierter Gemeindemitglieder oft wichtige Impulse, die Augen endlich einmal von den Problemen zwischen uns auf die zu richten, die wir gemeinsam *vor uns* haben: Hier artikuliert sich unter sachkundigen Laien in medizinischen, biologischen, technischen, politischen und kulturellen Schlüsselpositionen oft eine herzhafteste Ungeduld darüber, wie sie in ihrer Verantwortung theologisch allein gelassen sind. Und sie sind meist sehr schnell darüber einig, daß ein eigentlich fruchtbares theologisches Gespräch heute meist nur noch ein ökumenisches Gespräch sein kann. Die offiziellen Verlautbarungen von Synoden und Bischofskonferenzen reichen selten bis hinein in das Detail, das sie vor Ort beschäftigt und beschwert – und zudem sind sie meist mehr Barometer für innerkirchliche Konsensbestrebungen und -fähigkeiten als ein hilfreiches Wort an die Welt. Immer wieder bedarf es solcher ökumenischer Initiativen „von unten“ – wenn man die Bemühungen ja auch prominenter Laien überhaupt so herablassend ansprechen darf –, um die noch getrennten Kirchen zu erinnern, daß es sehr bald nur noch für ein sachorientiertes christliches „Reden nach außen“ eine Chance geben wird, wenn es gemeinsames, das heißt ökumenisches Reden ist. Es wird eine interessante Zukunftsaufgabe für die lokalen und regionalen Arbeitsgemeinschaften sein, den Sachbereich zu erfassen und zu beschreiben, in dem sie kompetenter und konsensfähiger sein können als eine Weltkirche, ein ökumenischer Rat oder ein konfessioneller Weltbund.

Daß auch ein kommunaler Organismus in einem neuzeitlichen Ballungsgebiet seine eigenen Auswirkungen und Ansprüche auf die Kirche hat, kann nur in einer solchen ökumenischen Gemeinschaft auf dieser Ebene überhaupt bemerkt und entsprechend bearbeitet werden. Wir hatten da viel zu lernen und haben auch einiges gelernt – nicht zuletzt auch, wie wichtig es ist, daß die Kirchen da gemeinsam reden. Es gehört zu den ganz wesentlichen und beglückenden Erfahrungen, daß wir auch gelernt haben, wie das Einüben gemeinsamen Redens auch unsere eigene Gemeinschaft oft untereinander belebt und formt.

Anton Bauer (Teil 1-5), Peter Kreyszig (Teil 6-8)

## Ihr Wert liegt darin, daß sie da ist

Die IX. Vollversammlung der KEK  
vom 4.–11. September in Stirling

„Bitte tu etwas dafür, daß Ihr in Stirling eine Nordkonferenz beschließt!“ – mein Freund Friedrich war zum Bahnhof gekommen. Ich erwartete den Zug nach Berlin (Hauptstadt), nach Hoek, nach London, nach Stirling. Er war der fünfte, der mit einem solchen Wunsch die Erwartungen an die IX. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen höher steckte. Ein Teilnehmer der vergangenen Vollversammlung auf Kreta sagte mir, wie man es anstellen müsse, um mit einem solchen Vorschlag überhaupt gehört zu werden: Geschäftsordnung, natürlich; aber die funktioniere nicht so verlässlich wie auf einer deutschen Synode. Der Leiter des Kirchlichen Forschungsheimes in Wittenberg, Experte in Umweltfragen, hoffte auf nützliche Beschlüsse zur Bewahrung der Schöpfung. Heino Falcke erzählte mir seine Vision des konziliaren Prozesses von einer DDR-Versammlung 1987 in Dresden bis zu einer Weltversammlung. Ein Mitarbeiter des Staatssekretärs für Kirchenfragen erinnerte – ungewollt – die Delegierten der DDR-Kirchen daran, daß Nordkonferenz nicht das einzige Thema in Stirling sein werde. Natürlich Fragen, auf die wir selbst noch nicht antworten könnten: wann die Nordkonferenz stattfindet und wo, wer daran teilnehme . . . Wichtiger aber waren bei dieser Verabschiedung der KEK-Delegierten aus der DDR („In gewisser Weise sind Sie auch unsere Delegierten. Und Sie reisen mit unseren guten Wünschen“) die Mitteilung: „Wir haben die KEK-Erklärungen immer mit besonderer Aufmerksamkeit zur Kenntnis genommen!“ und die am europäischen Kontext orientierte DDR-Politik. Auch hier wurden Erwartungen an die IX. Vollversammlung höher gesteckt. Nicht wenige Delegierte erkannten sich kaum wieder: Eben noch brachte sie die schlichte Frage „Wohin fährst Du! Zur KEK? Was ist denn das?“ in Verlegenheit, nun sollten sie bei einer Konsultation der DDR-Kirchen zur Vorbereitung ihrer Reise beraten, wie sie das Anliegen der KEK nach der Vollversammlung den Gemeinden nahebringen könnten. Aber was ist das – das Anliegen der KEK?

„Ehre sei Gott und auf Erden Frieden“ hieß das (theologische) Thema der IX. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen. Das Vorbereitungsheft erweckte wie die Mehrzahl der Diskussionsbeiträge zu diesem Thema in Stirling den Eindruck, die Delegierten hätten seit langem theologisch nichts anderes getan als über die Herrlichkeit Gottes geredet. Aber nicht bloß Laien wußten etwa mit Perichorese wenig anzufangen (wiewohl Karl Barth über die Perichorese der Parusie gern sprach!) – Feinheiten der altkirchlichen Trinitätslehre, den orthodoxen Theologen vertraute Gegenstände – lagen den westlichen (auch den östlich-westlichen) Kirchenleuten ferner als die letzten Spezifizierungen des Konferenzthemas für die Arbeit in vier Sektionen:

Erstes Unterthema: Die göttliche Herrlichkeit

Zweites Unterthema: Göttliche Herrlichkeit und Einheit der Kirche

Drittes Unterthema: Göttliche Herrlichkeit und Schöpfung

Viertes Unterthema: Göttliche Herrlichkeit und auf Erden Frieden.

Also die Beziehung von Gottes Ehre und dem Frieden auf Erden ist das Anliegen der KEK? Nein. Um die Zukunft des Menschenrechtsprogramms sollte es in Stirling gehen. Außerdem lagen Geschäftsordnungsänderungsanträge vor. Präsidium und Beratender Ausschuß waren neu zu wählen. Berichte des Generalsekretärs und des Vorsitzenden des Präsidiums standen auf dem Programm – und sie führten mit unterschiedlichen Schwerpunkten, von der früheren Hauptaufgabe Ost-West-Verständigung bis zum umstrittenen Kontakt zum Europarat, die bisherigen Anliegen der KEK vor. Aber nun?

Es begann alles ganz anders. Die Moderatoren der Vollversammlung waren zu wählen, ehe noch die Delegierten richtig saßen. Eine Frau gehörte zu den drei vorgeschlagenen Personen, die Moderatorin hieß Nina Bobrowa, kam aus Moskau und nahm als Delegierte der Russischen Orthodoxen Kirche an der Vollversammlung teil. Die orthodoxe Frau wurde zum guten Symbol – etwas wie eine Brücke über die Fremdheit zwischen den östlich und westlich getrennten Kirchen und eine erste Andeutung für die Aktivitäten der Frauen auf der Konferenz. Nicht daß etwa nur die orthodoxen Männer Probleme machten; auch mancher westliche (bzw. östlich-westliche) Kirchenmann lächelte verständnisvoll, als eine Frau die Diskussion zu „Quo vadis, Europa a. D. 2000?“ mit dem Satz begann: „Europa ist ein alter Mann“. Abgesehen von den weiblich-männlich ausgewogen besetzten Stewards waren die traditionellen Funktionen traditionell besetzt: Schreiben, Kaffee holen, dolmetschen taten überwiegend Frauen; teilnehmen, reden und leiten überwiegend Männer. In „the sheiling“, den abendlichen Treff der Frauen auf der Vollversammlung, verirrte sich selten ein Mann. Dort entstand eine beneidenswert lockere Frauenkultur – etwas am Rande der Konferenz, ebenso wie unter Jugenddelegierten und Stewards eine kleine, aber nicht nur bei den Wahlvorschlägen hervortretende Jugendkultur sich entwickelte.

Wahlvorschläge – das heißt das Ende der Vollversammlung vorwegnehmen, und auch wieder nicht. Denn der Fortgang der Arbeit des Nominierungsausschusses hielt die Delegierten ebenso wie die sehr unterschiedlichen Gruppen von Gästen wach. Der Nominierungsausschuß mußte die Aufgabe lösen, Frauen und Männer, die als Laien oder Ordinierte westlichen oder östlichen („Blockbindung“ hieß die Kategorie), orthodoxen (bzw. vorchalkedonensischen) oder reformatorischen Kirchen angehören, einigermaßen gleichmäßig auf die vorhandenen Sitze zu verteilen. Dabei durfte nicht unberücksichtigt bleiben, wer dort schon saß oder wer dort leider noch nie saß oder schon wieder nicht sitzen sollte. Ein Verfahren, wie dieser Ausschuß Nominierungen zustande bringt, ist nirgends beschrieben – wird aber geübt: die Delegationen schlagen vor! Wenn dies nun Frauen und Jugendliche ebenfalls tun, entsteht ein Bruch im so geübten Verfahren. Und prompt ging's schief. Drei von vier Jugenddelegierten, die zusätzlich zur Liste des Nominierungsausschusses aus einer Versammlung der Jugenddelegierten vorgeschlagen wurden, mußten sich wieder zurückziehen. Ihre Delegation wollte diese Kandidatur nicht. Das Ergebnis bleibt dennoch bemerkenswert. Im Präsidium der Konferenz Europäischer Kirchen sitzt eine Frau, eine reformierte Laiin aus Frankreich. Sechs Frauen, eine davon Jugenddelegierte, gehören nun zum Beratenden Ausschuß. Den Wahlen vorausgegangen war eine Erweiterung der Plätze um einen im Präsidium, um sechs im Beraten-

den Ausschluß. Das Plenum, das darüber abstimmen mußte, als es zu Beginn der Konferenz noch kaum richtig auf die Stühle gefunden hatte, leistete diesem Zug zur stärkeren Institutionalisierung der KEK nur schwachen Widerstand: eine Gegenstimme und zwei Enthaltungen.

Also wozu ist die Konferenz Europäischer Kirchen da? Eine schwache Institution trotz allem – ein Generalsekretär, ein Studiensekretär (wie wichtig ist er? Für seinen umfänglichen, theologisch komplizierten Bericht wurde die eben begonnene, mit Spannung erwartete Diskussion des Berichts über die Menschenrechtsarbeit unterbrochen, und er bekam knapp 20 Minuten zugestanden, eine unlösbare Aufgabe, wie sich an dem immer unruhiger werdenden Auditorium bald zeigte); ein Finanz- und Verwaltungsmann (phantastisch, was dieser eine Mann schafft; der Finanzbericht zeigte einiges davon, auch die einigermaßen konsolidierten Finanzen der KEK); ein Sekretär zur Begleitung des Menschenrechtsprogramms der Kirchen zur Verwirklichung der Schlußakte von Helsinki, das nun als Sekretariat „Gerechtigkeit, Menschenrechte und Frieden“ weiterarbeiten wird; einige technische Mitarbeiter (was sie auf der Konferenz leisteten, ebenso wie die vom ÖRK-Stab ausgeliehenen Mitarbeiter und die Stewards, das war ebenfalls phantastisch) – eine schwache Institution mit geringen Verbindlichkeiten also, etwas wie eine europäische Regionalkonferenz der Kirchen, die seit den fünfziger Jahren viel getan hat für die Verständigung der einander fremd gemachten und feindlich gewordenen Blöcke, die wohl auch in mühsamer Kleinarbeit den Frühstart der Orthodoxen in der Ökumene der zwanziger Jahre und die tiefe Ost-West-Vertrauenskrise nach dem Zweiten Weltkrieg nachbuchstabiert hat; eine schwache Institution, die ein wenig zwischenkirchliche Hilfe weitergibt, vermutlich unendlich viel etwa für Diasporaminderheiten; die auch in der Helsinki-Begleitung mehr bedeutet (wie Diplomaten versichern), als uns da eher skeptischen Kirchenleuten einleuchten will – gut all das, aber: wozu ist die KEK da?

Die Arbeit in den Sektionen, die vielen Begegnungen in Pausen und an Abenden, am meisten die Gottesdienste brachten die Delegierten der europäischen Kirchen (Ausnahme: Albanien) einander näher. Bonhoeffers Warnung vor der Sympathie unter Christen im Ohr, die leicht vergessen mache, daß Christus uns verbinde und eben auch aus Unsympathischen, ja auch aus Feinden Schwestern und Brüder werden läßt: hier entstanden unzählige Verbindungen, die auch etwas für den Frieden tun. Wir haben miteinander gebetet. Wer liest übrigens die Erklärungen, Beschlüsse, Botschaften und Arbeitspapiere einer solchen Vollversammlung? Vielleicht die Deutschen und ihre Regierungen, vielleicht noch ein paar andere Regierungen. Dabei lohnt es, die Botschaft der Konferenz in Ruhe zur Hand zu nehmen! Oder auch die Ergebnisse der Sektionsarbeit, unfertige Papiere, von einigen wachen Delegierten in langen Nächten geschrieben, abgestimmt, geändert, unfertig und deshalb eine Einladung zum Weiterreden und Weiterhören, etwa bei dem in Plenum, Sektionen und Papieren immer wiederkehrenden Islam in Europa, einem heimlichen Thema der IX. Vollversammlung. Manche Kritiker allzu ausgewogener theologischer Aussagen über die Gleichberechtigung von Muslimen in Europa sprachen die Angst vor der raschen Ausbreitung des Islam in den traditionell christlichen Gebieten aus und erinnerten an die Intoleranz mancher islamischer Staaten gegenüber christlichen Minderheiten. Hier war die Konferenz von sachlicher Klärung weit entfernt, von gemeinsamen Aussagen noch weiter. Wie könnte das anders sein bei der so ver-

schiedenen Betroffenheit etwa in Frankreich, der Bundesrepublik Deutschland oder der Sowjetunion – und bei so verschiedenen Toleranztraditionen wie etwa in den Niederlanden oder Griechenland. Also Papiere, Erklärungen, Beschlüsse und Botschaften, um weiterzuhören, weiterzureden, weiterzudenken. Ist dies die Aufgabe der KEK?

Eine Aufgabe kommt auf Jean Fischer, den künftigen Generalsekretär, neben den vielen laufenden Geschäften im Stab zu: die Vorbereitung einer Nordkonferenz, die die IX. Vollversammlung beschlossen hat, einer Versammlung der Kirchen der KSZE-Staaten auf dem Weg zu einer weltweiten Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung. Auch hier zeigte sich eine nennenswerte Aufmerksamkeit der KEK für Probleme außerhalb von Europa; der von einigen Teilnehmern für Stirling befürchtete Eurozentrismus schlug nicht durch. Daß die KEK-Vollversammlung eine solche Nordkonferenz mit nur wenigen Enthaltungen ohne Gegenstimmen beschlossen hat, wurde hierzulande als Erfolg vermeldet. Ein Beschluß ohne Gegenstimmen sagt aber auch etwas über das Gewicht der Sache: sie ist (noch?) nicht so gewichtig, daß man darüber streiten müßte. In Stirling wurde nicht deutlich, wer sich – außer den Deutschen, von denen ein westlicher und ein östlicher Antrag für eine Nordkonferenz vorlagen – für eine solche Versammlung wirklich interessiert. Nur zwei Signale, Hoffnungszeichen gegen die Gefahr, daß der konziliare Prozeß ein typisch deutscher Gegenstand wird (nach Vancouver und Düsseldorf und den deutschen Anträgen in Stirling kommen die ersten – deutschen – Bücher zum Thema auf den Markt), waren bei der IX. Vollversammlung auszumachen: das Interesse von Jean Fischer und die Einladung von Canon Paul Oestreicher, seit diesem Herbst Direktor für Versöhnungsarbeit an der Kathedrale von Coventry, nach Coventry für den Fall, daß ein anderer geeigneter Ort nicht gefunden wird.

Doch, noch ein Hoffnungszeichen ist aus Stirling zu melden: Der konziliare Streit um die Wahrheit nahm einigen Raum ein – neben der doch konziliannten Freundlichkeit auf der Konferenz, vor der der Referent für Friedensfragen in der Studienabteilung des Bundes der Ev. Kirchen in der DDR und besorgter Sympathisant des konziliaren Prozesses, Jochen Garstecki, warnt.

Ingrid Albani, Pastorin in Sachsen, hatte bei der Tagung der Bundessynode in Erfurt, kaum aus Stirling zurückgekehrt, von der Vollversammlung zu berichten. Ihr Fazit: „Ich weiß nicht, was ich meiner Gemeinde davon erzählen kann“. Die Fragen hören nicht auf. Was hat die KEK-Vollversammlung für die Gemeinden ausgetragen? Vielleicht gar nichts.

Ich wiederhole eine Antwort, die mir unter Freunden Ärger eingebracht hat: Dazu ist die KEK nicht da. Ihr Wert liegt in der Tatsache, daß sie da ist. Das wird, wie alle Basisphänomene, leicht unterschätzt. Und das wird erst spürbar, wenn der Alltag aus den Fugen gerät, in Krisenzeiten. Die wünsche ich mir nicht. Da lebe ich lieber weiter mit den ärgerlichen und herausfordernden Fragen der Kollegen und Freunde.

Ist das zu wenig? Immerhin, Arbeitstagungen der KEK könnten häufiger in der DDR stattfinden, nicht zuletzt, weil dies eine Möglichkeit wäre, wie sich die DDR-Kirchen am Finanzaufkommen der KEK wirkungsvoller beteiligen könnten.

Übrigens war nicht immer nur die Begegnung auf der Konferenz wohltuend, sondern ebenso die Gastfreiheit der Schotten. Ein Festgottesdienst in Stirling, ein schot-

tischer Abend im Theatersaal der Universität, Besuche in Gemeinden, in Gottesdiensten und Familien am Sonntag der Konferenz (daß eine Konferenz den Feiertag heiligen kann, hier war's zu sehen), auch die Aufmerksamkeit des schottischen Fernsehens, all dies liegt am Rande der Vollversammlung und am Rande des Anliegens der KEK. Aber so bleibt sie auf der Erde.

Nachbemerkung: Wir mitteleuropäischen Protestanten, die wir, wenn wir theologisch gedacht haben, nicht so sehr von der Herrlichkeit Gottes als vielmehr von seiner Niedrigkeit in der Welt geredet haben und die wir auf die „Herrlichkeit des Menschen“ seit Mitte dieses Jahrhunderts eher entsetzt reagieren, wir könnten einiges mehr von der Provokation des heruntergekommenen Gottes in die Gemeinden rufen als bisher.

In unseren weithin mittelständisch geprägten Gemeinden würden wir wohl einen gehörigen Schrecken hervorrufen – wenn der uns zuvor selbst in die Glieder gefahren ist – angesichts unserer theologisch unbefragten Einteilung der Welt in Oben und Unten, die der menschengewordene Gott auf den Kopf gestellt hat. Eine Deutung der Themenformulierung aus Lukas 2 kann als Faustregel dafür dienen: Frieden auf Erden beginnt, wo wir aufhören, Menschen zu vergöttern, wo also Menschen aufhören, sich die Ehre zu nehmen, die Gott zusteht.

Mein Freund Friedrich hatte von der IX. Vollversammlung theologische Impulse nicht erwartet. Ich auch nicht. Warum nicht?

*Curt Stauss*

## Der Friede Gottes und schwierige Gefühle

Ein Jugend-Delegierter berichtet aus Stirling

Die Schwierigkeit, ein Thema zu formulieren, in dem die KEK und „Jugend“ vorkommen, erwächst aus der Situation, daß die KEK kein definiertes Verhältnis zur Jugend hat. Die Ansätze zur Zusammenarbeit mit dem Ecumenical Youth Council in Europe (EYCE) sind eher organisatorischer Art als inhaltlich geprägt. Die KEK hatte und hat auch nach Stirling keinen Auftrag zu spezieller Jugendarbeit, sie ist hier wie in vielen anderen Aufgabenbereichen durch ihre Struktur auf die Arbeit der Mitgliedskirchen angewiesen. Andererseits hatte die KEK die Mitgliedskirchen aufgefordert, „Jugenddelegierte“ zu entsenden. So erwarteten die gut 20 „Jüngeren Delegierten“ (nachträglich war die Altersgrenze auf 35 angehoben worden) aus den 97 vertretenen Mitgliedskirchen (davon 3 aus der DDR), einen Beitrag der jungen Generation in die Arbeit der KEK einzubringen.

Ich will versuchen, aus meiner Perspektive Eindrücke und Erfahrungen, die an mancher Stelle auch repräsentativ sein mögen, zu vermitteln und meine KEK-Einsichten zu formulieren.

Die Jugend Europas war mit einem weiteren Aufgebot von etwa 45 Stewards in Stirling dabei. Für diese und die Jüngeren Delegierten hatte der EYCE eine Vorbereitungsstätte in Dunblane, unweit von Stirling, organisiert. Dieses Treffen war

wichtig für uns, um in die Arbeit der KEK einsteigen zu können. Eine Fülle von Informationen über die KEK und ihre Organe war Voraussetzung für das Verständnis der Arbeit, die in Stirling geleistet werden sollte. Jean Fischer, der zukünftige Generalsekretär der KEK, war einen Tag unter uns. Er machte uns und dem EYCE Mut, ihn und die KEK mit den Anliegen der Jugend Europas herauszufordern. Eine großartige Erfahrung war die Gemeinschaft der ca. 50 Teilnehmer aus ganz Europa von der Sowjetunion bis Nordirland, von Schweden bis Bulgarien. Diese Gemeinschaft war während der ganzen Konferenz ein tragender Grund für uns – hier hatte die KEK Gesichter von Freunden.

Die erste Ansprache des Vorsitzenden des Präsidiums und Beratenden Ausschusses, André Appel, enthielt folgende Passage: „Von jetzt an wird eine Flut von Reden, Berichten und Debatten auf uns einströmen. Es geht darum, diese acht Tage voll auszunutzen, um Ihnen soviel Informationen wie möglich zu geben . . .“ So war es denn auch, und bald stellte sich heraus, in der KEK gibt es Delegierte und Informierte, manchmal nur kommt beides zusammen. Ehe viele Delegierte begriffen, waren die ersten Wahlen für das Präsidium und die Ausschüsse ohne Vorstellung der Kandidaten durchgelaufen, wohl einstimmig.

Diese Erfahrung mit dem Arbeitsstil der KEK 86 war der Ausgangspunkt für den Versuch der Jüngeren Delegierten – ähnlich dem der besser vorbereiteten Frauen – eigene Interessen anzumelden und durchzusetzen. Der Anlauf dazu, vier Kandidaten für die Wahlen zum wichtigen Beratenden Ausschuß aufzustellen, wurde von den Länderdelegationen der Benannten vereitelt, die ihren Jugenddelegierten die Unterstützung versagten. So wurde im Ergebnis Gabriele Müller, eine junge Pastorin aus Stendal aufgestellt, die die Unterstützung der DDR-Delegation erhielt und dann auch gewählt wurde. Sie wird es wohl nicht leicht haben, die Interessen der Jugend Europas zu vertreten.

Die Fraktionsversuche der Frauen und Jugendlichen waren Anlaß zur Forderung nach Klärung des Nominierungsweges für die Wahlen der KEK. Beides ist möglich: eine Stärkung der Delegationsbindung oder eine Öffnung für die Vertretung von Teilgruppen.

Neben der charakterisierten Plenumsarbeit gab es thematische Veranstaltungen im Plenum. Zwei, die uns Jüngere besonders betroffen machten, seien erwähnt:

Ein Abend war dem Nordirland-Konflikt vorbehalten. Ein katholischer und ein evangelischer Kirchenführer, dazu Pastoren und Mitarbeiter versuchten die Situation zu erhellen und zu zeigen, was die Kirchen tun können zur Versöhnung. Den allgemeinen Eindruck von Hilflosigkeit angesichts dieser komplizierten, emotional aufgeladenen Situation faßte an diesem Abend ein Junge aus Belfast, ein Steward, in der verzweifelten Frage an die Redner zusammen: „Was tut ihr wirklich für uns?“

Eine andere Sonderveranstaltung war ein Plenum „Quo vadis – Europa 2000“ zur Zukunft Europas, eingeführt von Professor Forkman, Schweden, und Professor Kutzenkov, Sowjetunion. Ergänzt wurden diese Referate durch kürzere Aussagen von fünf Europäern, darunter einer jungen Krankenschwester aus Norwegen. Erstaunlicherweise hatten wir Jüngeren das Gefühl, daß mit wachsendem Alter auch der Optimismus für die Zukunft wächst und umgekehrt. In der sehr knapp begrenzten Aussprache ersetzte ein Jugenddelegierter seinen Beitrag durch ein sehr bitteres Lied – von manchen Delegierten verstanden.

Parallel zur Plenumsarbeit lief die Sektionsarbeit zu vier Themen. In den kleinen Untergruppen (ca. zwölf Personen) war Gelegenheit zum persönlichen Beitrag. Diese Sitzungen waren gefüllt mit wertvollem Austausch von Meinungen und Erfahrungen. Mein Eindruck als Vertreter von DDR-Kirchen war, daß wir in dieses Gespräch etwas einzubringen haben – unsere Synoden und Gemeindegremien arbeiten an vielen Themen, die so nicht überall im Blick von Christen sind.

Leider wurde das Ergebnis dieser Sektionsarbeit dadurch entwertet, daß vor der Berichtsvorlage ein Dokument des Weisungsausschusses zu den gleichen Themen als offizielles Dokument der KEK durchgebracht und veröffentlicht wurde. Hier wie an anderen Stellen wurde durch Verfahrensregelungen unnötig Engagement verschenkt und verschlissen.

Was neben mancher enttäuschten (weil falschen?) Erwartung bleibt, sind Begegnungen mit einzelnen Menschen und mit vielen beim Friedensgruß. Wie an jedem Morgen nach dem Gottesdienst machten sich die Delegierten am letzten Abend auf, einander den Frieden Gottes zu wünschen. Dabei festzustellen, daß etwas Verbindliches gewachsen war, war die Mühe dieser Woche wert. Neben dieser menschlichen Erfahrung bleiben Einsichten, Ängste und auch Hoffnungen:

- Die Einsicht, daß die KEK nicht so selbstverständlich ist, wie wir Jüngeren meinen. Es ist nicht selbstverständlich, daß so verschiedene Kirchen und Menschen aus so verschiedenem Kontext um gemeinsame Formulierungen und Handlungen ringen. Dies macht nach wie vor den großen Wert der KEK aus.
- Die Einsicht, daß die KEK nur das denken, sagen und realisieren kann, was die Mitgliedskirchen mittragen. Die KEK kann bisher keine Vorreiterrolle für Europa spielen.
- Die bange Frage, wie eine Nordversammlung funktionieren wird, an der neben den Delegationen der Kirchen auch die Basis angemessen vertreten sein soll und die dann eine gemeinsame deutliche Sprache finden soll.
- Die Hoffnung, daß mit dem Generationswechsel in der KEK und mit Jean Fischer die KEK das Gespräch mit der Jugend Europas sucht und die vielen Jugenddelegierten von der nächsten Vollversammlung mit einfacheren Gefühlen nach Hause fahren.

Ich wurde gefragt, was mir als Mitglied einer Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde wichtig war. Unser besonderes Interesse fand der Entschluß, die Studienarbeit der KEK auf die Mission in Europa auszurichten. Hier könnten die Erfahrungen der kleineren Kirchen fruchtbar werden. Wie nötig das Gespräch über dieses Thema ist, zeigte sich in Stirling mehrfach an der Situation Griechenlands, wo jeder Grieche als griechisch-orthodoxer Christ reklamiert und Missionsarbeit anderer Kirchen als Proselytenmacherei denunziert wird. Der Lernprozeß unserer Kirchen in den letzten Jahren, der ja nicht abgeschlossen ist, könnte hier ebenfalls Ansätze für theologische Arbeit geben.

*Andreas Heinrich*

## 4. Vollversammlung der Karibischen Kirchenkonferenz (CCC) vom 4. bis 9. September 1986

Wenn man bedenkt, daß seit der Gründung der Karibischen Kirchenkonferenz erst fünfzehn und seit ihrer ersten Vollversammlung in Kingston auf Jamaika erst dreizehn Jahre vergangen sind, ist das Erreichte erstaunlich. Auf der 4. Vollversammlung in Bridgetown, der Hauptstadt von Barbados, trafen sich über 200 Vertreter von 30 Mitgliedskirchen der Karibik mit Gästen aus Nord- und Südamerika, Europa und einem Gast aus Singapur, der die Ostasiatische Kirchenkonferenz vertrat.

Aus kleinen Anfängen in Sozial- und Entwicklungsprojekten, bei denen immer schon ein Zusammenwachsen der karibischen Region im Blick war, ist in ziemlich kurzer Zeit ein eindrucksvolles Instrument gemeinsamen Handelns, Überlegens und Planens entstanden, das für die Mitgliedskirchen wahrscheinlich schon heute mehr bedeutet als die Konferenz Europäischer Kirchen für ihren Bereich. Zwar fehlen die meisten der evangelikalen und pfingstlichen Gruppen. Aber die Römisch-Katholische Bischofskonferenz der Antillen ist von Anfang an voll integriert. Dem europäischen Beobachter fiel auf, wie sich die innere Pluralität, die große Breite der Meinungen innerhalb der katholischen Kirche in aller Öffentlichkeit darstellte und wie locker Hierarchen (oft nicht einmal an der Kleidung zu erkennen) und das übrige Volk Gottes miteinander umgingen.

Das Thema „Jesus Christus: Gerechtigkeit, Hoffnung, Frieden“ war immer präsent, vom Eröffnungsgottesdienst in der methodistischen Kirche der Innenstadt mit der Predigt von Erzbischof Samuel Carter (röm.-kath.) aus Jamaika bis zur Schlußliturgie am letzten Abend, die von einer Gruppe aus Antigua vorbereitet worden war. Immer wieder wurde betont, daß nicht unsere Aktionen, sondern der Herr Jesus Christus selbst Grund unserer Hoffnung, Bringer des wahren Friedens in Gerechtigkeit ist. Weil er selbst es ist, der uns ruft, können wir nicht unsere Augen verschließen vor dem Unrecht und Unfrieden in unsrer Mitte. Von den drei Stichworten überwog in den sieben Arbeitsgruppen und im Plenum eindeutig das Thema Gerechtigkeit. Die drohende Militarisierung der Karibik war ein Nebenthema, das Wort Frieden bezog sich überwiegend auf sozialen Frieden innerhalb der Gesellschaft.

Wenn über Ungerechtigkeit gesprochen wurde, war zu spüren, daß nicht irgendwelche Probleme abstrakt diskutiert, sondern die nahe Wirklichkeit in den Blick genommen wurde. Was „kulturelle Infiltration“ bedeutet, sieht man auf Schritt und Tritt; vor allem die US-amerikanischen Fernsehprogramme sind anscheinend unwiderstehlich (auch dort, wo ich in Familien als Gast war, lief fast überall der Fernseher). Wenn eine Pädagogikdozentin von einer der Kleinen Antillen ein paar Sätze sagt über ihre Situation in der Nähe eines Bordells, das seit kurzem in ihrer Wohngegend eingerichtet wurde, wird besser als durch theoretische Abhandlungen unmittelbar deutlich, daß hier die Kirchen herausgefordert sind zum Reden und Handeln, und zwar gemeinsam. Aufgrund mehrerer Resolutionen wird die CCC verstärkt tätig werden im Kampf gegen das soziale Übel. Diese Beschlüsse sind teilweise von einer Vorkonferenz der Frauen- und Jugenddelegierten unmittelbar vor der Vollversammlung vorbereitet worden. Besonders genannt werden der wachsende Dro-

genhandel und -mißbrauch; die Benachteiligung und Entwürdigung von Frauen in Arbeit und Wirtschaft; Prostitution von Frauen und Männern als ein die karibische Region übergreifendes Problem; Arbeitslosigkeit; Verletzung von Menschenrechten durch staatliche Organe. Die Beschlüsse richten sich meist an das Sekretariat der CCC oder an ihre Mitgliedskirchen und haben möglichst konkret im Blick, welche Schritte in Bewußtseinsbildung, Reflexion und Aktion gegangen werden sollen und welche Bundesgenossen dafür zu gewinnen sind.

Die Beschäftigung mit sozialen Fragen, aber auch manche zugespitzten Stellungnahmen zu politischen Ereignissen im Monatsblatt Caribbean Contact haben der CCC mancherorts den Ruf einer linkslastigen Organisation eingetragen. Die Tagespresse von Barbados hat zu dieser Schablone während der Konferenz kräftig beigetragen, indem sie z. B. von der Veranstaltung im Stadion am Sonntagnachmittag fast nur das Grußwort eines einheimischen Pfarrers brachte, der die Konferenz ermahnte, bei Christus zu bleiben und nicht prokommunistische Politik zu machen. Der Ministerpräsident von Barbados, Errol Barrow, hat dagegen in einer Grußadresse am ersten Konferenztag die CCC ermutigt, auf ihrem Weg der karibischen Gemeinsamkeit weiterzugehen. Er fand abgewogene, aber deutliche Worte, z. B. gegen die kulturelle Infiltration. – Schade war, daß der Generalsekretär des Ökumenischen Rates, Emilio Castro (in der Presse als Kubaner angekündigt!), seine Ansprache nicht halten konnte, die den Abschluß der Veranstaltung im Stadion bilden sollte. Vor einem heftigen Regenguß flohen die Versammelten unter schützende Dächer oder in ihre Autos.

Die gewollte oder ungewollte politische Wirkung des Auftretens der CCC wird weiterhin Gegenstand ihrer Aufmerksamkeit sein müssen. Auch in Zukunft wird es nicht zu vermeiden sein, daß der Einsatz für ein gerechteres Zusammenleben und der Wille zur Solidarität mit den Armen ideologisch mißdeutet wird. Der CCC-Stab will sich aber als Sprachrohr seiner Mitgliedskirchen um Zurückhaltung bemühen, wenn es um die Stellungnahme zu politischen Ereignissen geht.

Als einziger Gast aus Osteuropa hatte der Schreiber dieses Berichts reichlich Gelegenheit, Fragen über das Leben der Menschen und besonders der Christen und Kirchen in seinem Land zu beantworten.

In den sehr lebhaften Arbeitsgruppen kam als einer der wichtigsten Punkte die Notwendigkeit verstärkter theologischer Arbeit zur Sprache. Nach einem guten Anlaufsjahrzehnt mit soliden Ergebnissen im praktischen Bereich wird deutlich, daß die CCC Nachholbedarf in der theologischen Grundlegung hat. Das ist nicht etwa nur für ihr „Image“ nach außen nötig, sondern für ihr weiteres Zusammenwachsen. Was kann „kontextuale Theologie“ leisten, theologisches Nachdenken aus der karibischen Situation heraus im Geflecht der mächtigen Einflüsse europäisch-kontinentaler und britischer (weniger nordamerikanischer) Theologie? „Karibische Identität“ – ein oft gebrauchtes Stichwort –, gibt es die überhaupt schon? Daß sie sich in den Kirchen entwickelt, ist sicher. Ein allgemein dankbar begrüßter Anfang ist die seit Jahren regelmäßig erscheinende Bibelhilfe für Kinder-, Jugend- und Gemeindearbeit „Fashion Me a People“.

Ein heißes Eisen ist, wie fast überall in der Ökumene, die Ordination von Frauen. Der Antrag der Frauenorganisation Church Women United aus Jamaika, die Mitgliedskirchen der CCC zur vollen Beteiligung der Frauen an den Entscheidungen

auf lokaler und regionaler Ebene aufzufordern und dabei auch die Frauenordination als vordringlich für das ökumenische Gespräch in die Tagesordnung aufzunehmen, wurde auf Drängen katholischer Teilnehmer wesentlich abgeschwächt. Doch täuscht der Eindruck sicher nicht, daß bei den Voten die Treue gegen Rom stärker mitspielte als die eigene Überzeugung.

Die Konferenzsprache war weit überwiegend Englisch, doch standen meist Dolmetscher für Spanisch, Französisch und Niederländisch über die Simultananlage zur Verfügung. Ein Beschluß wurde angenommen, daß möglichst alle Veröffentlichungen der CCC in den vier Sprachen erscheinen sollen, um wirklich die ganze Region zu erfassen.

Vorbereitung und Durchführung der Konferenz, durch viele freiwillige Helfer unterstützt, verdienen alle Anerkennung. Der unermüdlche, für weitere fünf Jahre im Amt bestätigte Generalsekretär Allan Kirton (Methodist) war mit seinem Sekretariat dem Ansturm der Anforderungen meist gewachsen, auch wenn immer wieder improvisiert werden mußte. (Das große Andachtszelt war, ebenso wie die Energieversorgung in der Universität, in einer Regen- und Sturmnacht zusammengebrochen!)

Erstmalig hat die CCC einigen Vorkämpfern der karibischen ökumenischen Zusammenarbeit Preise verliehen, unter ihnen Philip Potter, der als Berater in Bridgetown anwesend war und eine der Bibelarbeiten hielt. Auch zwei Friedenspreise wurden verliehen, und zwar an Frau Nita Barrow (Methodistin), die zu den Präsidenten des Ökumenischen Rates gehört und ihr Land Barbados als Gesandte bei den Vereinten Nationen vertritt, und posthum an den Gründer des karibischen Entwicklungsdienstes der Kirchen (CADEC), Robert Cuthbert (Brüderunität), der 1985 in Jamaika einem Mordanschlag zum Opfer gefallen war.

Die Neuwahlen für Präsidium und Fortsetzungsausschuß waren spannend (und zeitraubend), da aus dem Plenum zahlreiche Zusatzvorschläge zu den Nominierungen kamen. Der bisherige Präsident, Erzbischof Kelvin Felix (röm.-kath.) aus St. Lucia, wurde durch Richmond Nelson (Disciples of Christ) aus Jamaika abgelöst. Eine römisch-katholische Frau aus Curacao (und nicht ein ebenfalls aufgestellter Bischof) wurde ins Präsidium gewählt, außerdem der anglikanische Bischof von Barbados.

Der Dank an westeuropäische und nordamerikanische Freunde, die der CCC zur Verwirklichung ihrer Projekte vielfältig geholfen haben, wurde mehrfach ausgesprochen. Der Wille, in Zukunft auch finanziell mehr auf eigenen Füßen zu stehen, wurde betont und durch Beschlüsse unterstrichen.

„Wir haben in der Vergangenheit viele gute Dinge in Angriff genommen. Werden wir die Kraft haben, sie weiterzuführen? Werden wir in der CCC nicht nur die guten Ideen, sondern den langen Atem haben?“ Es besteht wohl berechtigte Hoffnung, daß die Impulse der 4. Vollversammlung dazu helfen werden, diese Frage mit Ja zu beantworten.

*Theodor Gill*

# Das Konzil bewegt sich (schon) im konziliaren Prozeß Siegen II

1. „Es darf um Gottes willen nicht sein, daß wir gegeneinander Krieg führen, daß wir einander das tägliche Brot verweigern, daß wir die Schöpfung zerstören“ – drei Überschriften aus dem „Bundesmanifest“ (vgl. Anhang) nennen die seit Vancouver auf der Tagesordnung der Christenheit stehenden Aufgaben. Dieses Bundesmanifest mit einer Reihe von konkreten Selbstverpflichtungen und Forderungen wird ergänzt durch die Berichte aus den über 50 Arbeitsgruppen. Es wurde von den etwa 1200 Teilnehmern der 2. Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung am 21. bis 23. November 1986 in Siegen angenommen. Es versteht sich sowohl als eigener Beitrag zum konziliaren Prozeß wie auch als Einladung an Gruppen, Kirchen und Gemeinden, ihre Positionen zu klären, deutlich wahrzunehmen und gleichfalls in das Gespräch der Ökumene einzubringen. Die Zeit drängt – nicht nur vom ökumenischen Terminkalender bis 1990 her, sondern weil die Gefährdung und Vernichtung von Menschenleben und Gottes Schöpfung in einer Exponentialkurve zunimmt.

2. Spirituell wie materiell sind die Gaben der Gerechtigkeit, des Friedens und der Schöpfung, die Gott seiner Welt gegeben und in jedem Gottesdienst, seinen Bund bekräftigend und erneuernd, austeilt. Sie dankbar zu empfangen, heißt sie zu „verkörpern“, ihnen eine Gestalt im Alltagsleben der wirtschaftlichen, politischen und wissenschaftlichen Widersprüche und angeblicher Zwangsläufigkeiten zu geben. Preman Niles (Genf) betonte gegenüber der Flut der Worte die Notwendigkeit einer „Verkörperung“ des christlichen Glaubens.

3. Schon in der Vorbereitungsarbeit des Trägerkreises aus 32 Initiativen, Netzwerken und Organisationen war ein konziliarer Prozeß gelaufen, auch mit einigen bitteren Erfahrungen von Dissens, Blockierung und der Dominanz politischer oder partikularer Loyalitäten gegenüber christlich-ökumenischen Loyalitäten. Die biblischen Versuchungsgeschichten sind in Leitungsgremien wie in Basisgemeinden der Kirche ähnlich. Die Konsequenz kann nur heißen: noch mehr konziliarer Streit in der Kirche und an ihren Rändern; noch mehr Zusammensitzen, um sich auseinanderzusetzen; noch mehr engagierte Praxis für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung; noch mehr Analyse und Reflexion dieser biblischen und politischen Wirklichkeiten.

4. Die Vertreterinnen und Vertreter der ca. 400 Initiativen, Gemeinden und Gruppen waren eingeladen, ein Wochenende miteinander zu arbeiten. Die Zeit war zu knapp. Die zwei Zielsetzungen, verbindliche Vorschläge auszuarbeiten und die Partizipation aller zu ermöglichen, benötigen mehr Zeit. Ein Reader bot den über 50 Gruppen Bibeltexte, Bibelarbeiten und das konkrete Beispiel einer Bundesschlussaktion zwischen westdeutschen und südafrikanischen Gruppen und Gemeinden gegen die Zwangsumsiedlungen und nicht zuletzt eine methodische Reflexion über Bibel-Basis-Arbeit. Das Gespräch zwischen Bibel, eigener Erfahrung und Praxisorientierung braucht noch mehr Übung. Zu fragen bleibt auch, ob nicht – bei aller Hochschätzung der mitgebrachten Expertise – viele Gruppen neben dem Erfahrungsaustausch nicht auch ein Stück „Fortbildung“ erwarten, zum Beispiel über die alte wie über eine neue Weltwirtschaftsordnung.

5. Der Gottesdienst bezeichnete und feierte die Wegstationen des langen konziliaren Prozesses. Wen wundert es, wenn die Klage einen breiten Raum einnimmt? Die Klage über Christen und Kirchen, über die eigene Unentschlossenheit und Ohnmacht aber war eine Klage unterwegs, nicht vor einer unüberwindlichen oder stummen Wand.

6. Es war nicht von ungefähr, daß der *genius loci* Siegens sich nicht nur in der Gastfreundschaft Siegerländer Gemeinden und in der Mitarbeit der örtlichen solidarischen Kirche mitteilte. Der Rektor der Universität, in deren Räumen die Ökumenische Versammlung ein ganzes Wochenende lang arbeitete, der Ingenieurwissenschaftler Professor Rimbach, begrüßte mit einer inhaltlichen Stellungnahme die Teilnehmer. Er machte „illusionslos Mut, für eine bessere Welt zu arbeiten“; gerade wegen der Rolle von Wissenschaft und Technik, die unser Zeitalter nicht zuletzt durch die Anhäufung ungeheurer Vernichtungspotentiale prägen. Er zitierte St. J. Lec, den polnischen Aphoristiker: „Ich bange, daß der letzte Schrei der Technik nicht zugleich der letzte Schrei der Menschheit werde.“

In einem der Statements zu Beginn der Gruppenarbeit wurde diese Herausforderung an Wissenschaft und Technik, ihre Innovationspotentiale nicht nur destruktiv zu schlichter Fortsetzung bisheriger Praxis und ihrer Rahmenbedingungen zu nutzen, sondern z. B. anstelle einer Rüstungsindustrie alternativ eine Entwicklungsindustrie, anstelle einer Abfälle produzierenden Chemie eine Chemieproduktion in geschlossenen Kreisläufen zu erarbeiten, deutlich ausgesprochen. Warum wird nicht getestet, was möglich ist? Warum werden SDI und Atombomben getestet und nicht die Vorschläge von Reykjavik? Eine öffentliche Diskussion und Entscheidung, die nicht die Interessenvertreter als Experten (in Militär, Kirche, Industrie oder Wissenschaft) allein gelten läßt, ist notwendig, aus der sich Christen – auch nicht durch Schweigen – heraushalten können. Abseitsstehen oder Schweigen bedeuten Zustimmung zum Lauf der Dinge.

7. Das Stichwort „Konzil“, von Dietrich Bonhoeffer 1934 und von Pater Metzger 1939 über Vancouver 1983 bis zu C. F. von Weizsäcker 1985 in die ökumenische Debatte gebracht, erweist seine Inspirationskraft. Die ökumenische Bewegung ist mehr, gerade auch in praktischer Zusammenarbeit und in der theologischen wie politischen Reflexion, als die ökumenischen Zusammenschlüsse und offiziellen Begegnungen. Damit ist weder gegen den Ökumenischen Rat der Kirchen noch gegen die Konfessionsfamilien von Rom bis zum Lutherischen Weltbund etwas Negatives gesagt; denn mit ihnen unablässig verzahnt geht die ökumenische Bewegung ihren Weg. Beide aber haben sich das Tempo und die Klarheit ihrer Schritte nicht durch Rücksichtnahme auf sich selbst oder die gefälligen Götzen wie Sicherheit, Wachstum und Konkurrenz, sondern durch die Heillosen Zustände der Menschheit und der Schöpfung bestimmen zu lassen. Konkrete Kritik speist sich auch aus der christlichen Tugend der Ungeduld. Siegen war ein Signal, das oft totgesagte Konzil terminologisch und kirchenrechtlich tot sein zu lassen, und zugleich der Aufruf und die Einübung in die Praxis: Es lebe der konziliare Prozeß! Und er lebt.

8. Kardinal König (Wien), internationaler Präsident von Pax Christi, begrüßte ausdrücklich den konziliaren Prozeß und sprach die Hoffnung auf eine offizielle und breitere katholische Beteiligung deutlich aus. Er und der Paderborner Erzbischof Degenhardt ermutigten die in Siegen versammelten Christen zur Weiter-

arbeit und Intensivierung. Die katholische Präsenz (u. a. Ordensleute für den Frieden, katholische Jugend, Pax Christi) muß als eine hoffnungsvolle und vollgültige Bejahung eines (zwar langen) gemeinsamen Weges angesehen werden.

9. Christen aus über einem Dutzend Länder, von der Sowjetunion bis zu den USA, von Südafrika bis Brasilien, nahmen teil, ergriffen zum Teil im Plenum, vor allem aber in den Gruppen das Wort. In Gottesdiensten und in einer Gemeindeveranstaltung mit Siegenger Ortsgemeinden wurde von ihnen der ökumenische und konziliare Prozeß sehr anschaulich den Gemeindegliedern nahegebracht. Sie zeigten ebenso wie die Ansprache von Preman Niles aus Genf, wie notwendig die ökumenische Mitsprache bei allen Versammlungen deutscher Christen ist. Praktizierte Ökumene ist der entscheidende Beitrag zur Erneuerung und Veränderung unserer Volkskirche. Auch für diesen reformatorischen Prozeß gilt ein Kairos, der nicht auf Dauer geschaltet werden kann. Er kann vorübergehen. Dann fallen die Kirchen in der Bundesrepublik, „befreit“ vom Erwartungsdruck vieler engagierter Christen und Gruppen, in die Phalanx vieler Großorganisationen wie Parteien, Gewerkschaften, Industrieverbände oder Universitäten zurück: Sie werden als machtförmig, aber nicht als innovationsfähig links liegengelassen. Der Exodus derer wird voll einsetzen, die in der Öko-, Friedens-, Solidaritäts- oder Frauenbewegung leben und arbeiten. Die leidenschaftliche Auseinandersetzung um die Konten der Deutschen Bank, die der Evangelische Kirchentag unterhält, ist durch den brennenden Wunsch bestimmt, den Kirchentag nicht in jene große Koalition der selbst unbewegten Bewegter ziehen zu lassen. Wer solche Sätze als Drohung versteht, liest sie falsch. Sie sind Wegbeschreibungen möglicher Zukunftswege. Sie müssen nicht notwendigerweise im Abfall der Volkskirche von großen Teilen des Kirchenvolkes enden. Das 19. Jahrhundert mit dem Exodus der Arbeiter und der Intelligenz muß sich im Auszug neuer Gruppen nicht wiederholen.

10. Die Gestalt einer neuen Kirche dämmert weder herauf noch ist sie in eindeutiger Klarheit zu entdecken. Aber sie wird sich finden, wie sie sich in vielen ökumenischen Schwesterkirchen schon abzeichnet, wenn die Nachfolge Christi nicht nur eine Sache individueller Christen, sondern auch von kollektiven Subjekten wie Kirchen, Synoden, Gruppen und Gemeinden ist. Der zum Auftakt der Siegenger Tage ausgelegte Bibeltext vom Landtag zu Sichem (Josua 24) steht kritisch zu jeder Privatisierung des biblischen Glaubens. Die Überlastung und Enttäuschung vieler einzelner Christen braucht die bergende und entlastende Mitnachfolge von Gemeinschaften, ja Institutionen: „Ich und mein Haus wollen dem Herrn dienen.“

*Martin Stöhr*

## Anhang

### Einladung zu einem Bundesmanifest: Beitrag der 2. Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

– Siegen, 21. bis 23. November 1986 –

1. Kirchen und Christen sind herausgefordert, für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einzutreten. Die Antwort auf die Herausforderung kann

nicht beliebig bleiben. An ihr entscheidet sich heute Nachfolge oder Verleugnung Jesu. Weil wir im Glauben eine Antwort auf die Herausforderung unserer Zeit finden wollen, haben wir uns versammelt.

2. Im Hören auf Gottes Wort sind wir vor die Entscheidung gestellt, wem wir dienen wollen: dem lebendigen und befreienden Gott, dem Vater Jesu Christi, dessen Bundesvolk wir sind, oder den Götzen unserer Zeit; den Götzen des Todes in Rassismus, Sexismus, wirtschaftlicher Ausbeutung, Militarismus und im Mißbrauch von Wissenschaft, Technologie und Macht. Solche Momente, in denen sich das Volk Gottes von neuem auf den Weg macht, um Gott zu dienen, Buße zu tun und umzukehren von falschen Wegen, nennt die biblische Überlieferung Bundeserneuerung.

3. Der Weg zu einem Konzil des Friedens und der Gerechtigkeit für die Menschen und die ganze Schöpfung ist ein solcher Prozeß der Bundeserneuerung.

Gott hat in Jesus Christus die Welt mit sich und die Menschen untereinander versöhnt. In der Geschichte mit seinem Volk Israel und im Leben Jesu Christi hat er uns gezeigt, wozu wir berufen sind: zu Schwestern und Brüdern in der Einen Menschheit. Im Abendmahl/Eucharistie feiern wir als Glieder an dem einen Leib Christi den Bund des Friedens und der Gerechtigkeit. Weil Gott für uns diesen Bund eröffnet hat, können wir uns auf den Weg der Ausbreitung dieses Bundes machen: der Vermehrung von Gerechtigkeit und Frieden, der Bewahrung der Schöpfung, der Aufrichtung von gesunden, heilen und ganzen Beziehungen.

4. Wir wollen uns auf den Weg machen, den Bund Gottes zu bekräftigen und anzunehmen in unserem Tun und Unterlassen. Darum prüfen wir unser eigenes Leben und die Strukturen, in denen wir leben, ob sie Gebot und Willen Gottes entsprechen. Wir wollen erkennen, wessen Bundesgenossen wir sind, in welche Abhängigkeiten wir uns begeben haben, um dann zu konkreten Schritten der Umkehr zu gelangen.

5. Wir erklären:

*Es darf um Gottes Willen nicht sein, daß wir gegeneinander Krieg führen.*

Aber wir sind eingebunden in das System der atomaren Abschreckung und seines militärisch-industriellen Komplexes, das die Welt spaltet, Hunger und Armut vergrößert und die Feindschaft institutionalisiert.

Militärische Sicherheit ist zu einem Götzen unserer Zeit geworden. Das Abschreckungssystem verheißt uns Frieden und fordert den Gehorsam gegenüber seiner eigenen Logik und seinen Gesetzen. Aber dieser Friede ist kein Friede. Es ist der Frieden der Reichen auf Kosten der Armen. Dieser „Friede“ produziert zu seiner Aufrechterhaltung immer neue Ängste und immer weitere Aufrüstung. Die Produktion von Rüstungsgütern und deren Export verheißt wirtschaftlichen Profit. Die Entwicklung von Weltraumwaffen und die Utopie der Unverwundbarkeit zur Beherrschung der Welt als Kriegsführungsstrategien und die dazugehörigen Waffensysteme lassen einen globalen Krieg immer wahrscheinlicher werden, der die Zerstörung allen Lebens bedeutet.

Zu diesem Thema war es aus zeitlichen Gründen nicht möglich, sich auf Beispiele zu einigen.

Als Herausforderungen an das politische Handeln der Kirchen wurden unter anderem oft genannt: Eintreten gegen Weltraumrüstung und weitere Atomversuche; Absage an die Götzen Sicherheit und Abschreckung; Eintreten für Sicherheits-

partnerschaft; Schritte zur Aussöhnung mit den Völkern der Sowjetunion und zum Abbau des Antikommunismus; Unterstützung gewaltfreier Widerstandsformen und Anerkennung der Kriegsdienstverweigerung als dem deutlicheren Zeichen. Als Herausforderungen an die Kirchen, selbst Kirche des Friedens zu werden, wurden unter anderem oft genannt: Infragestellung der Struktur der Militärseelsorge, Einrichtung und Unterstützung eigener Friedensdienste.

#### 6. Wir erklären:

*Es darf um Gottes Willen nicht sein, daß wir einander das tägliche Brot verweigern.*

Aber wir sind eingebunden in ein kapitalistisches Wirtschaftssystem und eine kapitalistische Wirtschaftsordnung mit ihren transnationalen Konzernen und Banken, in denen eine privilegierte Minderheit die Mehrheit der Menschheit ausbeutet. Der Grundsatz der Gewinnvermehrung wird über die Befriedigung der Grundbedürfnisse aller Menschen gestellt.

Hunger ist kein Schicksal. Hunger wird gemacht. Er ist ein Produkt ungerechter Verteilung von Lebensmitteln, Rohstoffen und Produktionsgütern. Während in der EG mit hohem finanziellem Aufwand Jahr für Jahr Lebensmittel vernichtet werden, verhungern jährlich 40 Millionen Menschen und lebt ein Viertel der Menschheit unterhalb der Existenzgrenze. Das herrschende Weltwirtschaftssystem ist dem rassistischen Apartheidssystem vergleichbar, denn es enthält den meisten Völkern die Beteiligung an der wirtschaftlichen und politischen Macht vor. Es schafft strukturelle Arbeitslosigkeit und fördert politische Unterdrückung und die Verletzung der Menschenrechte um des Profits willen. In der Schuldenkrise agiert der Internationale Weltwährungsfonds als neo-koloniales Instrument zur ökonomischen und ideologischen Kontrolle der armen Länder. Unser Reichtum ist die Armut der anderen. Aber noch immer meinen wir, das Elend der Menschen besser ertragen zu können als die Mühen der Veränderung.

Als Herausforderung an die Kirchen für ihr politisches Handeln wurden mit Vorrang genannt: Eintreten für umfassende und bindende Sanktionen gegen die Republik Südafrika; Eintreten für einen Schuldenerlaß zugunsten der Zweidrittel-Welt.

Als Herausforderung an die Kirchen, Kirche der Gerechtigkeit zu werden, wurden mit Vorrang genannt: Abbruch der Verbindungen zu Banken, die mit Südafrika Geschäftsbeziehungen unterhalten; Revision der eigenen wirtschaftlichen und finanziellen Struktur gemäß den Kriterien von Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung.

#### 7. Wir erklären:

*Es darf um Gottes Willen nicht sein, daß wir die Schöpfung zerstören.*

Aber wir sind eingebunden in ein Zusammenspiel von Wissenschaft und Technologie, das die Grenzen dessen überschreitet, was der Schöpfung zugemutet werden kann. Im Machbarkeits- und Fortschrittswahn treibt der Mensch zu Taten, die vor der Natur und den Menschen nicht mehr verantwortet werden können. Das wird besonders deutlich an der militärischen und zivilen Nutzung der Atomenergie.

Die Endlichkeit der Ressourcen und die begrenzte Belastbarkeit der Erde wird mißachtet. In unserem Lebensstil und unseren Produktionsmethoden verkennen wir das Lebensrecht der Schöpfung, in dem das Leben der Menschen wurzelt. Der Grundbestand der Schöpfung wird angegriffen: Der natürliche Kreislauf der Natur

zerstört, Atome gespalten und Gene manipuliert. Zur Haushalterschaft sind wir aufgefordert, aber wir leben über unsere Verhältnisse. Als Treuhänder für unsere Kinder haben wir die Erde empfangen. Aber wir leben so, als käme nach uns die Sintflut.

Als Beispiel für die Herausforderung an das politische Handeln der Kirchen wurde genannt: Eintreten für die sofortige Stilllegung aller Atomanlagen.

8. Über diese Thesen haben wir unter uns Übereinstimmung gefunden. Sie sind das Ergebnis eines Lernprozesses, der nicht erst auf dieser Versammlung begonnen hat. In verschiedenen Versammlungen und Aktionen haben wir schon versucht, Schritte der Umkehr zu beschreiben und zu gehen. Wir sind betrübt, daß unsere Stimme dabei in unseren Gemeinden und Kirchen nicht immer als aufrichtiges Zeugnis für das Leben der Welt gehört worden ist. Wir verstehen uns als Teil dieser Kirchen. Aber in den Konflikten um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung sehen wir heute die *ganze* Kirche vor Entscheidungen gestellt und zu gemeinsamem und eindeutigen Handeln herausgefordert. Worte allein genügen nicht mehr.

9. Wir verpflichten uns darum untereinander und voreinander, für unser Leben Konsequenzen zu ziehen aus dem, was wir als Willen Gottes erkannt haben. Die Einsicht in unsere Mitverantwortung für die Strukturen der Ungerechtigkeit, des Unfriedens und der Schöpfungszerstörung darf nicht ohne Folgen bleiben.

Wir verpflichten uns zu einem Handeln, das sich gegen Geist, Logik und Praxis der Abschreckung stellt.

Als Beispiele für dieses Handeln nennen wir:

Solidarität mit Opfern der Rüstungsindustrie; Abbau von Feindbildern zwischen Völkern; Solidarität mit Asylanten; Unterstützung gewaltfreier Widerstandsformen.

Wir verpflichten uns zu einem Handeln, das sich an der Not und den Bedürfnissen der Armen, der politisch Verfolgten, der an den Rand Gedrängten, der Unterdrückten, an den Opfern von politischer, militärischer und wirtschaftlicher Gewalt orientiert.

Als Beispiele für dieses Handeln nennen wir:

Wir wollen aktiv für Boykott- und Sanktionsmaßnahmen gegen die Republik Südafrika eintreten. Wir wollen beginnen, eine Sanctuary-Bewegung in der Bundesrepublik aufzubauen.

Wir verpflichten uns zu einem schonenden Umgang mit der Natur, zu einem haushälterischen Umgang mit den Ressourcen der Erde und zum Widerstand gegen Technologien, deren direkte Auswirkungen und mögliche Gefahren für Mensch und Schöpfung so gefährlich sind, daß sie unverantwortbar sind.

Als Beispiele für dieses Handeln nennen wir:

Aus Dankbarkeit für Gottes Schöpfung verpflichten wir uns, unser Essen bewußter auszuwählen und einzunehmen.

In unserer Kirche treten wir dafür ein, daß kirchliche Häuser und Einrichtungen nach diesen Grundsätzen geführt werden, bei Gemeindeveranstaltungen diese Grundsätze berücksichtigt werden, in der Gemeinde über den Zusammenhang zwischen unserer Ernährungsweise und dem Hunger in der Welt aufgeklärt wird.

Angesichts des Hungers in der Welt und der Zerstörung der Lebensgrundlagen treten wir als Kirche für eine gerechte Weltwirtschaftsordnung und für die Bewah-

rung der Schöpfung ein. Wir fordern, z. B. den Import von Futtermitteln für Tiere zu vermindern, den Import von Luxuslebensmitteln zu reduzieren, gerechte Preise für Agrarprodukte aus der Zweidrittel-Welt zu ermöglichen, den ökologischen Anbau zu fördern und die Massentierhaltung einzuschränken.

Die Prioritäten unseres jeweiligen Handelns mögen dabei verschieden sein, aber sie ergänzen sich und sind Teile eines gemeinsamen Prozesses der Umkehr.

10. Wir haben uns untereinander informiert und Rechenschaft darüber abgelegt, was wir tun wollen, um den Bund mit Gott zu erneuern. Wenn wir zurückgehen in unsere Gruppen und Gemeinden, werden wir das Gespräch mit anderen suchen darüber, ob sie sich den jeweiligen Bundesverpflichtungen, die wir übernommen haben, anschließen können. Wir wollen uns in unserer unmittelbaren Umgebung umschaun nach denen, die gemeinsam mit uns auf dem Weg sind, und mit ihnen zusammenarbeiten.

Dabei wollen wir uns besonders mit denen zusammenschließen, die von Ungerechtigkeit, Unfrieden und Schöpfungszerstörung betroffen sind; denen in der sogenannten „Dritten Welt“ und denen in unserer eigenen Gesellschaft.

Wir wollen uns selbst und andere an Verpflichtungen erinnern, die wir schon eingegangen sind, z. B. Partnerschaften, und sie neu aktivieren und ausbauen. Wir wollen vor allem auch über die Grenzen unserer Konfessionen weiter zusammenbleiben und zusammenarbeiten.

11. Wir wissen, daß unter uns Christen noch Uneinigkeit darüber besteht, was der heute gebotene Ausdruck unseres Gehorsams gegenüber Gottes Willen ist. Darüber muß der konziliare Streit weiter geführt werden. Aber wir wissen auch von schon vorhandener Übereinstimmung. Daran wollen wir uns orientieren und zu gemeinsamen Handlungsperspektiven gelangen. Wir hoffen, daß eine Bewegung unsere Kirchen erfassen wird, die die Welt nicht mehr übersehen und übergehen kann: eine Bewegung für das Leben und gegen den Tod, eine Bewegung, die sich der Mitwirkung an Krieg, Ungerechtigkeit und Umweltzerstörung verweigert und in der treuen Nachfolge Jesu zeichenhaft eine andere Wirklichkeit lebt: die Wirklichkeit des Reiches Gottes.

12. Das Ziel einer eindeutigen und wechselseitigen Verpflichtung der Kirchen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ist weit gesteckt. Der Weg dorthin wird aus Erfolgen, aber auch aus Durststrecken und Niederlagen bestehen. Zur Stärkung wollen wir auf unserem Weg das Feiern nicht vergessen. Wir wollen uns des Sabbats erinnern, den Tag des Bundes, und ihn feiern. Es ist der Tag Gottes, der Tag der Ruhe nach der Arbeit, der Tag des Lobes über Gottes Schöpfung und die Feier des Lebens. Es ist der Tag der aktiven Selbstbegrenzung um des Rechtes der Schwachen und Armen willen. In der Erinnerung an die Auferstehung Jesu und die Stiftung des Sabbats wollen wir die Durchbrechung der Gewohnheit feiern, wollen feiern, daß nicht alles so bleibt, wie es ist.

## Chronik

Der Reformierte Weltbund wird seine nächste Vollversammlung 1989 in Seoul/Korea abhalten. Ihr Thema: Was sagt ihr, daß ich sei? Der Bund hat derzeit 161 Mitgliedskirchen. Beim Lutherischen Weltbund ist für dessen 8. Vollversammlung 1990 Brasilien vorgesehen. Der LWB hat 104 Mitgliedskirchen.

Unter dem Thema „Diakonia 2000“ hielt die Kommission für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst des ÖRK (CICARWS) mit 300 Teilnehmern vom 19. bis 26. November eine Weltkonsultation in Larnaca/Zypern. Die ÖR wird berichten.

Ende Oktober fand in Genf ein Treffen von Vertretern aus 70 nationalen Kirchen- und Christenräten aus aller Welt statt, bei dem über die Bedeutung dieser Räte für die ökumenische Bewegung beraten wurde. Die ACK der BRD war durch Pater Laurentius Klein, diejenige der DDR durch Pastor Martin Lange vertreten.

Zur III. Präkonziliaren Konferenz versammelten sich 70 Vertreter der orthodoxen Kirchen im Orthodoxen Zentrum in Chambésy bei Genf. Sie verabschiedeten vier Vorlagen für das künftige orthodoxe Konzil, darunter erstmals ein Dokument zur Friedensfrage.

Vertreter vieler christlicher Weltbünde und 11 anderer weltweiter Religionsgemeinschaften sind auf Einladung von Papst Johannes Paul II. am 27. Oktober zu einem bisher einmaligen Gebets-treffen für den Frieden nach Assisi gekommen. Das Treffen sollte nach dem Willen des Papstes die „andere Dimension des Friedens“ und die alternative Art der Friedensförderung her-

ausstellen, die von den Religionen und vom Gebet ausgeht. Inzwischen sind alle Beteiligten für August 1987 nach Kyoto/Japan eingeladen worden, um dort den 1200. Jahrestag der Gründung eines herausragenden buddhistischen Heiligtums mit Gebeten für den Weltfrieden zu begehen.

In einer gemeinsamen Konsultation beschäftigten sich die Katholische Ecuadorianische Bischofskonferenz, der Lateinamerikanische Kirchenrat und die Karibische Kirchenkonferenz mit den Herausforderungen durch neue religiöse Bewegungen und Sekten.

Die Generalsynode der Kirche von England bestätigte Mitte November, daß der Abschlußbericht der (neuen) Anglikanisch/Römisch-katholischen Internationalen Kommission eine ausreichende Grundlage für die nächsten konkreten Schritte in Richtung auf eine Aussöhnung beider Kirchen darstellt.

Ein Pastoral Schreiben, in dem die katholische Bischofskonferenz der Schweiz ohne Fühlungnahme mit dem Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund bisher geduldete ökumenische Praxis im Bereich des Herrenmahls widerrief und die kirchenrechtlichen Regelungen als überall verbindlich einschärfte, ist in der Schweiz weithin auf Widerspruch gestoßen und hat zur Absage eines geplanten Besuchs der ACK Schweiz im Vatikan geführt.

Eine Delegation des Nationalen Christenrates der VR China besuchte im Oktober die Kirchen in der DDR.

Die Landeskirchenversammlung der Lutherischen Kirche in Ungarn, die alle drei Jahre zusammentritt, besprach im November das Verhältnis

der beiden Konzepte „Theologie der Diakonie“ und der „Erneuerungsinitiative brüderliches Wort“.

Am 7. Dezember wurde in Auschwitz der erste Bauabschnitt einer internationalen Jugendbegegnungsstätte eingeweiht, für deren Verwirklichung sich die Aktion Sühnezeichen und der polnische Verband „Kämpfer für Freiheit und Demokratie“ gemeinsam eingesetzt hatten.

Zwischen der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands und der EKD wurde bei einem Besuch des Ratsvorsitzenden in Finnland ein Partnerschaftsvertrag für künftig engere Zusammenarbeit unterzeichnet. Die Lutheraner Finnlands hatten sich kürzlich mit großer Mehrheit für die Frauenordination entschieden. Doch muß der Beschluß noch vom finnischen Parlament bestätigt werden.

Der Rat der EKD und die Deutsche Bischofskonferenz haben eine gemeinsame Arbeitsgruppe eingesetzt, die sich mit dem Schutz des Lebens und der Bewahrung der Schöpfung befassen soll. Die katholische Bischofskonferenz und die Bischofskonferenz der VELKD bildeten eine Arbeitsgruppe, die den bisherigen Dialog beider Konferenzen fortsetzen und Fragen der Kirchengemein-

schaft zwischen beiden Kirchen klären und vertiefen soll.

Eine gemeinsame Bibelausgabe „Neues Testament Griechisch und Deutsch“ haben die beiden Bibelwerke in Stuttgart vorgestellt. Die Ausgabe enthält den Nestle-Aland-Text, den revidierten Luther-Text von 1984 und die Einheitsübersetzung.

Die Arnoldshainer Konferenz beschloß auf ihrer Herbsttagung in Hofgeismar „Empfehlungen zur Ordination“ und das Muster einer Taufordnung, die Generalsynode der VELKD in Goslar eine neue Tauf- und Trauordnung.

Mit der Verabschiedung eines „Bundesmanifestes“ endete am 23. November in Siegen die II. Ökumenische Versammlung für „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ (s. dazu S. 89). Schon am 19. November hatte in Köln eine ökumenische Versammlung „Schritte zum Konzil des Friedens“ mit 10 000 Teilnehmern stattgefunden, unter ihnen Kardinal König/Wien.

Zur Schlußveranstaltung für das Jahr des Friedens kam die kontinentale Gruppe der Christlichen Friedenskonferenz (CFK) am 24. Oktober in Hannover zusammen.

## Von Personen

Der bisherige Metropolit der Moldau, Teoctist Arapescu, wurde am 16. November als neuer Patriarch der Rumänischen Orthodoxen Kirche inthronisiert. Für den ÖRK und die EKD nahm Präsident D. Held an den Feierlichkeiten teil.

Als Nachfolger von Kardinal Hume, England, wurde vom Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) der Erzbischof von Mailand, Kardinal Martini, zum Präsidenten gewählt.

Bischof Mesrob K. Krikorian wurde Oberhirte der armenisch-ortho-

doxen Diözese in Mitteleuropa mit Sitz in Wien, zu der auch die Bundesrepublik und Schweden gehören.

Bischof Karl Heinz Stoll, Nordelbische Kirche, wurde zum Ko-Vorsitzenden der „Gemeinsamen Internationalen Lutherisch-Orthodoxen Kommission“ berufen.

Bischof Peter Krusche, Hamburg, wurde neuer Vorsitzender des Evangelischen Missionswerks. Seine Stellvertreter sind Bischof Sticher, Ev.-meth. Kirche, und der bisherige Vorsitzende Pastor Buttler.

Mit dem Landespropst der deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Namibia, W.J. Blank, wurde erstmals ein Weißer neuer Präsident der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche (VELKSWA). Diese beschloß außerdem für 1992 die Fusion ihrer drei Mitgliedskirchen, die zusammen mehr als die Hälfte der namibischen Gesamtbevölkerung umfassen.

Als Nachfolger von Pater Dr. Laurentius Klein OSB wählte die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Westberlin den griechisch-orthodoxen

Theologen Dr. Athanasius Basdekis mit Wirkung vom 1. Juni 1987 zum Geschäftsführer der ACK und Leiter der Ökumenischen Centrale in Frankfurt. Dr. Basdekis ist dort seit fast zwölf Jahren als orthodoxer Referent tätig.

Der altkatholische Pfarrer Ernst Kreuzeder wurde als Nachfolger des reformierten Landessuperintendenten Peter Karner zum Vorsitzenden des ÖRK in Österreich gewählt. Diesem Rat gehören 13 Kirchen an.

Am 31. Dezember vollendete Prof. Heinrich Fries, Mitherausgeber unserer Zeitschrift, sein 75. Lebensjahr.

Es verstarben:

- am 23. September Erzbischof Philotheos, früherer Leiter der Diözese von Berlin und Deutschland der Russisch-Orthodoxen Kirche im Ausland;
- am 23. Oktober der Erzbischof der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Edgar Hark, 78jährig in Tallin;
- am 29. Oktober die frühere Bundesgesundheitsministerin und OKR im Kirchlichen Außenamt der EKD, Dr. Elisabeth Schwarzhaupt, mit 85 Jahren in Frankfurt.

## Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 10. Dezember 1986)

### 1. *Rezeption der Lima-Texte*

Wenn auch der Rezeptionsprozeß der Lima-Texte keineswegs abgeschlossen ist, so kann man doch sagen, daß sehr viele Kirchen, darunter auch nicht wenige aus der Dritten Welt, Stellungnahmen an den ÖRK geschickt haben. Zwei Dokumentationsbände (BEM I = F&O

Paper 129 und BEM II = 132) sind inzwischen von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung veröffentlicht worden; weitere, ein Band auch in deutscher Sprache, sind geplant. Entsprechend ist auch das Echo in den verschiedenen Zeitschriften des letzten Quartals:

Réponse du Patriarcat oecuménique au document de Lima, *Episepsis* no 367/17.11.1986; Stellungnahme der Rumänisch-Orthodoxen Kirche zum Lima-Dokument, KEK-Dokdienst Nr. 22/1986; Der Kirchenbund zum Lima-Papier, *Kirchenblatt für die ref. Schweiz*, Nr. 21/1986; *Alan P. F. Sell*, Some Reformed Responses to BEM, *RefWorld* 3/1986, 549–565 und *RefPerspektiven* Nr. 252/1986; *Michel de Montmollin*, Questions posées à une Eglise réformée par la ‚reception‘ d’un document oecuménique, *Irénikon* 3/1986, 307–313; *National Council of the Churches of Christ in the USA*, Baptism, Eucharist and Ministry Conference, April 2–4, 1986, Chicago, *Mid-Stream* 3/1986, 322–329; *Erich Geldbach*, Echo auf Lima, *MdKonfInst* 5/1986, 87–91; *Richard R. Roberts*, Der Stellenwert des kirchlichen Amtes im ökumenischen Gespräch aus anglikanischer Sicht, *ZThk* 3/1986, 370–403.

Der MD der Ökumenischen Centrale Nr. 16–20/1986 enthält vier Beiträge über den Rezeptionsprozeß der Lima-Texte in den Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der BRD: *Hans Vorster* über den Verlauf der Rezeption in den Kirchen und die Beantwortung der Fragen der Kommission, *Laurentius Klein* über die Taufe, *Wolfgang Müller* über die Eucharistie und *Athanasios Basdekis* über das Amt.

## 2. Theologische Dialoge

*Wolfgang Beinert*, Miteinander sprechen. Regeln für den ökumenischen Dialog, *KNA-ÖKI* Nr. 49/1986; *Günther Gaßmann*, Nature and Function of Bilateral and Multilateral Dialogues, *Mid-Stream* 3/1986, 299–308; *Emmanuel Lanne*, Two Decades of Bilateral Conversation, ebd. 309–321; *Hans*

*Jorissen*, Inwieweit sind Dialoge und ihre Ergebnisse verbindlich für die Kirche? Erwägungen aus katholischer Sicht, *MD der ÖC* Nr. 11/1986; *Emmanuel Lanne*, Une même foi, une même communion. A propos du dialogue théologique entre Orthodoxes et Catholiques, *Irénikon* 3/1986, 338–351; Documents: Rome et Cantorbéry. Échange de lettres sur l’ordination des femmes, ebd. 352–365; *Hans-Dietrich Altendorf*, Reformiert-anglikanische Gespräche, *Kirchenblatt für die ref. Schweiz*, Nr. 22/1986; *Lukas Vischer*, Zum kommenden Dialog zwischen orthodoxen und den reformierten Kirchen, *MD der ÖC* Nr. 12/1986.

## 3. Grundsätzliches zur Ökumene und Einheit der Kirchen

*Harding Meyer*, Fundamental Difference – Fundamental Consensus, *Mid-Stream* 3/1986, 247–259; *Anton Ugolnik*, Unity and the Orthodox Sensibility, ebd. 260–275; *J. M. R. Tillard*, We are Different, ebd. 276–286; *S. Mark Heim*, Modes and Levels of Confession: A Protestant Perspective on “Basic Differences”, ebd. 287–298.

Unity and Union as a Challenge to the Reformed Family. Report of a Consultation held in New Delhi from October 8–11, 1985, *RefWorld* 3/1986; 582–588; *Jürgen Roloff/Manfred Seitz*, Thesen zum Verständnis der Ordination, *LuthMon* 12/1986, 565–566; *Rainer Stahl*, Ökumene als Prüfstand für Vertrauen. Ein Erfahrungsbericht, *Standpunkt* 11/1986, 300–302; *Hans A. Frei*, Die altkatholische Kirche – ein Modell für die Ökumene, *Christen heute*, 10/1986, 4–6; La IIIe Conférence panorthodoxe préconciliaire (Chambésy, 28.10– 6.11.1986), *Episepsis*, no 386/1986 (s. auch *epd-Dok* Nr. 27/1986).

*Bischof Gregorij*, Über die Lage des Ökumenismus. Bericht an das Bischofskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland, IOK (Kirchenamt der EKD) Nr. 16–1986/2, 42–48.

*Sigurd Daecke*, Springprozession zur Kircheneinheit? Zum gemeinsamen Ausdruck des Glaubens, EvKom 11/1986, 628–631.

#### 4. Ekklesiologische Grundfragen

*Joseph Kardinal Ratzinger*, Theologie und Kirche, IntkathZ 6/1986, 515–533; *P. Keller*, Permanence et mutation de l'Eglise locale, Unité Chrétienne, Nr. 84/1986, 5–22; *Georges Tsetsis*, La dimension universelle de l'Eglise locale, ebd. 23–64; *Charles Curran*, „Das Lehramt befindet sich notwendigerweise eher in der Nachhut“ – ein Interview, HerKorr 11/1986, 524–530; *Walter Schöpsdau*, Die Kompetenz des Lehramtes in Fragen der Moral. Zum römischen Lehrverbot für Charles Curran, MdKonfInst 5/1986, 91–96; *Wolfgang Beinert*, Ekklesiologische Aspekte der Heiligenverehrung, Catholica 3/1986, 187–202; *Georg Hinzen*, Das reformatorische Abendmahl aus katholischer Sicht. Überlegungen zur Auslegung von UR 22, ebd. 203–228.

#### 5. Weitere beachtenswerte Beiträge

##### a) Konferenz Europäischer Kirchen

*Karl Hennig*, Schottisches Tagebuch (I). Notizen von der IX. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen in Stirling und Interviews mit Glen Williams und Hans-Eberhard Fichtner, Standpunkt 11/1986, 286–293.

*Horst Jesse*, Konferenz Europäischer Kirchen tagte in Schottland, LuthMon 11/1986, 488 f.

*Michael Weinrich*, Ein Hoch über Schottland, RefKirchZ 11/1986, 315 f.

##### b) Konziliarer Prozeß zum Frieden

*Wolfgang Raupach*, Schritte auf dem Weg zum „Konzil des Friedens“, Junge Kirche 10/1986, 534–538.

2. Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, ebd. 539–543.

*Archimandrit Tichon/W. Nikitin*, Das Friedenszeugnis der Russischen Orthodoxen Kirche und des Ökumenischen Rates, StimdOrthodoxie 9/1986, 41–45.

*W. A. Visser 't Hooft*, Was können die Kirchen für den Frieden tun?, ZeichdZ 9/1986, 209–213.

Das Gebetstreffen von Assisi, L'OsservRomano 44+45/1986.

##### c) Gentechnologie und Ethik

*Gerhard Röckle*, Bio- und Gentechnologie – der neueste Stand der Diskussion, Diakonie 4/1986, 240–251.

*Harald Kretschmer*, Medizin in der Dritten Welt, ebd. 236–239.

Schwerpunkt: Medizinische Ethik mit Beiträgen von *Rolf-Peter Callies*, *Hermann Ringeling* u. a., ZEvEth 3/1986.

*Ulrich Eibach*, Zu Bedeutung ethischer Normen in der biomedizinischen Ethik, ZeichdZ 9/1986, 223–229.

*Martin Honecker*, Gentechnik – ethische Standards für Europa sind unverzichtbar, Diakonie 5/1986, 310–320.

*Roland Rösler*, Geschaffen, nicht gezeugt. Wissenschaftlich-technische Möglichkeiten und ethische Grenzen der Gentechnologie, L'OsservRomano Nr. 47/1986.

##### d) Kirche und Gesellschaft

*Susanne Thierfelder*, Theologie der Diakonie und die diakonische Gemeinde, Diakonie 3/1986, 183–196.

*Franz Kamphaus*, Wer muß sich entwickeln? Entwicklungspolitik in christlicher Perspektive, EvKomm 7/1986, 380–382.

Ulrich Duchrow, Kirche in der Marktwirtschaft, Der Überblick 3/1986, 23–26.

Paul Löffler, Grenzüberschreitung zu den Armen. Ökumenische Herausforde-

rung für den Kirchlichen Entwicklungsdienst, ebd. 27–31.

Athanasios Basdekis

## Neue Bücher

### DIE ERLÖSUNG UND IHRE FEIER

Raymund Schwager, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre. Kösel-Verlag, München 1986. 327 Seiten. Paperback DM 34,—.

Das Buch besteht aus zehn Aufsätzen, die zwischen 1980 und 1986 in der „Zeitschrift für katholische Theologie“ erschienen sind. Die Studien behandeln monographisch jeweils einen Autor (samt Kontrahenten) oder einen begrenzten dogmengeschichtlichen Typus der Versöhnungslehre: Markion und Irinäus; Christi Sieg über den Teufel (bei den Kirchenvätern); Athanasius; Gregor von Nyssa; Pelagius und Augustin; Maximus Confessor; Anselm von Canterbury; Luther; Karl Barth und Hans Urs von Balthasar. Ein Personenregister dient der Erschließung des Buches.

Die Abschnitte gehören nicht nur aus dem äußerlichen Grund zusammen, daß sie von Anfang an im Blick auf eine künftige gesammelte Veröffentlichung konzipiert wurden; sie werden vielmehr durch einen hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis der Versöhnungslehre geeint. Diesen Schlüssel entnimmt Vf. den Werken des französischen Literaturwissenschaftlers René Girard (*La violence et le sacré*, 1972; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 1978). Girard geht davon aus, daß alle Menschen zur Gewalt neigen. In kollektiven Entladungen richten sich die Aggressio-

nen auf zufällige Opfer (Sündenböcke); in den Religionen gelang es, durch Ritualisierung (Opferdienst) das Gefährliche zu kanalisieren. Die Bedeutung Jesu bestand darin, daß er zum Sündenbock gemacht wurde, dies aber in der Weise ertrug, daß seine Verkündigung schließlich doch die Einsicht der Menschen weckte und ihnen die Unheilsallianz von Lüge und Gewalt aufdeckte. Jesus mußte sterben, nicht weil Gott, sondern weil die Menschen eines Opfers bedurften. Während die Sünde auf Jesus übertragen wird, empfängt der Mensch den Geist der Liebe.

Mit Hilfe des Motivs vom wunderbaren Tausch beleuchtet Vf. nun die einzelnen dogmengeschichtlichen Ausprägungen der Versöhnungslehre, wobei er sich Luther besonders ausführlich widmet. Er vermeidet aber ein vordergründiges Vergleichen mit Girards Theorie, sondern geht der jeweiligen geschichtlichen Konzeption so lange nach, bis sie dem Leser in ihrer Eigenart und in ihren immanen Spannungen vor Augen steht.

Trotz seiner Ausführlichkeit wirkt das Buch unabgeschlossen: Der Leser möchte nun gerne wissen, wie die wahre Versöhnungslehre beschaffen ist. Als Vorarbeiten dazu sollen die Studien dieses Bandes dienen. Die eigentliche Darstellung der Versöhnungslehre, die dann auch den Maßstab für die dogmengeschichtlichen Urteile deutlicher machen wird, ist also noch zu erwarten.

Rolf Schäfer

Ulrich Kühn, Sakramente. (Handbuch Systematischer Theologie, Bd. 11.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1985. 332 Seiten. Kart. DM 68,—.

Wie alle Bände dieser Reihe hat auch dieser drei Schwerpunkte: die Theologie der Reformatoren in ihrer reifen Gestalt, die moderne Auffassung in verschiedenen Ausprägungen und die Synthese des Vf.s.

Der erste Teil beginnt mit einer ausführlichen Darstellung von Luthers Sakramentenlehre aufgrund des Großen Katechismus. Daran schließen sich Melancthon (Spätform der Loci) und Calvin an (Instituto 1559).

Im zweiten Teil werden zunächst Elert und Althaus als lutherische Theologen mit recht unterschiedlicher Sakramentenlehre einander gegenübergestellt. Der reformierte Typus wird an Otto Weber und – speziell in der Tauflehre – an Karl Barth verdeutlicht. Der Vollständigkeit halber, aber ohne erkennbare Folgen für das Ganze, kommt Paul Tillich zu Wort.

Über ein Drittel des Buches ist der Synthese gewidmet: „Theologie der Sakramente in reformatorischer Verantwortung heute“. Hier werden die Ansätze, Tendenzen und Probleme, die in den vorausgegangenen Referaten notiert worden sind, zusammengefaßt, mit weiteren zeitgenössischen Konzeptionen verglichen und zu einer eigenen Sakramentenlehre verarbeitet.

Die übersichtlichen und zuverlässigen Referate, die dem Charakter des Handbuches gemäß nicht alle Details erfassen können, sind reichlich mit Quellen- und Literaturnachweisen versehen, so daß zugleich eine Einführung in einzelne Bereiche der Diskussion gegeben wird (z.B. in die Bemühungen des Luthertums, mit Luthers Sakramentenlehre zurechtzu-

kommen). Ein Sach- und ein Namensregister beschließen den Band.

Der ökumenische Gesichtspunkt des Buches kommt schon in den Referaten zur Geltung und bestimmt dann unübersehbar den eigenen Entwurf. Das vorherrschende Leitmotiv ist der ekklesiale Charakter des Sakraments. Luthers frühe Traktate sind viel ergiebiger als seine Katechismen. Melancthon mit seiner Definition des Sakraments als „Ritus“ oder Calvin mit der Doppelstruktur von göttlicher Verheißung und menschlichem Zeugnis kommen der Suche nach einem Verständnis von Taufe und Abendmahl eher entgegen als Luther mit seinem Gegenüber von Heilsgabe und individuellem Christen.

Die ekklesiologische Dimension der Sakramente gestattet es, die untereinander differierenden Tendenzen der Abendmahlsbewegung zusammenzufassen und sie für die gesamte Sakramentenlehre fruchtbar zu machen: Sakrament als Handlung der Gemeinde, als Heilszeichen, als kommunikativer und identitätsfördernder Ritus und als messianische Zeichenhandlung. Die Gegenposition, welche überwunden werden soll, läßt sich mit der Wendung „Wort und Glaube“ (z.B. bei Ebeling) kennzeichnen.

Die Interpretation von Taufe und Abendmahl als Tun der Kirche entlastet von dem Zwang, die Sakramente auf eine Stiftung Jesu zurückführen zu müssen. Statt dessen wird in der urchristlichen Geschichte zwischen Jesus (vor Ostern) und dem Erhöhten (Geist, Gemeinde) ein „Stiftungszusammenhang“ postuliert, der nun die Last der Begründung zu tragen hat. Diese Begründung vermag allerdings viel mehr auszuhalten als nur zwei Sakramente und deren biblische Merkmale. Hier tritt eine Neigung ans Licht, durch irenische Aufnah-

me moderner katholischer Eucharistie-deutungen und evangelischer Versuche die Abendmahlsliturgie zu beleben, eine ökumenische Fülle der Lehre zu erzielen. Die ökumenischen Einigungsdokumente der letzten Jahrzehnte spiegeln sich darin wider. Freilich stellt sich erneut die Frage nach dem Kriterium, das die Synthese steuert.

Rolf Schäfer

*John Deschner, Wesley's Christology.*

An interpretation. Southern Methodist University Press, Dallas 1960. Reprint 1985 with a new foreword by the author. 221 Seiten. Paperback \$ 12,95.

Wo es um die Christologie geht, liest Deschner die Schriften von Wesley als Zeugnisse einer theologischen Konversion. Danach erhält Wesley am Abend des 24. 5. 1738 gegen 20.45 Uhr bei seiner Bekehrung nicht eine brandneue Theologie direkt vom Himmel, sondern seine zu diesem Zeitpunkt bereits klar ausformulierte Theologie wurde mit Gott versöhnt, und es beginnt ein lebenslanger Kampf und Lernprozeß, diese Theologie umzugestalten. Bildlich gesprochen wird die Theologie von Wesley vom alten Baum abgeschnitten und auf einen neuen Baum aufgepfropft. Der so verpflanzte Zweig verliert nie seinen Charakter, aber er hat andere Wurzeln und Säfte, die ihn und seine Früchte nähren. Bei der Interpretation von Wesleys Entwicklung dürfen wir nicht davon ausgehen, daß seine Leidenschaft für die Heiligung die neu geschenkte evangelische Betroffenheit durch die Rechtfertigung aus Glauben überflutet. Es verhält sich gerade umgekehrt: Wesley ist nach Herkunft und Ausbildung ein Moralist. Seine Theologie ist bestimmt durch einen legalistischen Denkrahmen, in dem durch die Widerfahrnis der Rechtfertigung eine evangelische Betrof-

fenheit aufbricht. So besteht Wesley etwa auf einem alles durchdringenden Moralgesetz, das in der Schöpfung verankert ist, und auf einem Jüngsten Gericht, in dem ohne Gnade nach Werken geurteilt wird. Dann auf einmal finden sich bei ihm eine Lehre von der Rechtfertigung, die um jeden Preis auf der Priorität des Glaubens besteht, und eine Vorstellung vom Jüngsten Gericht, die die Satisfaktion von Gottes Gerechtigkeit herabspielt. Hier werden Ungereimtheiten und Spannungen sichtbar, die auf Umbrüche hindeuten. Nach Deschner findet diese Umwandlung vor allem darin eine theologische Form, daß Wesley dem priesterlichen Amt Christi den Vorrang vor dem prophetischen und königlichem Amt einräumt. Dabei ist durchweg zu beobachten, daß Wesley mit großer Freiheit Elemente der protestantischen Tradition aufnimmt und damit zeigt, daß er weder durch einen lutherischen noch durch einen reformierten Denkansatz zu begreifen ist.

Nur so ist es erklärlich, warum Wesleys Lehre von den guten Werken in eine Lehre von der Rechtfertigung übergeht; warum sein Moralismus einmündet in die Verheißung, den Glaubenden nahe bei Christus zu halten; warum die Betonung der göttlichen Natur Christi nicht nur eine Sanktion für das Gesetz darstellt, sondern ein Weg ist, um Christi unverdiente Gnade zu preisen; warum die Lehre von den drei Ämtern nicht einfach eine Form des Problems vom zweifachen Heil wird, sondern ein Festhalten an dem vermittelnden Werk der Gnade, das seinen Grund in dem priesterlichen Opfer Christi am Kreuz hat. Dieser Versuch, die Theologie Wesleys als eine in Gang befindliche Wandlung zu lesen, ändert nichts daran, daß Wesley durchgängig zwei Gesichter hat. Um im Bild zu bleiben: Es gibt hier in der Tat den

alten Zweig und die neue Frucht, doch es sind eben die Früchte, an denen der Baum erkannt wird.

Deschners Buch bemüht sich um die Rezeption des apostolischen Glaubens in der methodistischen Tradition. Es geht ihm um den Nachweis, daß für Wesley gerade die Christologie nicht der Anhang, sondern die Voraussetzung seiner Theologie ist. Dabei zahlt es sich aus, daß der Verfasser die wesleyanische Christologie auf dem Hintergrund des Lehrsystems der altprotestantischen Orthodoxie darstellt und dadurch die Besonderheiten und Spannungen in Wesleys Christologie in den Blick bekommt, ohne falsche Gewichtungen vorzunehmen und ohne sich in einen unfruchtbaren Streit über die Originalität Wesleys einzulassen. Im Gegensatz zu der ebenfalls hochspezialisierten Sprache der modernen systematischen Theologie hat der Rückgriff auf die Einteilung der altprotestantischen Orthodoxie den Vorteil der historischen und sachlichen Nähe. Dieser ungewöhnliche Ansatz hinwiederum macht es möglich, daß Deschner für seine Untersuchung mit Erfolg zurückgreift auf die schwierigen *Notes on the New Testament* von Wesley, die zu den wenig genutzten Standards der methodistischen Tradition gehören, als exegetisches Material eine besondere hermeneutische Sensibilität erfordern, und die in sich eine Verarbeitung der Einsichten verschiedener zeitgenössischer Exegeten (z. B. Johann Albrecht Bengel) darstellen. Das Buch hat sehr gute Anmerkungen, die zum Teil schon das Material zur Einführung in andere Aspekte der Theologie von Wesley (z. B. Heilsgeschichte) anbieten. Es ist zu begrüßen, daß Deschners Interpretation aus Anlaß des 200jährigen Jubiläums der Gründung der United Methodist Church in den Vereinigten

Staaten im Jahre 1984 wieder zugänglich gemacht worden ist. Eine Bestätigung hat diese Arbeit von ganz anderer Seite gefunden. In seinem Buch *Christianity in European History* hat William Clebsch nachgewiesen, daß es Wesley in seiner Zeit gelingt, die auseinanderstrebenden Strömungen des Moralismus und des Pietismus durch seine Lehre von der Perfektion zusammenzubringen. Es bleibt das Verdienst Deschners, daß er zeigt, wie Wesley für diese Synthese einen christologischen Rahmen absteckt, der in nachreformatorischer Zeit und unter den Bedingungen der industriellen Revolution das systematisch artikuliert, was er in der Praxis lebt und organisatorisch schon bewältigt hat.

Karl Dieterich Pfisterer

## KIRCHE UND AMT

*Heinrich Döring.* Grundriß der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz. (Grundrisse, Bd. 6.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986. XIII, 334 Seiten. Geb. DM 74,-, für Mitgl. DM 49,-.

Unter dem Reihentitel „Grundrisse“ bringt die Wissenschaftliche Buchgesellschaft eine Sammlung theologischer Lehrbücher heraus. Daß der angezeigte „Grundriß der Ekklesiologie“ auf dem römisch-katholischen Standpunkt steht, ist nur aus dem Untertitel ersichtlich. Die eingestreuten kurzen Referate über andere Konfessionen ändern nichts an der Tatsache, daß Disposition und Zielsetzung konfessionsgebunden sind.

Allerdings ist zugleich festzustellen, daß das Lehrbuch die nachkonziliäre ökumenische Offenheit zu bewahren sucht. Es beschreibt die anderen Kir-

chen so, daß ihnen das Recht auf diese Bezeichnung belassen wird. Ein Zeichen der Offenheit ist auch der systematische Ort, den Vf. dem Lehrstück anweist. Während man die zentralen Aspekte der Ekklesiologie im Allerheiligsten der Dogmatik vermutet, werden sie hier im Vorhof der Fundamentaltheologie dem prüfenden Auge ausgesetzt. Damit reiht sich das Buch in die Tendenz ein, den Stoff der Dogmatik mehr und mehr der Fundamentaltheologie zuzuweisen.

Das Buch gliedert sich in drei große Abschnitte. Der erste führt historisch – aber zugleich in systematischer Abzweckung – in das „Werden der Kirche“ ein. Der zweite entwickelt das Wesen der Kirche unter dem Stichwort der „Sakramentalität“. Der dritte bezieht die gebräuchlichen dogmatischen Einzelfragen – vor allem die vier „notae“ im Sinne Bellarmins und die ökumenischen Themen Einheit und Amt – auf die sakramentale Grundstruktur. Ein Literaturverzeichnis und ein Sachregister beschließen den Band.

Überall ist die Bereitschaft zu spüren, auf biblische und kirchengeschichtliche Einsichten zu achten. Es muß nicht mehr behauptet werden, daß Jesus die Kirche gestiftet hat – durch „Lumen gentium“ ist dieser Zwang für die „demonstratio catholica“ entfallen. Trotzdem ist die Kirche kraft des Osterereignisses, in das Jesu Wort und Werk aufgenommen wird, die „Setzung Gottes“. Verfolgt man nun im einzelnen, was dieser Ansatz hergibt, dann wird man vom Vf. Stück für Stück über das biblisch Belegbare hinaus zu den Mindestanforderungen der heutigen römisch-katholischen Lehre hingeleitet. So gründet das Amt „zutiefst“ in der Sendung Christi. Bei aller Würdigung des Priestertums aller Gläubigen hat der durch Handauflegung des Bischofs geweihte Priester

die Vollmacht, den Herrn im eucharistischen Opfer präsent zu machen. Auch zeichnen sich schon früh in der Geschichte der Kirche Konturen eines päpstlichen Einheitsamtes ab.

Die ökumenischen Konsens- und Konvergenzdokumente, welche eine hochkirchliche Deutung des evangelischen Standpunktes zulassen, beflügeln die Hoffnung auf einen ökumenischen Lernprozeß, der zwar keine Unterwerfung unter die römisch-katholischen Forderungen sein, aber doch die Anerkennung des kirchlichen Amtes in seiner Einheitsfunktion bringen soll.

Wer die gegenwärtige, ökumenisch aufgeschlossene römisch-katholische Ekklesiologie kennenlernen will, findet einen zuverlässigen und materialreichen Führer. Darüber hinaus wird das Buch die Hoffnung derjenigen evangelischen Theologen stärken, die sich schon auf die – auch vom Vf. empfohlenen – Wege zur Gemeinschaft begeben haben.

Rolf Schäfer

*Walter Kern / Hermann Josef Pottmeyer / Max Seckler* (Hrsg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, 3. Band. Traktat Kirche. Verlag Herder, Freiburg/Basel/Wien 1986. 288 Seiten. Paperback DM 38,-.

Nachdem die ersten beiden Bände dieses Handbuches die fundamentaltheologischen Themen Religion und Offenbarung behandelt haben, nimmt sich der vorliegende Band die „demonstratio catholica“ vor. Allerdings wird der Beweis, daß die römisch-katholische Kirche die einzig wahre sei, auf eine möglichst einladende, ökumenisch gewinnende Weise geführt. Es versteht sich von selbst, daß die Beweismittel nicht mehr dem alten apologetischen Arsenal des 19. Jahrhunderts, sondern der historisch-kritischen Bibelwissenschaft und dem dogmatischen Neuauf-

bruch nach dem Vaticanum II entnommen sind.

Zunächst ein Überblick über die elf Kapitel, von denen jedes einen anderen Verfasser hat. Heinrich Fries setzt den Rahmen mit einem kurzen, aber einheitsstiftenden Beitrag zum „Sinn der Kirche“. Nach einem kirchengeschichtlichen Kapitel über die „Kritik der Kirche“ (Victor Konzemius) legt Gerhard Lohfink das sachliche Fundament „Jesus und die Kirche“, dessen Weiterbau im Neuen Testament (Karl Kertelge) und in der Kirchengeschichte (Peter Stockmeier) historisch beschrieben wird. Im Sinne der modernen Immanenzapologetik untersucht Peter Hünermann die „Anthropologische Dimension der Kirche“, Medard Kehl die „Kirche als Institution“. Nach einem Ausflug in die evangelische Ekklesiologie (Gerhard Sauter) kommt Hermann Josef Pottmeyer zum harten Kern: „Die Frage nach der wahren Kirche“. Heinrich Döring ergänzt die ökumenische Perspektive, Giuseppe Ruggieri die praktische.

Obwohl die Beiträge die Individualität ihrer Vf. nicht verleugnen, ergibt sich doch ein ziemlich einheitliches Bild. Dominierend ist das Stichwort „Kirche als Zeichen der Völker“. Lohfink gibt rundweg zu, daß Jesus keine Kirche stiften wollte; nicht einmal Matth 16,18 wird für Jesus beansprucht. Was Jesus beabsichtigte und wozu er sich gesandt wußte, war die endzeitliche Sammlung Israels als Heil der Völker. Zu diesem Zweck berief er auch die Zwölf.

Dieses „Zeichen“ dient Pottmeyer als Kriterium für die wahre Kirche. In der römisch-katholischen Kirche sind subjektives Lebenszeugnis und objektive Ordnung (Sakramente, Amt), Praxis im Reich Gottes und Sendung so miteinander verbunden, daß dem Kriterium Ge-

nüge geschieht. Die Kirche ist nota des Reiches Gottes. Pottmeyer weiß freilich, daß dieser Beweis nur für denjenigen überzeugend ist, der vorher schon überzeugt ist.

Ökumenische Dokumente und hochkirchliche Gedanken im evangelischen Bereich bestärken die katholischen Vf. in ihrer Vermutung einer möglichen Konvergenz. In manchen Beziehungen ist die Konvergenz unbestreitbar – dies zeigt gerade das vorliegende Buch. In der Amtsfrage jedoch werden trotz Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte die Ämter von Papst, Bischof und Priester als Zeichen so herausgearbeitet, daß der Anteil nicht-römischer Kirchen an der Wahrheit im Laufe der *demonstratio catholica* immer mehr schrumpft.

Rolf Schäfer

*Edward Schillebeeckx*, Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche. Aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf. Patmos Verlag, Düsseldorf 1985. 326 Seiten. Brosch. DM 44,-.

In diesem Buch kommt Schillebeeckx auf sein früheres Werk „Das kirchliche Amt“ (1981) zurück, weil dies zu wissenschaftlicher und insbesondere lehramtlicher Kritik Anlaß geboten hatte. Trotz aller Korrekturen im einzelnen soll aber auch das neue Buch an „vergessene Wahrheiten“ erinnern, um „gegen die Verarmung des kirchlichen Amtes anzugehen“. Gegenwärtige Amtsproblematik, geschichtliche Formen des Amtes und neutestamentliche Norm müssen miteinander in Beziehung gesetzt werden.

Von daher erklärt sich auch der Aufbau des Buches. Im 1. Kapitel geht es um „Jesus Christus und seine messianischen Gemeinden“. Aus Jesu Sendung erwachsen geistgeleitete Gemeinden, in

denen jedes Mitglied – ob Mann oder Frau – auf Grund der Geisttaufe „wirkliche Autorität“ besaß.

Von dieser Grunderkenntnis her analysiert das 2. Kapitel historisch und theologisch Amtspraxis und Amtstheologie der ältesten Gemeinden. Für die paulinischen Gemeinden wird „ein komplexes, variables Netzwerk von örtlichen und überörtlichen Strukturen und Autoritätsinstanzen“ aufgewiesen, wobei nicht der Status der Personen, sondern die konkrete Tätigkeit entscheidend ist. Die Hierarchie bahnt sich zwar im Neuen Testament an, wird aber erst in den späteren Schriften ausgebildet. Theologisch ist wichtig, daß die Apostolizität der Kirche nicht in erster Linie auf dem Amt beruht, sondern darauf, daß die Kirche sich von den Aposteln gegründet weiß, deren Überlieferung (NT!) wahr und in der Nachfolge Jesu steht. „Man darf die ‚successio apostolica‘ nicht aus der reich differenzierten Wirklichkeit isolieren oder sie formalisieren, mit allen un-ökumenischen Konsequenzen, die sich daraus ergeben.“ Im Blick auf die moderne römisch-katholische Verklammerung von Priesteramt und Eucharistie wird festgelegt, daß im Neuen Testament nirgends ein ausdrücklicher Zusammenhang hergestellt werde zwischen dem kirchlichen Amt und der Liturgie; wer die Gemeinde leitet, hat auch den Vorsitz bei der Eucharistie.

Das 3. Kapitel durchheilt die Kirchengeschichte, um an Hand bedeutsamer Fakten die Variabilität der Amtstheologie darzutun: Übernahme der profanen Verwaltungsstruktur; unsicherer Stellenwert der Handauflegung; Entwicklung des Amtes zum Kultpriestertum, der Gemeindemesse zur Privatmesse; späte Einführung des mönchischen Zölibats bei den einfachen Priestern; Weihe des

Priesters nicht so sehr zur Leitung der Gemeinde als vielmehr zur Feier der Eucharistie. Überall stellte sich die Kirche auf die historische Lage ein; die jeweils dabei entstehenden Texte – auch die Konzilsentscheidungen – sind deshalb „kontextuell“ zu interpretieren.

Wie lautet nun der heutige Kontext? Sch. entnimmt ihn aus den „Klagen des Volkes“ (4. Kapitel): dem Unbehagen der Bischöfe über den Priestermangel, dem Unbehagen der Frauen über ihren Ausschluß vom Amt, dem „Unbehagen über die pastorale Kaltstellung verheirateter Priester“ und dem „Unbehagen, das sich in alternativen Amtspraktiken äußert“. Bis jetzt ist es nicht gelungen, auf die „Klagen des Volkes“ geistlich zu reagieren. Die römische Bischofssynode von 1971 hat aus Furcht vor einem Dambruch autoritär für den Zölibat entschieden. Nicht einmal aus der Ökumene ist Hilfe in Sicht: das hochkirchliche „Lima-Papier“ läßt wohl das Studierzimmer, nicht aber die Praxis zu Worte kommen.

Sch. hat seinem Buch den Untertitel „Plädoyer für den Menschen in der Kirche“ gegeben: Er argumentiert zugleich verteidigend und anklagend, freilich nie grob und ohne Begründungen. Für den evangelischen Leser bietet er einen instruktiven Einblick in die Bewegungen, die in den offiziellen Verlautbarungen nur zwischen den Zeilen sichtbar werden.

Rolf Schäfer

## FUNDAMENTALTHEOLOGIE

*Heinrich Fries*, Fundamentaltheologie. Styria Verlag, Graz/Wien/Köln 1985. 579 Seiten. Leinen DM 70,-.

Mit seiner „Fundamentaltheologie“ legt Heinrich Fries den Ertrag seiner jahrelangen Forschungs- und Lehrtätig-

keit und seines intensiven ökumenischen Engagements und Nachdenkens vor. Dieses Werk aus „einer Hand“ bietet einen sorgfältig erarbeiteten, geschlossenen Entwurf, der durch die Klarheit der Argumentation und eindringliche Überzeugungskraft besticht.

Der erste Hauptteil dient der Untersuchung des Glaubens und der Glaubenswissenschaft. Fries geht von einer „transzendentalen Anthropologie“ aus und erweist in ihrem Rahmen den Glauben als ein Existential des Menschseins. Glaube hat seinen Grund in der offenen Sinnfrage und in der über sich hinausweisenden Verantwortlichkeit für das Handeln. Besonders überzeugend sind hier die Ausführungen zum Glauben als personalem ganzheitlichem Akt, der auf die Begegnung mit einem transzendenten „Du“ zielt. In den Horizont dieses allgemeinen Glaubensverständnisses wird das christliche Glaubensverständnis als dessen Erfüllung eingezeichnet. Zwei Aspekte sind dabei für das Vorgehen und das Argumentationsziel von Fries kennzeichnend: Erstens zeigt Fries hier wie an anderen Stellen, daß der christliche Glaube und die christliche Offenbarung der Vernunft nicht widersprechen, sondern gute vernünftige Gründe für den Glauben aufgewiesen werden können. Zweitens wird das christliche Glaubensverständnis vom biblischen Grund her entfaltet. Fries erweist sich hier als Kenner der exegetischen Diskussion und versteht es, ihre Ergebnisse in Grundlinien klar vorzustellen. Glaubenswissenschaft als „Nachdenkens des Glaubens“ gibt im Gespräch mit Philosophie und Wissenschaft und im Bedenken der Anfragen und Herausforderungen der Zeit begründete und kritische Rechenschaft für den christlichen Glauben.

Der zweite Hauptteil „Die Offenbarung“ entfaltet das allgemeine und das christliche Offenbarungsverständnis. In der Zuordnung von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung geht Fries vom Gedanken der *analogia entis* aus. Beachtlich sind seine Ausführungen zum Verständnis von Offenbarung als Wort und Tat. Besonders hilfreich sind die sorgfältigen Interpretationen der Texte des Vatikanums I und II. Fries bietet hier ein differenziertes Urteil und tritt für die Aussagen des zweiten Vatikanums ein. Gegen Tendenzen, hinter diese Aussagen in Kirche und Theologie zurückzugehen, stellt er die eindringliche Mahnung für das im zweiten Vatikanum gewonnene Verständnis des Glaubens und der Offenbarung, das biblisch orientiert ist und zugleich dialogfähig ist, einzutreten. Fries selbst sucht immer wieder den Dialog mit den Anfragen der Neuzeit, mit der protestantischen Theologie und der Zeitsituation. Er gibt so ein lebendiges Beispiel für eine katholische Theologie, die an Schrift und Tradition orientiert ist, zeitnah und dialogfähig.

Der dritte Hauptteil erörtert die Kirche als die Gemeinschaft des Glaubens. Kirche ist der geschichtliche Ort der Vermittlung des Glaubens und steht unter der Verheißung des Wirkens des Heiligen Geistes. Sehr differenziert sind hier wieder die Ausführungen zum Kirchenverständnis des zweiten Vatikanums, zum Auftrag des Petrus, zum Amt allgemein und zum Papstamt. Hier gelingt es Fries, sowohl die Grundeinsichten der katholischen Tradition, sie behutsam interpretierend, vorzustellen als sich auch für das ökumenische Gespräch zu öffnen und neue Wege und neue Einsichten für dieses ökumenische Gespräch zu formulieren.

Gewiß bleiben an diesem Entwurf von protestantischer Seite her auch manche Anfragen, so zur Voraussetzung der analogia entis, der Zuordnung von Wort und Sakrament oder zum Kirchenverständnis, in dem Kirche einerseits als creatura verbi und andererseits als sakramentaler Ort der Heilungsvermittlung beschrieben wird.

Insgesamt aber eine Fundamentaltheologie, die gründlich, dialogfähig und überzeugend Rechenschaft gibt über das christliche Verständnis des Glaubens, seine Gewalt, seinen Anspruch und seine Gründe. Fries hat eine Fundamentaltheologie vorgelegt, die einlädt zum ökumenischen Dialog und im ökumenischen Unterwegs einen Meilenstein setzt.

Joachim Track

## DIALOG DER KIRCHEN

*Thomas F. Torrance* (Hrsg.), *Theological Dialogue between Orthodox and Reformed Churches*. Scottish Academic Press, Edinburgh 1985. 158 Seiten. Geb. £ 10,50.

Zwischen 1979 und 1983 fanden drei Treffen zwischen Vertretern der Orthodoxen Kirchen und des Reformierten Weltbundes statt mit der Absicht, den Weg zu einem offiziellen Dialog zu ebnet. Diese Sammlung berichtet über diese Treffen und enthält die dort besprochenen Texte: in Istanbul 1979 zwei „Memoranda on Orthodox/Reformed Relations“ (Torrance); in Genf 1981 drei Vorträge: E. Timiadis, „God's Immutability and Communicability“, H.-H. Eßer, „The Authority of the Church and Authority in the Church according to the Reformed Tradition“, C. S. Konstantinidis, „Authority in the Orthodox Church“; in Genf 1983 zwei weitere Vorträge: „The Trinitarian Foundation and

Character of Faith and of Authority in the Church“ (Torrance) und „The Trinitarian Structure of the Church and its Authority“ (Timiadis). Am Schluß steht der Text einer kurzen Erklärung, „Agreed Understanding of the Theological Development and Eventual Direction of the Orthodox/Reformed Conversations Leading to Dialogue“. Die Zielrichtung der Gespräche wird hier deutlich formuliert: „not the usual kind of ecumenical dialogue concerned with comparative beliefs and ecclesiologies, but something far more basic ... a deep-going clarification of the mind of the Church regarding the ultimate ground and structure of the faith on the doctrine of the Holy Trinity“ (157). Ökumenisches Gespräch also als fundamental-dogmatisches Gespräch, mit anspruchsvollen Diskussionsbeiträgen, die gerade zum Thema Trinität und Ekklesiologie auch für andere als Orthodoxe und Reformierte wertvoll sein können.

Alasdair Heron

*Ans J. van der Bent*, *From Generation to Generation. The Story of Youth in the World Council of Churches*. Genf 1986. 136 Seiten. Paperback sfr 14,90.

Ans van der Bent, Direktor der Bibliothek des Ökumenischen Zentrums in Genf, versucht in diesem Buch, ein Bild des Engagements der Jugend in der ökumenischen Bewegung zu zeichnen. Den Rahmen bildet der Ökumenische Rat der Kirchen in seiner Zusammenarbeit mit den großen Jugendverbänden wie z. B. dem WSCF, YMCA/YWCA, ICYE usw. und deren Beziehungen und Konflikte untereinander.

Van der Bent führt den Leser quer durch alle großen Konferenzen, beginnend mit der Stockholmer Konferenz für Praktisches Christentum (1925); er macht Station auf den Weltjugendkonferenzen von Amsterdam und Oslo

(1939, 1947) und reist weiter zu den Vollversammlungen des ÖRK bis Nairobi im Jahre 1975. Mit der Genauigkeit und Akribie eines Historikers und Statistikers listet er Delegationen und ihre Herkunftsländer auf, zitiert aus offiziellen Statements und Kommuniqués, informiert über den geschichtlichen Hintergrund der weltweiten Jugendorganisationen und Bewegungen wie z. B. Taizé und die Kirchentagsbewegung. Den Schluß des Buches bildet neben einer ausführlichen Bibliographie zu den einzelnen Kapiteln (d. h. Konferenzen und Vollversammlungen) ein Ausblick auf die Zukunft, in dem er vom ÖRK und seiner Untereinheit Jugend fordert: „Youth can demonstrate in its own life new ways of faith and witness ... It is high time, therefore, that the Council's Sub-unit on Youth and its constituency stop their domestic deliberations and come into contact with Christian youth beyond official and semi-official boundaries“ (120/121). Es ist schade, daß Ans van der Bent diesen Schritt über offizielle und halboffizielle Grenzen hinaus nicht gewagt hat. Wenn das Buch auch ein gutes und brauchbares Nachschlagewerk ist, so ist es sicher keine „story of youth“. Dafür fehlt der Dokumentation die „Energie der Jugend“, die „Frische und Fülle ihres Lebens“ (vgl. S. 1). Es bleibt eine distanzierte „history of youth“, in der Jugend Objekt, nicht Subjekt ist.

Margret Preisler

## DAS EXEGETISCHE FUNDAMENT

*Ferdinand Hahn*, Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch. Gesammelte Aufsätze Bd. 1. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986. 354 Seiten. Kart. 54,—.

Den immer intensiver geführten ökumenischen Gesprächen unter Theologen und an der Basis Rechnung zu tragen, sind in der letzten Zeit viele Studien erschienen, die das NT von hier aus neu befragen. Aber es fehlt bislang ein Handbuch, das präzise Informationen zum besseren Kennenlernen der Gesprächspartner vermittelt. In diese Lücke stößt der Aufsatzband des ökumenisch engagierten, sehr bekannten und wegen seiner ausgewogenen Position und wissenschaftlichen Profilierung vielzitierten Münchener Neutestamentlers Ferdinand Hahn, der hier einen kleinen Teil seiner Aufsätze aus den Jahren 1970-1985 gesammelt herausgebracht hat.

Sie kreisen um zentrale Themen des ökumenischen Gespräches wie: Schrift und Tradition (9-39), Frühkatholizismus (39-75), apostolische und nachapostolische Zeit (76-115), Einheit der Kirche nach dem NT (95-158), Charisma und Amt (159-231) und Sakramente (232-336), wobei dem Verständnis des Herrenmahles besondere Sorgfalt zugewandt wird (232-314). Am Schluß des Buches wird eine Information über die Entwicklung der katholischen Exegese des NT in den Jahren des Aufbruchs 1944-1974 geboten und ein Nachruf an den Ökumeniker Joseph Lortz gebracht.

Ferdinand Hahns Studien zeichnen sich durch sorgfältige Textanalysen, ungewöhnliche Kenntnis und Verarbeitung von Literatur, klare Darstellung und einleuchtende Schlußfolgerungen aus. Sie vermitteln ein gediegenes Wissen und führen oftmals an die Schwelle der Praxis. Die Ergebnisse entsprechen in weiten Teilen dem Grundkonsens der Forschung, den Hahn meisterhaft zu artikulieren vermag.

Da ein Teil der Aufsätze für Hörer und Leser anderer Konfessionen, nämlich Katholiken und Orthodoxe, be-

stimmt war, ist der evangelische Standpunkt sehr viel eingehender dargestellt worden, als es sonst üblich ist. So wird die Information des Partners zur Vergewisserung in der eigenen Sicht.

Dankbar wird der Leser vermerken, daß er wiederholt Informationen über den Stand der Forschung, Entwicklungen innerhalb des frühen Christentums, über Luther und die Reformatoren wie auch über den Trend im modernen Katholizismus erhält. Mehrfach wird auch eine Vorgeschichte neutestamentlicher Aussagen im Alten Testament dargestellt. So kann er besser verstehen, wie es zu uns heute etwas fremd anmutenden Aussagen im NT kam oder welche Wirkungsgeschichte von einzelnen Texten ausging. Wer also präzise und gut fundierte Informationen für den Umgang mit konfessionsverschiedenen Christen benötigt, greife getrost zu diesem Buch. Er wird es stets mit großem Gewinn zu Rate ziehen.

Wiederholungen waren unvermeidlich. Hinweise im Buch machen auf die Behandlung desselben Themas in anderem Zusammenhang aufmerksam. Erfreulich ist, daß nicht überall die gleiche Sicht anzutreffen ist, sondern auch Nuancierungen begegnen. Das führt zur Vertiefung. An einer Stelle fiel eine Entwicklung in der Sicht des Verfassers auf: Im Zusammenhang der Erörterung der Gaben und Dienste in der Gemeinde wird zunächst noch etwas unreflektiert vom „Priestertum aller Gläubigen“ mit Hinweis auf 1Petr 2 gesprochen (171 vgl. 179), wo man eher die Formulierung „geistliche Dienste der Gemeindeglieder“ erwartet. In anderem Zusammenhang (293) wird dann auf das „Interpretationsgefüge“ genauer geachtet, wie es S. 209 gefordert wird, und herausgestellt, daß das „Priestertum der Gläubigen“ im Dienst Gottes und in der

Verkündigung an die Welt besteht, also nicht im gegenseitigen Dienen, wie man seit der Reformationszeit im lutherischen Lager betont.

Bei einer so weitgesteckten Information sind Verkürzungen nicht verwunderlich. Wir registrieren hier nur die Tatsache, daß die prophetische Kritik am Opfer (etwa Amos 5) übergangen ist. Dies schmälert freilich in keiner Weise die verdienstvolle Darstellung. Man wünscht sich die baldige Herausgabe des nächsten Aufsatzbandes und das Erscheinen einer Theologie des NT aus seiner Feder.

Hans Klein

#### IN DEN HERAUSFORDERUNGEN DER ZEIT

*Johannes Michael Wischnath*, Kirche in Aktion. Das Evangelische Hilfswerk 1945-1957 und sein Verhältnis zu Kirche und Innerer Mission. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, Bd. 14). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986. 491 Seiten. Geb. DM 98,-.

Für eine Gesamtdarstellung der Geschichte des Hilfswerks ist es wohl noch zu früh. 1945 wurde es, aus gegebenem Anlaß, gegründet; 1957 erfolgte dann die Fusion mit der Inneren Mission und 1965 schließlich erhielten die zu einem Ganzen zusammengefügte Teile den bis heute gültigen Namen Diakonisches Werk der EKD.

Es gelingt Wischnath, unter Zugrundelegung bislang ungedruckten Materials, nachzuzeichnen, wieso nicht eine „Kirche in Aktion“, so der Titel eines programmatischen Vortrags von Eugen Gerstenmaier (Leiter des Hilfswerks bis zum Herbst 1951) vom Frühjahr 1947, sondern „lediglich ein neues kirch-

liches Werk. . . am Ende der kurzen Geschichte des Hilfswerks“ stand (S. XII), über das seitdem, zumal Sachkundiges, wenig bis gar nichts geschrieben worden ist.

Auf der Konferenz von Treysa, noch vor Gründung des Rates der EKD dort, war die Etablierung des Hilfswerks grundsätzlich beschlossen worden. Daß aber die, die damals ihre Zustimmung dazu gegeben hatten, die Konsequenzen überblickt hätten, wird man nicht sagen können: Das Verhältnis zum ÖRK, zum Außenamt der EKD, zu den Freikirchen und zur Inneren Mission war grundsätzlich ungeklärt. Bedeutende Spannungen und gewichtige Kompetenzrängeleien waren zu erwarten. Und doch gelang es, zwischen 1946 und 1948 das Hilfswerk zu konsolidieren und auszubauen, nicht nur im Blick auf seine praktische Tätigkeit, sondern auch hinsichtlich seines kirchlich-theologischen Selbstbewußtseins: „In der Kirche geboren, in der Kirche geblieben, nicht neben oder außerhalb der Kirche, ist das Hilfswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland lediglich ein Atemzug der betenden und dienenden Gemeinde. Es ist eine Funktion der Kirche selbst, es ist Kirche in einem Teil ihrer Aktion“ (268), so beschrieb Gerstenmaier 1950 auf der EKD-Synode in Weißensee die Arbeit der von ihm geführten Einrichtung.

Wie es dann zum allmählichen Niedergang kommen konnte, ist eine schwierige Frage. Manches hat dazu wohl beigetragen: Die ganz aktiven Nöte wie sozialer Wohnungsbau und Vertriebenen-Eingliederung klangen allmählich ab; für den ÖRK wie auch für die EKD nahm das Zentralbüro des Hilfswerks eine immer mächtigere Stellung ein, was zu allerlei Spekulationen (ver)führte. Umfang und Art der Tätigkeit des Hilfswerks riefen zunehmend

Bedenken und Verdächtigungen auf den Plan. Es besaß ein spürbares kirchenpolitisches Gewicht und es verstand sich immer erkennbarer „nicht mehr nur als Beitrag der Kirche zur Bewältigung der Nachkriegsnot . . . , sondern . . . als Beginn einer Erneuerung der Diakonie, wenn nicht als eine Erneuerung der Kirche von der Diakonie her“ (371).

Das Hilfswerk war somit zu einem Problem geworden. Es wurden verschiedene Anläufe gemacht, Ordnung in die Sache zu bringen: Artikel 15 der Grundordnung der EKD, „Speyerer Ordnung“ von 1948, die Hilfswerkgesetze von 1949 und 1951.

Am Schluß der zähen und langwierigen Bemühungen steht dann die Zusammenlegung von Central-Ausschuß und Zentralbüro 1957, also der schwierige Versuch, unterschiedliche Erbstücke harmonisch unter ein gemeinsames Dach zu bringen. Noch ungeschrieben ist die Darstellung dessen, was daraus geworden ist, wie es zum Diakonischen Werk der EKD kam und welchen Verlauf dieses seitdem genommen hat.

Hd.

*Günter Jacob*, Umkehr in Bedrängnis. Stationen auf dem Weg der Kirche von 1936 bis 1985. Kaiser Traktate 86. München 1985. 96 Seiten. Paperback DM 12,-.

Das Bändchen enthält vier zeitlich weit auseinander liegende Vorträge des BK-Pfarrers und späteren Generalsuperintendenten von Cottbus. Sie verdanken sich bei einem so engagierten Kämpfer stets einer besonderen Herausforderung. Darüber wird in einem kurzen Vorspann berichtet. So galt es 1936 vor der ersten Bekenntnissynode der Altpreußischen Union in Breslau die nebulösen Hoffnungen zu verscheuchen, die sich für viele der damals Bekennenden mit den vom Staat zur angeblichen Be-

friedung des Kirchenwesens eingesetzten „Kirchenausschüssen“ verbanden. Der ökumenisch wichtige Aufsatz von 1949 „Die Sendung der eucharistischen Bruderschaft“ zeigt in die Trümmerlandschaft der Nachkriegsjahre hinein auf, woran sich die Sammlung der Versprengten und der Wiederaufbau der Gemeinden orientieren sollen. Der dritte Beitrag entstand als Rechenschaft und Wegweisung an die damals noch gemeinsame EKD-Synode, in der 1956 wieder viele zurückblickten und überschlugen, ob nicht doch Elemente aus dem nach Konstantin erbauten Haus auch jetzt weiterzuverwenden seien. Am ehesten eingeholt und insofern auch überholt ist der jüngste futurologische Beitrag „Die Zukunft der Kirche in der Welt des Jahres 1985“ von 1967, dem zu begegnen jedoch deshalb wertvoll ist, weil daran sichtbar wird, daß auch von den Konkretisierungen einer prophetischen Stimme gilt, was Sprüche 16,9 von unseren Vorstellungen von der Zukunft und Gottes Lenkung unserer Wege sagt.

Besonders eindrucksvoll ist im ersten Beitrag die Unterscheidung dessen, was eine Kirche zur Kirche macht und was sie unabhängig von ihrer Größe zur Sekte werden läßt, sowie der Satz, mit dem der zweite Beitrag schließt: „Die eucharistische Bruderschaft ist auch heute täglich gerufen, in Martyrie, Liturgie und Diakonie die Herrschaft Jesu Christi und damit zugleich die Ohnmacht der Dämonen sieghaft zu bezeugen!“

Dem Verlag sei gedankt, daß er dieses wichtige prophetische Zeugnis wieder bzw. für viele erstmalig zugänglich macht.

Vo

*Christoph Klein, Auf dem andern Wege.  
Aufsätze zum Schicksal der Sieben-*

bürger Sachsen als Volk und Kirche.  
Martin-Luther-Verlag, Erlangen 1986.  
224 Seiten. Leinen DM 25.—.

Für die siebenbürgisch-sächsische Kirche, für die Gemeinschaft der Siebenbürger Sachsen und für jeden einzelnen von ihnen steht heute die Frage nach der Auswanderung oder nach dem Bleiben in einer Weise im Vordergrund und Mittelpunkt, „wie es bisher, selbst vor einigen Jahren, noch nicht der Fall war“ (13). Das Gehen ist verbunden „mit dem Verlust der alten Heimat mit allen ihren Werten an Identität, Kirchlichkeit, Gemeinschaft, Brauchtum, auch Bodenverwurzelung, die wir Menschen – und gerade wir Siebenbürger Sachsen – so sehr brauchen“ (a. a. O.). Wer bleibt, hat zu rechnen mit „der Auflösung in die Diaspora, der Bedrohung der Muttersprache, dem allmählichen Verlust der eigenständigen Kultur sowie der menschlichen, familiären und gesellschaftlichen Isolation“ (13f). Christoph Klein kennt aus eigener Anschauung alle diese Probleme: Die Not der Einzelentscheidung (wenn es noch eine solche ist!) und welche verheerenden Konsequenzen sie – in der Summe – für Volk und Kirche der Siebenbürger Sachsen hat. „Sie kann nicht angerufen werden zu entscheiden, welcher von beiden der ‚richtige‘ Weg ist. Das ist schon darum nicht möglich, weil es – heute muß man wohl so sagen – in beiden Fällen keine reale Entscheidungsmöglichkeit gibt. Außer denen, die bleiben wollen, und denen, die gehen wollen, gibt es viele, die bleiben müssen, weil ihnen die Möglichkeit zum Gehen fehlt, und auch viele, die gehen, weil über sie bestimmt wird. Aber die Kirche muß auch festhalten, was so viele empfinden, daß dieser andere Weg in beiden Fällen nicht der Ausweg für sie als Kirche und auch nicht für das Kirchenvolk ist“ (13).

Der Autor, Pfarrer der Evangelischen Kirche A.B. in Rumänien, zugleich Stellvertreter von Bischof Klein und Professor am deutschsprachigen Zweig des Protestantisch-Theologischen Instituts in Hermannstadt, sieht „die Kirche der Siebenbürger Sachsen . . . auf dem anderen Weg“ (15): nicht in Richtung Bundesrepublik Deutschland, sondern auf dem „Kreuzesweg der Nachfolge, dem die Auferstehung verheißen ist“ (14). Diese Möglichkeit wird freilich dann nicht zum Tragen kommen, wenn „wir doch nur auf *unsere* eigenen ‚anderen Wege‘, *unsere* Alternativen fixiert bleiben“ (15).

Es ist also kein leichtfertiges Überspringen der notvollen, bedrängenden Situation, wenn der Vf. in seinen hier vorgelegten 18 Aufsätzen nicht ständig das Gehen oder Bleiben thematisiert. Vielmehr lenkt er – beharrlich und ohne Selbstüberschätzung – das Augenmerk des Lesers auf die immer noch vorhandenen Chancen seiner Kirche, auf die kleinen, aber existenten und doch auch sichtbaren Hoffnungszeichen. Er tut das vornehmlich unter dem Stichwort „Minoritätvolkskirche“ (35), decken sich doch bei den Siebenbürger Sachsen konfessionelle und nationale Grenzen bis auf den heutigen Tag. Und so ist die siebenbürgisch-sächsische Kirche beides: eine Volkskirche, die „bei allen Veranstaltungen des ‚Volkes‘“ nach wie vor präsent ist (a. a. O.), und eine Minderheitskirche, denn die ganz überwiegende Mehrheit der Bevölkerung in Rumänien gehört der dortigen orthodoxen Kirche an.

Kleins Beiträge, von denen ein Drittel zum ersten Mal publiziert wird, gruppieren sich um verschiedene Stichworte. Nüchtern, aber durchaus zukunftsorientiert erfährt man eine ganze Menge über Geschichte, Gegenwart und Perspekti-

ven der Siebenbürger Sachsen als Volk und Kirche. Das Buch hätte schon viel erreicht, würde es nach hier vermitteln, daß nicht alle Menschen dort „ein Leben auf ‚gepackten Koffern‘“ führen (37).

Hd.

*Kirche im Osten.* Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Im Auftrage des Ostkirchenausschusses der EKD und in Verbindung mit dem Ostkirchen-Institut der Universität Münster herausgegeben von Peter Hauptmann. Band 29/1985 mit 5 Abb. und 1 Faltkarte. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986. 242 Seiten. Leinen DM 66,-.

Dem Jahrbuch liegt der übliche Aufsatz zugrunde. Nach drei Aufsätzen (über Reformation und Buchdruck bei den Südslawen 1550-1595, zur sogenannten Pfaffen- und Kulakenliteratur der Rußlanddeutschen und über das russische Altgläubigentum 300 Jahre nach dem Tode des Protopopen Avvakum) folgen unter „Chronik“ ausführliche Berichte über das kirchliche Leben in Estland, Lettland (mit Faltkarte), Polen, in der Tschechoslowakei, Ungarn und der Sowjetunion. Gerade diesen aktuellen Bezug fortlaufender Berichterstattung werden viele Leser an dem Jahrbuch besonders zu schätzen wissen.

Eine größere Zahl von Buchbesprechungen bildet den dritten Teil und vervollständigt die Übersicht über den gegenwärtigen Forschungsstand osteuropäischer Kirchengeschichte und -kunde.

Hanfried Krüger

## BIOGRAPHISCHES

*Joachim Beckmann,* Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit. Erlebte Kirchen-

geschichte. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1986. 778 Seiten. Leinen DM 78,—.

Bei dem vorliegenden Werk handelt es sich nicht um eine Autobiographie im engeren Sinne, sondern um Erinnerungen und Gedanken aus den Jahren 1933-1971, die der Vf. als führendes Mitglied der Bekennenden Kirche und späterer Präses seiner Kirche auf Wunsch der rheinischen Kirchenleitung an Hand zahlreicher und ausführlicher Dokumentationen niedergeschrieben hat. Das Persönliche kommt indessen darüber nicht zu kurz, vor allem in den Kapiteln I („Jugendjahre“) und IV („Schwerpunkte meiner Wirksamkeit“). In letzterem heißt es: „Nichts hat mich in meinem Leben so stark in Anspruch genommen, mich mit so heißer Anteilnahme und großer Freude erfüllt wie die Theologie“ (681). Aber ebenso gilt von dem aktiven Teilnehmer des ÖRK in Evanston, Neu-Delhi und Uppsala: „Seit den Tagen ihrer Entstehung (1920) hat die Ökumenische Bewegung meine theologische und kirchliche Arbeit immer mehr begleitet“ (701). Durch das detaillierte Eingehen auf wichtige Vorgänge in der Ökumene bieten seine Tätigkeitsberichte vor der Synode zugleich auch immer ein Stück ökumenischer Zeitgeschichte.

So haben wir es in diesem Buch mit weit mehr als einer Darstellung des Kirchenkampfes aus rheinischer Sicht — ein Gebiet, auf dem sich der Verf. schon durch verschiedene andere Publikationen verdient gemacht hat — zu tun und ebenso mit weit mehr als nur rheinischer Kirchengeschichte. Hier ist vielmehr das kirchliche Geschehen eines großen Teils unseres Jahrhunderts in seiner universalen Zusammenschau von einer Persönlichkeit eingefangen, die

selber an seiner Gestaltung maßgeblich beteiligt war.

Hanfried Krüger

*István Györy / Richárd Hörcsik / József Szilvási.* Ungarische Barth-Bibliographie. Verlag der Kirche der Siebenten-Tag-Adventisten, Budapest 1985. 92 Seiten.

1985 ist in Budapest eine Barth-Bibliographie erschienen, die mit 688 Nummern die Übersetzung von Barths Schriften ins Ungarische und die ungarische Sekundärliteratur über Barth „möglichst vollständig“ erfaßt hat. Ihre Verfasser sind zwei reformierte Pfarrer (Györy und Hörcsik) und ein Pfarrer der Siebenten-Tag-Adventisten (Szilvási), die bei einem Preisausschreiben zunächst gesonderte und unterschiedlich gearbeitete Bibliographien vorgelegt hatten. Auf Veranlassung der Professoren Gyula Groó (Evangelische Theologische Akademie), József Nagy (Baptistisches Theologisches Seminar) und László Márton Pákozdy (Reformierte Theologische Akademie), alle in Budapest, wurden die drei Entwürfe zusammengearbeitet. Bei der Endredaktion hat sich Professor Dr. Gyula Groó besondere Verdienste erworben. Da sowohl die Einleitung wie auch die Titel zweisprachig wiedergegeben sind, können auch deutsche Leser mühelos mit der Bibliographie umgehen.

Karl Barth hat sich 1948 „als guten Freund der heutigen ungarischen Reformierten Kirche“ bezeichnet. Er war auf drei Reisen insgesamt zwar nur 31 Tage in Ungarn, aber er hatte zahlreiche ungarische Schüler und sein theologischer Einfluß war in diesem Land besonders intensiv. Vor dem Zweiten Weltkrieg hat Barth sich kritisch mit der damaligen nationalistischen Theologie in Ungarn auseinandergesetzt. 1948 hat er ver-

sucht, der Kirche zu einer theologischen Orientierung im „Wechsel der Staatsordnungen“ zu verhelfen. Die Geschichte der vielfältigen Beziehungen zwischen Barth und Ungarn während der verschiedenen historischen Epochen muß noch geschrieben werden. Die Bibliographie ist eine wichtige Vorarbeit dazu.

Martin Rohkrämer

*Beda Müller / M. de la Trinité Kervingant,*

Einheit wächst im Herzen. Der Beitrag des Mönchtums zur Ökumene. Verlag Neue Stadt, München 1986. 160 Seiten. Kart. DM 18,—.

Das Buch erschließt sich vom zweiten Teil her. Er enthält die Lebens- und Leidensgeschichte der Trappistin Maria Sagheddu (1914-1939), verfaßt von der Äbtissin des französischen Zisterzienserinnen-Klosters Notre-Dame des Gardes, Marie de la Trinité Kervingant. Maria Sagheddu trat 1935 in Grottaferrata bei Rom ein und bot kurz nach ihrer Profese Gott im Januar 1938 ihr Leben als Opfer für die Wiedergewinnung der Einheit der Kirche an. Inspiriert wurde sie dazu durch die Bewegung, die sich um Abt Paul Couturier/Lyon und die im Entstehen begriffene Weltgebetswoche für die Einheit der Christen gebildet hatte. Unmittelbar an diesen Hingabeakt anschließend begann ihre Leidensgeschichte, als deren Frucht der Orden seine eigene ökumenische Öffnung, die Verknüpfung mit anderen, auch anglikanischen und ortho-

doxen Gemeinschaften im Zeichen der Ökumene sowie eine lang anhaltende Erweckung in Mittelitalien versteht.

Man liest diesen Teil nicht ohne große Bewegung und würdigt eine Spiritualität von großer Eindringlichkeit und Tragkraft, die sich nur selten nach außen öffnet. Zum Problem wird das Buch dadurch, daß sich P. Beda Müller dazu überreden ließ, in einem ersten Teil die Wirkungsgeschichte der Kreuzesnachfolge der Maria Sagheddu aus ihrem italienischen und französisch-belgischen Kontext zu lösen und statt dessen die ökumenische Öffnung auch im deutschen Ordensbereich, ja das Entstehen monastischer Lebensformen im Protestantismus mit der Lebenshingabe der Trappistin zu verknüpfen. Hätte er sich beschränkt, eine uns fremdartige Spiritualität zart zu erschließen – das Buch könnte uneingeschränkt empfohlen werden. Der Versuch, die Wege des Hl. Geistes in diesen Erweckungen wirkursächlich aus den Ereignissen in Grottaferrata herzuleiten, ist nicht nur mißglückt, sondern peinlich. Bleibt zu hoffen, daß die Leser genügend beachten, daß der Abt zu Loccum, der evangelische Landesbischof Lohse, sich im Nachwort mit seinem guten Namen nur hinter die Lebensgeschichte der Maria Sagheddu stellt, nicht hinter die rein spekulative Geschichtsschau und gutgemeinte, aber problematische Kontextverschiebung des ersten Teils.

Vo.

## Nachwort der Schriftleitung

Im ersten Heft des 36. Jahrgangs sprechen wir nochmals die Thematik „Bewahrung der Schöpfung“ an, der im zurückliegenden Jahr der grundlegende Aufsatz von David Gosling (2/86, S. 129 ff.) und der Bericht über das Straßburger Projekt aus der Feder von Per Lønning (1/86, S. 71 ff.) gegolten hatte. So sehr sich die jetzt von Josef Schütt und Wolfgang Nethöfel unabhängig voneinander gewählten Ansätze unterscheiden, tritt doch in ihren Aufsätzen eine beachtliche Komplementarität zu Tage. Sie dürfte mit daher rühren, daß Schütt seine ökologische Auslegung von Lima Eucharistie Nr. 20 („Die Eucharistie umgreift alle Aspekte des Lebens“) in einen klassisch-humanistischen Kontext eintaucht, an dem Goethe seine Freude gehabt hätte, während der Konfessionskundler Nethöfel drei faktisch vorgegebene Sehweisen von Natur auf ihre ontologischen Wurzeln und auf ihre Offenheit füreinander befragt. Eine weitere bemerkenswerte Komplementarität wird den Leser ebenso wie schon die Schriftleitung in den Beiträgen von Anna Marie Aagaard und von Anton Bauer / Peter Kreyszig überraschen.

Als nächstes Schwerpunkt-Thema hat sich die Schriftleitung für „Neuansätze in der Ekklesiologie und deren ökumenische Relevanz“ entschieden. Auftakt dazu sind eine Reihe von Rezensionen zu Veröffentlichungen katholischer Autoren schon in diesem Heft, dann aber vor allem die Referate und Gruppenberichte von der IV. Konsultation der Societas Oecumenica im September 1986 in Erfurt, die wir in Heft 2 veröffentlichen. Die Konsultation fragte im Kreis der europäischen Ökumenischen Institute an, inwieweit die Toronto-Erklärung von 1950 noch Sinn macht: „Ekklesiologische Neutralität in der ökumenischen Bewegung?“. Weitere Aufsätze zum ekklesiologischen Thema werden in Heft 3 und 4 folgen.

Über die Vollversammlung der KEK in Stirling durch zwei Erstteilnehmer berichten zu lassen, hat sich die Schriftleitung entschlossen, als sie erfuhr, daß in Stirling mehr als drei Viertel der Delegierten neu sein würden. So lobenswert solche Basisverbreiterung ist – wer sie einleitet, ist auch verpflichtet, Tagungsmodelle zu entwickeln, die den Neulingen eine echte Mitwirkung erlauben. Daran scheint es in Stirling gefehlt zu haben. Mit diesen beiden Beiträgen grüßt die Ökumenische Rundschau den neuen Generalsekretär der KEK, Jean Fischer. Sie wird gerne helfen, der Arbeit der KEK Resonanz zu verschaffen. Die Verdienste von Glen Williams um die KEK und die Ökumene in Europa werden wir in einem eigenen Beitrag würdigen.

Nachdem die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen der Bundesrepublik das Defizit unserer Zeitschrift nicht mehr abdecken konnte, sprangen dafür 1984 und 1985 kurzfristig eine Reihe evangelischer Landeskirchen ein. Ihnen sei für diese Überbrückungshilfe ausdrücklich gedankt. Da wir auf diese Sonderzuwendungen nicht weiter rechnen können, läßt sich ab 1.1.1987 eine Preiserhöhung nicht vermeiden. Daß wir dafür um Verständnis bitten, ist keine Floskel. Wir sehen darin vielmehr einen aktiven Beitrag unserer Leser zum gemeinsamen Bemühen.

Im Kreis der Herausgeber hat es Veränderungen gegeben. Die Professoren Niels-Peter Moritzen und Hans Helmut Eßer hatten schon zur Herausgebersitzung 1985 ihren Rücktritt angekündigt. Er sollte bei Professor Eßer in Kraft treten, wenn ein neuer reformierter Theologe in den Kreis eintreten könne. Das ist im Laufe des Jah-

res geschehen, und am 19. Dezember konnte Landessuperintendent Dr. Ako Haarbeck, Detmold, im Herausgeberkreis willkommen geheißen werden. Zum Jahresende 1986 hat Professor Dr. Heinrich Fries aus Altersgründen um sein Ausscheiden gebeten. Die Herausgeber hatten schon 1985 beschlossen, daß ihrem Kreis künftig zwei römisch-katholische Theologen angehören sollten. Sie begrüßen es zusammen mit der Schriftleitung jetzt sehr, daß dafür die Herren Professoren Dr. Otto Hermann Pesch, Hamburg, und Dr. Theodor Schneider, Mainz, gewonnen werden konnten. Auch die Berufung eines orthodoxen Theologen in der Nachfolge des tödlich verunglückten Herausgebers Nikos Nissiotis, dessen bei der Zusammenkunft ehrend gedacht wurde, wird in Kürze geregelt sein.

Herausgeber und Schriftleitung danken den Ausgeschiedenen herzlich für ihre bisherige Mitwirkung, die insbesondere bei Professor Fries in eine Zeit zurückreicht, in der das Engagement eines katholischen Theologen in einer Zeitschrift wie der unseren noch keineswegs selbstverständlich war. Wir wissen uns ihnen im Dienst des einen Herrn und der von ihm gestellten ökumenischen Aufgabe nach wie vor verbunden.

Vo.

#### *Anschriften der Mitarbeiter*

Prof. Dr. Anna Marie Aagaard, Universität, DK-8100 Aarhus / Dr. Athanasios Basdekis, Neue Schlesingergasse 24, 6000 Frankfurt/Main 1 / Regionaldekan Anton Bauer, Finkenstraße 36, 7000 Stuttgart 1 / Prof. Dr. Wolfgang Bienert, Hahnbergstraße 5, 3550 Marburg-Cappel / Prof. Dr. Hans Klein, str. Magheru 4, RO-2400 Sibiu / Bischof Theodor Gill, Zittauer Straße 20, DDR-8709 Herrnhut / Andreas Heinrich, Ilsenburger Straße 11, DDR-3700 Wernigerode / Prof. Dr. Alasdair Heron, Kochstraße 6, 8520 Erlangen / Dekan Peter Kreyssig, Gähkopf 25, 7000 Stuttgart 1 / Prof. D. Dr. Hanfried Krüger, Georg-Treser-Straße 32, 6000 Frankfurt/Main 70 / Privatdozent Dr. Wolfgang Nethöfel, Hansastraße 40, 2000 Hamburg 13 / Pfarrer Dr. Karl Dieterich Pfisterer, Rosenbergstraße 40, 7000 Stuttgart 1 / Margret Preisler, 16 Bridgefield Rd., Sutton, Surrey SM1 2DG / Pfarrer Dr. Martin Rohkrämer, Fängerweg 6, 4330 Mülheim/Ruhr 13 / Prof. OKR Dr. Rolf Schäfer, Würzburger Straße 37, 2900 Oldenburg / Msgr. Dr. Josef Schütt, Brucknerallee 197, 4050 Mönchengladbach / Pfarrer Curt Stauss, Diesterwegstraße 16, DDR-4070 Halle-Süd / Prof. Dr. Martin Stöhr, Rosterstraße 71, 5900 Siegen / Prof. Dr. Joachim Track, Windsbacher Straße 36, 8806 Neuen-dettelsau.

# Dank an Glen Williams

VON GERHARD HEINTZE

Nach über 25jähriger Tätigkeit als Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) trat Dr. Glen Garfield Williams mit Beginn des Jahres 1987 in den Ruhestand. Sein Nachfolger wurde zum 1. 1. 1987 der vom Präsidium und Beratenden Ausschuß auf ihrer gemeinsamen Sitzung im April 1985 in Sofia gewählte Schweizer Jean Fischer. Der Abschied aus dem von ihm geliebten Amt ist nicht nur Dr. Williams selber schwer gefallen. Auch die in der KEK miteinander verbundenen Kirchen haben viel Grund, an diesem wichtigen Wechsel im Amt des Generalsekretärs der KEK teilzunehmen und Dr. Williams für seinen intensiv wahrgenommenen Dienst zu danken. Das gilt nicht zuletzt für die in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland miteinander verbundenen Kirchen.

Bis heute ist es nur unvollkommen gelungen, die Notwendigkeit der Arbeit der KEK im Bewußtsein der Gemeinden fest zu verankern. Vielen erscheint diese auf Europa konzentrierte Form ökumenischer Arbeit neben der des universalen Weltrates der Kirchen als unnötig. Die chronisch schwierige finanzielle Situation der KEK – zum erheblichen Teil dadurch bedingt, daß die im Osten des Kontinents beheimateten Kirchen wegen der dort herrschenden Devisenbestimmungen nur in geringerem Maß finanzielle Beiträge leisten können und daß unter den Kirchen im Westen und Süden des Kontinents die meisten Mitgliedskirchen zahlenmäßig sehr klein und finanziell schwach sind – hat verhindert, daß die Arbeit der KEK so ausgeweitet werden konnte, wie nicht zuletzt Dr. Williams selber es sich wünschte.

Dr. Williams hat in starkem persönlichen Einsatz, vor allem durch unermüdliche Reisen zu den Kirchenleitungen der in der KEK zusammengeschlossenen Kirchen, sich darum bemüht, die Eigenständigkeit der KEK gegenüber dem Weltrat der Kirchen bewußt zu machen. Seine wesentlichen Argumente dafür waren der notwendige grenzüberschreitende Beitrag der Kirchen in dem Europa noch viel mehr als die anderen Kontinente betreffenden Ost-West-Konflikt und das gerade in Europa mehr als anderswo anzutreffende Miteinander zahlenmäßig großer, einflußreicher Volkskirchen und vieler zahlenmäßig kleiner Minderheitskirchen. Auch ist zu berücksichtigen, daß das Christentum in keinem anderen Erdteil auf eine so lange Geschichte zurückblickt und daß zugleich von Europa bis heute die

meisten wesentlichen Erneuerungsbewegungen ausgegangen sind. Das Miteinander von Beachtung der Tradition und dem Willen zu beständiger Reformation, wie es das Christentum in unserem Erdteil charakterisiert, hat Dr. Williams gleichfalls sehr beschäftigt. Ebenso war ihm bewußt, daß das konfessionelle Problem sich in Europa in besonderer Weise stellt. In keinem anderen Erdteil spielen die orthodoxen Kirchen eine so große Rolle wie in Europa. Und in keinem anderen Erdteil hat der Versuch, auch mit der römisch-katholischen Kirche in neue positive Beziehungen zu kommen, ein gleiches Gewicht. Darum hat sich Dr. Williams während seiner Amtszeit besonders bemüht, mit den verschiedenen orthodoxen Kirchen, die größtenteils von Anfang an der KEK als Vollmitglieder beitraten, ein enges Vertrauensverhältnis zu begründen. Und wenn auch die römisch-katholische Kirche bis heute der KEK nicht in offizieller Mitgliedschaft angehört, so ist es vor allem Dr. Williams zu verdanken, daß die Beziehungen zwischen der KEK und dem Rat der Europäischen katholischen Bischofskonferenzen (CCEE) immer enger und herzlicher geworden sind. Schon seit über 10 Jahren gibt es eine ständige Arbeitsgruppe von Mitgliedern beider Organisationen, die auch schon dreimal zu größeren europäischen Begegnungen führte. Gern hat Dr. Williams davon gesprochen, daß die dritte große europäische Begegnung zwischen dem Rat der Europäischen katholischen Bischofskonferenzen und der KEK, die im Oktober 1984 in Riva del Garda und Trient stattfand, für ihn selber einen Höhepunkt seiner gesamten Wirksamkeit darstellte. Seine eigene baptistische Herkunft hat er wegen seines wachsenden Verständnisses für die orthodoxen und katholischen Ausprägungen des Christentums nicht verleugnet. Als gebürtiger Walliser – darauf ist er jetzt noch stolz – war er vor der Übersiedlung nach Genf baptistischer Gemeindepfarrer in St. Albans bei London.

Wenn auch wegen der chronischen finanziellen Engpässe die KEK ihre Tätigkeit nicht so ausweiten konnte, wie Dr. Williams und andere an der Arbeit der KEK Beteiligte es gern gesehen hätten, hat sie unter maßgeblicher Förderung durch Dr. Williams doch auf zwei Gebieten beträchtliche Initiative entfaltet, nämlich im Engagement für die Einheit der Kirchen über die Konfessionsgrenzen hinweg und im Einsatz für die Förderung des Friedens, namentlich angesichts des nach wie vor bedrohlichen Ost-West-Konflikts. Dr. Williams hat auch erheblichen Anteil daran gehabt, daß in der KEK „Horizontale“ und „Vertikale“ nicht auseinandergerieten, d.h. die Besinnung auf die theologischen Grundfragen und der gesellschaftlich-politische Einsatz in ihrer engen inneren Beziehung verstanden und beherzigt wurde. „Diener Gottes und Diener der Menschen“ war nicht nur

das Thema einer großen KEK-Tagung während der Amtszeit von Dr. Williams, sondern der Zusammenhang beider bestimmte bis heute die gesamte Arbeit der KEK. Darum war Dr. Williams auch sehr daran gelegen, daß bei Tagungen der KEK nicht nur Referate gehalten und diskutiert wurden, sondern auch Gebet und biblische Besinnung ihren gebührenden Raum bekamen.

An seinen eigenen Beiträgen, wie Dr. Williams sie etwa regelmäßig in seinen Berichten bei Tagungen der KEK gab, ist mir als langjährigem ehemaligen Mitglied des Präsidiums der KEK in besonderer Erinnerung, wie persönlich er auf erfreuliche oder betrübliche Ereignisse im Leben der Mitglieder von Präsidium und Beratendem Ausschuß der KEK einzugehen pflegte. Angesichts der großen Personalknappheit, wie sie wegen der ständigen Finanzmisere im Genfer Büro der KEK herrscht, war auch das alles andere als selbstverständlich. Ebenso verdient auch Frau Velia Williams für die ständige Unterstützung ihres Mannes und für die stillschweigende unaufdringliche Übernahme vieler Hintergrunddienste während der KEK-Tagungen den Dank der Gliedkirchen der KEK.

Sicher muß der neue Generalsekretär der KEK selbständig seinen Weg finden. Gewiß wird er auch hier oder dort andere Akzente setzen als Dr. Williams. Aber man kann nur wünschen, daß er und die übrigen Mitarbeiter der KEK von der gleichen Liebe zu dieser besonderen Form ökumenischer Arbeit erfüllt bleiben, wie sie Dr. Williams während seiner ganzen aktiven Dienstzeit bewiesen hat. Für Dr. Williams und seine Frau kann man nur hoffen, daß diese Liebe ihnen auch im Ruhestand erhalten bleibt und daß sie noch viele Möglichkeiten finden, sie auch praktisch zu bewähren.

# Die Toronto-Erklärung nach 36 Jahren

VON ALEXANDER J. BRONKHORST

## I.

Die „ökumenische Bewegung“ ist, so kann man mit guten Gründen behaupten, in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts entstanden. Jede Geschichte hat ihre Vorgeschichte, aber es hat doch einen guten Sinn, den Beginn der ökumenischen Bewegung, so wie wir sie kennen, entweder auf das Jahr 1907 (Zweite Haager Friedenskonferenz) zu legen, als der englische Quäker J. Allen Baker den Mitgliedern dieser Tagung eine Denkschrift anbot mit der These, daß Konflikte zwischen Völkern nicht durch Krieg, sondern durch Arbitrage geregelt werden sollten – eine Initiative, die in wenigen Jahren zur Weltfriedenskonferenz in Konstanz (1914) und zur Gründung des „Weltbundes für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen“ (2. 8. 1914) führte; oder auf das Jahr 1910 bei der ersten Weltmissionskonferenz in Edinburgh, die sowohl den Internationalen Missionsrat (1921-1961) als die Glaubensbewegung für Glauben und Kirchenverfassung (seit 1919) zur Folge hatte.

Wie im Paradies teilte sich dieser Strom der ökumenischen Bewegung in vier Hauptwasser: die Friedensbewegung, die Bewegung für Praktisches Christentum, die Missionsbewegung und die Glaubensbewegung für Glauben und Kirchenverfassung. Mit geographischen Andeutungen: die Bewegungen von Konstanz, Stockholm, Edinburgh und Lausanne. „Konstanz“ hatte am meisten Vereinscharakter (möglich durch die finanzielle Unterstützung durch Carnegie's „Church Peace Union“), „Edinburgh“ hatte die Missionsgesellschaften als Rückendeckung, „Stockholm“ und „Lausanne“ wurden von den partizipierenden Kirchen getragen. Aber – so fragt Visser 't Hooft 1947<sup>1</sup> – „was bedeuten diese Begegnungen (sc. in Stockholm und Lausanne, AJB)? Ist ihre Absicht darauf gerichtet, die Einheit der Kirche Christi darzustellen und den gemeinsamen Glauben zu verkündigen? Sind sie eine sichtbare Vertretung der Una Sancta? Wenn man versucht, diese Fragen zu beantworten, so steht man vor einer Zwiespältigkeit von grundlegender Bedeutung. . . Denn auf der einen Seite verneinen beide Konferenzen (jede auf ihre Weise) die Absicht, im Namen der Kirchen zu sprechen und die Allgemeine Kirche zu vertreten. Aber beide sprechen doch auf eine Art und Weise zu den Kirchen wie auch zu der Welt, daß sie unvermeidlich als Gremien betrachtet werden, die den Anspruch erheben,

in einer freilich sehr vorläufigen und unvollkommenen Weise jene Einheit zu vertreten, die in der Sprache des Neuen Testamentes die Einheit des einen Leibes, die eine Kirche Christi ist.“

„So sagt die Konferenz von Stockholm ganz klar, ihre Entschließungen wollten die auf der Konferenz vertretenen christlichen Gemeinschaften nicht binden, es sei denn, daß und bis diese den verantwortlichen Stellen jeder Gemeinschaft vorgelegt und von ihnen angenommen würden. Sie sagt auch, sie wünsche, ‚daß auf dem Gebiet der moralischen und sozialen Fragen alle Christen sogleich gemeinsam zu handeln begännen, als ob sie ein Leib in einer sichtbaren Gemeinschaft wären‘ . . . Aber in ihrer ‚Botschaft‘ sagt sie: ‚Wir wurden uns unseres gemeinsamen Glaubens aufs neue bewußt und erfuhren wie nie zuvor die Einheit der Kirche Christi‘. Indem sie diese Einheit des Glaubens betont und die Welt von dem Boden dieser Einheit her anspricht, wird die Konferenz tatsächlich zu einer ‚Stimme der Kirche‘, und ihre Botschaft kann nur als ein erster Versuch verstanden werden, die gemeinsame Haltung der Una Sancta zum Ausdruck zu bringen . . .“

„Die Konferenz von Lausanne war durch ein ähnlich doppeltes Gesicht gekennzeichnet . . .: ihre Absicht ist nicht, christliche Einheit zu erzielen oder zu verkünden, sondern die Aussichten auf eine Wiedervereinigung zu studieren. Aber auch hier bricht die innere Dynamik durch, denn die Konferenz nimmt einmütig eine ‚Botschaft der Kirche an die Welt‘ an, die eine Feststellung der Hauptinhalte des Evangeliums ist und der man eine weitreichende Öffentlichkeit gibt. Deshalb ist es denn auch unvermeidlich, daß Lausanne nicht nur als eine Konferenz betrachtet wird, die kirchliche Einheit in Glauben und Verfassung erörtert, sondern gewissermaßen auch als ein Versuch, den Glauben der Kirchen im Maße der bereits errungenen Einheit zu bekennen.“

„Diese Doppelgesichtigkeit ist nun charakteristisch für die ökumenische Bewegung geblieben. Zeitweise hat sie von sich selbst als von einem Werkzeug der Kirchen zur Wegbereitung für die Einheit gesprochen; zu anderen Zeiten hat sie sich selbst als ein Organ hingestellt, daß diese Einheit verkündet und schafft . . . Denn die Konferenz von Oxford sprach in ihrer Botschaft, in ihren inhaltvollen Berichten und in ihrem Wort an die deutsche Kirche viel bestimmter als eine Stimme ‚der Kirche‘ als die Konferenz von Stockholm. In ihrer Botschaft erklärt sie deutlich, daß ‚Gott große Dinge durch seine Kirche getan hat‘, und ‚eines der größten‘ sei dies, ‚daß es eine wirkliche, weltumspannende Einheit‘ gebe, so daß ‚unsere Einheit in Christus nicht nur das Thema einer anzustrebenden Entwicklung ist; sie ist eine Erfahrungstatsache‘, für die die Konferenz selbst einen anschaulichen Beleg darstellt.“

„Ganz ähnlich die Konferenz von Edinburgh . . . Im Eröffnungsgottesdienst der Konferenz sagte der Vorsitzende (Erzbischof Temple): ‚Das Ereignis der beiden Weltkonferenzen in ein und demselben Sommer ist selbst eine sichtbare Darstellung der Una Sancta, der heiligen Gemeinschaft derer, die Gott in Jesus Christus anbeten.‘ Aber beide Konferenzen halten an dem Grundsatz fest, daß sie nicht autoritativ für die Kirchen und deshalb nicht als die Allgemeine Kirche sprechen.“

„Es ist notwendig, dies alles gegenwärtig zu haben, um zu verstehen, wie es zur Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen kam. Er trat die Erbschaft der Bewegungen von Stockholm und Lausanne an . . . Der Ökumenische Rat unterscheidet sich von allen anderen bisher vorhanden gewesen und vorhandenen ökumenischen Körperschaften darin, daß er *de jure* und *de facto* ein Rat von Kirchen ist. Seine Mitgliedskirchen werden seine Politik ganz und gar bestimmen. Er hat keine Existenz, die von der der Kirchen zu trennen wäre.“

„Auf der anderen Seite indes stellt die vorgeschlagene Verfassung mit jeder wünschenswerten Deutlichkeit heraus, daß der Rat in keinem Sinne eine Überkirche darstellt. Die Verfassung sagt: ‚Der Ökumenische Rat wird kein Recht für die Kirchen schaffen‘, und das offizielle Memorandum fügt erklärend hinzu, daß Vollversammlung und Hauptausschuß ‚keinerlei verfassungsmäßige Autorität gegenüber den ihn konstituierenden Kirchen ausüben werden‘ und daß der Rat dazu da ist, ‚den Kirchen zu dienen, nicht aber um sie zu regieren‘.“<sup>2</sup>

„Die kurze Zusammenfassung der Vorgeschichte des Ökumenischen Rates hat gezeigt, daß man den Rat von zwei verschiedenen Standorten her betrachten kann. In seinem Titel kann der Ton auf ‚Kirchen‘ oder auf ‚Rat‘ liegen . . . Im ersteren Falle ist der Rat selbst Kirche, obwohl der Sinn, in welchem er es ist, noch näherer Bestimmung bedarf. Im zweiten Falle ist er eine Vereinigung, die den Kirchen dient, ohne selbst ‚die Kirche‘ darzustellen . . . Wenn man die Lage innerhalb der ökumenischen Bewegung an den verschiedenen Definitionen der Kirche in den maßgebenden Bekenntnissen der Kirche mißt, so stellt sich heraus, daß der Ökumenische Rat keiner dieser Definition entspricht . . .“

„Es ist richtig, daß die ökumenischen Konferenzen einer gemeinsamen Gesinnung Ausdruck zu geben vermocht haben, aber der Umfang ihres Zeugnisses ist sehr eng gewesen. Und es bleibt die Tatsache bestehen, daß die Lehre der Kirchen im Rate nicht ein gemeinsames *kerygma* mit verschiedenen Seiten oder verschiedenem Akzent ist, sondern in vieler Hinsicht eine Verwirrung der Sprachen . . . Indem sie sich mit Kirchen anderer Konfes-

sionen in der Gemeinschaft des Rates zusammenfinden, erkennen sie an, daß Christus in diesen anderen Kirchen am Werke ist; sie bejahen deshalb die Verpflichtung zur Diskussion und Zusammenarbeit mit diesen Kirchen, aber sie betrachten sie nach wie vor als Kirchen, deren Lehre unvollständig, schief oder sogar häretisch ist. Es ist unmöglich zu behaupten, eine so vorläufige und versuchsweise hergestellte Beziehung zwischen den Kirchen sei selbst die *Una Sancta*.“

„Darüber hinaus zeigt die Unmöglichkeit gemeinsamer Abendmahlsfeiern deutlich an, daß die Kirchen im Ökumenischen Rat nicht wagen können zu behaupten, sie seien eine ‚*koinonia*‘ im biblischen Sinne dieses Wortes . . . Der heutige Ökumenismus enthält weithin noch erhebliche relativistische Elemente und einen ebenso fühlbaren Mangel an ernster Bemühung um die Wahrheitsfrage. So würde also unsere Einheit nicht die biblische Einheit *in der Wahrheit* sein . . . Ist der Ökumenische Rat demnach bloß eine Organisation? . . . Der Ökumenische Rat kann keine bloße Organisation sein, ganz einfach, weil er ein Rat der Kirchen ist. Denn solange es in den Kirchen eine ‚Kirche‘ gibt, solange wird diese Kirche auch auf ihrer Selbstbehauptung bestehen. Wo zwei oder drei Kirchen versammelt sind, da ist die *Una Sancta* mitten unter ihnen und verlangt danach, sich öffentlich darzustellen . . .“<sup>3</sup>

„Wie kommen wir aus diesem Dilemma heraus? Nur auf dem Wege des Glaubens, Nur auf einem Weg, der nicht von menschlichen Synthesen oder theoretischen Entwürfen, sondern von der schlichten Wahrheit seinen Ausgang nimmt, daß die Einheit der Kirche das Werk des Herrn der Kirche ist . . . In seiner Eröffnungsansprache bei der Konferenz von Edinburgh sagte Erzbischof Temple: Nicht wir sind es, die die Wunden seines Leibes heilen können. Wir beraten und überlegen, und das ist recht. Aber wir können die Kirche Gottes nicht durch Kunstgriffe und Anpassungen einigen. Nur dadurch, daß wir mit Ihm enger verbunden werden; kommen wir näher zueinander . . . Nur wenn Gott uns enger zu sich selbst gezogen hat, werden wir in Wahrheit untereinander vereint werden, und dann wird unsere Aufgabe die sein, *nicht unser Bemühen zu krönen, sondern sein Vollbringen anzuerkennen*.“

„Der Weg aus unserem Dilemma besteht deshalb darin, den Ökumenischen Rat als ein Mittel zur Darstellung der Einheit der Kirche zu betrachten, wann und wo immer der Herr der Kirche selbst diese Einheit schenkt . . .“<sup>4</sup>

Soweit Visser 't Hooft 1947.

## II.

Der Bericht der Sektion I in Amsterdam („Die Kirche in Gottes Heilsplan“), vorbereitet unter der Leitung von Landesbischof Dr. Hanns Lilje, versucht den Grundunterschied folgendermaßen zu beschreiben: „Die eine Seite, die man gewöhnlich ‚katholisch‘ nennt, wird gekennzeichnet durch eine starke Betonung der sichtbaren Kontinuität der Kirche in der apostolischen Sukzession des Bischofsamtes. Die andere, die man gewöhnlich ‚evangelisch‘ nennt, betont in ihrer Lehre der Rechtfertigung *sola fide* vor allem die Initiative des Wortes Gottes und die Antwort des Glaubens. Aber auch die erste Gruppe hebt die Bedeutung des Glaubens hervor, und die zweite betont ebenso bewußt eine bestimmte Kontinuität der sichtbaren Kirche. Zudem finden wir innerhalb vieler Konfessionen Vertreter sowohl der einen wie auch der anderen Grundhaltung . . . Wir haben so wenig wie unsere Vorgänger vermocht, einander die *Ganzheit* unseres Glaubens so darzustellen, daß sie wechselseitig annehmbar würde . . .“<sup>5</sup>

Die Fragen hinsichtlich des Charakters der ökumenischen Bewegung, die schon in Stockholm und Lausanne wie in Oxford und Edinburgh laut wurden, bekamen durch die Gründung des Weltrates in Amsterdam, 1948, eine noch prägnantere Bedeutung. Was bis jetzt eine Bewegung war, mit gewissen Fortsetzungsausschüssen, war nun eine Institution geworden mit einem viel stärkeren Stab, mit einem Hauptquartier, mit einer ganzen Reihe von ständigen Aufgaben. Ginge das nicht in die Richtung der Büros der Vereinten Nationen, der vatikanischen Kurie? Und, was für manche Kirche eine seriöse Barriere auf dem Wege zur Mitgliedschaft sein könnte, implizierte der Zutritt zum Weltrat nicht eine ernste Relativierung der eigenen konfessionellen Identität? Besonders hinsichtlich dieser letzten Frage war die Erklärung der ersten Vollversammlung in Amsterdam nicht für jedermann genügend klar und befriedigend. Wir zitieren: „Der Ökumenische Rat der Kirchen setzt sich zusammen aus Kirchen, die Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen. In Ihm finden sie ihre Einheit. Sie müssen ihre Einheit, welche eine Gabe Gottes ist, nicht selbst schaffen . . . Der Rat möchte den Kirchen, die ihn gebildet haben und seine Mitglieder sind, als ein Werkzeug dienen, mit dessen Hilfe sie ihren gemeinsamen Gehorsam gegenüber Jesus Christus zusammen bezeugen und in Angelegenheiten, die ein vereintes Handeln erfordern, zusammen arbeiten können. Es liegt aber dem Rat fern, irgendwelche Funktionen an sich reißen zu wollen, die den Mitgliedskirchen zukommen, sie kontrollieren oder Gesetze für sie erlassen zu wollen, und er ist tatsächlich durch seine Verfassung daran gehindert . . .“<sup>6</sup>

Man kann sagen, daß die Autoritätsfrage durch diese Amsterdamer Erklärung nicht unbefriedigend beantwortet ist. Aber die Wahrheitsfrage? Muß man nicht sagen, daß die Kirchen sich hier in einem Nebel begegnen, worin alle Katzen grau sind? War die Grundlage des Ökumenischen Rates (eine Gemeinschaft von Kirchen, die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen) eine genügende Garantie, daß die Mitgliedskirchen ihre Einheit nicht abseits der Wahrheit suchen würden? Oder, mit dem sehr deutlichen, aber wenig höflichen Vorwurf der Moskauer Konferenz vom Juli 1948, zur Begründung der Abwesenheit in Amsterdam: „Der Ökumenische Rat mit seiner Basis bewirkt eine Reduktion des christlichen Glaubens zu einem Minimum, das sogar die Dämonen unterschreiben könnten.“<sup>7</sup> Bedeutete die Mitgliedschaft des Weltrates nicht immer auch die Möglichkeit, dort allerhand Sekten und häretische Gruppierungen zu treffen, die man als Schwesterkirchen zu akzeptieren hätte? Es könnte verständlich sein, daß die erste Vollversammlung solche Fragen nicht gleich eingehend behandelt hat. Aber in den folgenden Jahren wurde es eine Notwendigkeit, darauf mit großem Ernst einzugehen.

### III.

Das geschah bei der Sitzung des Zentralausschusses in Toronto, 1950. Nach sorgfältiger Vorbereitung und gründlicher Besprechung genehmigte der Zentralausschuß dort eine Erklärung über Wesen und Aufgabe des Ökumenischen Rates „Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen“. Die Hauptfrage war: „Wie kann man die ekklesiologische Bedeutung einer Körperschaft bestimmen, in der sehr verschiedene Auffassungen vom Wesen der Kirche vertreten sind, ohne dabei die Kategorien und Ausdrucksformen einer einzelnen dieser Auffassungen von der Kirche zu benutzen?“<sup>8</sup> Um einige Mißverständnisse zu beseitigen (die eben deshalb leicht entstehen können oder schon entstanden sind, weil die der Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen zugrundeliegende Auffassung neu und ohne Präzedenzfall ist), fängt diese Toronto-Erklärung mit einer Reihe von fünf Negationen an, um dann acht positive Aussagen darauf folgen zu lassen. Wir geben eine kurze Zusammenfassung:

#### *Was der Ökumenische Rat der Kirchen nicht ist*

1. Der Ökumenische Rat der Kirchen ist keine „Über-Kirche“ und darf niemals eine werden (Er ist nicht die „Weltkirche“. Nicht die *Una Sancta*

der Glaubensbekenntnisse ... Mitgliedschaft im Rat bedeutet ... auf keinen Fall, daß die Kirchen einer Körperschaft angehören, die Entscheidungen für sie fällen kann ... Seine „Autorität“ besteht nur „in dem Gewicht, das er durch seine eigene Weisheit bei den Kirchen erhält“ – so William Temple in seinem Einladungsbrief von 1938 an die Kirchen, Mitglied zu werden).

2. Der Ökumenische Rat der Kirchen wurde nicht geschaffen, um Unionsverhandlungen zwischen den Kirchen in die Wege zu leiten – was eine Sache der Kirchen selbst ist und nur auf ihre eigene Initiative hin geschehen kann –, sondern um die Kirchen miteinander in lebendigen Kontakt zu bringen und um Untersuchungen und Aussprachen über Fragen der kirchlichen Einheit in Gang zu bringen (Keine Kirche braucht deshalb zu befürchten, daß der Rat sie zu Entscheidungen über Unionen mit anderen Kirchen zwingen wird).

3. Der Ökumenische Rat kann und darf sich nicht auf den Boden einer besonderen Auffassung von der Kirche stellen. Das ekklesiologische Problem wird durch seine Existenz nicht präjudiziert (... deshalb ist keine Kirche verpflichtet, ihre Ekklesiologie um der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat willen zu ändern).

4. Wenn eine Kirche Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen ist, so bedeutet das nicht, daß sie ihre eigene Auffassung von der Kirche relativiert (Nach der Meinung einiger Kritiker und manchmal sogar Freunde der ökumenischer Bewegung ... setzt diese sich für die grundsätzliche Gleichheit aller christlichen Lehren und Auffassungen von der Kirche ein und befaßt sich deshalb nicht mit der Wahrheitsfrage ...).

5. Wenn eine Kirche Mitglied des Ökumenischen Rates ist, bedeutet das nicht, daß sie damit eine bestimmte Lehre über das Wesen der kirchlichen Einheit annimmt (... für manche hängt die kirchliche Einheit ganz oder größtenteils von einer vollständigen lehrmäßigen Übereinstimmung ab; andere stellen sich darunter vor allem eine sakramentale Einheit vor, die auf einer gemeinsamen Verfassung beruht; wieder andere halten beides für unaufgebbar; die einen würden es für ausreichend halten, wenn eine Einheit in bestimmten Grundartikeln des Glaubens und der Kirchenverfassung hergestellt werden könnte, während wieder andere die eine Kirche ausschließlich als eine universale geistliche Gemeinschaft ansehen oder der Meinung sind, daß sichtbare Einheit unwichtig oder sogar nicht wünschenswert ist).

## Die Voraussetzungen des Ökumenischen Rates der Kirchen

1. Die Mitgliedskirchen des Rates glauben, daß das gemeinsame Gespräch, die Zusammenarbeit und das gemeinsame Zeugnis der Kirchen auf der gemeinsamen Anerkennung dessen beruhen muß, daß Christus das göttliche Haupt des Leibes ist (Die Tatsache, daß Christus das Haupt seines Volkes ist, treibt alle, die ihn anerkennen, dazu, in wirkliche und enge Beziehungen zueinander zu treten – obwohl sie in vielen Punkten voneinander abweichen).

2. Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates glauben auf Grund des Neuen Testaments, daß die Kirche Christi eine ist (Die ökumenische Bewegung ist dadurch entstanden, daß dieser Glaubensartikel den Christen in vielen Ländern erneut mit unausweichlicher Macht zum Bewußtsein gekommen ist).

3. Die Mitgliedskirchen erkennen an, daß die Mitgliedschaft in der Kirche Christi umfassender ist als die Mitgliedschaft in ihrer eigenen Kirche. Sie sind deshalb darauf bedacht, mit denen außerhalb ihrer eigenen Reihen, die Jesus Christus als Herrn anerkennen, in lebendigen Kontakt zu kommen (Sie anerkennen, daß es Mitglieder der Kirche *extra muros* gibt und daß diese *aliquo modo* zur Kirche gehören, oder sogar, daß es eine *ecclesia extra ecclesiam* gibt. Diese Anerkennung kommt darin zum Ausdruck, daß die christlichen Kirchen mit ganz wenigen Ausnahmen die von anderen Kirchen vollzogene Taufe als rechtmäßig annehmen. Die Frage ist aber, welche Konsequenzen aus dieser Lehre zu ziehen sind . . . Die ökumenische Bewegung steht auf dem Standpunkt, daß jede Kirche auf diesem Gebiet eine positive Aufgabe zu erfüllen hat . . .).

4. Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates sind der Meinung, daß die Frage nach dem Verhältnis anderer Kirchen zu der heiligen katholischen Kirche, die in den Glaubensbekenntnissen bekannt wird, eine Frage ist, über die ein gemeinsames Gespräch notwendig ist. Trotzdem folgt aus der Mitgliedschaft nicht, daß jede Kirche die anderen Mitgliedskirchen als Kirchen im wahren und vollen Sinn des Wortes ansehen muß (Im Ökumenischen Rat ist Raum sowohl für die Kirchen, die andere Kirchen als Kirchen im vollen und wahren Sinne des Wortes anerkennen, als auch für solche, die das nicht tun . . . Sie wissen um die bestehenden Unterschiede im Glauben und in der Kirchenverfassung, aber sie erkennen einander an als solche, die dem einen Herrn dienen . . .).

5. Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates erkennen in anderen Kirchen Elemente der wahren Kirche an. Sie sind der Meinung, daß diese

gegenseitige Anerkennung sie dazu verpflichtet, in ein ernstes Gespräch miteinander einzutreten; sie hoffen, daß diese Elemente der Wahrheit zu einer Erkenntnis der vollen Wahrheit und zur Einheit, die auf der vollen Wahrheit begründet ist, führen werden (Allgemein wird in den verschiedenen Kirchen gelehrt, daß andere Kirchen bestimmte Elemente der wahren Kirche haben, die in manchen Traditionen *vestigia ecclesiae* genannt werden. Zu diesen Elementen gehört die Verkündigung des Wortes, die Auslegung der Heiligen Schrift und die Verwaltung der Sakramente . . . Die ökumenische Bewegung ist auf der Überzeugung gegründet, daß man diesen „Spuren“ nachgehen muß . . .).

6. Die Mitgliedskirchen des Rates sind bereit, sich im Gespräch miteinander darum zu bemühen, von dem Herrn Jesus Christus zu lernen, wie sie seinen Namen vor der Welt bezeugen sollen (Weil die Kirche in der Welt steht, um Christus zu bezeugen, können Kirchen einander nicht begegnen, ohne sich um ein gemeinsames Zeugnis für ihren gemeinsamen Herrn vor der Welt zu bemühen . . .).

7. Aus der gemeinsamen Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat ergibt sich weiterhin die praktische Folgerung, daß die Mitgliedskirchen sich miteinander solidarisch wissen, einander in der Not beistehen und sich solcher Handlungen enthalten, die zu ihren brüderlichen Beziehungen im Widerspruch stehen würden (Innerhalb des Rates bemühen sich die Kirchen darum, miteinander in brüderlicher Weise zu verkehren . . . Damit wird aber ein rein negatives Verhalten der Kirchen zueinander unmöglich . . . Und wenn eine Kirche in Not ist oder verfolgt wird, sollte sie auf die Hilfe der anderen Kirchen durch den Rat rechnen dürfen).

8. Die Mitgliedskirchen treten in ein geistliches Verhältnis miteinander ein, indem sie sich darum bemühen, voneinander zu lernen und einander zu helfen, damit der Leib Christi auferbaut und das Leben der Kirchen erneuert werde (Es besteht keineswegs die Absicht, den Kirchen irgendein bestimmtes Denkschema oder bestimmte Lebensregeln aufzuzwingen. Aber alle Erkenntnisse, die eine oder mehrere Kirchen gewonnen haben, sollten allen Kirchen um der „Auferbauung des Leibes Christi“ willen zugänglich gemacht werden).

Am Schluß dieser fünf Abgrenzungen und acht Voraussetzungen steht diese Erklärung: „Keine dieser positiven Annahmen, auf denen das Dasein des Ökumenischen Rates beruht, steht mit den Lehren der Mitgliedskirchen im Widerspruch. Wir glauben deshalb, daß keine Kirche befürchten muß, durch den Beitritt zum Ökumenischen Rat in die Gefahr zu kommen, ihr Erbe zu verleugnen.“<sup>9</sup>

Diese Erklärung wurde vom Zentralausschuß genehmigt, wengleich die Diskussion darüber „eine der hitzigsten Debatten auslöste, die der Zentralaussschuß je erlebt hat“<sup>10</sup>. Visser 't Hooft selber hat in seinem Bericht an die zweite Vollversammlung in Evanston, 1954, die sehr relevante Frage zitiert, ob die starke Garantie, die hier den Kirchen gegeben wurde, nicht zu einer statischen Konzeption der zwischenkirchlichen Beziehungen führen würde. Oder, mit den Worten des damaligen Erzbischofs von Canterbury, Dr. Geoffrey Fisher: der Rat sollte kein Schlafmittel, sondern ein Stimulans sein, das heißt, daß schon sein Vorhandensein einen Angriff auf das weithin selbstgenügsame Dasein der Einzelkirchen darstellt.<sup>11</sup> Und Bruno Chenu stellte in seiner breiten Studie über die Toronto-Erklärung einige nicht weniger kritische Fragen:

1. Handelt es sich hier nicht mehr um einen politischen als um einen ekklesiologischen Text?

2. Enthält er nicht die Gefahr, den Status quo zu festigen, obwohl einige Akzente auf die Notwendigkeit der Erneuerung fallen? Hinweise auf den Weltbezug fehlen ganz.

3. Kann man die Frage nach dem Wesen der Einheit offenhalten?

4. Hätte nicht die Neutralität deutlicher als Provisorium gekennzeichnet werden müssen?<sup>12</sup>

#### IV.

Diesen kritischen Fragen und Bemerkungen gegenüber sollte doch auch bedacht werden, daß die Toronto-Erklärung keine definitive Aussage sein wollte, sondern als ein Beitrag zu einer weiteren Besprechung gemeint war.<sup>13</sup> Wichtig war in dieser Hinsicht der Bericht der 1. Sektion der zweiten Vollversammlung in Evanston mit dem Thema „Unser Einssein in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen“. Darin wurde deutlich zu machen versucht, daß die Einheit in Christus keineswegs nur als Gefühl oder Erfahrung, aber auch nicht nur in einer bestimmten Sozialgestalt zu sehen sei:

„Dieses Einssein ist keine bloße Gefühlseinheit. Wir werden seiner inne, weil es uns von Gott in dem Maß geschenkt wird, in dem der Heilige Geist uns offenbart, was Christus für uns getan hat. Wir haben versucht, in diesem Bericht deutlicher zu sagen, was wir von dieser gegebenen Einheit halten, in der betenden Zuversicht, daß der Geist Gottes . . . unsere Augen für ein noch tieferes Verständnis und unsere Herzen für eine noch völliger Freude über die Einheit, die in Christus unser ist, öffnen wird, wenn wir

und die Kirchen, von denen wir kommen, uns ernstlich um die Bedeutung dessen bemühen, was uns schon gegeben ist.“<sup>14</sup>

Die orthodoxen Delegierten in Evanston haben auf den Bericht der Sektion I von Evanston mit einer deutlich abweisenden Erklärung reagiert:

„1. Wir haben das Dokument mit starkem Interesse studiert. Es zerfällt in drei Teile: Der erste enthält eine wertvolle Darstellung der neutestamentlichen Lehre von der Kirche . . . Wir haben das Empfinden, daß damit zum wenigsten eine fruchtbare Grundlage für theologische Weiterarbeit geschaffen wird. Der zweite und dritte Teil des Dokumentes behandeln den gespaltenen Zustand der Christenheit und zeigen praktische Schritte in der Richtung der Einigung auf. Es ist unsere Überzeugung, daß sich dies nicht logisch und konsequent aus dem ersten Teil ergibt . . . Die ganze Behandlung des Problems der Wiedervereinigung ist vom Standpunkt der orthodoxen Kirche aus gänzlich unannehmbar.

2. Das orthodoxe Verständnis der Einheit fordert eine Übereinstimmung in zweifacher Richtung:

a) Das Ganze des christlichen Glaubens muß als eine unteilbare Einheit betrachtet werden. Es genügt nicht, einfach gewisse Einzellehren anzunehmen, so grundlegend sie auch als solche sein mögen, etwa die, daß Christus Gott und Heiland ist. Es ist zwingende Forderung, daß alle von den ökumenischen Konzilien formulierten Lehren wie auch die gesamte Lehre der alten, ungeteilten Kirche angenommen werden . . . Vom orthodoxen Standpunkt aus kann die Wiedervereinigung der Kirche, die das Anliegen des Ökumenischen Rates ist, einzig auf der Grundlage der alten, ungeteilten Kirche ohne Abzug und ohne Änderung erreicht werden . . . Auf der anderen Seite kann die orthodoxe Kirche nicht die Auffassung annehmen, der Heilige Geist spreche nur durch die Bibel zu uns . . . Die Bibel wird uns im Zusammenhang der apostolischen Tradition geschenkt, in der wir wiederum die authentische Interpretation und Erklärung des Wortes Gottes besitzen . . .

b) Durch das apostolische Amt wird das Geheimnis des Pfingstgeschehens in der Kirche lebendig erhalten. Die bischöfliche Nachfolge von den Aposteln her stellt in Leben und Bau der Kirche eine geschichtliche Wirklichkeit und zu allen Zeiten eine der Voraussetzungen ihrer Einheit dar. Die Einheit der Kirche wird durch die Einheit des Episkopats gewahrt . . .

3. Wenn wir darum das Problem der Einheit der Kirche erörtern, so können wir diese schlechterdings nur als die vollständige Wiederherstellung des gesamten Glaubens und des gesamten bischöflichen Aufbaus der Kirche ins Auge fassen, der die Grundlage des sakramentalen Lebens der Kirche dar-

stellt . . . Denn nur die Einheit und Verbundenheit der Christen in einem gemeinsamen Glauben kann als notwendige Folge ihre sakramentale Gemeinschaft und ihre unauflösliche Einheit in der Liebe als der Glieder des einen und gleichen Leibes der *einen* Kirche Christi ergeben.

4. Die ‚vollkommene Einheit‘ der Christen darf nicht ausschließlich als Verwirklichung des zweiten Kommens Christi verstanden werden. Wir müssen anerkennen, daß sogar in unserer Gegenwart der der Kirche innewohnende Heilige Geist fort und fort in der Welt weht und alle Christen zur Einheit leitet. Die Einheit der Kirche darf nicht nur eschatologisch verstanden werden, sondern als eine gegenwärtige Wirklichkeit, die ihre Vollendung am Jüngsten Tage erfahren wird (Zwischenfrage meinerseits: Was bedeutet die *Vollendung* einer „vollkommenen Einheit“? Wie läßt sich, angesichts der gespaltenen Wirklichkeit des kirchlichen Lebens, verstehen, daß der Heilige Geist fort und fort in der Welt weht und alle Christen zur Einheit leitet? *Alle* Christen? Daß „ubi et quando visum est Deo“ die Einheit der christlichen Gemeinde uns immer wieder geschenkt werden kann, ist doch die immer wiederkehrende Erfahrung in der ökumenischen Bewegung? Ende meiner Zwischenfrage).

5. Der Bericht der Sektion deutet an, daß der Weg, den die Kirche bei der Wiederherstellung der Einheit gehen muß, der der Buße ist. Wir erkennen an, daß es in Leben und Zeugnis der Gläubigen Unvollkommenheiten und Versagen gegeben hat und noch immer gibt; aber wir lehnen die Vorstellung ab, als könnte die Kirche selbst, die doch der Leib Christi ist und der Ort geoffenbarter Wahrheit und ‚das ganze Werk des Heiligen Geistes‘, durch menschliche Sünde in Mitleidenschaft gezogen werden. Deshalb können wir nicht von der Buße der Kirche sprechen, die ihrem innersten Wesen nach heilig und unfehlbar ist . . .

6. Schließlich wissen wir uns verpflichtet, es als unsere tiefe Überzeugung auszusprechen, daß die heilige orthodoxe Kirche allein ‚den einst den Heiligen anvertrauten Glauben‘ voll und ungebrochen bewahrt hat. Das hat seinen Grund nicht in unserem menschlichen Verdienst, sondern darin, daß es Gott gefällt, ‚seinen Schatz in irdenen Gefäßen‘ aufzubewahren, ‚auf daß die überschwengliche Kraft sei Gottes‘.<sup>15</sup>

Soweit die Erklärung der orthodoxen Delegierten in Evanston.

Es läßt sich verstehen, daß in einer solchen Situation die Toronto-Erklärung für die orthodoxen Kirchen nur solange akzeptabel war, als sie eine strikte ekklesiologische Neutralität garantierte. Oder, mit Bruno Chenu, solange sie nicht mehr bieten wollte als einen *modus vivendi* für die Kirchen, um einander begegnen zu können. Das wurde im Laufe der Jahre je

länger desto deutlicher. Als *modus vivendi*-Grundlage hat sie „sich als sehr hilfreich erwiesen und bleibt sie ein grundlegendes Dokument des Ökumenischen Rates“<sup>16</sup>.

Kann man aber endlos dem Weltrat der Kirchen gegenüber in einer ekklesiologischen Neutralität verharren, als ob Kirche nicht immer da ist, wo Christus ist und als ob er nicht verheißen hat, da zu sein, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind (Mt 18,20)?

## V.

„Für unsere ... Frage nach der ekklesiologischen Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen ist das entscheidende Datum – und bis heute (sc.1980) das offizielle Enddatum – die Behandlung der Frage in der Untersektion 4 der Sektion I der Konferenz von Glaube und Kirchenverfassung in Montreal 1963, die in dem Schlußbericht der Sektion unter dem Titel ‚Die Kirche und der Ökumenische Rat der Kirchen‘ zusammengefaßt ist<sup>17</sup> ... Zur Vorbereitung war ein *Memorandum* über ‚Councils of Churches in the Purpose of God‘ erarbeitet worden.

In dessen I. Teil werden die Aktivitäten des Ökumenischen Rates der Kirchen theologisch interpretiert:

1. Der gemeinsame Gottesdienst (Verkündigung und Lob) ... ist ein Vorgeschmack einer erhofften substantielleren Einheit.
2. Das Bekennen Christi als Gott und Heiland gemäß der Schrift führt die Kirchen zusammen. Wo Christus ist, ist die Kirche.
3. Weiter sind jetzt viele Christen dessen gewahr, daß der Rat in einer neuen und noch nie dagewesenen Weise ein Werkzeug des Heiligen Geistes zur Ausrichtung von Gottes Willen an der gesamten Kirche und durch die Kirche in der Welt ist.
4. Der Rat hat eine neue Erfahrung der *Fülle der Kirche* in ihrer *Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität* gegeben. Von daher kann man diese Merkmale nicht mehr einfach auf unsere getrennten Kirchen anwenden!
5. Der Rat bezeichnet sich als eine Gemeinschaft von Kirchen, was die ganze ekklesiologische Bedeutungsfülle der neutestamentlichen Beziehung *Koinonia* anspricht. Diese Gemeinschaft bringt den teilnehmenden Kirchen etwas, was sie als getrennte nicht haben.
6. Was bedeutet es, daß die Kirchen durch den Rat der Welt ein *klares Zeugnis des Willens Gottes* geben können, indem sie ihre Mission gemeinsam erfüllen?

Teil II behandelt die Widerstände und Schwierigkeiten dieser neuen Erfahrung:

1. Die Langsamkeit der Kirchen. 2. Es fehlt die gegenseitige Anerkennung der Mitglieder und Ämter. 3. Die Schwierigkeiten der denominationell getrennten Gemeindeebene . . . 4. Die Probleme der verschiedenen Definitionen der Sichtbarkeit der Einheit, obwohl der Rat als Institution und Gemeinschaft sichtbare Einheit schon manifestiert. 5. Auch in der Frage der Autorität geht das Gewicht der Texte über die formale Anerkennung der Autorität hinaus, wobei in jedem Fall rechtliche Abhängigkeit der Kirchen anzuerkennen ist.

Dieses Memorandum ist das Weitestgehende, das bis dahin und bis heute über die ekklesiologische Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen gesagt wurde . . . Obwohl die orthodoxen Vertreter (nach Neu-Delhi zum ersten Male in weit größerer Zahl anwesend, AJB) an der Arbeit der Untersektion beteiligt waren, kommt es doch erst in der Plenumsdiskussion zu ihrer scharfen Reaktion (Florovsky). Die vier *notae ecclesiae* auf den Ökumenischen Rat der Kirchen beziehen, heiße, den ersten Schritt zur Superkirche tun. Der Ökumenische Rat der Kirchen sei nicht kirchliche Institution, sondern Ereignis. Das ekklesiale Element gewinne er nur durch die Kirchen selbst. Entweder man überarbeite den Textentwurf in diesem Sinn, oder die Orthodoxen müßten ein Sondervotum erarbeiten. Ersteres wird getan. Die Endredaktion beschränkt sich auf die herkömmlichen Formeln (Diener der Kirchen, Abschnitt 35) und stellt fest, daß man die unbestreitbar neuen Erfahrungen im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen noch nicht gemeinsam interpretieren könne (Abschnitt 36). Der Text kann im Plenum nicht mehr eingehend diskutiert werden. Man gibt der Hoffnung Ausdruck, daß der Zentralausschuß dieser Sache weitere Aufmerksamkeit schenken wird' (37). Dies jedoch geschieht nicht. Sondern der Zentralausschuß beschließt in Rochester drei Monate danach, den Kirchen selbst die Frage vorzulegen: ‚Was bedeutet die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat?‘ Aber wenige Kirchen antworteten, und die Frage erschien seither nie mehr offiziell auf der Tagesordnung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Visser 't Hooft schließt seinen damaligen gleichnamigen Aufsatz mit den Worten: ‚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‘<sup>18</sup>.<sup>19</sup>

Diese Erfahrung war der Anstoß zu einem weiteren Dokument, das 1966 unter dem Titel „Auf dem ökumenischen Weg“ auf dem Verhandlungstisch des Zentralausschusses in Genf lag.<sup>20</sup> Anstatt des Versuchs, das Wesen des

Ökumenischen Rates zu bestimmen, wurde die Frage nach der gemeinsamen Aufgabe gestellt.<sup>21</sup> Auch dieses Dokument zeitigte nur ein erstaunlich mageres Echo. Einerseits löste die Unausgeglichenheit der Gedankengänge und Formulierungen eine weit heftigere Kritik aus, als man es sonst bei ökumenischen Ausarbeitungen gewöhnt ist. Andererseits spürte man, wie Lukas Vischer vor dem Zentralauschuß in Heraklion (1967) berichtete, „etwas von einer Hoffnung und Erwartung, daß der Ökumenische Rat den Kirchen und Gemeinden in pastoraler Weise zu Hilfe komme“. Vischer kommt zu dem nüchternen Ergebnis: „Sowohl das Dokument selbst als vor allem auch die Antworten zeigen, daß die Diskussion über die Bedeutung des Ökumenischen Rates festgefahren ist . . . Die Diskussion beschränkt sich auf die Affirmationen und vor allem die Negationen der Erklärungen von Toronto (1950) . . . Wenn eine Diskussion festgefahren ist, ist es wohl am klügsten, sie für eine Weile stehenzulassen, wo sie steht.“ Trotzdem habe das Dokument „auf seine Weise dazu beigetragen die Bewegung nach vorne zu stärken.“<sup>22</sup>

## VI.

„Das bisher letzte Stadium in dem Versuch, Wesen und Ziel des Ökumenischen Rates theologisch zu bestimmen, bildet der auf der 4. Vollversammlung des Rates in Uppsala 1968 eingeführte Begriff der „Konziliarität“<sup>23</sup>: „Der Ursprung des Neuansatzes der Konziliarität im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen liegt in der 3. Vollversammlung in Neu-Delhi 1961, also schon vor dem Scheitern des alten Weges in Montreal 1963. Diese Vollversammlung fand kurz vor der Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils statt, so daß der Begriff des Konzils im Rahmen der gesamten ökumenischen Bewegung neue Aufmerksamkeit erweckte . . . Diese Anregung benutzte ‚Glaube und Kirchenverfassung‘, eine Studiengruppe einzusetzen, die von 1964-1967 arbeitete und danach einen Bericht über ‚Die Bedeutung des konziliaren Vorgangs der Alten Kirche für die ökumenische Bewegung‘ . . . vorlegte . . . Seine vorläufige Schlußfolgerung für die ökumenische Bewegung und insbesondere für den Ökumenischen Rat der Kirchen lautet: ‚Er (=der ÖRK) kann als Werkzeug zur Vorbereitung eines wahrhaft ökumenischen Konzils gesehen werden . . .‘.

Die 4. Vollversammlung in Uppsala 1968 greift auf diese Vorarbeit im Zusammenhang ihrer Sektion I über ‚Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche‘ zurück und sagt:

„Die ökumenische Bewegung trägt dazu bei, diese Erfahrung der Universalität zu erweitern, und ihre regionalen Räte sowie der Ökumenische Rat

der Kirchen können als eine *Übergangslösung* bis zu einer schließlich zu verwirklichenden wahrhaft universalen, ökumenischen, konziliaren Form des gemeinsamen Lebens und Zeugnisses angesehen werden. Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen, die einander verpflichtet sind, sollten auf die Zeit hinarbeiten, wenn ein wirklich universales Konzil wieder für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen kann.‘

Uppsala ist besonders aus zwei Gründen wichtig: Einmal war aus der Erklärung in Neu-Delhi in der Folgezeit vor allem die Einheit aller an jedem Ort betont worden, obwohl schon damals diese lokale Einheit in Beziehung zur gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten betont worden war. Mit dem Akzent auf der Katholizität unterstreicht Uppsala jedoch diesen Gesichtspunkt und bietet zugleich mit der Formel der Konziliarität eine Möglichkeit, die Wechselwirkung zwischen lokaler und universaler Einheit (über alle Zwischenebenen) auszudrücken. Zum anderen setzt aber die Vollversammlung diese Katholizität nicht nur in Beziehung zur Kontinuität der Kirche in ihrer Apostolizität, sondern auch zum Ringen um die Einheit der Menschheit, für die die Kirche nur dann ein glaubwürdiges und hilfreiches Zeichen sein kann, wenn sie wirklich allen ihren klassischen Merkmalen – wenn auch nur zeichenhaft – entspricht, nämlich ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität.<sup>44</sup>

Dieser Vorschlag von Uppsala, den Ökumenischen Rat als Übergangslösung in die Richtung eines wirklich universalen Konzils zu betrachten, „hat beträchtliche Diskussionen hervorgerufen. Die jüngsten Weltkonferenzen des Lutherischen Weltbundes, des Reformierten Weltbundes, des Alt-Katholiken-Kongresses und der anglikanischen Bischöfe in Lambeth haben Interesse an dem Vorschlag gezeigt. Der Zentralausschuß hat auf seiner Sitzung in Addis Abeba (Januar 1971) der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zur Klärung des Gedankens beitragen werde“<sup>45</sup>.

## VII.

Diese Kommission trat August 1971 in Löwen, Belgien, zusammen. Sie erklärte: „Unter Konziliarität verstehen wir das Zusammenkommen von Christen – örtlich, regional oder weltweit – zu gemeinsamem Gebet, zu Beratung und Entscheidung in dem Glauben, daß der Heilige Geist solche Zusammenkunft für seine eigenen Zwecke der Versöhnung, Erneuerung und Umgestaltung benützen kann, indem er sie zur Fülle der Wahrheit und der Liebe hinführt.“<sup>46</sup> „Die Ökumenischen Räte auf lokaler, regionaler

und universaler Ebene sind noch nicht im vollen Sinne Konzile, aber sie haben doch schon – in vorwegnehmender Form – den Charakter der Konziliarität.“<sup>27</sup> Damit geht „Löwen“ de facto doch weiter als die Toronto-Erklärung; wo echte Konziliarität sich ereignet, muß doch auch irgendwie etwas von Kirche sein. Warum sollten die Kirchen es sich nicht zur Gewohnheit machen, die neuen Fragen, vor die sie sich heute gestellt sehen, mit den Schwesterkirchen ihres Bereiches zusammen zu beraten? Das schönste Beispiel, daß ich miterleben durfte, war das Pastoral-Konzil der niederländischen römisch-katholischen Kirche (1966-1970), wozu auch die anderen niederländischen Kirchen eingeladen waren, um beratend teilzunehmen und mitzuarbeiten. Damit war das Pastoral-Konzil nicht gleich ein pan-christliches holländisches Konzil geworden, aber von einer gewissen Konziliarität konnte man doch sicher reden.

Mit solchen Erwartungen ging ich dann auch 1975 (als Publizist) zur 5. Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Nairobi. Leider zu Unrecht. Von seiten der orthodoxen Delegierten wurde gewarnt. Eine solche Konziliarität setze doch eine vollständige kirchliche Einheit voraus. Sie könne nur Frucht *aus* der, kein Mittel *zur* Einheit der Kirchen sein. Und auch das Memorandum des vatikanischen Einheitssekretariats vom 7. Juli 1975 „Die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene“ kennt – bei allen positiven Hinweisen, die hier zu finden sind – Konziliarität im vollen und eigentlichen Sinne nur innerhalb der römisch-katholischen Kirche. Und „offenbar waren die meisten Kirchen und Kirchengruppen zu dieser neuen Perspektive noch nicht bereit“. „Die Toronto implizit überschreitenden Aussagen über die ökumenischen Räte und insbesondere über den Ökumenischen Rat der Kirchen selbst, die Löwen gewagt hatte (hauptsächliches Instrument und Antizipation der angestrebten Konziliarität), werden von Nairobi nicht übernommen. Die Dokumente schweigen sich an dieser Stelle einfach aus.“<sup>28</sup>

Wer über Vancouver 1983, die sechste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, redet, wird in vielen Fällen zuerst von der großen „Lima-Liturgie“ erzählen. „Die Tatsache, daß wir die Eucharistische Liturgie von Lima miteinander gefeiert haben, könnte zu einem mächtigen Schritt vorwärts auf dem spirituellen Weg der Rezeption der Lehraussagen des ökumenischen Textes führen, der ihr zugrunde liegt.“<sup>29</sup> Der zweite Bericht von Vancouver „Schritte auf dem Weg zur Einheit“ gibt auch in Abschnitt V, 29-31 eine kurze Beschreibung des Verhältnisses der Kirchen zum Ökumenischen Rat der Kirchen innerhalb der einen ökumenischen Bewegung. Die Erklärungen von Toronto 1950 „Was der Ökumenische Rat

der Kirchen nicht ist“ werden hier nicht wiederholt und auch auf die Konzi-  
liaritätsproblematik wird hier nicht angespielt. Jetzt wird gesagt:

„(29) Ziel der ökumenischen Bewegung ist es, der Sache der sichtbaren  
Einheit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zu dien-  
en . . . Sie umfaßt entsprechend den Eingebungen des Heiligen Geistes  
eine weltweite Vielfalt von Ausdrucksweisen . . ., die alle zusammen in  
Wort und Tat verkündigen, daß Jesus Christus das Leben der Welt ist.

(30) Der Ökumenische Rat der Kirchen ist ein besonderes Instrument der  
ökumenischen Bewegung. Die sichtbare Einheit der Kirche und die dynami-  
sche Mission der Kirche bilden zusammen den Kern der ständigen Aufga-  
ben des Ökumenischen Rates . . . ‚Daß sie alle eins seien‘ ist die Quelle  
unserer Einheit; ‚damit die Welt glaube‘ ist der Beweggrund für unsere Mis-  
sion (Joh 17,21).

(31) Als eine Gemeinschaft von Kirchen ist der Ökumenische Rat der Kir-  
chen der vorläufige Ausdruck jener Einheit, die Gottes Wille und Geschenk  
ist, dafür beten und arbeiten die Christen. Er bietet ein Forum für intensive  
Begegnung und intensiven Austausch christlicher Erfahrung, theologischer  
Überzeugungen und geistlicher Einsichten sowie einen ökumenischen Rah-  
men für eine immer umfassendere Zusammenarbeit seiner Mitgliedskirchen  
im gemeinsamen Zeugnis und gemeinsamen Dienst in der Welt. Der Öku-  
menische Rat der Kirchen ist zwar ein Ausdruck der ökumenischen Bewe-  
gung, doch die wahren Triebfedern dieser Bewegung sind die christlichen  
Kirchen selbst.“<sup>30</sup>

Soweit Abschnitt V, 29-31 des Einheitsberichtes von Vancouver.

Zweimal wird in diesen Paragraphen von sichtbarer Einheit gesprochen:  
Einheit, die sich manifestiert in Gemeinsamkeit des Glaubens, Abend-  
mahlsgemeinschaft und einem gemeinsamen Amt. Und als Endresultat,  
daß zwei – oder mehr – Kirchen verschmelzen, besser: zusammenwachsen,  
zu einer Kirche in der Hoffnung, daß aus x Kirchen, die fusionieren wollen,  
nicht x+1 oder x+mehr Kirchen entstehen.

Es hat in den letzten Jahrzehnten eine Reihe von solchen Fusionen gege-  
ben, und ich beeeile mich zu erklären, daß ich mich darüber stets gefreut  
habe. Aber muß man nicht immer sagen – auch bei der Kirche Südindiens,  
1947 –, daß es sich dabei um Kirchen aus ein und demselben Sektor der  
Christenheit gehandelt hat? Könnte man auch sichtbare Einheit einer  
orthodoxen und sagen wir einer evangelisch-lutherischen Kirche erwarten?

## VIII.

Nachdem wir so versucht haben, einen geschichtlichen Überblick über die Entwicklungen hinsichtlich der Toronto-Erklärung in den vergangenen 36 Jahren zu bieten, versuchen wir jetzt eine kurze Bilanz der heutigen Situation zu skizzieren. Wie steht es mit der Toronto-Erklärung 1986? Welchen Platz und welche Bedeutung hat sie in der ökumenischen Bewegung von heute?

1) Die Toronto-Erklärung wurde aufgestellt in einer Zeit, wo der Weltrat der Kirchen für viele (orthodoxe, evangelikale . . .) Kirchen noch eine etwas zweideutige, nicht ganz durchsichtige Erscheinung war. Was bedeutete Mitgliedschaft in ihm für die eigene kirchliche Identität? Auf diese Fragen wurden damals in Toronto klare Antworten gegeben, sowohl in negativer wie positiver Hinsicht. Hundertprozentige Respektierung dieser Identität wurde garantiert. Keine Superkirche war gemeint, keine ökumenische Kurie, keine Parallele zu den Vereinten Nationen und dergleichen. Der Weltrat der Kirche sollte in keiner Hinsicht eine Bedrohung bedeuten für die Mitgliedskirchen als Institution. Nur ein Diener wollte der Weltrat sein, eine Hilfe – als solche nur ein Provisorium. Wie ist es weiter gegangen?

2) Zuerst kann man sagen: Der Weltrat hat sich entwickelt. Konnte in Amsterdam 1948 der Inder Dr. Devanandam noch konstatieren, daß der Horizont der Majorität der Anwesenden beim Bosphorus endete, so ist heute der Weltrat nicht länger eine hauptsächlich nordatlantische Angelegenheit. Besonders nach 1960 sind auch Junge Kirchen aus der „Dritten Welt“ eingetreten, und die Mehrheit der Delegierten bei den Vollversammlungen kommt aus ihren Kontinenten. Auch die Orthodoxen Kirchen sind seit 1961-1962 fast ausnahmslos Mitglied geworden.

3) Auch die Beziehungen des Weltrates zur römisch-katholischen Kirche, die um 1950 noch wenig positiv waren, haben sich geändert, besonders seit und durch das Zweite Vatikanische Konzil. Seit 1965 gibt es die Gemeinsame Arbeitsgruppe für die Zusammenarbeit der vatikanischen Kurie mit dem Genfer Weltrat. Besonders in den ersten Jahren hat diese Gemeinsame Arbeitsgruppe auf vielen geeigneten Gebieten gearbeitet; in der letzten Zeit hört man davon weniger. Und auch auf sozialem Gebiet kam in SODEPAX (*Society-Development-Pax*) eine Art Brückenorganisation zwischen der päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* und den parallelen Organen des Weltrates zustande (die aber auch in den folgenden Jahren leider immer mehr an Bedeutung verlor).

■ Bedeutsam wurde jedoch die (volle) Mitgliedschaft einer Reihe von Theologen in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung.

■ Sogar die Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche im Weltrat schien in Uppsala 1968 eine zu erwartende Sache, wurde aber sowohl in Nairobi 1975 als auch in Vancouver 1983 nicht wieder aufgegriffen, aus praktischen Gründen, aber doch hauptsächlich aus dem prinzipiellen Grund, daß die Einheit der Christenheit in der römisch-katholischen Kirche grundsätzlich gegeben sei und daß die ökumenische Situation sich durch eine Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche im Weltrat nicht klären, sondern nur trüben ließe.

Erwähnt seien hier auch Besuche von Patriarchen und Metropoliten in Rom, ein Gegenbesuch von Papst Paul VI. in Istanbul, Besuche von Kardinal Willebrands und von seinem Stab in vielen anderen kirchlichen Zentren. Hinzu kommt eine große Reihe von bilateralen Gesprächen mit Orthodoxen, Anglikanern, Lutheranern, Alt-Katholiken, Methodisten, Reformierten, Pfingstlern, Kopten. Obwohl man gelegentlich sich des Eindrucks nicht erwehren kann, daß die Mehrzahl der Berichte dieser Gesprächsgruppen ihr kurzes Leben mit einem erstklassigen Begräbnis in irgendeinem (vielleicht sogar in zwei) hohen kirchlichen Schubkästen beendet, braucht man doch auch nicht zu leugnen, daß schon durch solche Diskussionen das Klima an sich besser geworden ist, wozu auch die neue Mischehenregelung (*Motuproprio Matrimonia mixta*) vom 31. März 1970 wesentlich beigetragen hat, besonders auf der Ebene der Lokalgemeinden. Oder ist das vielleicht eine zu holländische Sicht dieser Entwicklungen?

4) Die Orthodoxen Kirchen sind zwar Mitglied des Weltrates, aber sie sprechen es mit aller erwünschten Klarheit aus, daß es eigentlich außerhalb ihrer eigenen Reihen keine wirklichen Kirchen im Vollsinn des Wortes gibt. Obwohl es durch Gottes Gnade zwar Erfahrungen der christlichen Einheit als Ereignis geben kann, haben solche Erfahrungen doch für die kirchliche Wiedervereinigung keine Durchschlagskraft. Für diese Kirchen ist der Weltrat nur akzeptabel, insofern und so lange er durch das Toronto-Statement als unabänderliches Grundgesetz in seinen Schranken gehalten wird.

Und die anderen Kirchen des Weltrates? Es ist mir natürlich nicht möglich, für alle diese Kirchen ein Urteil abzugeben. Aber wenn ich lese, daß die Kirchen sowohl auf die Frage des Zentralausschusses von Rochester 1963 „Was bedeutet die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat?“ als auch auf das Dokument „Auf dem ökumenischen Weg“ vom Zentralausschuß von Genf 1966 kaum reagiert haben, dann liegt mir doch die Vermutung nahe, daß die übergroße Mehrheit der Mitgliedskirchen sich für das

Toronto-Statement kaum interessiert und es nur in historischer Perspektive zu schätzen weiß. Inzwischen haben sie nämlich entdeckt, daß, solange Orthodoxe Kirchen als Wächter auf diesen Mauern Zions stehen, es absolut keine Gefahr gibt, daß der Weltrat je versuchen würde, ihre kirchliche Identität auch nur im geringsten anzutasten. Es ist natürlich nie schlecht, ein solches Dokument im feuerfesten Schrank zu haben, aber aktuell? Das kann von der Toronto-Erklärung heute kaum mehr gesagt werden.

5) Wenn gefragt wird nach nicht-theologischen Hemmungen und Voraussetzungen (nationale, kulturelle, emotionale Faktoren usw.), dann denke ich an erster Stelle an die Beziehungen gewisser Kirchen zum Staat. Hat nicht Erzbischof Fisher von Canterbury einmal gesagt, daß kirchliche Einheit in seinem Lande nur denkbar sei, wenn zuerst die Beziehungen zum Staate gelöst werden könnten? (e mente zitiert) Ich meine, daß er damit Recht hatte. Kann man nicht sogar sagen, daß die ganze ökumenische Bewegung undenkbar wäre, wenn die Amerikanische und die Französische Revolution nicht zuerst die Trennung von Kirche und Staat gebracht hätten? Und über rassische Faktoren als kirchentrennende Faktoren braucht man 1986 kein Wort zu verlieren. Wobei man sich gelegentlich fragt, ob die sogenannten nicht-theologischen Faktoren vielleicht gar nicht so nicht-theologisch sind, als sie scheinen möchten, sondern in Wirklichkeit mehrmals von echten und oft von schlechten theologischen Argumenten getragen werden.

6) Es scheint mir heute nicht meine Aufgabe zu sein, die verschiedenen Modelle ökumenischer Einheit der letzten 15 Jahre zu behandeln. Irre ich mich, daß sie schließlich alle bei irgendeiner Form der „versöhnten Verschiedenheit“ ankommen? An sich wäre das übrigens gar keine schlechte Sache, wenn diese versöhnte Verschiedenheit Gemeinsamkeit im Glauben an den Herrn Jesus Christus und den dreieinigen Gott Interkommunion und eine gegenseitige Anerkennung der Ämter beinhalten würde. Bis jetzt habe ich aber den Eindruck, daß man, solange es um theologische Differenzen geht, einander ziemlich nahe kommen kann, daß man aber, wo es um kirchliche Strukturen geht, nicht nur eine *unitas sacra*, sondern auch eine *uniformitas sacra* erstrebt. In diesem Zusammenhang möchte ich auch eine Bemerkung machen über das Amtspapier von Lima: es behandelt nur einen Ausschnitt der kirchlichen Amtsstruktur; aber wenn man höher nachfragt als beim Bischof (vielleicht beim Erzbischof), beim Patriarchen, bei Kardinälen, um vom Papst noch ganz zu schweigen, hört man nichts mehr. Und auch die Lokalgemeinde bekommt in Lima nur *einen* Presbyter; die weiteren Mitglieder des Presbyteriums hat man im Neuen Testament, im ersten Clemensbrief und bei Ignatius, zurückgelassen.

7) Zum Schluß: Da „weitere Themenvorschläge“ nicht ausgeschlossen wurden, möchte ich enden mit der Frage, die mein Basler Lehrer Oskar Cullmann vor kurzem auf den Tisch gelegt hat. In meinen Worten: Sind wir wirklich so sicher, daß das Neue Testament die Einheit der Kirche will? Er schreibt in seiner jüngsten Veröffentlichung „Einheit durch Vielfalt“, „daß jede christliche Konfession eine *unverlierbare* Geistesgabe, ein Charisma, hat, das sie behalten, pflegen, reinigen und vertiefen und nicht einer Gleichschaltung zuliebe entleeren soll. Meine vielen Begegnungen mit Christen anderer Konfession und meine Erfahrungen in ihren Gottesdiensten, denen ich beigewohnt habe, haben mir dies immer wieder bestätigt und mich in der tiefen Überzeugung bestärkt, daß in jeder christlichen Konfession die eine Kirche Christi in besonderer Gestalt als Leib Christi gegenwärtig ist und daß die ökumenischen Bestrebungen dies im Auge behalten sollen.

Diese Erkenntnis ist für mich nicht eine Nebenperspektive, sondern die Hauptperspektive, in der ich die ökumenischen Probleme sehe“ (S. 7f).

Cullmann begründet seine These auf vierfache Weise:

1. Der Hl. Geist schafft zwar Einheit, aber eine diversifizierende Einheit, 1Kor 12,4-31. „Paulus habe hier nur *individuelle* Glieder der Gemeinde, nicht Kirchen im Auge. Aber die Anwendung auf letztere ist sicher im Sinne des Apostels. Denn wenn wir die Gesamtheit seiner Briefe in Betracht ziehen, stellen wir fest, daß er auch jeder der verschiedenen *Kirchen* eine besondere Mission zuschreibt“ (S. 22f).

2. „Verschiedenheit der Gaben, aber derselbe Geist“ (1Kor 12,4). Paulus' „Verständnis der vom Geist geschaffenen Kirche beruht ganz auf dieser Grundwahrheit von der Verschiedenheit der Charismen. Im Gleichnis Jesu von den Talenten Mt 25,14ff liegt zwar der Ton auf der mit der Gabe gestellten Aufgabe, aber vorausgesetzt ist auch hier die Verschiedenheit der Gaben, die gleich bewertet werden“ (S. 25).

„Jedes vom Geist verliehene Charisma ist der Gefahr ausgesetzt, von anderen Geistern entstellt und so geradezu Quelle der Häresie zu werden. Nur das von Entstellung freie Charisma, nicht seine Verdrehung, soll den Reichtum der Diversität in der zu erstrebenden Gemeinschaft der Kirchen ausmachen . . .“ Aber „Bekämpfung der Entstellung darf nicht dazu verleiten, das Kind mit dem Bad auszuschütten“ (S. 25f).

„Dabei soll aber als ausgemacht gelten, daß ein in der einen Kirche besonders entwickeltes Charisma gewöhnlich in den anderen nicht vollkommen fehlt, sondern nur sie nicht charakterisiert. So nenne ich als protestantisches Charisma einerseits die *biblische Konzentration*, andererseits die christliche *Freiheit*, die die Öffnung zur Welt begünstigt und auch die

Struktur der protestantischen Kirchen bestimmt. – Die wesentlichen Charismen der katholischen Kirche sind einerseits der *Universalismus* im räumlichen und temporalen Sinn (legitime Tradition), andererseits die *Institution*, die es ermöglicht, zu ihren Gliedern und zur Welt verbindlich zu sprechen, und die trotz möglicher Varianten einheitliche Ordnungen schafft. Insofern Organisation Charisma ist, dient sie ja dazu, den Geist zu schützen (1Kor 14,33,40). – Als Charismen der orthodoxen Kirche würde ich vor allem einerseits die theologische Vertiefung des Geistbegriffes, andererseits die Konservierung traditioneller liturgischer Formen bezeichnen“ (S. 28-30).

„Der Mannigfaltigkeit der Charismen entspricht die Verschiedenheit und Vielfalt der von den verschiedenen Kirchen verkündeten Wahrheiten. Die Geistesgaben setzen Wahrheitsoffenbarungen aus sich heraus (‚Geist der Wahrheit‘, Joh 14,33;16,13). Hier ergibt sich für das ökumenische Gespräch ein besonders wichtiges Problem, das der Rangordnung der Wahrheiten, die in den heute getrennten Kirchen nicht die gleiche ist“ (S. 33f).

3. „Im Dekret des 2. Vatikanischen Konzils über den Ökumenismus wird die Notwendigkeit einer *Rangabstufung* unter den Glaubensaussagen ausdrücklich anerkannt“ (Par. 11). „Um ein mögliches Beispiel zu nennen: Die Dogmen über Christus haben einen höheren Stellenwert als die Mariendogmen, ohne daß diese innerhalb des Katholizismus ihren Wahrheitsgehalt verlieren“ (S. 34f). Bei Übereinstimmung über den Grundwahrheiten (Cullmann nennt hier als Beispiele 1Kor 15,3ff, Phil 2,6ff, das Apostolicum und das Nicänum), soll man Verschiedenheiten hinsichtlich der abgeleiteten Wahrheiten in brüderlicher Liebe tolerieren (Weiteres S. 38-45).

4. Und dann ist auch „die Erkenntnis göttlichen Handelns in der Geschichte für den wahren Ökumenismus von grundlegender Bedeutung. Mangels eines besseren Ausdrucks nennt der Gläubige ‚Heilsgeschichte‘ die schmale Linie, die die Profangeschichte durchkreuzt und zu ihr gehört, eine Geschichte, die (mit Marc Boegner) ‚aus der Ewigkeit kommend in der Zeit abläuft und in die Ewigkeit einmündet‘ . . . Im Neuen Testament spielt sie sich zwischen den beiden Grenzen ab, die durch Joh 1,1 (‚im Anfang‘) und 1Kor 15,28 (‚Gott alles in allem‘) abgesteckt sind . . . Nur die Heilsgeschichte der Bibel ist normativ, aber sie setzt sich fort in gewissen Ereignissen der allgemeinen Geschichte, deren Bestimmung jedoch nur mit großer Vorsicht von der Bibel her versucht werden kann“ (S. 45f).

„Uniformität hat es schon in der Urgemeinde nicht gegeben. Von den ersten Anfängen an hören wir von verschiedenen Gruppen. Wir denken an die in der Apostelgeschichte (Kap. 6,1) erwähnte Gruppe der ‚Hellenisten‘

und besonders an die Aufteilung der apostolischen Verkündigung in zwei verschiedene Missionen, eine judenchristliche und eine heidenchristliche, von der Paulus im Galaterbrief spricht (Gal 2,1ff)“ (S. 47). Hier folgt keine Kompromiß-Uniformität . . . , aber gegenseitige Anerkennung der beiden verliehenen ‚Gnade‘ (Gal 2,9). „Der gleiche Gott, der in der Mission des Petrus am Werke ist, um den Juden das Evangelium zu predigen, steht hinter der weltweiten Verkündigung des Paulus an die Heiden (Gal 2,9). Zum Zeichen der ‚Gemeinschaft‘ heißt es weiter (V.10), ‚reichten sie sich die Hände‘ und beschlossen eine gemeinsame Kollekte für die Armen“ (S. 48).

„Meine Ausführungen wären völlig mißverstanden, wenn man aus ihnen schließen wollte, ich hätte die Absicht, den ökumenischen Eifer zu unterdrücken, eine Art Immobilismus zu begünstigen, irgendwie einen billigen Ökumenismus zu empfehlen, weil ich eine Fusion ablehne. Ich habe diese Ausführungen vorgetragen, gerade um den heute überall wie nie zuvor festzustellenden erfreulichen Willen zur Einheit zu schützen vor Enttäuschungen und lähmenden Mißerfolgen, die sich aus der falschen Zielsetzung ergeben. Ich bekämpfe die Fusion, zunächst nicht weil ich sie für unrealistisch, utopisch halte – sie *ist* es freilich –, sondern weil mir dieses Ziel dem Wesen einer wirklichen Einheit zu widersprechen scheint. Was ich vorschlage, ist eine wirkliche Gemeinschaft“ (koinonia) „völlig eigenständiger Kirchen, die katholisch, protestantisch, orthodox *bleiben*, die ihre Geistesgaben behalten, aber nicht um sich abzuschließen, sondern um eine *Gemeinschaft* aller derer zu bilden, die den Namen Jesu Christi anrufen. Nicht ein ökumenisches Strohfeuer, sondern ein gesunder unermüdlicher Eifer soll uns nicht loslassen und uns ermuntern, neue Initiativen zu ergreifen, aber auch die kleinen Schritte nicht zu verachten, die für diejenigen, die dem falschen Ziel der Gleichschaltung nachjagen, nichts bedeuten, aber viel für diejenigen, die das wahre Ziel im Auge haben: vielerlei Gaben – *ein Geist*“ (S. 53f).

Das Toronto-Statement nach 36 Jahren: Könnte, wenn dieser Vorschlag von Oskar Cullmann Beifall finden würde, das auch eine neue Aktualität für das Toronto-Statement implizieren, auch in theologischer Hinsicht?

## ANMERKUNGEN

- 1 W. A. Visser 't Hooft, Die Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen, in „Die Kirche in Gottes Heilsplan“, Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf 1948, 197.
- 2 A.a.O. 199ff.
- 3 A.a.O. 202ff.
- 4 A.a.O. 206ff.
- 5 W. A. Visser 't Hooft, Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam, Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf 1948, 63f.
- 6 A.a.O. 168.
- 7 Bruno Chenu, La Signification Ecclésiologique de Conseil Oecuménique des Eglises, Beauchesne, Paris 1972, 62 (vorhergehendes Zitat 56).
- 8 Lukas Vischer, Die Einheit der Kirche, Material zur ökumenischen Bewegung, Chr. Kaiser, München 1965, 253ff.
- 9 A.a.O. 260.
- 10 Ulrich Duchrow, Konflikt um die Ökumene, Chr. Kaiser, München 1980, 265.
- 11 W. A. Visser 't Hooft, Die ersten sechs Jahre 1948-1954, Genf 1954.
- 12 Duchrow, a.a.O. 266 (zitiert hier Chenu, a.a.O. 107-111, in Zusammenfassung).
- 13 Vgl. Anm. 11.
- 14 Evanston-Dokumente, Luther-Verlag, Witten/Ruhr 1954, 57.
- 15 A.a.O. 129-131.
- 16 Berichtband Montreal 1963, Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1963, 39.
- 17 A.a.O. 39-41.
- 18 Vissert 't Hooft, Ökumenischer Aufbruch (Hauptschriften II) 156; zitiert nach Duchrow, a.a.O. 268.
- 19 Duchrow, a.a.O. 266ff.
- 20 Hanfried Krüger, Ökumenische Bewegung 1965-1968, Beiheft zur ÖR 12/13, 1970, 320-325.
- 21 Hanfried Krüger, Leben und Wirksamkeit des Ökumenischen Rates der Kirchen, in: Harold E. Fey, Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1948-1968, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974, 5.
- 22 Vgl. Anm. 20, 236.
- 23 R. Slenczka, in: C. Andresen, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984, Band 3, 523.
- 24 Duchrow, a.a.O. 280ff.
- 25 Konrad Raiser, Löwen 1971, Beiheft zur ÖR 18/19, 1971, 226, par. 1.
- 26 A.a.O. 226, par. 3, auch bei Duchrow, a.a.O. 283.
- 27 A.a.O. 228, par. 6.
- 28 Duchrow, a.a.O. 283f.
- 29 Walter Müller-Römheld, Bericht aus Vancouver, Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1983, 79.
- 30 A.a.O. 78f.

# Die ekklesiologische Provokation ökumenischer Erneuerung

VON LOTHAR ULLRICH

Wenn man überzeugt ist, daß Gottes Geist Neues in der Christentums-  
geschichte wirken kann, dann ist dieses Neue auch in die theologische Refle-  
xion einzubeziehen. Die Erfahrung ist ein *locus theologicus*; aber die Erfah-  
rung des Neuen muß sich legitimieren. Im Gegenüber zum Tradierten und  
zum Ursprünglichen muß es kritisch gesichtet und gewertet werden. Aller-  
dings stellt die Erfahrung des Neuen auch das Tradierte in Frage. Es entbin-  
det als hermeneutischer Katalysator ein tieferes Verstehen des Altherge-  
brachten. Bisher hat sich in der Theologie- und Dogmengeschichte gezeigt,  
daß die Aufnahme neuer Fragestellungen und die Antwort auf die Heraus-  
forderung neuer Situationen stets nach dem Schema „Anknüpfung und  
Widerspruch“ erfolgte. Maßgebend ist das Zeugnis des Ursprungs. Aber  
dieses Zeugnis des Ursprungs wird unter neuen Horizonten gesehen und  
situationsgerecht neu zur Sprache gebracht. Tradition und Innovation sind  
so in einem spannungsreichen Miteinander verflochten.

Unter diesem allgemeinen Horizont kann auch das gegebene Thema gese-  
hen werden: „Die ekklesiologische Provokation ökumenischer Erneue-  
rung“. Es geht dabei *einmal* um den ekklesiologischen Stellenwert des öku-  
menischen Netzwerkes, das durch die vielfältigen ökumenischen Unterneh-  
mungen in den letzten Jahrzehnten weltweit geknüpft worden ist und das  
heute eine real existierende Wirklichkeit ist. Es geht dabei in *in zweiter* Hin-  
sicht auch um die Rückfrage an die Kirchen selbst, die am Knüpfen dieses  
Netzwerkes beteiligt waren und sind. Inwieweit erkennen sie in diesem öku-  
menischen Netzwerk ihre eigene ekklesiale Wirklichkeit, inwieweit lassen sie  
sich davon ekklesiologisch herausfordern und in Frage stellen auf eine grö-  
ßere sichtbare Einheit der Kirche hin? Unter beiden Aspekten steht die  
Frage der Kriterien an, nach denen die Theologie ihre ekklesiologische Wer-  
tung vornimmt. Es soll deshalb die Herausforderung der ökumenischen  
Bewegung an die ekklesiologische Reflexion durch den Versuch einer diffe-  
renzierten ekklesiologischen Kriteriologie aufgenommen werden. Das soll  
in drei Schritten geschehen:

- in einer groben Skizze versuchen wir, zuerst das heute real existierende  
ökumenische Netzwerk in den Blick zu nehmen;
- die Frage nach den Kriterien einer ekklesiologischen Bewertung ist schon  
verschiedentlich gestellt worden; deshalb greifen wir in einem zweiten

- Schritt vier neuere Versuche auf, um den Stand der Frage darzustellen;  
– schließlich soll in einem dritten Schritt ein eigener Versuch vorgelegt werden.

### *1. Das heutige, real existierende ökumenische Netzwerk*

Jede realistische Einschätzung des heutigen real existierenden ökumenischen Netzwerkes muß jenseits von Euphorie und Resignation erfolgen. Wir verfügen heute zweifellos über eine weitgespannte Erfahrung der Ökumene, d. h. der gemeinsamen Bemühungen um die sichtbare Einheit der Christen, der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Und doch weist diese weitgespannte ökumenische Erfahrung ein unterschiedliches Erscheinungsbild auf, je nachdem ob es sich um Spitzen-, Theologen- oder Basisökumene handelt. Der Einfachheit halber nenne ich die drei Ebenen der gemeinsamen erfahrenen Ökumene einmal so. Die Ebenen sind nicht fein säuberlich voneinander getrennt, sondern sie durchdringen sich institutionell (z. B. in Kommissionen) und personell (in solchen Personen, die in mehreren Ebenen präsent sind und wirken). Dennoch sind sie ein brauchbares Raster, um das heutige, real existierende ökumenische Netzwerk zu erfassen und in seiner Verschiedenartigkeit zu beschreiben. Jede Ebene weist bestimmte Eigenschaften auf, die sie von den anderen abhebt.

#### *1.1. Basisökumene*

Mit der Basisökumene ist das alltägliche und sonntägliche Zusammenleben der Christen am Ort gemeint. Gemeinsame Formen des Zeugnisses und Dienstes, auch des Gottesdienstes haben sich entwickelt, die konfessions- und kirchenüberschreitend sind. Die Situation ist regional unterschiedlich. Zwei Extreme trifft man überall an: Resignation, die sich in Unbeweglichkeit ausdrückt, und Kooperation, die sich nicht mehr um die offizielle kirchenamtliche Seite der Ökumene kümmert. Zwischen dem „Es hat ja alles keinen Zweck“ der Resignation und dem „Wir sind schon viel weiter als Theologen und Kirchenleitungen ahnen“ der unbekümmerten Kooperation gibt es viele andere Positionen.

Da gibt es eine Art „Niemandland“ der Ökumene, das von Desinteresse am anderen oder von Argwohn vor ihm und von Angst vor dem Verlust der eigenen Identität bestimmt ist. Und da gibt es „Brückenköpfe“ ökumenischer Aktivität, die fast immer von engagierten einzelnen oder Gruppen lebendig erhalten werden, aber sich sonderbarerweise nicht viel weiter ausbreiten. Aufs große Ganze gesehen ist zwischen den Kirchen zweifellos eine

Klimaänderung eingetreten. Doch es ist festzustellen, daß auch Ökumene in den Sog des Alltäglichen gerät, sie ist nüchterner und realistischer geworden. Doch Fragen bleiben. Bei uns etwa könnte gefragt werden, was aus den Anregungen der Pastoralsynode vor zehn Jahren zur „Ökumene im Bereich der Gemeinde“ geworden ist.

### *1.2. Theologenökumene*

Damit ist der akademische Level theologischer Reflexion und ihrer Institutionen gemeint: der Hochschulen, des Universitätsbereichs, der eigenen Institute und der Gruppenbildung wie ökumenisch-theologischer Arbeitskreise, aber auch der Veröffentlichungen und der Publikationsorgane. Es hat wohl kaum eine Epoche in der neueren Kirchengeschichte gegeben, in der die Arbeitsintensität für die Einheit der Kirche so groß war wie im 20. Jh. Dennoch ist zu fragen: Ist die Theologenökumene inzwischen nicht so hoch spezialisiert, daß selbst ein Kollege derselben theologischen Hochschule auf Anhieb und ohne Spezialstudium kaum in die ökumenischen „Mysterien“ eindringen kann? Oder: Wie weit ist das Ökumenische schon zu einer durchlaufenden Perspektive aller theologischen Disziplinen geworden? Zweifellos wird Theologenökumene aus theologischer Verantwortung betrieben, aber eine gewisse „Experimentierfreudigkeit“ prägt wohl zu Recht ihren Stil. Theologischer Reflexion ist es eigen weiterzudenken, Zukunftspläne zu entwickeln; aber auch immer wieder kritische Anfragen zu stellen. Ein einheitliches theologisches Denken hat es nie gegeben, und deshalb ist es auch nicht verwunderlich, daß die Vielzahl der Stimmen in der Theologenökumene manchmal den *cantus firmus* des Glaubens an denselben Herrn der Kirche überdeckt.

### *1.3. Spitzenökumene*

Damit ist hier die Aktivität der Kirchenleitungen und ihrer Gremien auf ökumenischem Gebiet gemeint: sei es auf Weltebene in Genf oder Rom; sei es auf Landesebene zwischen einer Bischofskonferenz und dem Rat der Kirchenleitungen; seien es die theologischen Dialoge, die im Auftrag der Kirchenleitungen geführt werden; seien es ökumenische Aktivitäten, die vom ÖRK in verschiedener Weise ausgeübt werden. Sobald es um die kirchenamtliche Ökumene geht, tritt der Moment der Verantwortung ganz stark in den Vordergrund; aber es werden auch Fragen der Strategie und Taktik, der Rücksichtnahme und des Kalküls bedacht. Jetzt geht es um Verbindlichkeiten, die in Theologen- oder Basisökumene nicht die erste Rolle spielen. Die

Frage der Verantwortung und der Verbindlichkeit spielt wohl nicht nur im römisch-katholischen Raum, sondern etwa auch bei den Mitgliedskirchen des ÖRK und ihrer Entscheidungsgremien im Gegenüber zum ÖRK und seinen Programmeinheiten eine nicht zu unterschätzende Rolle.

Soweit diese grobe Skizze, um das real existierende ökumenische Netzwerk in seiner Differenziertheit wenigstens in den Blick zu bekommen. Wenn im folgenden hauptsächlich die Theologen- und Spitzenökumene zu Wort kommt, so sollte nie vergessen werden, daß das alles der Basisökumene dienen soll. Ohne konkrete Wirklichkeit hängen alle ekklesiologischen Reflexionen in der Luft.

## *2. Ekklesiologische Kriterien im ökumenischen Kontext – Zum Stand der Frage*

In einem zweiten Schritt sollen kurz vier Autoren vorgestellt werden, zwei evangelische und zwei katholische. Ihre Beiträge wurden aus der vorliegenden Literatur ausgewählt, weil sie das ökumenische Problem auch unter dem Aspekt der ekklesiologischen Wertung behandeln. Auch wenn von ihnen manchmal nur Probleme der ekklesiologischen Kriteriologie signalisiert werden, so geben sie doch in etwa den heutigen Stand der Frage wieder, von dem aus jeder neue Versuch einer ekklesiologischen Kriteriologie auszugehen hat. Alle vier Autoren haben auf ihre Weise „die Provokation“ an die Ekklesiologie durch die ökumenische Bewegung zur Kenntnis genommen, so daß ihre Darstellung ein guter Einstieg in das gestellte Thema ist.

### *2.1. Was macht Kirche zur Kirche und was ist ihr Auftrag? – Die Grundsatzfrage nach Reinhard Slenczka*

Im dritten Band des von Carl Andresen herausgegebenen „Handbuchs der Dogmen- und Theologiegeschichte“ mit dem Titel „Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität“ gibt Reinhard Slenczka zum Thema „Dogma und Kircheneinheit“ eine Darstellung der ökumenischen Bewegung und den Versuch einer dogmatischen Wertung. Er erfaßt mit seiner Untersuchung einen bestimmten Sektor der Spitzenökumene: die Bewegungen „Life and Work“ und „Faith and Order“ mit ihren Weltkonferenzen als Vorstufen des ÖRK und diesen selbst ab 1948 mit seinen Vollversammlungen und der Ausführung seiner ökumenischen Programme. Er macht auf die Eigenart der Theologie in der ökumenischen Bewegung als einer „Konferenztheologie“ aufmerksam und weist darauf hin, daß es hier „um kirchengeschichtliche Vorgänge (geht), die einer theologischen Klärung und

Beurteilung in enger Verbindung von theologischer Reflexion und kirchlicher Wirklichkeit bedürfen“ (427). Er stellt unmißverständlich heraus, daß es „um die Entscheidung zwischen Irrtum und Wahrheit in der geistlichen Wirklichkeit des Glaubens und der Kirche geht“. „In diesem Sinne gehören Einheit und Wahrheit zusammen, und es wird zu allen Zeiten die Aufgabe kirchlicher Verantwortung und theologischer Entscheidung sein zu bestimmen, was zur Einheit in der Wahrheit nötig ist, wo sie vorhanden ist und wo sie fehlt“(587). Dogma und Bekenntnis zeigen bei der Begründung (und Aufhebung) von Kirchengemeinschaft ihre „soziale Dimension“. Slenczka ruft Bonhoeffers Frage von 1935 in Erinnerung: „Ist die Ökumene in ihrer sichtbaren Vertretung Kirche?“ Damit will er das ekklesiologische Problem der ökumenischen Bewegung ansprechen, wie die ekklesiale Realität der Gemeinschaft von Kirchen im ÖRK ekklesiologisch näherhin zu bestimmen ist (519-524). Dabei gibt es eine Schwierigkeit, die in der Sache selbst begründet ist: die Spannung zwischen *schon praktizierter* Gemeinschaft *trotz* und *in* der Zertrennung und *erst definierter voller* Gemeinschaft für die Zukunft. Er meint, „daß die dogmatische Bestimmung ekklesialer Realitäten nicht nach dem Maßstab eines widerspruchlosen Konsenses erfolgen kann, sondern nur unter der Frage nach der wahren Kirche“(524). „Im letzten geht es vielmehr um die Frage, was Grund und Auftrag der Kirche ist“(545). In Anbetracht der Bemühungen um die sichtbare Einheit der Kirche spricht er von einem „Dauerkonflikt um das christliche Proprium und mithin um die Frage, was die Kirche zur Kirche macht und was ihr Auftrag ist“(588). Es geht deshalb nicht nur um theologisch erarbeitete Konsense und in der Entwicklung der ökumenischen Bewegung festgestellte Konvergenzen, sondern auch um die pastorale Verantwortung und Entscheidung der Kirchen selbst, die volle Kirchen- und Sakramentsgemeinschaft aufzunehmen. Dennoch räumt er ein: „Auch ohne volle Sakramentsgemeinschaft stehen die Kirchen am Ort in verschiedenen Beziehungen zueinander, die eine *ekklesiale Qualität* haben und *Elemente realer Kirchengemeinschaft* enthalten“(592).

Neben dem Problem „Dogma und Kircheneinheit“ behandelt er auch die Frage des Verhältnisses von Ethik und Kircheneinheit. So formuliert er einen oft zitierten Grundsatz von „Life and Work“ als Frage: „Die Lehre trennt – aber verbindet das Dienen?“ und betrachtet unter dieser Fragestellung Entwicklungen im ÖRK, die den sog. Säkularökumenismus betreffen. Akut wird das so signalisierte Problem am Begriff der „ethischen Häresie“, der 1968 in Uppsala gebraucht wurde. „Angesichts der Nöte der Welt selbstzufrieden zu sein bedeutet, der Häresie schuldig zu werden“, heißt es

im Bericht der Sektion III zum Thema „Wirtschaftliche und soziale Weltentwicklung“ (538f). Visser 't Hooft meinte damals, „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 Glaubensformel verwerfen“ (539). Spätestens hier wird deutlich, daß die Gemeinschaft im Dienen nicht mehr das Allheilmittel für die Einheit der Kirche ist, sondern selbst zum Ort neuer Spaltungen zu werden droht. Der Häresiebegriff hat zweifellos immer auch eine soziale Dimension. Häresie ist nicht nur formeller Verstoß gegen eine Glaubenswahrheit, sondern auch Bruch der Gemeinschaft („Absonderung aus Selbstbehauptung und Streiterei“ 142). Sie betrifft damit nicht so sehr die Lehre „als das praktische Zusammenleben innerhalb der Gemeinschaft“. Dennoch muß angefragt werden, ob der Häresiebegriff einfach auf die Ethik übertragen werden kann oder ob es hier nicht eher um eine Erweiterung des Sündenbegriffs geht. Angesichts von sich widersprechenden und gegenseitig ausschließenden Standpunkten und Ansichten in säkularen Fragen ist der Glaube an den gemeinsamen Grund christlicher Existenz und Gemeinschaft oft das noch einzig Verbindende. Der kritische Punkt wird erst erreicht, „wenn man sich das Christsein bestreitet und deshalb die in Christus begründete Gemeinschaft aufhebt“ (144). Eine Konfliktbewältigung kann dann kaum anders als nach dogmatischen Kriterien erfolgen. Slenczka warnt vor dem Irrtum, „daß das Dienen Christen in dem verbindet, was sie tun, solange sie getrennt sind im Glauben an das, was Christus für sie getan hat“ (149).

Aus den Untersuchungen Slenczkas können besonders drei Momente hervorgehoben werden, die für unser Thema wichtig sind:

- mit allem Nachdruck hat er auf die *Wahrheitsfrage* hingewiesen, auf den Grund des Christseins im wahren Glauben an Christus und auf die Grundsatzfrage nach der wahren Kirche, was Kirche zur Kirche macht und was ihr Auftrag ist;
- es kommt nach ihm darauf an, daß theologische Klärungen und Bewertungen einerseits und die notwendigen Entscheidungen andererseits im Miteinander von theologischem Sachverstand und kirchenleitender Verantwortung wahrgenommen werden;
- er sieht durchaus den Wert der real existierenden Ökumene und der in ihr enthaltenen ekklesialen Elemente realer Kirchengemeinschaft.

## 2.2. Elemente der sichtbaren Einheit der Kirche nach Ulrich Kühn

Im letzten Abschnitt seiner Ekklesiologie kommt Ulrich Kühn auf die Einheit der Kirche zu sprechen und denkt in dem Zusammenhang auch nach über „die theologischen Kriterien, um die es bei dem möglichen Einheitsmodell gehen muß“ (205). Im ökumenischen Gespräch der Gegenwart gehe man davon aus, „daß die wahre und tiefste Einheit der Kirche ‚in dem einen zur Einheit einenden Heilshandeln Gottes in Christus‘ immer schon vorgegeben ist“ (203). Ausreichende Kriterien für die sichtbare Einheit sind nach lutherischer Lehre „die Übereinstimmung in der reinen Lehre und Verkündigung des Evangeliums sowie in der stiftungsgemäßen Verwaltung der Sakramente (CA VII)“ (203). Kühn selbst geht in seinen Ausführungen wohl zu Recht von der *Abendmahlsgemeinschaft* aus, weil sie der zentrale Ort ist, wo die Einheit der Kirche als Gemeinschaft dargestellt und vollzogen wird. Die Klärung von drei Problemkreisen ist dann allerdings Voraussetzung und Bedingung für Abendmahlsgemeinschaft: 1) die Übereinstimmung in Glaube und Lehre, 2) die Verbundenheit in der Liebe und im Dienst aneinander und 3) die Anerkennung der Ämter und Dienste. Die *Einheit in der Wahrheit*, d.h. die Gemeinsamkeit im Verständnis und Bekenntnis des Glaubens, ist unumgänglich. Zugleich ist jedoch zu bedenken, daß es heutzutage eine Vielfalt von Ausdrucksweisen des Glaubens, der Theologie, der Frömmigkeit und des Lebens gibt, die berücksichtigt werden müssen. Auch sind heute die Grenzen der Bekenntnisbildung stärker als früher ins theologische Bewußtsein getreten, so daß das Kriterium der Einheit in der Wahrheit differenziert angewandt werden muß und es stets des Dialogs bedarf, um sich der Einheit in Vielfalt zu vergewissern. Die Einheit im Zeugnis und Dienst der Liebe ist in der klassischen reformatorischen Ekklesiologie wie auch ihrer römisch-katholischen Kontrahenten (z. B. Bellarmin) nicht eigens betont worden, obwohl sie im Neuen Testament und der Tradition (z. B. Augustinus) zu finden ist. Kühn macht allerdings eindeutig auf die Grenze dieses Merkmals der Einheit aufmerksam, wenn er wie Slenczka den Häresiebegriff nicht auf ethisch-soziales Versagen ausdehnen will, weil „von Jesus her das Kirchesein der Kirche immer gerade darin erwiesen (wird), daß in der Hingabe an ihn ein solches Versagen unter die erneuernde Macht der Vergebung gerückt wird“ (214). Außerdem gibt er zu bedenken, daß ein Zerreißen der Einheit an den Divergenzen im sozial-ethischen Bereich und der gegensätzlichen Positionen von Christen in bezug auf ihre Weltverantwortung „nur durch die Gemeinsamkeit des Glaubens an Jesus Christus und das dadurch eröffnete gegenseitige Sich-Annehmen möglich

ist“. Schließlich kommt er auf „*Strukturen der Einheit*“ zu sprechen, weil zu den Bedingungen und zur Ausformung wahrer kirchlicher Einheit „auch bestimmte Erfordernisse der Ämterstruktur der Kirchen gehören“. Er stellt fest: „Der Kirchenbegriff der Reformation ist kein amtsloser Kirchenbegriff“ (215). Allerdings weist CA VII, wo nur die Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung genannt werden, „auf die Relativität der Amts-Institution gegenüber den von ihm wahrzunehmenden Funktionen hin“. Heute sei jedoch in den Kirchen der Reformation die Einsicht gewachsen, „daß die kirchliche Einheit . . . der Institutionalisierung bedarf als eines für uns Menschen unumgänglichen Mittels der Bewahrung und Praktizierung geistlicher Wirklichkeit“. Im Zusammenhang mit der Frage nach der Anerkennung der Ämter äußert Kühn sogar die Meinung: „Vielleicht muß es die evangelische Tradition neu lernen, daß die Wahrheit des Amtes und seiner Funktionen und damit die Wahrheit der Kirche überhaupt *auch* daran hängt, daß eine aufweisbare Gemeinschaft mit der Kirche aller Zeiten und Orte gegeben ist“ (216). Er verweist im Zusammenhang damit auf eine „notwendige Erweiterung des Wahrheitsverständnisses“: „Ein Satz, eine Handlungsweise ist als wahr zu erweisen nicht nur aus der zutreffenden Gegenstandsbezogenheit (Korrespondenz-Wahrheit), sondern zugleich auch aus dem Eingebundensein in einen Konsensus (Konsensus-Wahrheit)“. Unter Aufnahme der Zielvorstellung einer „konziliaren Gemeinschaft“ sieht Kühn schließlich das Amt als Leitung der Kirche auch immer „als Dienst an der Einheit im Sinne solcher konziliarer Gemeinschaft (auf allen Ebenen)“ (221).

Kühns Hinweis auf die Erweiterung des Wahrheitsbegriffs als „Konsensus-Wahrheit“ findet eine wichtige Ergänzung in seinem Aufsatz „Die ökumenische Verpflichtung der Dogmatik“. Dort geht er u. a. auf den Begriff der Häresie ein und fragt nach Kriterien der Wahrheit. Häresie ist nach ihm „nicht schon dort gegeben, wo ein Theologe in irgendeiner Form eine falsche Lehre vertritt, sondern erst dann, wenn eine solche Lehre verbunden ist mit der Aufkündigung der *Communio* und dem Verlassen des *Consensus* der Kirche. Von Häresie ist also zu sprechen, wo eine theologische Aussage sich nicht mehr wirklich dem Einspruch und der Korrektur durch die Glaubenseinsicht der Kirche aussetzt“ (217). Positiv gewendet bedeutet das aber auch, in einer wachsenden Lebenscommunio der Kirchen können Lehrdifferenzen, die früher als Häresie trennend gewirkt haben, neu gesehen und interpretiert werden. Sie sind dann nicht mehr Ausdruck gestörter und zerstörter Einheit, sondern „sie wandeln gewissermaßen ihr Gesicht und werden für Interpretationen geöffnet, die sie als Ausdruck einer legitimen Viel-

falt in der Kirche erweisen“ (219). Diesem Häresieverständnis korrespondiert aufgrund des dialogischen Charakters christlicher Wahrheit ein Wahrheitskriterium, das man das Kriterium der „Konsens- und Rezeptionsfähigkeit“ nennen könnte. Kühn nennt als fundamentales Kriterium das der Schriftgemäßheit und für eine sachgerechte theologische Aussage das der Situations- und Erfahrungsgemäßheit; aber er fragt weiter: „Ist es ganz abwegig, hier als weiteres Kriterium für die Wahrheit einer dogmatischen Aussage und einer Gestalt des Christentums den möglichen Konsens mit der Gesamtkirche bzw. mit den je anderen Ausdrucksformen des Christlichen in Anschlag zu bringen? Und dies in dem Sinne, daß eine – naturgemäß konfessionell geprägte – dogmatische Aussage und eine christliche Lebensgestalt in dem Maße sich als wahr erweisen, in dem sie auch über die eigene Konfession hinaus *rezipiert* werden?“ (224) Kühn betont, daß dieses Kriterium „nur zusammen mit der Schriftgemäßheit und Erfahrungsgemäßheit wirksam werden darf“ (225). Den tiefsten Sinn des Wahrheitskriteriums von Konsens und Rezeption sieht er darin, daß wir alle in unserem Fragen, Suchen und Entscheiden „in die Gemeinschaft der Mitfragenden, Mitsuchenden, Mitentscheidenden gestellt (sind), die als Gemeinschaft unter der Verheißung des Geistes und der Wahrheit steht“ (225).

Halten wir abschließend aus dieser Übersicht fest:

- die unaufgebbaren Elemente und damit auch Kriterien voller kirchlicher Gemeinschaft sind die Einheit in Glaube und Lehre, im Zeugnis und Dienst der Liebe, in den Strukturen, im Abendmahl;
- die Frage nach der „Konsens- und Rezeptionsfähigkeit“ einer Lehre spielt zusammen mit den Kriterien der Schrift- und Erfahrungsgemäßheit eine wichtige Rolle im ökumenischen Dialog, d.h. bei der Suche nach der Verwirklichung sichtbarer Einheit.

### *2.3. Die notae ecclesiae und die objektiv-subjektive Verwirklichung der einen und einzigen Kirche Christi nach Heinrich Döring*

In seinem „Grundriß der Ekklesiologie“ hat Heinrich Döring eine struktur-funktionalistische Betrachtung der Kirche vorgelegt, in die auch die Dimensionen der Kirche einbezogen werden: ihre Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Der Untertitel des Grundrisses lautet „Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz“. Dementsprechend werden auch die vier Kirchenattribute in ökumenischer Perspektive behandelt. Döring sieht in ihnen nicht mehr unter-

scheidende konfessionelle Erkennungszeichen, eben „notae“, sondern vielmehr Wesenseigenschaften, Gestaltmerkmale der einen und einzigen Kirche Christi, d. h. konkret der römisch-katholischen Kirche, aber auch der nicht-katholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Gedeckt sieht er seine Meinung darin, daß weder in der Kirchenkonstitution noch im Ökumenismusdekret des Vaticanum II eine einfache und ausschließende Identifizierung von Kirche Christi und römisch-katholischer Kirche erfolgt ist. Er meint deshalb mit Bezug auf das Vaticanum II: „Es hat also das umfassende theologische Verständnis der Kirche, die als eine eschatologische Größe zur Darstellung kommt, der zentrale Ausgangs- und Bezugspunkt jeder ökumenischen Theologie zu sein“ (178). So kann er die notae ecclesiae aus der Sicht des Vaticanum II auf dreifacher Ebene darstellen: als Gesamtperspektive der Kirche, in bezug auf die römisch-katholische Kirche und in ökumenischer Sicht. Damit wird auf der einen Seite der Anspruch aufrecht erhalten, daß die eine und einzige Kirche Christi in der römisch-katholischen Kirche verwirklicht ist und Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität für sie zugleich Gaben *und* Aufgaben sind. Zugleich aber wird gesehen, daß auch außerhalb der römisch-katholischen Kirche diese kirchlichen Gestaltmerkmale anzutreffen sind. Unter Bezugnahme auf den ekklesiologisch hochbedeutsamen Begriff der „communio“, den das Vaticanum II wieder aufgegriffen hat, kann Döring deshalb vom ökumenischen Ringen um die sichtbare Einheit der Kirche mit Hinweis auf das Ökumenismusdekret sagen: „In ihm geht es um die ‚plenitudo communionis‘ und ‚unitatis‘, die bei aller Unzulänglichkeit in der katholischen Kirche ihre Existenzform und Garantie hat, wobei Maß und Ziel nach beiden Seiten hin (im Blick auf die katholische Kirche selbst und die getrennten christlichen ‚communiones‘) die ‚una atque unica Ecclesia Christi‘ ist“ (178). Damit ist auch von einer katholischen Ekklesiologie her ein Zugang zu einer Kriteriologie gewonnen, die wirklich ökumenisch ist und die nicht mehr als „Rückkehr-ökumene“ diskreditiert werden kann. In dieser Perspektive gewinnen die notae als „Vollzugsformen“ und „heuristische Prinzipien“ ihr volles ökumenisches Gewicht. „Nicht das formale Vorhandensein dieser Eigenschaften, sondern ihr Vollzug ist das Entscheidende“ (169). Mit Bezug auf Hermann Häring sagt er: „Diese Gestaltmerkmale der Kirche werden so gewissermaßen zu ‚heuristischen Prinzipien‘ für die Beantwortung der Frage: Wie kann durch die Gemeinschaft der Glaubenden jetzt Gottes Reich trotz allem zur Geltung kommen?“ (182)

Im Anschluß an die Ekklesiologie des Vaticanum II spricht Döring auch von „Graden der Verwirklichung des Kircheseins“, die sowohl von *objektiven* sichtbaren Konstitutivelementen der Kirche und ihrer Einheit und von ihrem *subjektiven* Vollzug abhängen: „Der Grad des Kircheseins würde dann wachsen in dem Maße der größeren Verwirklichung der sichtbaren Zeichenelemente (der ‚Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft‘ und des intensiveren glaubend-liebenden Vollzugs derselben). In dem Maße, wie das konkrete Kirchesein wächst, in dem Maße wird auch die kirchliche Einheit nach außen hin verwirklicht“ (204). Von daher ist verständlich, daß nach Döring die ökumenische Bewegung „das Ringen um die entscheidenden Konstitutivelemente für die Darstellung der sichtbaren Einheit“ der Kirche ist.

Zu entsprechenden Überlegungen in bezug auf die Wahrheit des Glaubens und der Übereinstimmung, dem Konsens des Glaubens, führen Ausführungen Dörings, die er in einem Aufsatz zum Stand des offiziellen katholisch-lutherischen Dialogs gemacht hat. „Weil die voneinander getrennten Kirchen im fundamentalen Sinn *Konsens* in der einen Wahrheit des Glaubens haben, sind sie auch nicht *von* der einen und einzigen Kirche abgespalten. Diese Spaltungen auf dem Fundament des Konsenses in der Wahrheit sind allenfalls Spaltungen *in der einen und einzigen Kirche*“ (268). Er meint, daß der „eigentliche“ Häresiebegriff, den er im Anschluß an Irenäus von Lyon „in der völligen Umdeutung des Ganzen“ und nicht nur in einer Auswahl von Glaubenswahrheiten sieht, nicht ohne weiteres auf die Christen und Kirchen anzuwenden ist, von denen die Kirchenkonstitution (LG 15) eine wahre Verbindung im Geist aussagt. Anscheinend gibt es auch im Glaubensvollzug Grade der Verwirklichung des Kircheseins. „Folglich hat der ökumenische Dialog alles daran zu setzen, nicht sein eigentliches Fundament, den Konsens in der einen Wahrheit des Glaubens, in Frage zu stellen, sondern die verschiedenen christlichen Theologien ‚ineinander‘ zu übersetzen“ (269).

Erwähnenswert ist schließlich, daß Döring im „Grundriß“ eine legitime und illegitime Pluralität unterscheidet. Legitime Pluralität ist „Einheit in Vielfalt“. Illegitime Pluralität tritt ein, „wenn Menschen der Kirche, Gruppen oder Epochen in der einen Kirche beanspruchen, die Norm für das Ganze der Kirche zu sein“ (186), und wenn diesen Gruppen die Fähigkeit der Integration und Offenheit verlorenght und sie ihr Leben in völliger Isoliertheit leben.

Fassen wir wieder zusammen. Dörings Ansatz bei der Ekklesiologie des Vaticanum II erlaubt

- eine ökumenische Interpretation der *notae ecclesiae*,
- das Konzept einer graduellen Verwirklichung des Kircheseins
- und das einer Einheit in Vielfalt; illegitime Pluralität ist erst dort gegeben, wo die Fähigkeit zur Offenheit und Integration verlorengeht.

#### 2.4. *Kirche als Zeichen des Reiches Gottes – eine ökumenische Verständigungsbasis für eine ekklesiologische Kriteriologie nach Hermann Josef Pottmeyer*

Mit seinem Beitrag „Die Frage nach der wahren Kirche“ im dritten Band des „Handbuchs der Fundamentaltheologie“ wählt Pottmeyer einen originellen Weg, um den bisherigen Standpunkt eines konfessionell-apologetischen bzw. -dogmatischen Ausgangspunktes der sog. *demonstratio catholica* zu überwinden. Ihm geht es darum, jene Züge festzustellen, „die nach dem Wort und Willen Gottes die wahre Kirche auszeichnen und von allen Christen als verbindlich anerkannt werden können“ (213). Diese Züge sind *Kriterien*, „an denen das Kirchesein aller christlichen Gemeinschaften zu messen ist, die sich Kirche nennen“. Er sucht deshalb eine *ökumenische* Verständigungsbasis, von der aus die Kennzeichen der einen und einzigen Kirche zu entwickeln sind und an denen die wahre Kirchlichkeit der konkret existierenden Kirchen verifiziert werden kann. Obwohl die Frage nach der wahren Kirche in der Ökumene heute auch wieder anhand der *notae* (Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität) erörtert wird, möchte er auf eine andere Argumentationsfigur zusteuern: aus der biblischen Reich-Gottes-Botschaft sollen die Kennzeichen wahrer Kirche gewonnen werden. Mit diesem Vorschlag möchte Pottmeyer keineswegs eine Neuauflage ähnlicher Gedanken der protestantischen Theologie des 18. bzw. der katholischen Theologie des 19. Jhs. anbieten. Er stellt vielmehr fest, daß die Sicht der Kirche als Zeichen des Reiches Gottes im heutigen ökumenischen Dialog vorhanden ist und eine hinreichende Verständigungsbasis abgeben kann, um von diesem Ansatz aus eine gemeinchristliche ekklesiologische Kriteriologie zu entwickeln, in deren Kontext auch die klassischen *notae* eingeordnet werden können. Seine kriteriologische Position will er in zweifacher Weise begründen: „Reich Gottes als Seinsgrund ist Erkenntnisgrund für das, was wahre Kirche ist; Reich Gottes als Sinngrund ist Erkenntnisgrund für das, wie wahre Kirche *handeln* soll“ (228).

Die Lehre des Vaticanum II von der Kirche als „*sacramentum*“ ist nach ihm eine „zusätzliche Bestimmung der Kirche als Werkzeug des Reiches Gottes“ und insofern eine „kriteriologische Anschärfung, da sie den

Praxisaspekt noch hervorhebt: Kirche als *überzeugendes* Zeichen und als *taugliches* Werkzeug des Reiches Gottes“ (231). In den ekklesiologischen Überlegungen des ÖRK und seiner Gremien findet sich seit den 60er Jahren zunehmend eine „sakramentale Ekklesiologie“, die Kirche als „Zeichen des Reiches“ versteht. So findet sich etwa in den Dokumenten der Weltkonferenz für Mission und Evangelisation in Melbourne 1980 der erstaunliche Satz: „Die ganze Kirche Gottes ist, an jedem Ort und zu jeder Zeit, ein Sakrament des Reiches, das in der Person Christi kam und in seiner Fülle kommen wird, wenn er in Herrlichkeit wiederkommen wird“ (zit. 232). Dieser Satz zielt in seinem Kontext ausdrücklich auf eine Selbstprüfung der jeweils vorfindlichen Kirche aufgrund persönlicher Erfahrung. Pottmeyer sieht wohl zu Recht die von ihm erarbeitete kriteriologische Position darin bestätigt: „Im Selbstverständnis der Kirchen finden wir also jenes Maß, dem sich diese Kirchen selbst unterstellen und an dem sie auch auf ihre Wahrheit hin zu messen sind“ (232). Es wird nun alles darauf ankommen, wie die Prüfung im einzelnen inhaltlich durchgeführt wird. Pottmeyer selbst wendet die Zeichen des Reiches Gottes als Kennzeichen wahrer Kirche nur auf die römisch-katholische Kirche an. Er tut das aber nicht im polemischen Gegenüber zu den anderen christlichen Kirchen, also in der Exklusivität der traditionellen Apologetik, sondern im Bewußtsein, daß jede selbst gehalten ist, sich diesen Kriterien zu unterwerfen; erst dann „kann auch das Gespräch unter den Kirchen darüber geführt werden, was zur wahren Kirche Gottes gehört und was davon den einzelnen Kirchen fehlt“ (240). An anderer Stelle meint er: „Die Beschränkung auf eine kritische Selbstprüfung geschieht . . . aus der Einsicht, daß für eine wechselseitige Beurteilung das lebendige Gespräch vorzuziehen ist“ (217).

Es ist hier nicht nötig, Pottmeyers Darlegungen weiter zu verfolgen. Sein Ansatz bei der Kirche als „Zeichen des Reiches Gottes“ ist m.E. in jeder ekklesiologischen Kriteriologie mit in Anschlag zu bringen, weil er die biblische Basis einer ökumenischen Verständigung bilden kann.

### 3. Versuch einer differenzierten ekklesiologischen Kriteriologie

Im folgenden sollen die bisherigen Versuche, Kriterien einer ekklesiologischen Bewertung aufzustellen, aufgegriffen und in einem eigenen Versuch aus einer doppelten Perspektive entwickelt werden. Auf dem Boden einer römisch-katholischen Ekklesiologie, die sich dem ökumenischen Problem stellt und auf es eingeht, soll in einem *ersten* Durchgang versucht werden, eine Kriteriologie zu erarbeiten, die für alle Kirchen und kirchlichen

Gemeinschaften gilt, also auch eine kritische Rückfrage an die römisch-katholische Kirche erlaubt. Dazu wird an die Basileia-Botschaft und Lebenspraxis Jesu angeknüpft, wie es etwa Pottmeyer und andere Autoren tun. In einem *zweiten* Durchgang gehen wir von der ökumenischen Bewegung aus und fragen von dort aus nach ekklesiologisch relevanten Implikationen, die im Zusammenhang mit Ergebnissen bilateraler Dialoge und an der Erfahrung orientierter ekklesiologischer Reflexionen zu den gesuchten ekklesiologischen Kriterien der Beurteilung des heutigen, real existierenden ökumenischen Netzwerkes führen. Um in der gebotenen Kürze eine einigermaßen ausgewogene systematische Darstellung bieten zu können, sind die folgenden Ausführungen stärker thetisch gerafft als explizierend-argumentativ angelegt.

### *3.1. Im Dienste des Reiches Gottes – Auf dem Weg zu einer ekklesiologischen Kriteriologie aus der Sicht einer herausgeforderten römisch-katholischen Ekklesiologie*

#### *— 1. Die Kirche und das Mysterium des dreifaltigen Gottes*

Nach einer kurzen Beschreibung von Kirche, die aus nachösterlicher Sicht im trinitarischen Heilshandeln Gottes gründet (1.), soll die Rückfrage nach den historisch feststellbaren Anfängen der Kirche (2.) zu den uns hier interessierenden ekklesiologischen Überlegungen überleiten. Dazu sind dann einerseits die Beziehungen zwischen Kirche und Reich Gottes und die Kirche als sakramentales Zeichen des Reiches zu bedenken (3. und 4.) und andererseits die aus der Reich-Gottes-Botschaft und Lebenspraxis Jesu zu erhebenden ekklesiologischen Kriterien zu entfalten (6. und 7.). Als „Zwischenbilanz“ wird in diese Überlegungen eine Reflexion über die Dimensionen der Kirche eingeschoben (5.).

Die Kirche ist ein Mysterium des Glaubens, weil sie ganz und gar im Mysterium des dreifaltigen Gottes gründet. Mit Paulus kann sie als Volk Gottes (des Vaters), als Leib (und Braut) Christi (des Sohnes) und als Bau im Heiligen Geist beschrieben werden. Irenäus nennt die Kirche „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk“ (Adv. Haer. III 24,1; zitiert LG 4). Gott will durch sie sein Heil in der Welt präsent machen. Dazu hat sich *Gott* sein Volk erwählt und leitet er es durch die Geschichte; dazu hat *Jesus Christus* sich für die Kirche hingegeben und sie durch seinen Tod und seine Auferstehung gegründet, und dazu ist er ihr stets gegenwärtig bis ans Ende der Welt durch seinen *Geist*, der sie in der Wahrheit und Liebe hält, mit vielfältigen Gaben und Diensten aus-

rüstet, zum Zeugnis und Dienst in der Welt befähigt und sie in der rechten Weise Gott anbeten läßt.

— 2. *Die Kirche und Jesus von Nazaret*

In der *Christologie* hat die Rückfrage nach dem historischen Jesus eine unaufgebbare doppelte Funktion. Einmal kann mit ihrer Hilfe der historische Haftpunkt der Christologie in der Botschaft und Lebenspraxis Jesu ermittelt werden und damit die theologische Relevanz des Historischen bei der Begründung der Christologie hinreichend berücksichtigt werden. Zweitens kann mit ihrer Hilfe die Jesustradition in verschiedener Weise für die Entfaltung der systematischen Christologie wirksam werden, indem diese als Christologie der wechselseitigen Entsprechung von irdischem Jesus und erhöhtem Christus dargestellt wird.

In ähnlicher Weise ist die Rückfrage nach dem historischen Jesus für die *Ekklesiologie* unter doppeltem Aspekt wichtig: die Gründung der Kirche im Mysterium des dreifaltigen Gottes entbindet nicht von der Rückfrage nach den historisch feststellbaren Anfängen der Kirche in der Botschaft und Lebenspraxis des irdischen Jesus; außerdem sind die Botschaft und Lebenspraxis Jesu bei der Entfaltung der systematischen Ekklesiologie entsprechend zu berücksichtigen. In gewisser Weise kommt damit unter einem neuen Problemhorizont die Frage nach dem Verhältnis von inkarnations- bzw. kreuzestheologischer und pneumatologischer Begründung und Sicht der Kirche wieder neu zur Sprache.

Historisch feststellbar ist der Wille Jesu, Israel zu sammeln. Das wirkt sich in seiner Lebenspraxis aus und steht in eindeutiger Beziehung zu seiner Basileia-Botschaft. Seine eschatologische Verkündigung fordert geradezu die Sammlung des Gottesvolkes, weil die Basileia ein Volk braucht, in dem und durch das sie sich durchsetzen kann. Es geht um das endzeitliche Gottesvolk, das von Gott neu geschaffen wird, aber schon jetzt konkret in Erscheinung tritt, weil das Reich Gottes schon jetzt im Kommen ist. Unter diesem Aspekt begann die Kirche historisch gesehen nach Ostern primär als das wahre Israel zu existieren, weil es an den Messias glaubte; aber sie war und blieb nur ein Teil Israels und ist von ihrem Wesen her weiter auf Gesamt-Israel bezogen, auch wenn sie die Kirche aus Juden und Heiden geworden ist. Auch unter Berücksichtigung der nachösterlichen Entwicklungen kann man deshalb begründet sagen, „daß der Wille Jesu zum eschatologischen Gottesvolk in seiner Gesamtheit und seiner Fülle die Kirche mitumfaßt“ (Lohfink 95).

Wichtiger als die historische Frage nach dem Anfang der Kirche ist im Hinblick auf das gestellte Thema die Frage nach der bleibenden Bedeutung der Basileia-Botschaft und Lebenspraxis Jesu in doppelter Hinsicht:

- für die Beziehung von Reich Gottes und Kirche (– 3. und – 4.) und
- für die ekklesiologische Kriteriologie (– 5. bis – 7.).

### – 3. *Die Kirche und das Reich Gottes*

Kirche und Reich Gottes sind nicht identisch und müssen unterschieden werden; aber sie stehen in einer engen Beziehung und dürfen nicht geschieden werden. Das Reich (die Herrschaft) Gottes ist das eschatologische Heilshandeln Gottes. Gott selbst wird seine Herrschaft, sein Recht und seinen liebenden Willen an der Menschheit vollenden, wie er es in Jesus Christus irreversibel begonnen hat. Auf das Reich Gottes hin ist die Kirche ausgerichtet. Das Reich Gottes ist ihr bleibendes „Gegenüber“ und Ziel und deshalb für sie ständige Orientierung, bleibende Motivation und kritische Instanz. Kirche gibt es der Herrschaft Gottes wegen; sie steht im Dienst der Herrschaft Gottes für die Welt. So kann das Reich Gottes als gemeinsamer Bezugspunkt für das Verständnis von Kirche und Welt (Menschheit, Gesellschaft) aufgefaßt werden, und es können alle menschlichen, christlichen und kirchlichen Bemühungen, dem Reich Gottes zu entsprechen, positiv gewürdigt werden, wenn nur der eschatologische Vorbehalt beachtet wird, daß nämlich nicht die Menschen, sondern Gott seine Herrschaft herbeiführt. Um die Beziehung von Kirche und Reich Gottes begrifflich zu fassen, kann man sagen: Kirche ist das (sakramentale) Zeichen des Reiches Gottes, d.h. die Kraft des kommenden Reiches ist durch den Herrn Jesus Christus und den Heiligen Geist in der Kirche schon *wirklich* Gegenwart, aber die Kirche ist *nur* Werkzeug und Zeichen für die Herrschaft, die Gott selbst in der Welt durchsetzen wird. Am Ende wird die Kirche „aufgehoben“ in das Reich Gottes, d.h. sie braucht ihr Ende, weil sie als Zeichen und Werkzeug nicht mehr gebraucht wird, und dieses Ende ist zugleich der Anfang ihrer endgültigen Existenz im ewigen Reich Gottes (vgl. Fries 27f; Sauter 201; Pannenberg 126-128).

### – 4. *Die Kirche als das sakramentale Zeichen des Reiches Gottes durch die Gegenwart des Herrn im Heiligen Geist*

Die Kirche ist das sakramentale Zeichen des Reiches Gottes, weil der gekreuzigte und auferstandene Jesus Christus in ihr gegenwärtig und wirksam ist; denn er hat seinen Jüngern verheißen: „Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (Mt 28,20). Die ekklesiale Gegenwart des Herrn

vollzieht sich im Heiligen Geist und wird im Wort Gottes, in der Feier der Eucharistie (und der anderen Sakramente) und in der Gemeinschaft der Brüder und Schwestern vermittelt.

Durch die Verkündigung des Evangeliums werden die Gläubigen zur Gemeinschaft und als Gemeinde versammelt. Gottes Wort schafft Gemeinde, und Gemeinde lebt vom Wort Gottes, weil es „Geist und Leben“ (Joh 6,63) ist. In der Feier der Eucharistie ist der gekreuzigte und auferstandene Herr in seiner Hingabe an den Vater für uns als Hoherpriester und Mahlherr in den Gaben von Brot und Wein gegenwärtig. Nach Paulus läßt das eucharistische Brot die vielen zum einen Leib des Herrn werden (1Kor 10,17), und ist die Einheit des Leibes in der Taufe begründet (1Kor 12,13, vgl. Gal 3,28). Ausdrücklich hat der Herr den Seinen verheißen: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20). Diese Gegenwart des Herrn in der Gemeinschaft der Gläubigen ist auch von der Alten Kirche in vielfacher Weise bezeugt.

Alles das aber geschieht durch den Heiligen Geist, der zwar „weht, wo er will“ (Joh. 2,8), der aber in der Kirche und durch die Kirche das Werk Gottes (sein Heilshandeln, seine Herrschaft) vollbringt. Im Zeugnis und Dienst der Kirche wirkt er in die Welt (Gesellschaft), und im Geist vollzieht die Kirche ihre Anbetung, ihre Fürbitte und ihr Eintreten für alle vor Gott. Der Heilige Geist wirkt schließlich die vollendete Gemeinschaft der Menschen mit Gott, „damit Gott alles in allem sei“ (1Kor 15,21).

#### – 5. Dimensionen der Kirche: Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität

In der ökumenischen Diskussion der Gegenwart und aufgrund der Ekklesiologie des Vaticanum II ist die Einsicht gewachsen, daß Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität als Wesenseigenschaften, Dimensionen oder Gestaltmerkmale der Kirche nicht konfessionelle Unterschiede markieren müssen, sondern auch eine in das Neue Testament und die Alte Kirche zurückgreifende Verständigungsgrundlage zwischen den Kirchen und Konfessionen sind. Wenn Kirche als „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk“ verstanden werden kann, dann ist ihre *Einheit* primär in der Lebensgemeinschaft mit Gott gegeben, die ihre Darstellung und Verwirklichung in der konkreten Einheit als einer „vollen Einheit in Christus“ (LG 1) finden soll. Ihre *Heiligkeit* gründet letzten Endes in der Communio, der Teilhabe am dreifaltigen Leben Gottes, das durch die Gegenwart des Herrn im Heiligen Geist die „Gemeinschaft der Heiligen“ wirkt. *Katholizität* ist die universale Dimension dieser Commu-

nio, die aus Gott entspringt und universale Gemeinschaft mit allen Christen in der Welt meint. *Apostolizität* kennzeichnet die Kirche, insofern sie als Ganze an die strukturierte Glaubensgemeinschaft der Kirche des Anfangs (der „apostolischen Zeit“, des „apostolischen Anfangs“) gebunden und auf sie verwiesen ist.

Nach einhelliger christlicher Überzeugung hat diese „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ immer bestanden und besteht sie auch heute. Das Vaticanum II betont allerdings: „Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht (subsistit) in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“ (LG 8). Damit ist keine Identifizierung gemeint; damit ist nicht das Kirchesein anderer christlicher Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften bestritten; damit ist nicht behauptet, daß die Gestaltmerkmale in der römisch-katholischen Kirche in ihrer vollendeten Form da seien. Vielmehr sind diese auch für sie wie für alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften Gabe und Aufgabe, auch *kritische* Instanz. Insofern kann man die Gestaltmerkmale auch als „heuristische Prinzipien“ verstehen, um die Frage zu beantworten, die jeder Epoche der Kirche neu gestellt ist: „Wie kann durch die Gemeinschaft der Glaubenden jetzt Gottes Reich trotz allem zur Geltung kommen?“ (Häring 321, Döring 182; vgl. Pannenberg 129-133, Pottmeyer).

#### – 6. Die Zeichen des Reiches Gottes als strukturelle Kriterien der wahren Kirche

Die Botschaft vom Reich Gottes eröffnete den Armen, Mühseligen und Beladenen Hoffnung und Befreiung. An die Sünder erging sie als Ruf und Angebot der Umkehr aufgrund der bedingungslosen Vergebungsbereitschaft Gottes. In Jesu Lebenspraxis wurde das konkret. Zeichen des Reiches Gottes ist die Kirche, wenn sie im Dienst der Versöhnung und der Gerechtigkeit unter den Menschen steht. Das Gestaltmerkmal der *Heiligkeit* gründet so in der versöhnenden und befreienden Macht Gottes.

Die Botschaft vom Reich Gottes und Jesu Reich-Gottes-Praxis sollte Israel sammeln und in den Dienst der Gottesherrschaft rufen, aber seiner Sache nach ist das Reich Gottes universal, das Heilsangebot an alle. Zeichen des Reiches Gottes ist die Kirche, wenn sie als das konkrete eine Volk Gottes an jedem Ort und zu jeder Zeit diese Universalität sichtbar werden läßt. In der Universalität des Reiches Gottes und in der Sammlung des einen eschatologischen Gottesvolks gründen die Gestaltmerkmale der *Katholizität* und *Einheit*.

Zur Sammlung Israels und für die Botschaft vom kommenden Reich hat Jesus bestimmte Jünger in die besondere Nachfolge gerufen und diese ausgesandt. Dieser Boten- und Sammlungsdienst wird nachösterlich im Aposteldienst fortgesetzt, und „in dessen fortdauernde Aufgaben treten das Hirtenamt und andere Ämter der frühen Kirche ein“ (Pottmeyer 233). In der Bindung der Boten an die Botschaft und in der Bindung an die Nachfolgerschaft der Boten gründet das Gestaltmerkmal der *Apostolizität* (vgl. Pottmeyer).

– 7. *Die Reich-Gottes-Botschaft und Lebenspraxis Jesu als kritische Instanz für das Handeln der Kirche*

Manche versuchen, den Herausforderungen und Schwierigkeiten einer säkularisierten Umwelt (Gesellschaft) zu entsprechen, indem sie den Gestaltmerkmalen der Kirche „einen erneuerten, durch Profanität vermittelten Inhalt“ geben: „Die Heiligkeit wird zu Gottes befreiender Macht; die Katholizität zur Frage nach weiterer Solidarität; die Apostolizität zur Frage nach unserer christlichen Inspiration; die Einheit zur Frage der Friedensfähigkeit“ (Häring 321). Zu fragen ist hier, ob mit dieser Aktualisierung eine sachgerechte Übersetzung der Wesenseigenschaften der Kirche erfolgt ist oder ob nur ein – wenn auch wichtiger und notwendiger – Aufgabenkatalog erstellt ist, der aus den Gestaltmerkmalen Appelle formuliert, um die Glaubwürdigkeit der Kirche im säkulären Kontext zu erweisen.

Weil die Kirche das Zeichen des Reiches Gottes ist, sind die von der Reich-Gottes-Botschaft und Lebenspraxis Jesu (und dem Kirchenverständnis der frühen Gemeinden) her gegebenen Maßstäbe Kriterien für das Handeln der Kirche und der Kirchenkritik. Kirche soll sich demgemäß in ihrem Handeln erweisen

- als Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern, die geprägt ist von gegenseitiger Liebe und Achtung, von Vergebungs- und Verständigungsbereitschaft, vom Einsatz füreinander;
- als Ort der Versöhnung, wo es zwar Sünder, aber auch Bereitschaft zur Umkehr, zwar Konflikte, aber auch Bereitschaft zur Versöhnung gibt und wo auf Gewaltanwendung verzichtet wird;
- als offen für alle Menschen ungeachtet nationaler, sozialer, ethnischer und rassischer Herkunft;
- als Hilfe für die Armen, Kranken, Zukurzgekommenen und Unterdrückten;
- als Instrument zur Ausbreitung der Botschaft vom Reiche Gottes durch Zeugnis, Dienst und besondere Nachfolge;

– als Ort der Geduld, der Zuversicht und des Freimuts, wo auch in Bedrängnis und Verfolgung standgehalten wird.

Die Kirche muß sich auch in großkirchlichen Strukturen an ihrer Bestimmung messen lassen (vgl. Pottmeyer, Konzemius).

### *3.2. Im Dienst der sichtbaren Einheit der Kirche – Auf dem Wege zu einer ekklesiologischen Kriteriologie aus der Sicht des ökumenischen Dialogs und neuerer Kirchenerfahrungen*

Im folgenden gehen wir von zwei Ansätzen aus: einmal von der ökumenischen Bewegung, wie sie im Ökumenischen Rat der Kirchen und seinen Einheitskonzeptionen ihren Ausdruck gefunden hat (1. und 2.); zum anderen vom Eintritt der römisch-katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung, wie er im Zweiten Vatikanischen Konzil begründet wurde und im ökumenischen Dialog und in neueren Kirchenerfahrungen zu greifbaren Ergebnissen führte (3. und 4.). Der Ertrag dieser Ansätze für eine ökumenisch begründete ekklesiologische Kriteriologie soll anschließend erhoben werden (5.).

#### *– 1. Das Selbstverständnis des Ökumenischen Rates der Kirchen*

Der ÖRK versteht sich selbst als eine „Gemeinschaft von Kirchen“, die nicht als Kirche bezeichnet werden darf. Er will „den Kirchen, die ihn gebildet haben, als ein Werkzeug dienen“ zum gemeinsamen Zeugnis und Dienst (Amsterdam 1948). Der ÖRK und seine Gremien sind zweifellos ekklesiale Wirklichkeiten, auch wenn bisher jede ekklesiologische Definition vermieden wurde. Solange es noch keine sichtbare volle Einheit der Kirche gibt, ist er eine „Notlösung“ (Visser 't Hooft 1948), eine „Übergangslösung“ (Uppsala 1968). Seine „Basis“ (Amsterdam 1948 bzw. Neu-Delhi 1961) dient mehr pragmatisch dazu, das Wesen der Gemeinschaft zu beschreiben, den Orientierungspunkt für seine Arbeit abzugeben und die Reichweite seiner Gemeinschaft festzustellen (Evanston 1954); dennoch kann sie angesehen werden als „Fundamentalsatz, in dem die pneumatische Qualität der Gemeinschaft von Kirchen zum Ausdruck kommt“ (Slenczka 517). Die ekklesiologische Offenheit bzw. „Neutralität“ wurde im Toronto-Statement 1950 festgeschrieben und gegenüber verschiedenen Versuchen einer Weiterentwicklung festgehalten. Deshalb muß bei jedem Versuch, ekklesiale Realitäten im Bereich des ÖRK ekklesiologisch zu bewerten, der *fünfte* Punkt in den positiven Darlegungen dieses Statements beachtet werden. Danach erkennt jede Mitgliedskirche des ÖRK in den anderen Kirchen der Gemein-

schaft „*Elemente der wahren Kirche*“ an, und deshalb wird die Pflicht zum Dialog und die Hoffnung auf die Einheit, „die auf der vollen Wahrheit begründet ist“, festgestellt.

### – 2. *Die Einheitskonzeption des Ökumenischen Rates der Kirchen*

Im ÖRK sind verschiedene Einheitskonzeptionen als Zielvorstellungen entwickelt worden, in denen konkrete Angaben zu den wesentlichen Elementen sichtbarer Kircheneinheit und damit auch ekklesiologische Kriterien angegeben werden. Stand 1961 in Neu-Delhi die Einheitskonzeption noch stärker unter dem Begriff „Ortskirche“, so begann 1968 in Uppsala mit dem Stichwort „Konziliarität“ die Vision von einer Einheit der Kirche als „konziliarer Gemeinschaft“, wie sie 1975 in Nairobi formuliert und 1983 in Vancouver durch eine „eucharistische Vision“ ergänzt wurde. Die in diesen Zielvorstellungen genannten Kriterien zukünftiger voller kirchlicher Einheit können auch als Kriterien für die gegenwärtigen Beziehungen in einer Gemeinschaft von Kirchen angewandt werden, die noch in der Zertrennung leben, d. h. deren Gemeinschaft (noch) unvollkommen ist. Allerdings wird die konkrete Bewertung anhand dieser Kriterien, die Elemente der Einheit und damit auch der Konstitution von Kirche sind, in den konfessionellen Ekklesiologien unterschiedlich ausfallen, und von der Entscheidung der jeweiligen Kirche(nleitung) wird es außerdem abhängen, welche Konsequenzen daraus gezogen werden.

### – 3. *Die Öffnung der römisch-katholischen Kirche für die Teilnahme an der ökumenischen Bewegung*

Den entscheidenden Durchbruch für eine Öffnung der römisch-katholischen Kirche zur Teilnahme an der ökumenischen Bewegung brachte die Kirchenkonstitution des Vaticanum II, besonders LG 8, wo zwar die römisch-katholische Kirche als Verwirklichung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche verstanden wird (subsistit in; vgl. UR 4,3), zugleich aber nicht ausgeschlossen wird, „daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige *Elemente der Heiligung und der Wahrheit* zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“ (vgl. LG 15; UR 3). Dieser Durchbruch der Kirchenkonstitution wurde im Ökumenismusdekret aufgenommen und ausgebaut. Ausdrücklich werden dort die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als „Mittel des Heils“ bezeichnet, die der Heilige Geist gebraucht (UR 3,4). „Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilmittel“ kann man nach dem Vaticanum II allerdings (im Prinzip!) nur durch die katholische Kirche haben (UR 3,5). Auf-

grund dieser ekklesiologischen Position ist eine wirkliche, aber (noch) unvollkommene Gemeinschaft mit den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften grundsätzlich möglich. Ziel ist die volle Gemeinschaft als Einheit in Vielfalt (Verschiedenheit). Auf dem Weg dahin gibt es offensichtlich noch Gradunterschiede in der ekklesialen Wirklichkeit der verschiedenen nichtkatholischen Kirchen. Das wird z.B. daran deutlich, daß seit Paul VI. bisher nur die orthodoxen Kirchen als „Schwesterkirchen“ bezeichnet werden. Weiterführende ekklesiologische Überlegungen, die besonders die Theologie der Lokal- oder Partikularkirchen und die Pneumatologie betreffen, haben diese kirchenamtliche Öffnung zur ökumenischen Bewegung weiter ausgebaut, das theologische Verständnis für die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften vertieft und ihre ekklesiologische Wertung „angehoben“.

#### – 4. *Die bisherigen Ergebnisse des katholisch-lutherischen Dialogs und Reflexionen über neue „Kirchen-“ bzw. „Gemeindeerfahrung“*

Unter den bilateralen ökumenischen Dialogen, die die römisch-katholische Kirche geführt hat, sind die bisherigen Ergebnisse des katholisch-lutherischen Dialogs bis zur Formulierung von Formen möglicher katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft und Phasen ihrer Verwirklichung vorgestoßen. Die beiden Dialogdokumente „Wege zur Gemeinschaft“ und „Einheit vor uns“ können als Beispiel dafür genommen werden, welche ekklesiologischen Kriterien für eine volle Kirchengemeinschaft als notwendig erachtet werden. Wenn auch die Kirchenleitungen zu diesen Dokumenten noch nicht Stellung genommen haben, so enthalten sie doch einen beachtlichen Konsens einer Expertengruppe, die immerhin im Auftrag offizieller kirchlicher Gremien beider Seiten gearbeitet hat, des Lutherischen Weltbundes und des Sekretariats für die Einheit der Christen. Ihre ekklesiologische Bedeutsamkeit haben beide Dokumente auch als Frucht einer inneren Dynamik des katholisch-lutherischen Dialogs, weil „ein erreichter Konsens den Ruf nach Umsetzung in kirchliche Gemeinschaft auslöst“ (Meyer 189). Einheit im Glauben fordert Einheit der Kirche.

Innerhalb der römisch-katholischen Kirche ist die Frage nach dem, was Kirche zur Kirche macht und was ihr Auftrag ist, in verschiedenen Regionen auf Grund einer neuen „Kirchen-“ und „Gemeindeerfahrung“ aufgebrochen. Das führte zu theologischen Reflexionen über die Frage, was Gemeinde zur Gemeinde macht und was ihr Auftrag ist. Exemplarisch könnten dafür Veröffentlichungen zur Theologie und Pastoral der Gemeinde im deutschsprachigen Raum, besonders aber die Ekklesiologie

der kirchlichen Basisgemeinden in Lateinamerika herangezogen werden. Zur Legitimierung und zum Erweis der Kirchlichkeit dieser „Kirche von unten“ wird die Frage der ekklesiologischen Kriterien unausweichlich zur Frage nach den Konstitutiva von Gemeinde und speziell dieser Gemeinden und der theologischen Relevanz ihres Kontextes.

#### – 5. Ekklesiologische Kriterien und die Frage ihrer Anwendung

In den Einheitskonzeptionen des ÖRK kristallisieren sich bei unterschiedlicher Akzentuierung im Grunde genommen vier Kriterien heraus: die Einheit im Glauben, die Einheit in den Sakramenten, die Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst und die Einheit im Amt (als Anerkennung der Ämter und Dienste). Die Frage nach einer gemeinsamen Entscheidungsfindung wird im Modell der konziliaren Gemeinschaft in einer autorisierten, repräsentativen Versammlung (auf allen Ebenen) gesehen. Während in Neu-Delhi das Ortsprinzip („alle an jedem Ort“) im Vordergrund stand, ist es seit Nairobi und besonders seit Vancouver die Einheit im Abendmahl, auf die alles zulaufen soll.

Im katholisch-lutherischen Dialog spricht man von Glaubens-, Sakraments- und Dienstgemeinschaften (gestaltete, strukturierte Gemeinschaft) und betont bei der „Verwirklichung von Kirchengemeinschaft“ den „ganzheitlichen Prozeß, in dem jedes dieser drei Elemente nur zusammen mit den anderen seine volle Verwirklichung erfährt“ (Einheit 49). Sicher ist dieser Hinweis für den organischen Zusammenhang *aller* Elemente von Kirchengemeinschaft in bezug auf die *volle* Gemeinschaft wichtig. Daran wird deutlich, daß volle Gemeinschaft keine quantitative Größe ist. Für die ekklesiologische Bewertung der ekklesialen Wirklichkeit eines Kirchengebildes bzw. von Beziehungen der Kirchen untereinander, die (noch) nicht in voller Gemeinschaft stehen, wird man das Moment einer graduellen Betrachtungsweise kaum entbehren können. Die genannten drei Elemente betreffen „die Vermittlung der Gemeinschaft“ (Wege 14-23); zu beachten ist jedoch, daß die Gemeinschaft als Einheit des Glaubens, der Hoffnung und Liebe gelebt wird (Wege 24-30) und dazu berufen ist, „in Zeugnis und Dienst für die Welt da zu sein“ (Wege 48-52; Einheit 3).

Im deutschsprachigen Raum ist schon lange vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, aber in besonderer Weise danach aufgrund konkreter Erfahrungen und Experimente die Frage nach der Gemeinde aufgebrochen. Problemfelder der theologischen Reflexion wurden das Verhältnis von Gemeinde-Ortskirche-Universalkirche, das Verhältnis von Volkskirche-Gemeindekirche (Freiwilligenkirche) und die Frage nach der Bedeutung der

„Basis“ in der Kirche (vgl. Kasper). Eine kirchenamtliche Zwischenbilanz zu diesen Problemfeldern findet sich etwa im Gemeindebegriff der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971-1975). Im Ökumenebeschluß etwa wird die Ortsgemeinde als „Gemeinschaft von Christen“ bezeichnet, „die durch die Verkündigung der Frohbotschaft Jesu Christi, durch die Feier der Sakramente, vor allem Taufe und Eucharistie, sowie durch den gemeinsamen Bruderdienst und durch den Dienst des Amtes geeint wird“ (778). Im Beschluß über die pastoralen Dienste wird berücksichtigt, daß es auch Personalgemeinden geben kann und daß die Gruppen, Basisgemeinschaften usw. in der Gemeinde ihrem Aufbau und Wachstum dienen. Als Konstitutiva werden genannt Wort, Sakrament, Amt, ihre Bestimmung zur Verherrlichung Gottes und zum Dienst an den Menschen und die Einheit mit der Gesamtkirche (605). In ähnlicher Weise könnte auch auf die Synoden in der Schweiz, Österreich oder der DDR verwiesen werden.

Besonders erwähnt sei noch Lateinamerika. In den kirchlichen Basisgemeinschaften (CEB = Comunidades Eclesiales de Base) ist dort „eine neue Art, Kirche zu leben“ entstanden und damit auch eine neue Erfahrung von Kirche gegeben. In der Reflexion über diese Kirche, die aus dem Glauben des armen Volkes geboren wird und im Einsatz für eine ganzheitliche Befreiung steht, wird etwa bei Leonardo Boff deutlich: die klassischen Wesenselemente konstituieren auch diese Kirche; aber sie erhalten eine neue Leuchtkraft, und ihre Strukturen werden dadurch gewissermaßen „flüssig“, daß sie eine „befreiende Kirche“ ist. Sie entsteht aus Gottes Wort, legt Wert auf die enge Verbindung von Glauben und Leben in ihren Gottesdiensten, in ihr entstehen neue Dienste, wie ihre Situation es erfordert. Dennoch entfaltet sie als *kirchliche* Basisgemeinde ihr Leben *in* der Großkirche und versteht sich als „Realisierung des Mysteriums der weltweiten Kirche an der Basis“ (223). Sie „hat denselben Glauben, empfängt und verwaltet dieselben Sakramente und befindet sich in Gemeinschaft mit der hierarchisch-strukturierten Großkirche“ (217). Allerdings erhält ihre innere Einheit die besondere Eigenart durch ihren Bezug nach außen, nämlich „den Glauben in befreiender Form zu denken und zu leben“. Eine kirchenamtliche Bewertung findet sich im Puebla-Dokument (1979). Es nennt die kirchlichen Basisgemeinschaften „Anlaß zur Freude und Hoffnung“ und meint: „In der Gemeinschaft mit dem Bischof . . . sind sie zu Brennpunkten der Evangelisierung und Motoren der Befreiung und Entwicklung geworden . . . Quellen für kirchliche Ämter, die den Laien anvertraut sind“ (96f). Ihre Kirchlichkeit wird einerseits von der Institution her darin gesehen, daß sie

„sich in die Gesamtheit des Gottesvolkes eingliedern“ (262) und „die kirchliche Sendung und die sichtbare Gemeinschaft mit den rechtmäßigen Hirten durch den Dienst anerkannter Koordinatoren gegenwärtig und wirksam machen“ (641); andererseits vom lebendigen Vollzug her „als Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Sie feiert das Wort Gottes im Leben durch die Solidarität und die Verpflichtung gegenüber dem neuen Gebot des Herrn . . .“ (641).

Vergleicht man die hier genannten Ergebnisse des ökumenischen Dialogs und neuerer Kirchenerfahrungen, so ergibt sich eine deutliche Konvergenz auf die oben genannten vier Kriterien, allerdings mit verschiedenen Akzentsetzungen. Wenn diese ekklesiologischen Kriterien auf das heutige, real existierende ökumenische Netzwerk angewendet werden sollen, dann sollte wohl zweierlei bedacht werden:

1. Beziehungen, gemeinsame Aktionen, Gemeinschaftsformen usw. hängen auch von der Intention derer ab, die da auf vielfältige Weise in Kommunikation und Aktion treten. Die subjektive Intention ist in entsprechender Weise auch für den ekklesiologischen Stellenwert der Beziehungen von Christen und Kirchen untereinander in Anschlag zu bringen.

2. Voraussetzung jeder Anwendung dieser Kriterien ist wohl die Vorstellung einer graduellen Verwirklichung des Kircheseins je nachdem, in welchem Maße die einzelnen Elemente in den konkreten Kirchengebilden bzw. ihrer Beziehungen zueinander verwirklicht sind. Das entspricht in etwa dem Punkt fünf der positiven Darlegungen im Toronto-Statement und der ekklesiologischen Position des Vaticanum II (bes. LG 8 und 15; UR).

### *Bleibende Aufgaben – wachsende Verbindlichkeit*

Die ökumenische Bewegung ist eine Provokation für die Ekklesiologie und jede gelebte Kirchlichkeit, die weiterhin besteht. Die Zwischenbilanz, die in diesem Referat in bezug auf die ekklesiologischen Kriterien gezogen wurde, verweist eher auf bleibende Aufgaben, als daß sie schlüssige Lösungen bieten konnte. Aufgaben für die Basis, die Theologen und die Spitze. Ohne gemeinsames Zeugnis in Wort und Tat, soweit es heute schon möglich ist, wird es nicht weitergehen. Hier ist die Basis gefordert. Aber ohne weitergehende Reflexionen der Theologen und ihren geduldigen Dialog wird es auch nicht gehen. Die Gemeinschaft im Glauben steht und fällt mit der Wahrheitsfrage. Dabei werden die bisher erreichten Einsichten einer differenzierten Besinnung zu berücksichtigen sein (vgl. Kühn, Dulles). Es sind noch immer nicht alle Möglichkeiten ausgeschöpft, um hier weiterzukom-

men. M. E. sind eine Hermeneutik der Einung und eine Umkehr unserer bisherigen Argumentationsstruktur notwendig. Ist bisher nicht zu sehr das Trennende betont worden, so daß die Einheit sich vor dem Trennenden legitimieren mußte? Müßte nicht umgekehrt die Einheit im Besitzstand sein und das Trennende in den Legitimationsstatus einrücken? Zu fragen wäre schließlich, ob die „Spitze“ durch positiveres Eingehen auf bisher vorliegende Dialogergebnisse nicht stimulierend wirken könnte.

Das eigentlich Herausfordernde der ekklesiologischen Provokation der ökumenischen Erneuerung liegt m. E. jedoch in der wachsenden Verbindlichkeit unserer ökumenischen Dialoge und unserer ökumenischen Praxis. Je länger wir unseren Weg miteinander gehen, um so besser lernen wir uns kennen und um so weniger können wir voneinander lassen. In diesem Zusammenhang möchte ich am Schluß Kardinal Willebrands zitieren: „Je weiter der Dialog fortschreitet, rührt er an tiefer greifende Probleme und wird *verbindlicher* . . . Es ist besser, auf diesem schwierigen, aber sicheren Weg weiterzugehen, bis die Dialoge ihr Ziel erreichen und die Autorität der Kirche ihre Zustimmung geben kann, als sich mit einem Leben in Uneinigkeit und dem Einfrieren der Spaltungen zufriedenzugeben“ (249, 253).

#### *Dokumente und Literatur*

a) Vaticanum II, Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ 1964 (=LG).

das., Ökumenismusdekret „Unitatis redintegratio“ 1964 (=UR).

Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg<sup>3</sup> 1976.

Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III.

Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (13.2.1979)

(Stimmen der Weltkirche 8), hrsg. v. Sekretariat der DBK, Bonn o. J. (zitiert wird die lfd. Nummer).

Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission, Wege zur Gemeinschaft, Paderborn-Frankfurt 1980, abgedruckt in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, hrsg. v. H. Meyer - H. J. Urban - L. Vischer, Paderborn-Frankfurt 1983, 296-322 (zit. n. lfd. Nr.).

dies., Einheit vor uns, Paderborn-Frankfurt 1985 (zit. n. lfd. Nr.).

b) L. Boff, Kirche: Charisma und Macht, Düsseldorf 1985.

V. Conzemius, Die Kritik der Kirche, in: Handbuch der Fundamentaltheologie (=HFth) III, Freiburg 1986, 30-48.

H. Döring, Grundriß der Ekklesiologie, Darmstadt 1986.

ders., Nahziel: „Schwesterkirchen“: ÖR 34 (1985) 265-287.

A. Dulles, Paths to doctrinal agreement: ThSt 47 (1986) 32-47.

H. Fries, Der Sinn von Kirche im Verständnis des heutigen Christentums, in: HFth III 17-29.

- H. Häring*, Art. Kirche/Ekklesiologie, B. Systematisch, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe II, München 1984, 309-323.
- W. Kasper*, Elemente zu einer Theologie der Gemeinde, in: *Virtus politica* (FS A. Hufnagel), Stuttgart 1974, 33-50.
- U. Kühn*, Kirche, Gütersloh 1980,
- ders. Die ökumenische Verpflichtung der Dogmatik, in: Neufeld-Ullrich (Hrsg.), Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie, Leipzig und Düsseldorf 1986, 206-226.
- G. Lohfink*, Jesus und die Kirche, in: HFth III 49-96.
- H. Meyer*, Konsens und Kirchengemeinschaft: KuD 31 (1985) 174-200.
- W. Pannenberg*, Reich Gottes, Kirche und Gesellschaft in der Sicht systematischer Theologie, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 29, Freiburg?, 1982, 119-135.
- H. J. Pottmeyer*, Die Frage nach der wahren Kirche, in: HFth III 212 bis 241.
- G. Sauter*, Der Ursprung der Kirche aus Gottes Wort und Gottes Geist, in: HFth III 198-211.
- R. Slenczka*, Dogma und Kircheneinheit, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte III, Göttingen 1984, 426-603,
- ders., Die Lehre trennt – aber verbindet das Dienen?: KuD 19 (1973) 125-149.
- J. Kard. Willebrands*, Der ökumenische Dialog zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil: Cath 39 (1985) 241-254.

## Die ekklesiologische Dimension sozialen Handelns

VON DAN-ILIE CIOBOTEA

### *I. Einleitung*

Ich bin gebeten worden, bei der Behandlung dieses Themas auf zwei Hauptfragen einzugehen:

1. *Wie kann die innerkirchliche Diskussion über soziale Fragen (z. B. Frieden, der Platz der Frau in der Gesellschaft, Gerechtigkeit in der Welt, Fragen von Ehe und Familie usw.) zur Frage nach der Einheit der Kirche in Beziehung gesetzt werden?*

2. *Was bedeutet ekklesiologische Verpflichtung im Blick auf soziale Fragen und die gemeinsame Verantwortung aller Kirchen in der Welt?*

Zugleich hat man mir gesagt, ich solle meine Überlegungen in den umfassenderen Rahmen eines gemeinsamen Nachdenkens über das Hauptthema unserer Konsultation stellen: *Ekklesiologische Neutralität in der ökumenischen Bewegung?* (die ekklesiologische Bedeutung der Suche nach der Einheit in der gesamten ökumenischen Bewegung).

## *II. Die Schwierigkeiten bei der Beantwortung dieser beiden Fragen*

Ich halte diese beiden Fragen für äußerst wichtig und zugleich für äußerst schwierig. Sie sind wichtig, weil es sich um relevante und bleibende Fragen handelt, die damit zusammenhängen, daß die Kirche in der Welt, in der Gesellschaft lebt, und weil die ökumenische Bewegung von Anfang an die Überzeugung vertreten hat, daß das gemeinsame Zeugnis und der gemeinsame Dienst in der Welt entscheidende Dimensionen der Suche nach der sichtbaren christlichen Einheit sind.

Schwierig sind diese Fragen aus vielen Gründen:

Erstens: Als orthodoxer Christ gehöre ich einer Kirche an, die kein System der Soziallehre oder der Sozialethik entwickelt hat, wie es innerhalb des westlichen Christentums, besonders in der römisch-katholischen Kirche, der Fall war.

Zweitens: Die Soziallehre, die in der römisch-katholischen und den protestantischen Traditionen entwickelt wurde und die in der heutigen ökumenischen Bewegung weitgehend vorherrscht, baut nicht primär auf der Ekklesiologie auf, sondern auf der Ethik, d. h. der Moraltheologie und dem Naturrecht, und ist von modernen, rationalistischen, philosophischen und soziologischen Systemen beeinflusst.

Drittens: Die ökumenische Bewegung hat weder eine offizielle gemeinsame Ekklesiologie noch eine gemeinsame Soziallehre.

Was die Beziehung zwischen Ekklesiologie und Soziallehre betrifft, so muß man sich klarmachen, daß das soziale Engagement der Frühen Kirche und der Kirche zur Zeit der Kirchenväter vornehmlich auf der Erfahrung und dem Verständnis des Geheimnisses der Kirche als einer neuen Gemeinschaft beruhte und vom sakramentalen und pastoralen Leben nicht zu trennen war. Doch von Beginn des Mittelalters an wurde das Nachdenken über das soziale Engagement der Kirche oder der Christen in der Welt mehr und mehr eine Spezialität der scholastischen Moraltheologie. Wie Ulrich Scheuner in einem Artikel schreibt: „Mit dem Beginn der Neuzeit verselbstständigt sich dieser Zweig des theologischen Denkens in einem gewissen Maße in einer philosophischen Ethik, in der nun auch die Fragen gesellschaftlicher Natur (Familie, Staat, Krieg und Frieden, Behandlung der Ungläubigen usw.) behandelt werden. Stellungnahmen kirchlicher Instanzen zu diesen Fragen (Konzilien, päpstliche Äußerungen) sind bis zum Ende des 18. Jahrhunderts selten. Man kann den Beginn einer stärkeren Zuwendung zu den Fragen des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens im Pontifikat Pius IX. sehen, in dem die Verbindung zur dogmatischen

Lehre noch deutlich hervortritt. Dieser Epoche gehört auch das bis heute nachwirkende Bild der Kirche als einer *societas perfecta* an, die unabhängig vom Staat in sich eine innere Geschlossenheit erreicht. Der eigentliche Beginn der modernen katholischen Soziallehre ist aber durch die Enzyklika *Rerum novarum* vom 15. 5. 1891 bezeichnet, mit der Leo XIII. erstmals Fragen der Wirtschafts- und Sozialordnung und der inneren Gerechtigkeit in der Gesellschaft aufgriff. An sie schließt sich die Reihe der sozialen und dann seit dem Zweiten Weltkrieg auch internationale Fragen behandelnden Enzykliken und sonstigen Äußerungen an. Für sie hat sich heute, wenn auch die Bezeichnungen Moraltheologie oder Moralphilosophie fort dauern, die Bezeichnung ‚Soziallehre‘ eingebürgert.“<sup>1</sup>

Obwohl diese Soziallehre noch sehr eng mit der Dogmatik verbunden ist, ist diese Sicht der Kirche als *societas perfecta* eher eine juristische und sozial-politische als eine sakramentale, mystische Ekklesiologie.

Was die protestantischen Kirchen betrifft, so wurden die Fragen der Sozialethik in systematischen theologischen Schriften behandelt (Calvin, Institutio, Melancthon, Loci Theologici), erhielten jedoch später in der Disziplin der praktischen Philosophie und der Lehre über das Naturrecht ein mehr säkulares Gepräge.<sup>2</sup>

Auch hier begann man im 19. Jahrhundert, vor allem in der angelsächsischen Welt, soziale Fragen in das ethische Denken einzubeziehen, das bis dahin stark auf das Leben des einzelnen ausgerichtet gewesen war. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts sind viele Bücher erschienen, die sich mit Sozialethik befassen, und zwar auf der Basis der christlichen Pflicht, in der Welt Zeugnis abzulegen. Ein grundlegendes Element darin ist die Verpflichtung des Christen, in der Welt aktiv zu sein, sich um das öffentliche Leben der Gesellschaft zu kümmern, sich daran zu beteiligen und sie, wenn nötig, auf ethische Erfordernisse aufmerksam zu machen. Nationale Kirchen und Denominationen geben Erklärungen zu sozialen Problemen ab. Diese Anliegen wurden auch in die Verfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (frühere Fassung) aufgenommen als Fortsetzung von „Life and Work“ und als „common action by the Churches“<sup>3</sup>.

Ein Grundelement der römisch-katholischen Soziallehre ist die Anerkennung einer natürlichen, für den Menschen wahrnehmbaren Ordnung der Dinge, die im Naturrecht verkörpert ist. Doch neigt die katholische Lehre dazu, bestimmte ständige Elemente der sittlichen Ordnung und ihre grundlegende Verbindung mit der christlichen Lehre besonders zu betonen.

Die Kirchen der Reformation gehen in ihrem Verständnis der Grundlagen für die ethischen Pflichten des Christen sehr weit auseinander. Sie sind sich,

so sagt Ulrich Scheuner, mit der katholischen Lehre darin einig, daß sie den Versuch, aus biblischen Aussagen konkrete Weisungen zu entnehmen, durchweg ablehnen. Die lutherischen Kirchen folgen der Zwei-Reiche-Lehre und unterscheiden die Gesetze der Welt vom Reich des Glaubens, wobei sie beiden eine gewisse Autonomie zuerkennen. Andere Strömungen in der neueren dialektischen Theologie, wie sie unter dem Stichwort der „Königsherrschaft Christi“ auftreten, tendieren dahin, die irdische Ordnung an bestimmte Glaubensaussagen zu knüpfen. Diese Tendenz ist auch bei der neueren politischen Theologie zu beobachten. Die wissenschaftliche Richtung in Deutschland hingegen tendiert dahin, stärker die Selbständigkeit der ethischen Normen gegenüber der Glaubenslehre hervorzuheben und ihre enge Verbindung mit der weltlichen Vernunft zu betonen. Die meisten evangelischen Kirchen jedoch erkennen die Geschichtlichkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse und damit auch den Wandel ethischer Maßstäbe an und sind auch offener für die sozialen und ethischen Strömungen der Gegenwart. Das wird deutlich in der Theologie der Revolution oder der Befreiungstheologie.

Die orthodoxen Kirchen, die im Blick auf die Sozialethik nicht die gleiche Entwicklung durchgemacht haben wie das westliche Christentum, haben große Schwierigkeiten, diese Entwicklung zu akzeptieren. Viele von ihnen haben den Eindruck, daß die westliche christliche Sozialethik keine Wurzeln hat, d. h. daß sie auf einer juristischen Sicht der Kirche oder auf einem säkularen Humanismus beruht statt auf einem tiefen geistlichen Verständnis der Kirche. Andererseits erscheint das sehr zögernde orthodoxe Engagement in sozialen Fragen in den Augen vieler Katholiken und Protestanten wie eine nicht-inkarnierte Spiritualität. Zugleich fühlen sich die Orthodoxen durch ihre aktive Beteiligung an der ökumenischen Bewegung, beginnend mit der berühmten Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats im Jahre 1920, dazu gedrängt, nicht nur das Positive in der Entwicklung der westlichen christlichen Sozialethik herauszufinden, sondern auch um der sichtbaren Einheit willen einen Beitrag zur Förderung des ökumenischen Verständnisses zu leisten. Und gerade an diesem Punkt besteht der Hauptbeitrag der Orthodoxie darin, neu zu entdecken und zu bekräftigen, daß das soziale Engagement der Christen in der Welt nicht auf die Ebene der Ethik beschränkt bleiben darf oder vom geistlichen und sakramentalen Leben der Kirche getrennt werden kann, weil nach dem Verständnis der Apostel und der Kirchenväter authentisches soziales Engagement eine sakramental-ekklesiale Dimension hat.<sup>4</sup>

In ihrem Bemühen, den Einfluß der Scholastik und des Rationalismus auf die orthodoxen theologischen Schulen zu überwinden, haben viele zeitgenössische orthodoxe Theologen, die heute in der ökumenischen Bewegung engagiert sind, die organische Verbindung zwischen dem „Sakrament des Altars“ und dem „Sakrament des Nächsten“ neu entdeckt.

Dieses Verständnis des sozialen Engagements der Christen ist in den letzten 20 Jahren auch mit dem Begriff „Liturgie nach der Liturgie“ beschrieben worden. Es hängt zusammen mit der Wiederentdeckung der Kirche als einer primär eucharistischen Gemeinschaft und der Einheit der Ortskirchen als einer konziliaren Gemeinschaft.<sup>5</sup>

### III. Die Notwendigkeit, die Trennung und den Gegensatz zwischen sakramentalem und sozialem Verständnis der Kirche zu überwinden

Eines der Hauptprobleme der ökumenischen Bewegung, vor allem im Ökumenischen Rat der Kirchen, ist nach wie vor das ungenügende gemeinsame Verständnis der Tatsache, daß zwischen der Suche nach der Einheit im Glauben, dem sakramentalen Leben und der Kirchenordnung auf der einen Seite und dem gemeinsamen sozialen Engagement der Kirchen auf der anderen Seite eine organische Beziehung bestehen muß. Ein bloßes Nebeneinander oder ein einfacher Parallelismus genügt nicht. Diese Tatsache spiegelt sich in dem Ruf der Vollversammlung von Vancouver nach einer *eucharistischen Sicht der Einheit* wider, d. h. daß der sakramentale und der soziale Aspekt des Lebens der Kirchen zusammengehalten werden müssen: „Frieden und Gerechtigkeit auf der einen Seite, Taufe, Eucharistie und Amt auf der anderen haben unsere Aufmerksamkeit in Anspruch genommen. Sie gehören zusammen. In der Tat ist der Aspekt der christlichen Einheit, der für uns hier in Vancouver am meisten in den Vordergrund gerückt ist, die *eucharistische Gesamtschau*: Christus – das Leben der Welt – eint Himmel und Erde, Gott und Welt, Geistliches und Weltliches. Sein Leib und Blut, die uns in den Elementen Brot und Wein gegeben werden, vereinigen Liturgie und Diakonie, Verkündigung und heilendes Amt.“<sup>6</sup>

Es erscheint in zunehmendem Maße notwendig, zu einem gemeinsamen ökumenischen Verständnis der ekklesiologischen Dimension des sozialen Engagements der Christen zu kommen. Ein solches Verständnis muß vornehmlich auf der *apostolischen* Erfahrung und *Sicht der Kirche als Leib Christi*, als *Vorbereitung für das Reich Gottes* und als *göttlich-menschliche Koinonia* beruhen. Alle diese Betrachtungsweisen hängen miteinander zusammen und sind nicht voneinander zu trennen.

A. *Das Verständnis der Kirche als Leib Christi* steht im Mittelpunkt der paulinischen Erfahrung und Sicht der Kirche

Die Kirche ist der Leib Christi und Er ist ihr Haupt (Kol 1,18). Die Gemeinschaft mit Christus macht die vielen zu einem Leib (Röm 12,5). Es ist das Haupt (Christus), das Kraft verleiht und den ganzen Leib zusammenhält (Kol 2,19).

Die Kirche als der eine Leib Christi ist gegründet durch den einen heiligen Geist (durch den die Christen getauft sind) (1Kor 12,13; Eph 4,4). Die Heiligen alle bilden eine Einheit im Werk des Dienstes; sie erbauen den Leib Christi (Eph 4,12); das bedeutet, daß die Kirche eine dynamische Realität im „Aufbau“ ist. Die Kirche *ist* und *wird* der Leib Christi.

Im Lichte dieser Aspekte der paulinischen Ekklesiologie wird deutlich:

1. *Die Kirche kann nicht auf eine rein menschliche Gesellschaft reduziert werden. Sie ist ihrem Wesen nach transzendent.* Diese grundlegende Wahrheit wurde in der Toronto-Erklärung über die ekklesiologische Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen mit Nachdruck betont und als ein entscheidendes Element für das Verständnis von Dialog, Zusammenarbeit und gemeinsamem Zeugnis der Kirchen betrachtet: „Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates glauben, daß das gemeinsame Gespräch, die Zusammenarbeit und das gemeinsame Zeugnis der Kirchen auf der gemeinsamen Anerkennung dessen beruhen muß, daß Christus das göttliche Haupt des Leibes ist. Durch die Basis des Ökumenischen Rates wird die zentrale Tatsache anerkannt, daß niemand einen anderen Grund legen kann außer dem, der gelegt ist: Jesus Christus. Damit wird die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, daß der Herr der Kirche ‚Gott-mit-uns‘ ist, der auch heute noch seine Kinder sammelt und selbst seine Kirche baut.“<sup>7</sup>

2. *Die verschiedenen Ortskirchen oder die verschiedenen Christen gehören in dem Maße zum Leib Christi, in dem der Geist Christi in ihnen gegenwärtig ist, d. h. im Maße ihrer Offenheit und Zusammenarbeit mit ihm.* Diese lebendige Beziehung, die die Christen im Leib Christi zusammenhält, beginnt mit der Taufe; doch der Mensch kann auch die Zusammenarbeit mit dem Geist Christi verweigern oder abbrechen (1Thess 5,19). Nach Paulus hängt das Christsein oder die Zugehörigkeit zu Christus von der Gegenwart des Geistes Christi in uns ab: „Wer aber Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein“ (Röm 8,9). In dieser Hinsicht garantiert die Zugehörigkeit zur Kirche als einer Institution nicht automatisch die Zugehörigkeit zum Leibe Christi, und nicht jedes Handeln der Kirchen als Institution, auch nicht jedes Handeln der Christen in der Welt dient der Auferbauung der Kirche

als Leib Christi oder hat ekklesiale Bedeutung. Was im Namen Jesu Christi getan wird, muß im Geiste Christi getan werden, um wahrhaft ekklesiale Bedeutung zu haben und eine Tat Seines Leibes in der Welt zu sein. Die Gegenwart des Geistes Christi in den Menschen offenbart sich an den Früchten des Geistes im konkreten Leben der Christen: „Die Frucht aber des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Keuschheit“ (Gal 5,22).

Die Tatsache, daß die Gegenwart und das Handeln des Geistes Christi in den Christen die Kirche als den Leib Christi aufbaut, ist von entscheidender Bedeutung für ein rechtes Verständnis der organischen Beziehung, die zwischen dem geistlichen Leben der Christen und ihrem Handeln in der Welt bestehen muß. Wer die Ekklesiologie des Leibes Christi, erbaut durch den Heiligen Geist, beherzigt, trägt der Tatsache Rechnung, daß die Einheit der Christen zuallererst von ihrer Gemeinschaft mit Christus in diesem Geist abhängt. Wenn diese Sicht nicht bewahrt wird, läuft die Suche nach Einheit Gefahr, eine Ideologie zu werden, in der Kirche als ein Ersatz für Christus verstanden werden könnte.

3. *Die Solidarität unter den Christen, die sich auf die „Liebe Gottes, . . . ausgegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist“ (Röm 5,5) gründet, und die Einheit im Dienst sind nicht bloße moralische Verpflichtungen, sondern haben ekklesial-sakramentalen Charakter, da sie den Leib Christi erbauen* (Eph 4,12). Im Lichte dieses apostolischen Kirchenverständnisses betont die Toronto-Erklärung die Solidarität unter den Kirchen des Ökumenischen Rates und betrachtet sie als einen Beitrag zur Auferbauung des Leibes Christi: „Aus der gemeinsamen Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat ergibt sich weiterhin die praktische Folgerung, daß die Mitgliedskirchen sich miteinander solidarisch wissen, einander in der Not beistehen und sich solcher Handlungen enthalten, die zu ihren brüderlichen Beziehungen im Widerspruch stehen würden . . . Und wenn eine Kirche in Not ist oder verfolgt wird, sollte sie auf die Hilfe der anderen Kirchen durch den Rat rechnen dürfen.“<sup>8</sup>

### *B. Das christliche Leben: Vorbereitung auf das Reich Gottes*

Eines der Haupthindernisse für eine richtige Beurteilung der aktiven Beteiligung der Christen am Leben der Welt ist das Mißverständnis der neutestamentlichen Eschatologie im Blick auf das Reich Gottes oder das falsche Verständnis vom Himmel.

Wenn es in den vier Evangelien eine Ekklesiologie gibt, dann gründet sich diese Ekklesiologie auf die Verkündigung des Reiches Gottes, den Aufruf

zur Umkehr, zur Änderung der Denk- und Lebensweise und zur Einkehr in das Reich Gottes.

Die Predigt vom Reich Gottes nimmt im Wirken Jesu einen zentralen Platz ein: es ist die Verkündigung der Frohen Botschaft vom Reich Gottes (Mt 4,23; Lk 4,43). Er offenbart den Jüngern die Geheimnisse des Himmelreichs (Mt 13,11; Mk 1,15; Lk 8,10). Das Kommen des Sohnes Gottes in die Welt fällt zusammen mit dem Kommen des Reiches Gottes. Denn „das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“ (Mt 3,2; 4,17; Mk 1,15). Das bedeutet: das Reich Gottes, das in die Welt kommt, ist die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen. Der Grund und der Herr dieses Reiches ist Christus selbst, der Gott und die Menschen in seiner Person für immer miteinander vereint. Wer in Gemeinschaft mit ihm tritt, tritt ein in das Reich Gottes. Die Taufe mit Wasser und mit dem Geist bedeutet zugleich Eintritt in das Reich Gottes (Joh 3,5). Die Eucharistie ist Mahl des Reiches Gottes (Mk 14,25; Lk 22,18).

Doch der Eingang in das Reich Gottes hängt nicht nur mit der Taufe zusammen; er hängt auch von der Umkehr und der Qualität unseres Lebens in der Welt ab: „Es werden nicht alle, die zu mir sagen: Herr, Herr! in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen tun meines Vaters im Himmel“ (Mt 7,21). Das Himmelreich wird denen verheißen, die demütig sind, und denen, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden (Mt 5,3+10). Die Apostel hatten verstanden, daß „das Reich Gottes ... nicht Essen und Trinken, sondern *Gerechtigkeit* und *Friede* und *Freude* in dem heiligen Geist“ ist (Röm 14,17). „Das Reich Gottes steht nicht in Worten, sondern in Kraft“ (1Kor 4,20). „Wißt ihr nicht, daß die Ungerechten das Reich Gottes nicht ererben werden?“ (1Kor 6,9)

Die Eschatologie des Neuen Testaments im Hinblick auf das Reich Gottes hält drei Dinge zusammen:

a) die Tatsache, daß *das Reich Gottes* mit der Inkarnation des Gottessohnes in den „letzten Tagen“ (Hebr 1,2; 1Kor 10,11) *seine Gegenwart in der Welt manifestiert hat* – „Das Reich Gottes ist nahe zu euch gekommen“ (Lk 10,9) – und

b) die Tatsache, daß *das Reich Gottes in der Welt in jedem Augenblick verborgen (kenotisch) gegenwärtig ist*. Doch dieses ständige verborgene Kommen „gestattet keine Beobachtung“. Die Türen für sein Kommen sind die Herzen der Menschen. „Das Reich Gottes ist mitten unter euch“ (Lk 17,21). Diese verborgene (kenotische) Gegenwart des Reiches Gottes kommt zustande durch den heiligen Geist, der zu Pfingsten vom auferstandenen Christus, auch als ein Ereignis der „letzten Tage“ (Apg 2,16-17), in

die Welt gesandt wurde. Darum ist die Kirche das Sakrament des Reiches Gottes in der Welt.

Diese Gegenwart des Reiches Gottes in der Welt ist verborgen und unaufdringlich, damit nicht die menschliche Freiheit verletzt wird. Das Reich Gottes drängt sich den Menschen nicht auf. In das Reich Gottes eintreten heißt, sich frei für Christus entscheiden und seine Mitmenschen aus freien Stücken lieben.

c) *Die Erwartung, daß das Reich Gottes in seiner ganzen Herrlichkeit und Kraft kommt.* Das Gebet „Dein Reich komme“ (Lk 11,2) umfaßt beides: das immerwährende Kommen des Reiches Gottes in unsere Herzen und in die Welt und sein Kommen in Herrlichkeit am Ende dieser gegenwärtigen Welt.

Das Kommen des Reiches Gottes in Herrlichkeit wird in Wirklichkeit das zweite Kommen Christi sein, durch das er sein Reich endgültig aufrichten und seinem Vater übergeben wird (1Kor 15,24; Offb 21,1). Das Gericht über die Welt, das zur gleichen Zeit geschehen wird, ist auch das Urteil über das Leben jedes einzelnen Menschen und aller Völker, wie sie nämlich ihre Freiheit in der Geschichte gebraucht haben. *Das entscheidende Kriterium für dieses Urteil ist letztlich die praktische Liebe, die wir unseren Mitmenschen gegenüber bezeugen* (Mt 25,31-46). Das jüngste Gericht Christi macht offenbar, daß seine gegenwärtige, verborgene Gegenwart in denen, die leiden, die hungrig oder krank, gefangen oder arm sind, eine andere Form seiner sakramentalen oder mystischen Gegenwart in der Welt ist.

Durch die Menschen, in denen Christus auf unsere Liebe und Hilfe und auf unseren Dienst wartet, Gemeinschaft mit ihm zu begründen bedeutet, Zeichen der Gegenwart des Reiches Gottes in dieser Welt aufrichten und uns selbst darauf vorbereiten, in dieses Reich einzutreten. *Weil nun Christus sich uns im Sakrament der Eucharistie hingibt, ist seine mystische Gegenwart in den Bedürftigen eine Aufforderung an uns, sich ihm hinzugeben.*

Ziel der eucharistischen Gemeinschaft ist es, daß Christus in uns wohnt (Joh 6,56), auf daß wir in der Welt mit Ihm, wie Er und für Ihn leben.

In diesem Sinne hat das Leben des Christen in der Kirche, das sich gründet auf das Verständnis der *Kirche als Sakrament des Reiches Gottes* oder als der Ort, an dem wir die Vorwegnahme dieses Reiches erfahren, nichts zu tun mit einer sektiererischen Flucht in die Eschatologie. Sie mißbraucht das geistliche Leben als Vorwand, um die Verantwortung für unsere Mitmenschen in der Welt zu vergessen. Echtes geistliches und sakramentales Leben führt uns zum sozialen Engagement, das auch als sakramentale oder mystische Wirklichkeit verstanden und erfahren wird, als Teilhabe am Geheimnis des gekreuzigten und auferstandenen Lebens Christi. Anderer-

seits hilft uns ein richtiges Verständnis des Reiches Gottes, alle Arten von Illusionismus und Totalitarismus im Blick auf die Einheit der Menschheit zu vermeiden, in einer Welt, die nicht nur durch die Gegenwart des Geistes Christi, sondern auch durch das Unheil von Sünde und Tod, durch „Mächte und Gewalten“ (Kol 2,15) gekennzeichnet ist.

Die Tatsache, daß das Reich Gottes, schon verborgen in der Welt gegenwärtig, nicht von dieser Welt ist (Joh 18,36) und daß – damit zusammenhängend – die Kirche, obwohl in der Welt gegenwärtig, nicht von dieser Welt ist, erklärt, daß es *ein und derselbe* Grund ist – das Reich Gottes –, aus dem die Christen einerseits die Welt als Gottes Schöpfung lieben, dazu berufen, an Seiner ewigen Liebe teilzuhaben, und andererseits die Welt als eine unbußfertige und sich selbst genügende Wirklichkeit verwerfen.

Die Gleichsetzung des Reiches Gottes mit irgendeiner menschlichen Struktur in dieser Welt oder irgendeiner Form von Gesellschaft ist eine ständige Gefahr für das soziale Engagement der Christen in der Welt.<sup>9</sup> Von ihrer Natur her (in der Welt, aber nicht von der Welt) muß die Kirche in der Geschichte der Ort und das Zeichen der geistlichen Spannung zwischen der gefallenen Welt und dem Reich Gottes bleiben. Diese Spannung wird heute im Leben der Gemeinden und im Leben der einzelnen Christen erfahren.

Darum ist die Einheit der Kirchen eine *Einheit in Spannung*. Der Kampf der Christen für Frieden, für Gerechtigkeit, für Befreiung von unterdrückenden Strukturen muß als ein Kampf für die Einheit der Kirche als Sakrament des Reiches Gottes in der Welt verstanden werden, als konkrete Antwort auf den Geist des auferstandenen Christus.

### C. Die Kirche: göttlich-menschliche Koinonia

Diese Sicht der Kirche wird ganz stark in den johanneischen Schriften betont und gehört zu den Einheitsvisionen in der heutigen ökumenischen Bewegung, die die stärkste Inspirationskraft haben. Johannes versteht die Kirche als die Teilhabe der Christen an der göttlichen koinonia des Vaters und des Sohnes (1Joh 1,3). Die Einheit der Kirche ist für ihn die Teilhabe an der koinonia der Dreieinigkeit. Diese koinonia wurde in Christus offenbart und wird den Menschen durch den heiligen Geist mitgeteilt (Joh 14,17). Sie ist nicht nur das Modell der Einheit der Kirche, sondern auch ihre Quelle.

Die in dieser koinonia gegebene Einheit ist nicht das Ergebnis der Unterordnung des Sohnes unter den Vater, sondern das Ergebnis der freiwilligen gegenseitigen Selbsthingabe des einen an den anderen in einer so vollständigen

digen und vollkommenen Weise, daß der Vater im Sohn und der Sohn im Vater wohnt.

Darum ist die Einheit der Kirche als *koinonia* nicht als das Ergebnis der Unterordnung vieler Kirchen unter eine zu verstehen, sondern als das Ergebnis gegenseitiger Liebe und Selbsthingabe. *Die Ekklesiologie der koinonia gründet sich auf gegenseitige, reife, freie und verantwortliche Liebe.* In der Praxis bedeutet das: Solidarität, gegenseitige Hilfe, gemeinsames Zeugnis und gemeinsames Handeln für das Leben der Welt. Im Licht dieser Ekklesiologie unterstreicht die ökumenische Bewegung als eine *koinonia* von Kirchen, die Christus als Gott und Heiland bekennen, die Bedeutung der Freiheit der Kirchen beim Bau dieser *koinonia*. Gewiß, diese *koinonia* der ökumenischen Bewegung ist noch nicht die *koinonia* der Kirche, wie sie im Neuen Testament geschildert wird; es ist eine *koinonia* von Kirchen, die noch getrennt sind, bis sie die gleiche Eucharistie miteinander teilen können.

In einem seiner letzten Artikel schreibt W. A. Visser 't Hooft: „Solange wir dieses Stadium der vollständigen Interkommunion noch nicht erreicht haben, ist unser Selbstverständnis ebenso sehr eine Absichtserklärung wie eine Feststellung von Tatsachen. Darum wird der Ökumenische Rat vielleicht am treffendsten als ein Anfang in der *koinonia* beschrieben.“<sup>10</sup>

Visser 't Hooft betont die Freiheit, die die Kirchen haben, die Entscheidungen des Ökumenischen Rates anzunehmen oder abzulehnen, und sagt in diesem Zusammenhang: „Die Spannung zwischen *koinonia* und Institution bedeutet, daß die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat zugleich eine sehr leichte und eine sehr schwere Verpflichtung ist. Für diejenigen, die ausschließlich von der Institution her denken, erscheint die Verpflichtung, die die Kirchen durch den Beitritt zum Ökumenischen Rat übernehmen, leicht annehmbar zu sein. Sie behalten die Freiheit zu entscheiden, welche Erklärungen oder Maßnahmen des Rates sie akzeptieren oder billigen. Doch für diejenigen, die vom Wesen und Auftrag der Kirche her denken, ist die Verpflichtung von grundlegender, weitreichender Bedeutung. Sie bedeutet nicht weniger als das Versprechen, sich mit den anderen Kirchen an dem Versuch zu beteiligen, das eigentliche Wesen der Kirche deutlicher kundzutun. Es ist eine Art und Weise, dem Ruf des Herrn zu folgen, der die zerstreuten Kinder Gottes sammelt. Es ist eine Erklärung des Vertrauens in die *koinonia*, die im Aufbau begriffen ist.“<sup>11</sup>

## *Schlußbemerkung*

Diese kurze Darstellung der drei Zugänge zum Verständnis und zur Erfahrung der Kirche – als der Leib des auferstandenen Christus, als das prophetische Zeichen des Reiches Gottes und als das Spiegelbild der trinitarischen koinonia in der Welt – zeigt, daß die Art und Weise, in der die Kirchen oder Christen in der Welt handeln und sich ihren konkreten Problemen stellen, von grundlegender ekklesiologischer Bedeutung ist, ist doch die Kirche die Gemeinschaft derer, die nicht nur den gleichen Glauben miteinander bekennen, sondern auch gemeinsam den Willen Christi in der Welt tun.

## *Anmerkungen*

- 1 Ulrich Scheuner, Ökumenische Zusammenarbeit in Fragen der christlichen Sozialethik, in: ÖR 3/1981, 236.
- 2 Ulrich Scheuner schreibt: „Die Haltung der Kirchen der Reformation zum Naturrecht dürfte nicht einheitlich sein. Luther und Calvin erkannten ein Naturrecht an, und die Kirchen haben lange an solchen Vorstellungen festgehalten. In neuerer Zeit hingegen erfährt der Gedanke des Naturrechts in der Auffassung in Frankreich oder in der Bundesrepublik weitgehend Ablehnung im Zusammenhang mit der Neigung zu konkreter sittlicher Entscheidung und der Ablehnung einer Theologie der Ordnungen. Dagegen gehört das Naturrecht in der angelsächsischen Welt seit dem 17. Jahrhundert zu den Grundlagen ethischer Anschauung“ (Anm. 14 des gleichen Artikels, 258).
- 3 Ebd. 236.
- 4 D. M. Nothomb, *Amour du prochain, amour du Christ, d'après Saint Jean Chrysostome*, in: *La Vie Spirituelle*, Nr. 378 (Nov. 1952) 364-375. Peter C. Phan, *Social Thought. Message of the Fathers of the Church*, Wilmington, Delaware 1984; Demetrios J. Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, Rutgers University Press, New Brunswick, N. J., 1968; Antonie Plamadeala, *The Servant Church*, Bukarest 1972 (auf Rumänisch), 63-135.
- 5 Ion Bria, *The liturgy after the liturgy*, in: *Martyria/Mission – The Witness of the Orthodox Churches Today*, ÖRK, Genf 1980, 66-71; John Meyendorff, *Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit*: in ÖR 2/1972, 160ff; Alexandros Papaderos, *Liturgical Diaconia*, in: *An Orthodox Approach to Diaconia*, ÖRK, Genf 1980, 7-46; Cyrille Argenti, *Die Einheit der Christen*, in: *Beiheft 30 zur ÖR*, Frankfurt 1976, 25ff; Vitali Borovoy, *Leben in Einheit*, in: *Beiheft 48 zur ÖR*, Frankfurt 1984, 65ff.
- 6 Bericht aus Vancouver 1983. Offizieller Bericht der 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1983, 71.
- 7 *Die Einheit der Kirche, Material der ökumenischen Bewegung*, Theologische Bücherei Bd. 30, Chr. Kaiser Verlag, München 1965, 256.
- 8 Ebd. 259-60.
- 9 John Meyendorff, a.a.O.
- 10 W. A. Visser 't Hooft, *The World Council of Churches as Koinonia and Institution*, in: *Mid-Stream XXIII*, 2, 1984, 146.
- 11 Ebd. 155.

(Aus dem Englischen übersetzt von Helga Voigt)

# Modelle kirchlicher Einheit

Die Debatte der siebziger Jahre und die Folgerungen für heute

VON KONRAD RAISER

## *Einleitung*

Die gemeinsame Suche nach der Einheit der Kirche ist und war von Anfang an die *raison d'être* der ökumenischen Bewegung. Im Verständnis dieses Ziels haben sich jedoch seit den ersten Anfängen der Diskussion über Glauben und Kirchenverfassung vor 75 Jahren bedeutende Wandlungen vollzogen. Vor kurzem hat Bischof Oliver Tomkins, der Sekretär für Glauben und Kirchenverfassung nach der Gründung des Ökumenischen Rates und danach während 15 Jahren der Vorsitzende des Arbeitsausschusses für Glauben und Kirchenverfassung, die Geschichte dieser gemeinsamen Suche nachgezeichnet. Er setzte ein bei der frühen Verpflichtung auf „organische Einheit“, die tief in der anglikanischen Tradition verwurzelt ist, und verfolgte die Entwicklung über die Toronto-Erklärung von 1950, die wichtigen Neuorientierungen, die sich aus der Weltkonferenz in Lund 1952 ergaben, die aufeinanderfolgenden Versuche der Vollversammlungen in Neu-Delhi, Uppsala und Nairobi, das Ziel der „Einheit, die wir suchen“ zu beschreiben, bis hin zu der neueren Diskussion über die innere Beziehung zwischen der Einheit der Kirche und der Erneuerung der Menschheit.<sup>1</sup>

Diese Entwicklung ist häufiger dargestellt worden, und es ist daher hier nicht nötig, weiter ins Detail zu gehen. Im Mittelpunkt dieser Überlegungen steht ein Aspekt, der für die siebziger Jahre charakteristisch war, d. h. die Diskussion über „Vorstellungen von Einheit und Modelle der Einigung“ (dies war der volle Titel der Studie von Glauben und Kirchenverfassung, die 1971 begonnen wurde). Auf den ersten Blick mag es erstaunen, daß es überhaupt zu dieser Diskussion kam, nachdem die Vollversammlung in Neu-Delhi ihre wichtige und sorgfältig formulierte Erklärung über „Die Einheit der Kirche“ angenommen hatte.<sup>2</sup> War es denn dieser Erklärung nicht gelungen, eine überzeugende trinitarisch-theologische Grundlage zu formulieren, einen klaren Katalog von Kriterien für die sichtbare Einheit bereitzustellen und vor allem die Kirchen nachdrücklich anzuregen, auf diese Einheit hinzuarbeiten? Im Rückblick läßt sich in der Tat sagen, daß wenige andere Erklärungen von Vollversammlungen so breit und so positiv in den Kirchen aufgenommen worden sind wie diese. Wie kam es daher zu dieser

neuen Diskussion über Vorstellungen der Einheit und Modelle der Einigung nur zehn Jahre später?

Ein erster Hinweis für die Suche nach einer Antwort mag sich aus dem Thema unserer Konsultation ergeben: Ekklesiologische Neutralität in der ökumenischen Bewegung? Der offizielle Kommentar zu dem von der Vollversammlung in Neu-Delhi entworfenen Bild der Einheit verweist ausdrücklich auf die „Toronto-Erklärung“ über den Ökumenischen Rat in seinem Verhältnis zur Arbeit für die Einheit. Die Vollversammlung verstand ihre Beschreibung sichtbarer Einheit als einen Versuch, „dieses Denken noch einen Schritt weiterzuführen. Wir wollen den Kirchen ihre Vorstellung von der Einheit nicht diktieren, aber wir empfehlen, in der weiteren Studienarbeit zu versuchen, das Wesen unseres gemeinsamen Zieles klarer zum Ausdruck zu bringen.“<sup>3</sup> Offensichtlich war den Delegierten nicht bewußt gewesen, daß diese Erklärung als ein Schritt über die Position der „ekklesiologischen Neutralität“ hinaus verstanden werden konnte. Die Vollversammlung hatte sich in ihren Überlegungen auf die Erfahrung von Kirchen bezogen, die in einer bestimmten Situation eine organische Union vollzogen hatten. Aber hatte damit die Vollversammlung nicht implizit die Position des protestantischen Denominationalismus übernommen, mit seiner Betonung der Gemeinschaft innerhalb der örtlichen Gemeinde und einer entsprechend schwachen Wahrnehmung der universalen Dimension der Kirche und ihrer Kontinuität durch die Generationen?

Diese Frage war damals von den Delegierten der orthodoxen Kirchen in einem Sondervotum zur Sektion über die „Einheit“ formuliert worden. Dies war das letzte einer längeren Reihe von orthodoxen Sondervoten bei ökumenischen Konferenzen. Die orthodoxen Delegierten betrachteten die Erklärung der Vollversammlung über die Einheit der Kirche als Ausdruck des protestantischen Ansatzes in der ökumenischen Frage. „Die Hauptfrage in diesem Zusammenhang ist die des ‚Denominationalismus‘. Folglich wird das Problem christlicher Einheit . . . normalerweise im Sinne einer Verständigung oder Versöhnung zwischen den Denominationen verstanden . . . Für die Orthodoxen ist das grundlegende ökumenische Problem das des Schismas . . . Die Einheit ist zerbrochen und muß wieder hergestellt werden. Die orthodoxe Kirche ist keine Konfession, eine von vielen oder eine unter den vielen. Für die Orthodoxen ist die orthodoxe Kirche schlicht die Kirche.“<sup>4</sup> Und dann folgt in der Erklärung eine wichtige Beobachtung, die seither immer wieder einmal aufgetaucht ist: „Vom orthodoxen Standpunkt aus kann die gegenwärtige ökumenische Bemühung als ‚Ökumenismus im Raum‘ charakterisiert werden, ein Ökumenismus, der auf Vereinbarungen

zwischen verschiedenen Denominationen, so wie sie z. Z. existieren, zielt. Diese Bemühung ist aus orthodoxer Sicht völlig unzureichend und unvollständig. Die gemeinsame Grundlage . . . ist vorhanden und muß gesucht werden . . . in jener gemeinsamen alten und apostolischen Tradition, von der alle Denominationen ihre Existenz ableiten. Diese ökumenische Bemühung kann zutreffend als ‚Ökumenismus in der Zeit‘ bezeichnet werden.“<sup>45</sup>

Diese orthodoxe Stellungnahme nimmt einige der ekklesiologischen Streitfragen in der späteren Diskussion vorweg. Zur damaligen Zeit scheint sie jedoch keinen tieferen Eindruck hinterlassen zu haben. Und im Licht dieser Stellungnahme muß die Debatte der siebziger Jahre über Vorstellungen der Einheit und Modelle der Einigung noch mehr als Ausdruck des „protestantischen Vorurteils“ der organisierten ökumenischen Bewegung erscheinen. Um diese Debatte richtig verstehen und beurteilen zu können, muß daher die Frage nach ihren Ursprüngen noch weiter geklärt werden.

### *Ursprünge und Kontext der Debatte über Modelle der Einheit*

Die Neu-Delhi-Erklärung ist noch immer ein Höhepunkt und ein grundlegender Maßstab für die ökumenische Arbeit an der Einheit der Kirche. Bald nach der Vollversammlung änderte sich freilich der Bezugsrahmen dieser Diskussion. Ohne hier ins Detail gehen zu können, seien einige der Faktoren kurz in Erinnerung gerufen:

- Die sechziger Jahre sind in Erinnerung als die Zeit, in der sich eine weltweite Perspektive in der Politik sowie in Kultur und Wirtschaft durchsetzte. Die Erfahrung und die Vision der Zusammengehörigkeit der Menschheit wurde zu einem beherrschenden Motiv, das sich in der ökumenischen Diskussion zum erstenmal bei der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963 und später bei der Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 bemerkbar machte. Der Beitritt einer großen Zahl von Kirchen aus der südlichen Hemisphäre zum Ökumenischen Rat verstärkte diese Neuorientierung.
- Im Gefolge der Vollversammlung in Neu-Delhi schlossen sich auch die restlichen orthodoxen Kirchen dem Ökumenischen Rat an. Ihr Einfluß war besonders spürbar in der Diskussion über Ekklesiologie im Rahmen von Glauben und Kirchenverfassung, z. B. in der Neuentdeckung der Pneumatologie und in der Studie über den konziliaren Prozeß in der alten Kirche.
- Im Rückblick ist vielleicht das Zweite Vatikanische Konzil der römisch-katholischen Kirche das wichtigste Kennzeichen dieser Periode. Das

Konzil legt mit seiner Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium“ und mit seinem Dekret über den Ökumenismus nicht nur die Grundlage für das aktive Eintreten der römisch-katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung; es forderte zugleich alle anderen christlichen Kirchen zu einem neuen Nachdenken über ihr Selbstverständnis als Kirchen heraus.

- Eine der unmittelbaren Konsequenzen des Konzils war der Beginn des Prozesses von bilateralen Gesprächen, besonders zwischen der römisch-katholischen Kirche und den großen Konfessionsfamilien, z.B. der Lutheraner, der Anglikaner und der Reformierten. Diese Entwicklung hat sich als entscheidender Faktor für die Wiedereröffnung der Debatte über Modelle der Einheit erwiesen.

Die Auswirkungen dieses Wandels der Perspektive wurden im Bericht der ersten Sektion der Vollversammlung in Uppsala 1968 zum Thema „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche“ erkennbar. Wo die Vollversammlung in Neu-Delhi die Einheit „aller Christen an jedem Ort“ betonte, fügte Uppsala ein neues Verständnis der Einheit aller Christen an allen Orten hinzu: „Eine wirkliche Erfahrung der Universalität ist gegeben durch die Schaffung regionaler und internationaler konfessioneller Gemeinschaften. Solche Erfahrungen der Universalität sind aber zwangsläufig unvollständig. Die ökumenische Bewegung trägt dazu bei, diese Erfahrung der Universalität zu erweitern, und ihre regionalen Räte sowie der Ökumenische Rat der Kirchen können als eine Übergangslösung bis zu einer schließlich zu verwirklichenden wahrhaft universalen, ökumenischen, konziliaren Form des gemeinsamen Lebens und Zeugnisses angesehen werden. Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen, die einander verpflichtet sind, sollten auf die Zeit hinarbeiten, wenn ein wirklich universales Konzil wieder für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen kann.“<sup>6</sup> Und dann folgt der Satz, der seither oft zitiert und diskutiert worden ist: „Die Kirche wagt es, von sich selbst als dem Zeichen der zukünftigen Einheit der Menschheit zu sprechen“. Mit dieser Ausrichtung auf die Einheit der ganzen Kirche und auf die Einheit der Menschheit war die Diskussion neu eröffnet und zugleich auf eine neue Ebene gehoben.

Drei Jahre nach der Vollversammlung in Uppsala kam die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen zusammen. Einer der Ausschüsse dieser Kommissionsverfassung widmete sich der Beziehung zwischen Kirchenunionsverhandlungen und bilateralen Gesprächen. Auf Empfehlung des Ausschusses beschloß die Kommission die Ausarbeitung „angemessener Formen für die Weiterführung der Studienarbeit über das Ziel

und Wesen der Einheit, die wir suchen, und die Formen ihrer Manifestierung“. Eine der Aufgaben dieser Studien sollte sein: „Eine Klärung und theologische Auswertung der vorhandenen Einheitskonzeption und Einigungs-Modelle und eine Beschreibung neu entstehender Konzeptionen und Modelle; dies sollte im Licht der Erklärung von Neu-Delhi geschehen und eine neue, kritische Auswertung dieser Erklärung einschließen.“<sup>47</sup> Der Ausschuß erwähnt dann in einer Erläuterung eine Reihe von verschiedenen Modellen für die Einheit der Kirche, die untersucht werden könnten, z. B. die organische Einheit, die gegenseitige Anerkennung von grundlegenden Glaubensaussagen, Sakramenten und Ämtern, Altar- und Kanzelgemeinschaft sowie neue Formen christlicher Einheit, die offiziell und inoffiziell in sehr unterschiedlichen Situationen entstehen.

Die Studie wurde im Blick auf die nächste Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Nairobi 1975 in Angriff genommen. Nach ersten internen Vorbereitungen wurde 1973 in Salamanca eine größere Konsultation durchgeführt, an der Vertreter von Kirchen, die in Unionsverhandlungen standen, ebenso wie solche in bilateralen Gesprächen teilnahmen. Diese Konsultation, welche die Vision einer vereinigten Kirche als „konziliare Gemeinschaft von Gemeinden . . . , die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind“ vorstellte, wurde zum entscheidenden Impuls für die nachfolgende Debatte. Der Berichtsband der Konsultation, der unter dem Titel „Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit“ 1974 in Frankfurt veröffentlicht wurde, läßt die Hintergründe dieses Neuansatzes in der Diskussion über die Einheit deutlicher erkennen. So äußert z. B. Lukas Vischer in seinem Beitrag die Vermutung, daß die Vorstellung einer bestimmten Kirche über die Einheit deutlicher erkennbar wird, wenn man fragt: „Welche sichtbaren Zeichen der Übereinstimmung sind notwendig, damit von Einheit die Rede sein kann?“<sup>48</sup> Er erwähnt beispielhaft einige Antworten auf diese Frage: da sind die, welche vor allem die geistliche Einheit betonen; für andere wird Einheit durch die gemeinsame Tradition gewährleistet; für manche ist die episkopale Struktur der Kirche von entscheidender Bedeutung; wieder andere legen den Akzent auf die Einheit in der rechten Verkündigung und der Verwaltung der Sakramente. Schließlich gibt es die, für die ein gemeinsames Ziel und die Bereitschaft zur Aktion der entscheidende Bezugspunkt sind.

Wenn aber die Kirchen so unterschiedliche und historisch bedingte Vorstellungen von der Einheit in die ökumenische Bewegung einbringen, wie können sie dann hoffen, Einheit herzustellen? Da die Vorstellungen der Einheit selbst Ausdruck von tiefen ekklesiologischen Überzeugungen sind, drängt sich die Frage auf, ob die Haltung ekklesiologischer

Neutralität bei der Suche nach der sichtbaren Einheit beibehalten werden kann?

Welches sind die Modelle der Einigung, die in der ökumenischen Diskussion vertreten werden? Der Vorbereitungsprozeß für die Konsultation in Salamanca hatte eine Reihe solcher Modelle ausgearbeitet, z. B. die Gründung interkonfessioneller Bewegungen oder die Bildung einer Föderation bzw. eines Rates von Kirchen. Ein größeres Maß von Einigung wird erreicht, wenn zwei bislang getrennte Kirchen einander in vollem Umfang anerkennen; am weitesten geht das Modell der organischen Union, wenn getrennte Kirchen zusammenkommen, um eine neue Gemeinschaft zu bilden.<sup>9</sup>

Eines ist aus der Perspektive von Glauben und Kirchenverfassung deutlich: „Organische Union bleibt die primäre Option“. „Die in Neu-Delhi geforderte ‚völlig verpflichtete Gemeinschaft‘ kann nur durch organische Union der Christen ‚an jedem Ort‘ zustande kommen. Die in Uppsala beschriebene Katholizität, die die Mauern der Trennung zwischen den Menschen in wirksamer Weise durchbricht, setzt jene ‚völlig verpflichtete Gemeinschaft‘ voraus.“<sup>10</sup> Zwar müssen die Formen und Bedingungen von organischer Union immer wieder überprüft werden, und die Versuche, die Einheit jenseits des lokalen und nationalen Rahmens zu beschreiben, mögen auf andere Modelle zurückgreifen; aber die Grundposition nach der Salamanca-Diskussion ist klar, und sie wird zum Brennpunkt der anschließenden Diskussion.

Blickt man nun freilich noch einmal zurück auf die Debatte der sechziger Jahre, so wird bereits jetzt eine deutliche Akzentverschiebung z. B. gegenüber der Vollversammlung in Uppsala deutlich: Der weltweite Horizont tritt wieder in den Hintergrund und die binnenkirchliche Perspektive wird vorherrschend. Hatte die Kommission noch bei ihrer Sitzung in Löwen in einer großen Erklärung über „Die Konziliarität und die Zukunft der ökumenischen Bewegung“ unterstrichen, daß eine Einheit der Kirche im Dienst der Einheit der Menschheit Raum für Unterschiede und Konflikte bieten müsse und daß im Leben der Kirche die verschiedenen Gruppen von Menschen Gelegenheit haben sollten, ihr authentisches Selbst zu entwickeln und auszudrücken,<sup>11</sup> so verband sich in den folgenden Jahren mit dem Stichwort „konziliare Gemeinschaft“ immer stärker die Frage nach Formen der Einheit zwischen Kirchen, die „in Raum und Zeit getrennt sind“, sowie nach den Strukturen, die gemeinsame Entscheidungen zwischen verschiedenen Kirchen ermöglichen. Dennoch stellt die Konsultation von Salamanca einen wichtigen Durchbruch dar, und ihre entscheidenden Aussagen über „konziliare Gemeinschaft“ wurden von der Vollversammlung in Nairobi 1975 im

Bericht der zweiten Sektion wörtlich aufgenommen. Dahinter wird ein neu bestärktes Selbstbewußtsein erkennbar, das sich auch in der Bitte der Salamanca-Konsultation an die konfessionellen Weltbünde ausdrückt, „ihre Vorstellungen von der Suche nach der Einheit im Zusammenwirken mit dem Ökumenischen Rat darzulegen“<sup>12</sup>. Die Antwort auf diese Bitte von seiten der konfessionellen Weltbünde konkretisiert sich in der Vorstellung von „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“.

### *Profil der wichtigsten Einheitsmodelle aus der Diskussion der siebziger Jahre*

Nach diesem Überblick über die Entwicklung der ökumenischen Diskussion bis zur Konsultation in Salamanca und ihren unmittelbaren Folgen soll nun der Versuch gemacht werden, die vier Hauptmodelle zu untersuchen, die im Mittelpunkt der Diskussion gestanden haben, d. h. die Modelle der organischen Union, der konziliaren Gemeinschaft, der Einheit in versöhnter Verschiedenheit und der ekklesialen Gemeinschaft (communio). Die ersten beiden sind kennzeichnend und eng verbunden mit dem multilateralen Ansatz des Ökumenischen Rates der Kirchen. Die beiden anderen spiegeln die Erfahrungen bilateraler Dialoge zwischen den großen christlichen Kirchenfamilien auf Weltebene wider.

### *Organische Einheit*

Dieses Modell hat in der ökumenischen Diskussion von der Frühzeit an eine Rolle gespielt. Organische Einheit bringt die Überzeugung zum Ausdruck, daß die eine Kirche auch erkennbar als der eine Leib Christi, der durch organische Beziehungen zwischen verschiedenen Gliedern zusammengehalten wird, leben sollte. Dieses Modell lebt viel stärker aus der unterschiedenen Verpflichtung, die Einheit, welche in Christus gegeben ist, in sichtbarer und greifbarer Form zu verwirklichen, als aus der Faszination durch neue kirchliche Organisationen und Einrichtungen. In der Anfangszeit war statt von organischer Einheit auch von „korporativer Einheit“ die Rede. Die anglikanische Tradition betrachtete die bischöfliche Struktur als den entscheidenden Bezugspunkt für dieses Modell.

Seit dem erfolgreichen Abschluß der Kirchenunionsverhandlungen in Südindien 1947 ist das Modell aufs engste verknüpft mit den Versuchen, Gemeinschaften von unterschiedlichem konfessionellem Hintergrund in einer Region oder Nation in einer neuen kirchlichen Körperschaft zusammenzuführen. Viele Kirchenunionen sind dem Beispiel der Kirche von

Südindien seit 1947 gefolgt. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat durch die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung diesen Prozeß aufmerksam verfolgt und unterstützt. Seit 1967 sind eine Reihe von Konsultationen mit Vertretern von Unionskirchen oder noch in Gang befindlichen Unionsverhandlungen durchgeführt worden, um über die Erfahrungen nachzudenken, die sich aus dieser Verwirklichung sichtbarer Einheit ergeben. Es gibt keine einfache „Definition“ von organischer oder korporativer Einheit, die sich zitieren ließe. Die zweite Kirchenunionskonsultation in Limuru 1970 nannte jedoch die folgenden notwendigen Bedingungen für organische bzw. korporative Einheit: „Eine gemeinsame Glaubensgrundlage; ein gemeinsamer Name; verpflichtende Bindung aneinander und schließlich die Bereitschaft, die besondere Identität aufzugeben; die Möglichkeit, gemeinsam zu entscheiden und je nach Situation missionarisch tätig zu werden.“<sup>13</sup> Man könnte die Neu-Delhi-Erklärung als eine vollständigere und theologisch durchdachtere Beschreibung dieses Modells verstehen. Dies gilt insbesondere für die Formulierung von der einen Kirche als einer „völlig verpflichteten Gemeinschaft“, von „allen an jedem Ort“. Dieses Verständnis der Kirche als „Gemeinschaft“ im vollen neutestamentlichen Sinn von *koinonia* steht im Zentrum des Modells der organischen Einheit.

Aus den Erfahrungen der Unionskirchen und aus den Überlegungen der verschiedenen Kirchenunionskonsultationen, die von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung veranstaltet worden sind, geht deutlich hervor, daß organische Einheit kein statisches Modell ist und daß es dabei nicht um schlichte Uniformität in den Strukturen und im kirchlichen Leben geht. Je nach Situation haben sich unterschiedliche Formen von Einheit entwickelt, und in den meisten Fällen wird die bereits erreichte Einheit als ein weitgehender offener Prozeß verstanden, dem sich weitere Kirchen anschließen können. In vielen Fällen ist an die Stelle der ursprünglichen Idee eines Vollzugs der Kirchenunion in einem entscheidenden Akt die Vorstellung einer stufenweisen Verwirklichung der Einheit getreten. Viele an diesem Prozeß beteiligte Kirchen haben auch gelernt, daß es für die Verwirklichung von Einheit wichtiger sein kann, tragfähiges Vertrauen und verbindliche Beziehungen zueinander zu entwickeln, als an der Formulierung von theologischen Konsenstexten zu arbeiten. Dies ist keine Geringschätzung des theologischen Konsenses, sondern Ausdruck der schlichten Einsicht, daß Konsens allein noch nicht garantiert, daß es wirklich eine Bewegung auf volle sichtbare Einheit hin gibt.

Das besondere Profil dieses Modells der organischen Einheit, wie es in der Erfahrung von Unionskirchen zum Ausdruck kommt, ist gut beschrie-

ben in einem Abschnitt aus dem Bericht der letzten Kirchenunionskonsultation in Colombo 1981: „Unierte Kirchen haben eine Vision der Kirche und der Einheit, die wir zusammen mit anderen Christen suchen, gemeinsam. Aber wir bringen auch eine eigene Erfahrung in diese Diskussion ein, eine Erfahrung, die aus dem Kampf um die Einheit erwachsen ist. So wird von Kirchen, wenn sie sich auf eine Union einlassen, normalerweise verlangt, daß sie ihre denominationelle Identität zugunsten einer umfassenderen Katholizität aufgeben. Wir haben erfahren, daß dies uns wechselseitig bereichert und enger verbindet; unsere Kirchen sind genötigt worden, sich dem Wandel und der Erneuerung zu öffnen. Unsere Erfahrung bestätigt schlicht die Erklärung der Vollversammlung in Nairobi, daß ‚organische Union, in der getrennte Denominationen eine einzige Körperschaft bilden, . . . eine Art Tod (ist), der die denominationelle Identität ihrer Mitglieder bedroht, aber sie ist ein Sterben, um reicheres Leben zu empfangen. Und genau darum geht es hier‘.“<sup>14</sup>

### *Konziliare Gemeinschaft*

Dieses Modell, das ursprünglich von der Konsultation in Salamanca 1973 vorgestellt wurde, entsprang einer doppelten Einsicht.

*Erstens:* Es war deutlich geworden, daß die Vollversammlung in Neu-Delhi den besonderen Problemen der Einheit jenseits des lokalen oder nationalen Rahmens nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt hatte. Die Formulierung: „Sie sind zugleich vereint mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten in der Weise, daß Amt und Glieder von allen anerkannt werden und daß alle gemeinsam so handeln und sprechen können, wie es die gegebene Lage im Hinblick auf die Aufgaben erfordert, zu denen Gott sein Volk ruft“<sup>15</sup>, mit welcher die Neu-Delhi-Erklärung abschließt, mußte entfaltet und vertieft werden.

*Zweitens:* Die nach der Vollversammlung in Neu-Delhi begonnene Studie über den konziliaren Prozeß in der alten Kirche und seine Bedeutung für die ökumenische Bewegung hatte zur Neuentdeckung der Konziliarität geführt, d. h. dem „Zusammenkommen von Christen – örtlich, regional oder weltweit – zu gemeinsamem Gebet, zu Beratung und Entscheidung in dem Glauben, daß der Heilige Geist solche Zusammenkunft für seine eigenen Zwecke der Versöhnung, Erneuerung und Umgestaltung der Kirche benutzen kann, indem er sie zur Fülle der Wahrheit und der Liebe hinführt.“<sup>16</sup> Diese Konziliarität wurde neu erkannt als Kennzeichen und als konstitutives Element im Leben der christlichen Kirche zu allen Zeiten.

Als Ergebnis der weiteren Reflexion in den beiden angegebenen Richtungen entstand die Vorstellung einer geeinten Kirche als einer konziliaren Gemeinschaft, dem wichtigsten Ergebnis der Salamanca-Konsultation. Der entsprechende Abschnitt ist sehr sorgfältig in Anlehnung an die Neu-Delhi-Erklärung formuliert worden: „Jesus Christus schuf eine einzige Kirche. Heute leben wir in verschiedenen Kirchen, die voneinander getrennt sind. Unsere Zukunftsvision ist jedoch, eines Tages wieder als Brüder und Schwestern in einer ungeteilten Kirche zu leben. Wie läßt sich dieses Ziel beschreiben? Wir unterbreiten den Kirchen für ihre Auseinandersetzung mit dieser Frage folgende Beschreibung: Die eine Kirche ist als konziliare Gemeinschaft von Gemeinden zu verstehen, die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind. In dieser konziliaren Gemeinschaft hat jede der Gemeinden zusammen mit allen anderen volle Katholizität, sie bekennt denselben apostolischen Glauben und erkennt daher die anderen als Glieder derselben Kirche Christi an, die von demselben Geist geleitet werden. Wie die Vollversammlung in Neu-Delhi ausführte, gehören sie zusammen, weil sie die gleiche Taufe empfangen haben und das gleiche Heilige Abendmahl feiern; sie erkennen die Mitglieder und die geistlichen Ämter der anderen Gemeinden an. Sie sind eins in ihrem gemeinsamen Auftrag, das Evangelium von Christus in ihrer Verkündigung und in ihrem Dienst in der Welt und vor der Welt zu bekennen. Zu diesem Zweck ist jede Einzelgemeinde bestrebt, die angebahnten Beziehungen aufrecht zu erhalten und neue Beziehungen zu ihren Schwestergemeinden anzuknüpfen und diesen Beziehungen in konziliaren Zusammenkünften Ausdruck zu verleihen, wo immer die Erfüllung ihres gemeinsamen Auftrags dies erfordert.“<sup>17</sup>

Die entscheidende Formulierung, die von der einen Kirche als „konziliare Gemeinschaft von Gemeinden . . . , die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind“ spricht, verlangt nach Erläuterung. Der Bericht sagt dazu: „*Konziliar* verweist in diesem Kontext auf die wechselseitige Beziehung der einzelnen Gemeinden innerhalb der *einen* Kirche. . . . Das Zusammenkommen im Konzil ist eine von der Gemeinschaft in Christus auferlegte Übung; das beweist die Geschichte der Kirche. Es ist Ausdruck der *Verbundenheit* aller, die den Namen Christi anrufen, und es ist ein Mittel zur gegenseitigen Heranbildung und Berichtigung.“<sup>18</sup> Der Bericht nennt dann die Bedingungen, die zur Verwirklichung dieser Vision erfüllt werden müssen, und macht Empfehlungen für konkrete Schritte, welche die Kirchen unternehmen können.

Die Verwendung des Begriffs „Gemeinden (local churches)“ ist weniger eindeutig, als es zunächst scheinen mag. Der Bericht stellt fest, daß

„Gemeinde“ in den verschiedenen Traditionen unterschiedliche Bedeutung annehmen kann. Einige denken an die einzelne Gottesdienstgemeinde, andere an einen Kirchenkreis oder eine Diözese und wieder andere beziehen den Begriff auf Nationalkirchen. Der Salamanca-Bericht denkt bei Gemeinde in erster Linie an die Abendmahlsgemeinschaft an einem bestimmten Ort oder in einem gegebenen Kontext: „Konziliare Gemeinschaft muß in erster Linie zwischen den örtlichen eucharistischen Gemeinschaften eines bestimmten Gebiets verwirklicht werden.“<sup>19</sup> Weitere Diskussionen nach der Konsultation in Salamanca haben deutlich gemacht, daß die Beziehung zwischen der Kirche und einem gegebenen Ort immer vorläufig bleibt und ständig überprüft werden muß. Keine geschichtlich oder konfessionell gegebene Gestalt von „Gemeinde (local church)“ kann daher als endgültig oder normativ angesehen werden.<sup>20</sup> Die Vollversammlung in Nairobi 1975 nahm, wie bereits angedeutet, den Salamanca-Vorschlag ausdrücklich auf bei ihrem Versuch, das gemeinsame Ziel der Einheit neu zu bestimmen. Der Bericht fügt dann noch den folgenden erläuternden Abschnitt hinzu: „Der Begriff ‚konziliare Gemeinschaft‘ ist häufig mißverstanden worden. Er zielt *nicht* auf eine Konzeption der Einheit, die sich von der vollen organischen Einheit, wie sie in der Erklärung von Neu-Delhi umrissen wurde, unterscheidet, sondern soll diese vielmehr näher bestimmen. Der Begriff dient dazu, einen Aspekt des Lebens der einen ungeteilten Kirche *auf allen ihren Ebenen* zu beschreiben. Er bringt in erster Linie die Einheit von Kirchen zum Ausdruck, die durch Raum, Kultur und Zeit voneinander getrennt sind, eine Einheit, die öffentlich dargestellt wird, wenn die Vertreter dieser Einzelkirchen zu einer gemeinsamen Versammlung zusammenkommen. Er bezeichnet ferner eine Qualität des Lebens innerhalb jeder Einzelkirche. Und er unterstreicht die Tatsache, daß wahre Einheit nicht monolithisch ist, sich nicht über die besonderen Gaben, die jedem Gemeindeglied und jeder Gemeinde gegeben sind, hinwegsetzt, sondern diese vielmehr hegt und pflegt.“<sup>21</sup>

### *Einheit in versöhnter Verschiedenheit*

Von „versöhnter Verschiedenheit“ ist zum erstenmal die Rede in einem Diskussionspapier, das sich die jährliche Konferenz der Generalsekretäre der Konfessionellen Weltbünde im Jahre 1974 zu eigen machte.<sup>22</sup> Mit diesem Dokument, das Anregungen aus einem Vortrag von Harding Meyer vor dieser Konferenz aufnahm, antworteten die Konfessionellen Weltbünde auf die obengenannte Bitte der Salamanca-Konsultation. Harding Meyer ist

seither zum wichtigsten Interpreten dieses Modells geworden.<sup>23</sup> Das Modell wurde formuliert mit der Absicht, die konfessionelle Identität als eine legitime Form von Vielfalt innerhalb der einen Kirche Christi zu unterstreichen. Die Vielfalt konfessioneller Identitäten wird hier mit der Vielfalt der Geistesgaben und mit der geschichtlichen und schöpfungsmäßigen Vielfalt verglichen. „Wir erachten das vielgestaltige konfessionelle Erbe deshalb für legitim, weil sich die Wahrheit des einen Glaubens in der Geschichte in einer Vielzahl von Ausdrucksformen äußert.“<sup>24</sup>

Es ist wohl kaum zufällig, daß dieses Modell zu einer Zeit formuliert wurde, als die langen Verhandlungen zwischen lutherischen, reformierten und unierten Kirchen unter der Schirmherrschaft der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zur offiziellen Erklärung von Kirchengemeinschaft zwischen den Kirchen geführt hatten, die die Leuenberger Konkordie von 1973 unterzeichnet hatten. Bis heute ist die Form von Kirchengemeinschaft, wie die Leuenberger Konkordie sie beschreibt, das klarste Beispiel für die Verwirklichung von „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“. In ihrer Erklärung der Kirchengemeinschaft stellen die betroffenen Kirchen fest, daß sie im Verständnis des Evangeliums übereinstimmen; sie erklären ihre Überzeugung, daß die Lehrverurteilungen der Vergangenheit den gegenwärtigen Stand der Lehre der anderen zustimmenden Kirchen nicht betreffen; und sie gewähren einander Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft unter Einschluß der gegenseitigen Anerkennung der Ordination und der Ermöglichung von Interzelebration. Die Erklärung betont, daß diese Kirchengemeinschaft im Leben und im gemeinsamen Zeugnis und Dienst der Kirchen verwirklicht und vertieft werden muß. Die Konkordie läßt die verpflichtende Geltung der Bekenntnisse in den beteiligten Kirchen bestehen, aber die Kirchen verpflichten sich zu kontinuierlichen Lehrgesprächen untereinander. Eventuelle organisatorische Folgerungen, wie z.B. der Zusammenschluß einzelner Kirchen, können nur im Licht der jeweiligen Situation entschieden werden. „Eine Vereinheitlichung, die die lebendige Vielfalt der Verkündigungsweisen, des gottesdienstlichen Lebens, der kirchlichen Ordnung und der diakonischen wie gesellschaftlichen Tätigkeit beeinträchtigt, würde dem Wesen der mit dieser Erklärung eingegangenen Kirchengemeinschaft widersprechen.“<sup>25</sup>

Das Modell der Einheit in versöhnter Verschiedenheit trat noch stärker in den Vordergrund durch eine Erklärung über Modelle der Einheit, welche die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam 1977 als Orientierung für die weiteren ökumenischen Bemühungen des Lutherischen Weltbundes annahm. Die Erklärung betont noch einmal als Absicht dieses

Modells: „Es soll zum Ausdruck bringen, daß die konfessionellen Ausprägungen christlichen Glaubens in ihrer Verschiedenheit einen bleibenden Wert besitzen, daß diese Verschiedenheiten aber, wenn sie gemeinsam auf die Mitte der Heilsbotschaft und des christlichen Glaubens bezogen sind und diese Mitte nicht in Frage stellen, ihren trennenden Charakter verlieren und miteinander versöhnt werden können zu einer verpflichteten ökumenischen Gemeinschaft, die in sich auch konfessionelle Gliederungen bewahrt.“ Dieses Modell wird als hilfreich angesehen, weil es einen Weg der Einheit beschreibt, „der nicht notwendig die Preisgabe konfessioneller Tradition und konfessioneller Identität impliziert . . . Dieses Element der Versöhnung gilt es in allen Einheitsbemühungen stark zu machen, denn Einheit und Versöhnung meinen nicht bloße Koexistenz. Es geht um wirkliche kirchliche Gemeinschaft, zu der die Anerkennung der Taufe, die Herstellung eucharistischer Gemeinschaft, die gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter und eine verpflichtende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst als konstitutive Elemente hinzugehören.“<sup>26</sup> Es ist deutlich, daß dieses Modell von der Erfahrung der weltweiten konfessionellen Gemeinschaften ausgeht, die als Weg zur Herstellung von Gemeinschaft und Einheit untereinander bilaterale Lehrgespräche aufgenommen haben. Diese Perspektive unterscheidet sich deutlich von der Suche nach der Einheit „aller an jedem Ort“. Beide haben es mit tatsächlichen Ausprägungen des „ökumenischen Problems“ zu tun und sollten daher ernstgenommen werden. Der entscheidende Punkt im Blick auf das Modell der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ ist die Erfahrung, die sich in vielen, wenn nicht den meisten bilateralen Dialogen herausgeschält hat, daß völlige Übereinstimmung und ein umfassender Konsens nicht nur unmöglich, sondern eigentlich nicht wünschbar sind. Die Lehre und die geistliche Tradition der großen konfessionellen Gemeinschaften haben eine eigene Prägung, die zum Reichtum im Leben des Leibes Christi gehören. Das Stichwort von der „Versöhnung“ zielt dann auf die Aufgabe, den polemischen und wechselseitig exklusiven Charakter konfessioneller Aussagen über die Wahrheit des Evangeliums zu überwinden. Können sie verstanden werden als unterschiedliche Ausdrucksformen der einen Wahrheit, dann verändern sie ihre Qualität: Sie beanspruchen nicht länger einen bleibenden und konstitutiven Charakter, sondern werden offen in Richtung auf mögliche Verwandlung.

Es sei noch einmal ausdrücklich daran erinnert, daß das Modell der konziliaren Gemeinschaft die Bemühung um organische Union am gegebenen Ort, d.h. national oder regional, voraussetzt. Denn konziliare Gemeinschaft im strengen Sinne kann es nur zwischen „in sich geeinten Gemeinden

(Ortskirchen)“ geben. Damit wird noch einmal unterstrichen, daß Ausgangserfahrung und Zielvorstellung des Modells der Einheit in versöhnter Verschiedenheit anders sind: Dies Modell setzt die in den konfessionellen Zusammenschlüssen gegebene Universalität kirchlichen Lebens über die Grenzen von Nationen und Kulturen hinaus voraus. Es ist die Absicht dieses Modells, Wege zur Überwindung der Gegensätze zwischen kirchlichen Großinstitutionen aufzuzeigen. Nicht die Gemeinschaft von Menschen, sondern die Gemeinschaft von verfaßten Kirchen bzw. kirchlichen Zusammenschlüssen steht im Vordergrund. Nur die römisch-katholische Kirche ist im strengen Sinne eine Weltkirche. Aufgrund ihrer universalen Struktur nötigt die katholische Kirche jedoch ihre Partner, wie z. B. die lutherischen und anglikanischen Kirchen dazu, sich im gleichen Medium und auf der gleichen Ebene als weltweite Kirchen zu artikulieren. Daraus ergibt sich nahezu zwangsläufig das Interesse, die institutionelle Integrität zu bewahren bei gleichzeitiger Bemühung darum, normale Beziehungen kirchlicher Gemeinschaft herzustellen. Die in letzter Zeit immer wieder formulierte Feststellung von einer unaufhebbaren „Grunddifferenz“ steht nicht im Gegensatz zu diesem Ansatz, sondern gibt ihm eine besondere Zuspitzung und wird gleichsam durch ihn herausgefordert.

### *Ekklesiale Gemeinschaft (communio)*

Das letzte der hier vorzustellenden Modelle ist vor allem durch die anglikanisch/römisch-katholischen Lehrgespräche bekanntgeworden. Die Anglikanisch/Römisch-Katholische Internationale Kommission, die ihren Abschlußbericht 1981 vorlegte, ging bei ihrer Arbeit vom Grundverständnis der Kirche als *communio* aus. Diese Perspektive hat bereits die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils entscheidend bestimmt. In der Einleitung zum Abschlußbericht der Kommission heißt es: „Grundlegend für alle unsere Erklärungen ist der Begriff der koinonia (Gemeinschaft). In der frühen christlichen Tradition erschloß die Reflexion auf die erfahrene koinonia den Weg zum Verständnis des Geheimnisses der Kirche. Obwohl ‚koinonia‘ im Neuen Testament nirgends mit der ‚Kirche‘ gleichgesetzt wird, bringt dieser Begriff doch am besten das Geheimnis zum Ausdruck, das den verschiedenen Bildern des Neuen Testaments für die Kirche zugrunde liegt.“ In der Tat ist das Thema der koinonia in den aufeinander folgenden Erklärungen der Kommission über die Eucharistie, über Amt und Ordination und zur Frage von Autorität und Primat immer wichtiger geworden. So heißt es am Ende der Einleitung zu den verschiedenen Erklärungen der Kommission:

„Volle sichtbare Gemeinschaft zwischen unseren beiden Kirchen kann nicht verwirklicht werden ohne gegenseitige Anerkennung der Sakramente und des Amtes, sowie die gemeinsame Annahme eines universalen Primates, der eins ist mit dem bischöflichen Kollegium im Dienste der koinonia.“<sup>27</sup>

Die gleiche Grundorientierung ist inzwischen von der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission in ihrem Abschlußbericht „Einheit für uns“ übernommen worden.<sup>28</sup> Der Bericht beginnt mit einer Überlegung zum Wesen der Einheit der Kirche, die sich darstellt als eine Gemeinschaft (communio), „die aus einem Netz von Ortskirchen besteht“ (Nr. 5). Sie ist eine „Einheit in der Vielfalt“, wie bereits der anglikanisch/römisch-katholische Bericht betont hatte. In unserem Zusammenhang ist besonders interessant, daß der Bericht dem Begriff „Schwesterkirchen“ als eine konkrete Entfaltung des Grundmodells der ekklesialen Gemeinschaft vorzuschlagen scheint. Bereits 1977 hatte die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam in einer Erklärung über die „Anerkennung der Confessio Augustana durch die römisch-katholische Kirche“ auf die Hoffnung bedeutender römisch-katholischer Theologen hingewiesen, „daß diese Anerkennung den Weg für eine Form der Gemeinschaft zwischen der römisch-katholischen und der lutherischen Kirche öffnet, in der beide Kirchen, ohne ihre Besonderheit und Identität aufzugeben, die Entwicklung zur vollen kirchlichen Gemeinschaft als Schwesterkirchen fördern.“<sup>29</sup> Die gleiche Hoffnung kam drei Jahre später in einer Stellungnahme der Gemeinsamen römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Kommission zum Augsburgischen Bekenntnis „Alle unter einem Christus“ (1980) zum Ausdruck: „Unsere neu erkannte Gemeinsamkeit in zentralen christlichen Glaubenswahrheiten gibt uns begründete Hoffnung, daß im Lichte dieses Grundkonsenses auch auf die noch offenen Fragen und Probleme Antworten möglich werden, die das erforderliche Maß an Gemeinsamkeit enthalten, um unsere Kirchen auf dem Weg von getrennten Kirchen zu Schwesterkirchen einen entscheidenden Schritt weiterzuführen.“<sup>30</sup> Diese Formulierung wird im Vorwort zum Abschlußbericht der Kommission wieder aufgenommen, die später (s. Nr. 44/45) den Begriff „Schwesterkirchen“ erläutert unter Verweis auf die Beziehung zwischen der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche. Ekklesiale Gemeinschaft im Sinne der Beziehungen zwischen Schwesterkirchen, die in sich selbst aus einem Netz von Ortskirchen bestehen – dieses Modell geht offensichtlich weiter als das vorangegangene, obwohl es ebenfalls daran interessiert ist, die legitimen Unterschiede in der Liturgie, der Frömmigkeit, der Kirchenverfassung und der theologischen Lehre zu erhalten.

Die vier Grundmodelle sind auf den vorangehenden Seiten möglichst objektiv dargestellt worden. Dabei ist die zeitweise sehr leidenschaftliche Debatte, die sich vor allem zwischen den Verfechtern des Modells der „konziliaren Gemeinschaft“ und der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ entwickelte, bewußt ausgeklammert worden. Seit der ersten Zusammenkunft des Forums für bilaterale Gespräche im Jahre 1978 hat die Heftigkeit der Auseinandersetzung deutlich nachgelassen. Das Forum erreichte in seinem Bericht eine weitere Klärung im Verständnis von „konziliarer Gemeinschaft“ als Ausdruck der „freien, umfassenden und vielfältigen Gemeinschaft (koinonia)“<sup>31</sup> unter besonderer Betonung der Tatsache, daß diese Gemeinschaft eine Einheit in Vielfalt ist. Das Forum nannte vier Anforderungen an die Einheit in konziliarer Gemeinschaft, d. h.

- „die Beendigung von Vorurteilen und Feindschaft und die Aufhebung von Lehrverurteilungen;
- die Gemeinschaft in einem Glauben;
- die wechselseitige Anerkennung von Taufe, Eucharistie und Amt;
- die Übereinkunft im Blick auf Formen gemeinsamer Entscheidung und gemeinsamen Handelns.“<sup>32</sup>

Der Bericht ging auch auf die Spannung ein, die sich zwischen den beiden genannten Modellen ergeben hatte, und sagte dazu: „Es ist inzwischen überzeugend klargelegt worden, daß diese Einheit in versöhnter Verschiedenheit die organische Einheit der Kirche als dem Leibe Christi zum Ausdruck bringen soll und daß es das entscheidende Ziel ist, die Verschiedenheiten miteinander zu versöhnen und ihre Trennung zu überwinden. Die kirchlichen Traditionen werden nicht unverändert so bleiben, wie sie jetzt sind; sie werden im Prozeß der Versöhnung verwandelt werden müssen. Es ist jedoch noch nicht völlig klar, wie ihre besondere Funktion und ihr Ort innerhalb der Einheit erhalten werden kann oder wie sich ihre Unterschiede zu anderen Unterschieden verhalten, wie denen der Kultur, der Sprache oder der Nationalität.“<sup>33</sup> Diese Klärungen wurden später von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung bei ihrer Sitzung in Bangalore 1978 übernommen, die in ihren „Reflexionen über das gemeinsame Ziel“ erklärt: „Für viele erfordert wahre Einheit die Versammlung aller an jedem Ort zu einer eucharistischen Gemeinschaft. Damit bliebe also kein Platz für ein weitergehendes Leben der konfessionellen Traditionen. Andere sagen, die dem Willen Christi entsprechende Einheit erfordere nicht notwendigerweise das Verschwinden, sondern vielmehr die Transformation der konfessionel-

len Identitäten in einem solchen Maß, daß volle sakramentale Gemeinschaft, gemeinsames Zeugnis und gemeinsamer Dienst verbunden mit einer gewissen gemeinsamen strukturellen Form möglich werden. Während die erste Sicht mehr mit dem Begriff der ‚organischen Einheit‘ verbunden ist, wird die zweite von denen eingenommen, die das Konzept einer ‚Einheit in versöhnter Vielfalt‘ vorschlagen. Beide Vorstellungen dürfen jedoch nicht als Alternative betrachtet werden. Sie könnten zwei unterschiedliche Reaktionsweisen auf die ökumenischen Notwendigkeiten und Möglichkeiten unterschiedlicher Situationen und kirchlicher Traditionen sein.“<sup>34</sup> Die Kommission war sich jedoch im klaren darüber, daß diese Versuche die tieferliegenden Unterschiede im Kirchenverständnis noch nicht überwinden, und so schlug sie eine gründlichere Untersuchung der ekklesiologischen Fragen vor, die zwischen den Kirchen stehen, einschließlich einer Einschätzung der ekklesiologischen Implikationen der verschiedenen Einheitsmodelle.

Die Spannung zwischen den beiden Grundmodellen mag als Folge dieser Klärungsversuche nachgelassen haben. Man kann jedoch bezweifeln, ob der Kernpunkt der Debatte überhaupt schon wirklich in den Blick gekommen ist. Es scheint mir, daß es in erster Linie gar nicht um die Frage der Vielfalt geht; und auch nicht darum, ob konfessionelle Unterschiede in gleicher Weise legitim und von bleibendem Charakter sind, wie die Unterschiede aufgrund von natürlicher oder geschichtlicher Prägung oder die verschiedenen Geistesgaben. Mir scheint vielmehr, daß der Konflikt Ausdruck einer Spannung ist, die sich durch alle traditionellen Ekklesiologien hindurchzieht, nämlich zwischen der Kirche als versammelter Gemeinde und als universaler Leib Christi.

Jedenfalls ist deutlich geworden, daß die beiden Gruppen von Modellen und Vorstellungen von unterschiedlichen Ansätzen und Erfahrungen ausgehen und daher verschiedene Akzente setzen. Etwas vereinfachend kann man sagen, daß bei den Modellen organische Union/konziliare Gemeinschaft der Akzent vor allem auf einer Perspektive „von unten“ liegt; im Vordergrund steht das Interesse an der örtlichen eucharistischen Gemeinschaft. Demgegenüber liegt bei den Modellen der versöhnten Verschiedenheit/ekklesiale Gemeinschaft die Betonung auf einer Perspektive „von oben“; hier steht im Vordergrund das Interesse am Leben der verfaßten kirchlichen Körperschaften jenseits der Ortsebene oder gar des nationalen Rahmens. Im ersten Fall gilt die Aufmerksamkeit vor allem dem gemeinsamen Zeugnis und Dienst in einem gegebenen Kontext; daraus folgt, daß die Suche nach Wegen und Formen der Entscheidungsfindung und des

gemeinsamen Handelns stark betont wird. Im zweiten Fall steht im Vordergrund das Interesse, die Kontinuität und Treue gegenüber der Tradition der jeweiligen Kirchen zu bewahren; daraus folgt, daß die Anerkennung legitimer Unterschiede und die Erhaltung eines möglichst hohen Maßes von Integrität der überkommenen Lebensformen besonders betont wird. Die zu Anfang aus der orthodoxen Stellungnahme zur Neu-Delhi-Erklärung zitierte Unterscheidung zwischen einem „Ökumenismus im Raum“ und einem „Ökumenismus in der Zeit“ könnte hier noch einmal neu ins Spiel gebracht werden.

Der Vergleich könnte fortgesetzt werden. Das Ergebnis würde freilich nur die Tatsache unterstreichen, daß die beiden Ansätze und beide Perspektiven in sich legitim und realistisch sind, daß beide notwendig sind, um auf dem ökumenischen Weg weiterzukommen. Ebenso muß zugegeben werden, daß die bilateralen Gespräche die Kirchen in neuer Weise herausgefordert haben, gerade weil sie bei den gegebenen kirchlichen Identitäten ansetzen. Sie haben eine neue Dimension in die ökumenische Bewegung eingebracht und haben damit die Voraussetzungen der Debatte über die Einheit der Kirche verändert.

Andererseits liegt gerade in dem „Realismus“ der beiden Ansatzpunkte auch ihre entscheidende Grenze. Beide beginnen beim institutionellen Status quo, d. h. bei einem örtlich partikularen oder einem globalen Selbstverständnis der Kirchen und bei ihrer entsprechenden ekklesiologischen Selbstbegründung. Das entscheidende Hindernis in beiden Fällen ist die „positivistische“ Ekklesiologie. Beide Ansätze können auf Beispiele verweisen, um zu belegen, daß ihre Vorstellung von der Einheit verwirklicht werden kann. Beide müssen jedoch auch zur Kenntnis nehmen, daß sowohl der Prozeß in Richtung auf Kirchenunionen wie das Verfahren bilateraler Gespräche inzwischen auf Schwierigkeiten und Widerstände gestoßen sind. In beiden Fällen liegt das Grundproblem in der Erhaltung denominationeller oder konfessioneller Integrität. Das zuvor zitierte Bild vom Sterben als dem Ausgangspunkt für neues Leben bzw. von der Versöhnung verweist auf die Aufgabe, welche beide Ansätze nur unvollkommen zu lösen vermögen.

Vielleicht kann man diese Aufgabe genauer bestimmen mit Hilfe des von Edmund Schlink benutzten Bildes von der „kopernikanischen Wende“. Es geht in der Tat um eine Veränderung der Blickrichtung, d. h. um die Abkehr von einer Orientierung auf die Einheit als „Ziel“ mit der Folge immer neuer Strategien bzw. moralischer Appelle hin zu der erneuten Anerkennung, daß die Einheit in erster Linie Gottes Gabe der Gemeinschaft ist, in die die christliche Gemeinde einzutreten berufen ist. Zu der Veränderung der Blick-

richtung gehört jedoch auch ein zweites, nämlich die Abkehr von der Binnenorientierung und die Neuausrichtung auf die Einheit der Kirche in der Perspektive des Reiches Gottes als der Verheißung göttlichen Heils für die ganze Menschheit. Die Forderung nach einem Perspektivenwechsel ist gewiß nicht neu. Spätestens seit der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund 1952 ist sie immer neu erhoben worden. Die in den Kirchen sehr breit diskutierten Konvergenztexte über Taufe, Eucharistie und Amt lassen sich nur von dieser veränderten Blickrichtung her richtig verstehen. So muß es als das verheißungsvollste Zeichen interpretiert werden, daß in allen hier vorgestellten Modellen eine Ekklesiologie der Gemeinschaft (communio) in den Vordergrund tritt. In der ökumenischen Diskussion ist diese ekklesiologische Perspektive zum erstenmal in der Einheitserklärung von Neu-Delhi formuliert worden, die daher nach wie vor als Ausgangspunkt dienen kann.

Im Rückblick mag es richtig sein zu sagen, daß man den Prozeß mit der Haltung ekklesiologischer Neutralität beginnen mußte. Inzwischen ist jedoch deutlich, daß diese Haltung dazu beiträgt, den ekklesiologischen Positivismus auf seiten der Kirchen zu verstärken. Die Suche nach der Einheit der Kirche ist längst über diese pragmatische Neutralität hinausgegangen. Sie hat dazu geführt, daß die Kirche als Gemeinschaft mit Gott durch Christus im Heiligen Geist und untereinander wiederentdeckt worden ist. Diese Gemeinschaft empfangen wir als Gottes Gabe, und sie wird angeeignet, indem wir immer tiefer in die Gemeinschaft hineinwachsen. Einheit ist nicht ein Zustand, sondern ein Prozeß, der offen bleibt, bis Gott alle Dinge unter seiner Herrschaft vereinen wird. Vielleicht kann man das Wort Ghandis über den Frieden abwandeln und sagen: Es gibt keinen Weg zur Einheit; Einheit ist selbst der Weg.

Das entscheidende Hindernis auf diesem Weg zu voller Gemeinschaft ist die Frage der gemeinsamen Feier der Eucharistie. Da die Praxis eucharistischer Gemeinschaft unlösbar verknüpft ist mit dem Amtsverständnis der getrennten Kirchen, und das heißt mit ihrer institutionellen Integrität, sind alle Versuche, dieses Hindernis zu überwinden, bisher mißlungen. Daher sei zum Abschluß dieser Überlegungen ein Vorschlag genannt, der bislang noch nicht wirklich auf seine Tragfähigkeit hin überprüft worden ist, d. h. der Ansatz bei einer baptismalen Ekklesiologie. In der Tat ist es ja fast ein Wunder, daß nahezu alle Kirchen trotz der leidvollen Auseinandersetzungen und Trennungen in der Kirchengeschichte das Band der Taufe erhalten haben. Die Taufe, d. h. der Akt der Eingliederung in den Leib Christi, begründet ein unsichtbares Band der Gemeinschaft zwischen allen, die

Jesus Christus bekennen. Diese Gemeinschaft wird nicht durch unser Bekenntnis oder durch das sakramentale Handeln der Kirche hergestellt. Es ist vielmehr der Heilige Geist, der aus den Vielen, die untereinander radikal verschieden sind, den einen Leib Christi erwachsen läßt. Es ist wohl kein Zufall, daß der dritte Artikel des nicänischen Glaubensbekenntnisses weder von der Eucharistie noch vom kirchlichen Amt, sondern nur von der Taufe spricht. Ebenso sei daran erinnert, daß das Dekret über den Ökumenismus (s. Abs. 3 und 22) ebenso wie die Neu-Delhi-Erklärung ausdrücklich auf das grundlegende Band der Taufe verweist. Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Taufe sind die sichtbaren Kennzeichen der Gemeinschaft, die all unseren ökumenischen Bemühungen, die Einheit der Kirche sichtbar zu machen, vorausliegt.

Die Konsequenzen eines solchen Ansatzes seien in drei Richtungen noch kurz entfaltet:

1. Das Dekret über den Ökumenismus hat uns daran erinnert, daß wir durch die Taufe das Recht und das Privileg erhalten, einander als Brüder und Schwestern innerhalb der Familie Gottes, des Vaters Jesu Christi, anzusprechen. Das heißt, daß auch die getrennten Kirchen und ihre Glieder einander nicht als Fremde gegenüberstehen, so wie autonome Staaten, die Abkommen oder Verträge schließen, wenn dies in ihrem gemeinsamen Interesse liegt, und darüber hinaus sich nicht in die inneren Angelegenheiten des Partners einmischen. Die Kirchen sind durch das Band der Taufe auf Gedeih und Verderb miteinander verbunden, so wie Glieder der gleichen Familie oder des gleichen Volkes. Jede Spaltung und jeder Konflikt innerhalb dieses einen Leibes Christi betrifft alle anderen Glieder, auch diejenigen, die mit Nachdruck ihre eigene Einheit bezeugen und zum Ausdruck bringen. Keine Kirche kann die Fülle der von Gott geschenkten Gemeinschaft in Isolation von den anderen Kirchen darstellen. Der Zustand der Trennung betrifft sie alle, d. h. es gibt keinen Platz für ekklesiologische Neutralität.
2. Die Gabe der Gemeinschaft, die in der Taufe empfangen wird, drängt darauf, in den Beziehungen zwischen den getauften Gliedern des Leibes Christi sichtbar zu werden. Die Lima-Konvergenztexte haben uns daran erinnert, daß zwischen der Taufe und ihrer regelmäßigen Bekräftigung in der Feier der Eucharistie eine unlösbare Verbindung besteht. Sie haben auch unterstrichen, daß die Taufe einen Weg eröffnet, einen Prozeß des kontinuierlichen Hineinwachsens in diese Gemeinschaft. Es ist entscheidend, daß dieser Wachstumsprozeß sich inkarniert und Gestalt gewinnt in einer Gemeinschaft, die einen Ort hat, d. h. deren Glieder die gleichen

Lebensbedingungen miteinander teilen. Hier liegt die unaufgebbare Bedeutung der Neu-Delhi-Erklärung mit ihrem Akzent auf der Einheit „aller an jedem Ort“. Die Ökumene am Ort ist eine eigenständige Form der ökumenischen Bewegung und nicht nur der Rahmen, innerhalb dessen die auf höheren Ebenen erzielten Übereinkünfte angenommen und angeeignet werden. Die Ortskirche ist und bleibt die Keimzelle dieses Wachstumsprozesses. Hier muß die christliche Gemeinde in ihrer Beziehung zur sie umgebenden menschlichen Gemeinschaft erkennbar werden als ein „Zeichen der neuen Menschheit in Christus“.

3. Die Einheit der Taufe verleiht allen Gliedern des Volkes Gottes den gleichen Status vor Gott. So ist es nach wie vor bedeutsam, daß die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* des Zweiten Vatikanischen Konzils das Kapitel über die Kirche als Volk Gottes der Darstellung der hierarchischen Struktur der Kirche vorangestellt hat. Der Lima-Text über das Amt ist ebenso verfahren. Die Begründung des Volkes Gottes durch die Taufe, d. h. die „Ordination“ aller Getauften zum allgemeinen Priestertum, ist sozusagen die Voraussetzung, um das Wesen des ordinierten Amtes zu verstehen. Dies ist von entscheidender Bedeutung, weil das Problem des Amtes immer stärker zu dem entscheidenden Hindernis geworden ist, das einer volleren Darstellung der Einheit der Kirche im Weg steht. Die Amtsstrukturen sind der sichtbare Ausdruck des institutionellen Selbstverständnisses der Kirchen. Ohne eine neue Anerkennung der Würde der Laien als Glieder des Volkes Gottes – eine Würde, die in der gemeinsamen Taufe verwurzelt ist – wird es nicht zu einer ökumenischen wechselseitigen Anerkennung der Ämter kommen.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. O. Tomkins, *Faith and Order 1910-1985: A personal recollection*, in: *Faith and Renewal*, Commission on Faith and Order, Stavanger 1985, Genf 1986, 17ff.
- <sup>2</sup> Vgl. Neu-Delhi 1961, hrsg. von W. A. Visser't Hooft, Stuttgart 1962, 130ff.
- <sup>3</sup> A.a.O. 131.
- <sup>4</sup> S. *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, hrsg. v. C. Patelos, Genf 1978, 97.
- <sup>5</sup> A.a.O. 98.
- <sup>6</sup> S. Bericht aus Uppsala 68, hrsg. v. N. Goodall, Genf 1968, 14.
- <sup>7</sup> S. Löwen 1971, hrsg. von K. Raiser, Beiheft zur ÖR 18/19, Stuttgart 1971, 236f.

- <sup>8</sup> Vgl. *Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit*, hrsg. von R. Groscurth, Frankfurt/Main 1974, 18f.
- <sup>9</sup> A.a.O. 24ff.
- <sup>10</sup> A.a.O. 27.
- <sup>11</sup> Vgl. „Die Konziliarität und die Zukunft der ökumenischen Bewegung“, in: Löwen 1971, hrsg. von K. Raiser, Beiheft zur ÖR Nr. 18/19, Stuttgart 1971, 226f.
- <sup>12</sup> S. *Wandernde Horizonte* (Anm. 8) 184.
- <sup>13</sup> Zitiert nach *Mid-Stream* April 1970, 22; dt. Kirchenunionen und Kirchengemeinschaft, hrsg. von R. Groscurth, Frankfurt/Main 1971, 142.
- <sup>14</sup> S. *Growing Towards Consensus and Commitment*, Genf 1981, 6.
- <sup>15</sup> S. o. Anm. 2.
- <sup>16</sup> S. Löwen 1971, op. cit. 226.
- <sup>17</sup> S. *Wandernde Horizonte* (Anm. 8) 164f.
- <sup>18</sup> A.a.O. 165.
- <sup>19</sup> Zit. nach dem engl. Text in: *What kind of Unity?*, Genf 1974, 123. Der Satz fehlt in der dt. Ausgabe.
- <sup>20</sup> Vgl. *In Each Place. Towards Fellowship of Local Churches truly united*, Genf 1977.
- <sup>21</sup> S. Bericht aus Nairobi 75, hrsg. von H. Krüger und W. Müller-Römheld, Frankfurt/Main 1976, 26f.
- <sup>22</sup> Vgl. WCC Exchange No. 3/1977, 4ff. In Auszügen dt. veröffentlicht in: G. Gaßmann und H. Meyer. *Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen und Gestalt*. LWB-Report 15. Juni 1983, Anh. 1, 29ff.
- <sup>23</sup> Vgl. H. Meyer, „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ – „Konziliare Gemeinschaft“ – „Organische Union“. *Gemeinsamkeit und Differenz gegenwärtig diskutierter Einheitskonzeptionen*, in: ÖR 1977, 377-400. Neuerdings hat O. Cullmann diesen Ansatz aufgegriffen und in eigener Weise weitergeführt; vgl. seinen Band „Einheit durch Vielfalt“, Tübingen 1986.
- <sup>24</sup> A.a.O. Abs. 30.
- <sup>25</sup> Vgl. W. Lohff, *Die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa: Leuenberger Konkordie*, Frankfurt/Main 1985. Text der Konkordie 13ff; s. dort vor allem den Abschnitt IV, 19ff.
- <sup>26</sup> S. Daressalam 1977, epd-Dokumentation Band 18, Frankfurt/Main 1977, 205f.
- <sup>27</sup> S. *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, hrsg. von H. Meyer u. a., Frankfurt/Paderborn 1983, 136ff.
- <sup>28</sup> S. *Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft*, Paderborn/Frankfurt/Main 1985.
- <sup>29</sup> S. Daressalam 1971, op. cit. 206.
- <sup>30</sup> S. *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, op. cit. 328 (No. 25).
- <sup>31</sup> *The three Reports of the Forum on Bilateral Conversations*, Genf 1981, 9.
- <sup>32</sup> A.a.O. 9.
- <sup>33</sup> A.a.O. 10.
- <sup>34</sup> S. Bangalore 1978, hrsg. von G. Müller-Fahrenholz, Beiheft zur ÖR 35, Frankfurt/Main 1979, 231.

## IV. Konsultation der Societas Oecumenica Ergebnisse der Arbeitsgruppen

### *Arbeitsgruppe 1*

#### *Anregungen zur Orientierung in der Forschung*

##### *1. Vermehrte Beachtung der Kontexte*

Als Instrument zur Bewältigung der Spannungen zwischen den Kirchen, welche aus der Vergangenheit herrühren, soll die ökumenische Bewegung auch berücksichtigen, daß sie ein Instrument zur Einheit zwischen den Kirchen ist, die aus der sog. Dritten Welt zu den „alten“ Kirchen stoßen. Sie muß daher, zukunftsgerichtet, deren Probleme und Fragen ernstnehmen – vor allem in Richtung der Auseinandersetzung mit den kontextuellen Theologien.

##### *2. Erneuerte Reflexion über das entscheidend-unterscheidend Christliche*

Wir möchten vor einer ekklesiologischen Engführung warnen, vor einer Betrachtung, die nur den innerkirchlichen kontroversen Problemen gewidmet ist. Wir fragten uns, ob hier nicht vermehrt ökumenisch nach dem „*proprium christianum*“ geforscht werden sollte, gerade angesichts der immer radikaler werdenden Anfragen an die Existenzberechtigung von kirchlichen Institutionen und von Kirchen überhaupt.

##### *3. Die Ursprünge als Paradigma sind zu beachten*

Wir haben uns gefragt, ob die Ökumeniker nicht vermehrt oder erneut bei den Experten und Geschichtlern der Alten Kirche in die Lehre gehen und deren neueste Forschungsergebnisse zur Kenntnis nehmen sollten. Vielleicht finden wir dort neue Paradigmen zum Umgang in der Spannung von ekklesiologischer Einheit und Vielfalt, die hilfreich sein könnten zur Bewältigung heutiger Probleme.

Ohne Berührungsangst vor dem „Frühkatholizismus“ muß die Frage „Wie kam es überhaupt zur Kirche?“ neu ökumenisch aufgegriffen werden.

##### *4. Jede Ekklesiologie hat ihr normatives Maß an der praktisch gelebten Jüngerschaft gemäß den Ansprüchen der Reich Gottes Botschaft*

Im Zusammenhang mit der Diskussion um die „*notae ecclesiae*“ haben wir betont, daß die „Praxis gemäß dem Reiche Gottes“ ekklesiologisch relevant ist. Die praktische Jüngerschaft, die Mathetik, ist das Kriterium, durch das wir uns als Brüder / Schwestern im Herrn (an)erkennen können.

Ekklesiologie ist und kann immer nur das „zweite Wort“ sein! Es ist daher auch zu berücksichtigen, daß eine Ekklesiologie als Selbstdarstellung der ökumenischen Bewegung nie *von sich aus* einen normativen Anspruch an die Ekklesiologie der verschiedenen Kirchen erheben kann.

Guido Vergauwen

### Arbeitsgruppe 2

1. Von Anfang an sind das Selbstverständnis der Kirche und ihr Weltverständnis, aber auch ihr Gottesverständnis der Geschichtlichkeit aller menschlichen Reflexionen, d. h. der Begrenztheit und Erneuerungsbedürftigkeit ausgeliefert. Zugleich ist mit der Botschaft vom Reich Gottes in seiner eschatologischen, alle irdische Wirklichkeit immer wieder übersteigenden Dimension dem Volk Gottes ein dynamisches Moment und ein kritisches Element eingepflanzt, das ständig unsere Grenzbeziehungen sprengt und Erneuerungsmöglichkeiten aufschließt. So begründen Geschichtlichkeit und Reich-Gottes-Botschaft Wandel und Erneuerung der Kirchen. Beides gehört zur Identität der Kirche Jesu Christi.

2. In unserer Zeit stehen die Kirchen in einem vielfältigen Prozeß neuer Erfahrungen. In unterschiedlicher Weise haben exegetische Einsichten und säkulare Herausforderungen die Grenzen und damit das Ungenügen aller bisherigen Gottes-, Welt- und Kirchenverständnisse bewußt gemacht. Durch die ökumenische Bewegung ist den Kirchen ein neuer Erfahrungsraum erschlossen. In diesem allen konkretisiert sich u. E. gegenwärtig etwas von der Dynamik der Reich-Gottes-Botschaft für alle Kirchen.

3. Es widerspräche dieser Botschaft, ökumenische Erfahrungen nur im Rahmen bisheriger Denkvorstellungen aufzunehmen. Sie fordert vielmehr von den Kirchen Offenheit und Bereitschaft zum Aufbruch. So steht vor den Kirchen u. a. die Aufgabe, ihre Ekklesiologie neu auf Grund der Botschaft vom Reich Gottes zu bedenken.

Beispielhaft wird auf Prozesse innerhalb der katholischen Theologie verwiesen. Offen für einen ökumenischen Lernprozeß, gewannen katholische Theologen ein vertieftes Verständnis vom Wesen und Auftrag der Kirche (Relativierung des Institutionellen; Theologie der Befreiung).

Ohne Aufnahme ökumenischer Erfahrungen können heute weder Existenz noch Auftrag der Kirche sachgemäß bestimmt werden.

4. Wir unterstreichen daher, daß die Bekenntnisaussagen von der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der Kirche eine grundlegende Dynamik enthalten. Das bedeutet: (1.) Sie sind nicht als Aufweis konfessioneller Unterscheidungen verwendbar. Sie benennen vielmehr Dimensionen der Kirche und verhelfen den Kirchen zur Prüfung, ob und wie durch die Gemeinschaft der Glaubenden Gottes Reich zur Geltung kommt. (2.) Sie müssen selbst immer wieder neu verstanden werden. Zukünftig ist ihr Verständnis nicht mehr von den ökumenischen Erfahrungen ablösbar. Es gibt nicht nur eine hermeneutische Funktion der Welt (Malta 43), sondern auch eine hermeneutische Funktion der Ökumene.

5. Die „ekklesiologische Provokation der ökumenischen Erneuerung“ bedeutet ein Aufeinandertreffen alter und neuer Erfahrungen. Die dabei entstehenden Spannungen gehören zum Weg der Kirche durch die Geschichte.

6. Die ökumenische Bewegung wird selbst und muß selbst Wandlung und Erneuerung erfahren. Es erscheint als dringende Notwendigkeit, daß im Nachdenken der Kirchen die ntl. Zusammengehörigkeit von der Universalität der Kirchen und den Kirchen am Ort zurückerlangt wird. Die Aufspaltung beider Perspektiven in zwei getrennte Grundverständnisse führte zu einem Verständnis von Einheit als Gleichheit und damit in eine ökumenische Sackgasse.

Kirche zugleich als Universalität und als Kirche am Ort zu verstehen und beides miteinander zu verbinden, gelingt am ehesten von der Taufe her. Die Taufe fügt viele einzelne in den einen Leib Christi ein. Sie konstituiert Gemeinschaft als Gemeinschaft von Verschiedenen. Sie bewahrt vor einer Mißdeutung von Einheit als Gleichheit.

7. Wir erachten es als wichtige Aufgabe ökumenisch-theologischer Forschung, den bereits vorhandenen Ansätzen, die von der Taufe her die Einheit der Kirche zu bestimmen versuchen, nachzugehen und diese auszubauen. Von der Theologie muß ein neuer Impuls an die Ökumene ausgehen.

Von daher schlägt die Gruppe als Arbeitsthema der nächsten *Societas Oecumenica-Konsultation* vor: „Taufe und Einheit der Kirche“. Orthodoxe Theologie sollte dabei besonders berücksichtigt werden, nicht nur weil 1988 das 1000 jährige Jubiläum der Taufe Rußlands gefeiert wird.

Die zentrale Bedeutung dieses Themas verlangt von uns nicht nur den theologischen Austausch, sondern Impulse für andere. Das genannte Arbeitsthema wäre damit zugleich eine besondere Anforderung an die *Societas Oecumenica* und eine Bewährung für sie.

Hans-Jochen Kühne

### Arbeitsgruppe 3

Die Hauptaufgabe dieser Gruppe bestand darin, die Verpflichtung zur kirchlichen Einheit im Zusammenhang mit sozialen Fragen und Konflikten in unserer Welt zu erörtern. Die der Konferenz vorgelegten Referate waren aus diesem Grund so gehalten, daß sie von einem Verständnis des Wesens der Kirche und der kirchlichen Einheit ausgingen, das diese brennenden Probleme unserer Zeit ernst nimmt. Deshalb bildeten zwei große Fragenkomplexe den Hintergrund für unsere Gespräche: In welcher Beziehung steht der Einsatz für soziale Gerechtigkeit zur Einheit der Kirchen? Inwieweit bedingt der Einsatz von Christen für die Einheit der Kirchen auch deren Eintreten für soziale Verantwortung? Da diese Fragen von Anfang an ganz wesentlich die Tagesordnung der Ökumene bestimmt haben, verwundert es nicht, daß kein völlig in sich schlüssiger Bericht, sondern lediglich eine Reihe von Gesichtspunkten zustande kam.

Die Zertrennung der Kirche macht es schwer, in Situationen sozialen Konflikts Zeugnis abzulegen. Ja, die Kirchen werden unter solchen Umständen sogar zu einem Widerspruch zum Evangelium von der Versöhnung. Daß der soziale Konflikt zu einer Antriebskraft für die Versöhnung von verschiedenen christlichen Traditionen werden kann, verdeutlichen der Einfluß, den die Haager Friedenskonferenz (1907), der Erste Weltkrieg, die Bewegung für Praktisches Christentum und die Konflikte in den verschiedenen Gesellschaftsordnungen auf die Ortskirchen hatten. Weil derartige soziale Probleme innerhalb jeder Gesellschaft wie auch in den internationalen

Beziehungen entstehen, muß die Einheit der Kirche sowohl am Ort als auch weltweit sichtbar werden.

Sozialer Konflikt verursacht jedoch auch Zertrennungen innerhalb der Kirche und zwischen den Kirchen, wie das beispielsweise in Südafrika aufgrund der Apartheid oder in Lateinamerika und in Westeuropa aufgrund der wirtschaftlichen Schichtenbildung deutlich wird. Deshalb spiegeln die Kirchen die Konflikte der Gesellschaft wider und haben sowohl Anteil am Problem selbst als auch an seiner Lösung. Zertrennungen, die durch solche soziale Fragen entstehen, widersetzen sich einer Lösung oft mehr als solche, die auf lehrmäßige Unterschiede der Kirchen zurückgehen.

Gespräche über die Einheit der Kirche haben jedoch nicht immer in ausreichendem Maß das Gewicht sozialer Faktoren bedacht, wenn sie die Notwendigkeit herausstellten, daß die Kirche ihr Zeugnis innerhalb der Gesellschaft abzulegen hat. Einige Mitglieder unserer Gruppe meinten, die Einheit der Kirche werde allzuoft als Selbstzweck gesehen und nicht als gemeinsames Zeugnis, „damit die Welt glaube“. Dies bedeutet deshalb für alle jene, die die kirchliche Einheit mit einer Konvergenz in den Lehraussagen gleichsetzen möchten, eine klare Herausforderung, sich auf eine umfassende Ekklesiologie einzulassen.

Unsere Gespräche ergaben eine Vielfalt an möglichen Ausgangspunkten für eine solche Ekklesiologie. Der erste ekklesiologische Entwurf konzentrierte sich auf die Kirche als eine Gemeinschaft, die Zeichen und Sakrament des Reiches Gottes sein sollte. In diesem Sinn bedeutet christliches Engagement den Versuch, Grundwerte des Reiches Gottes zu betonen, wie sie in den Seligpreisungen und im Leben Jesu von Nazaret zum Ausdruck kommen – nämlich ein Leben der Selbsthingabe (Kenosis), des Daseins für andere und des solidarischen Lebens mit ihnen. Eine solche Ekklesiologie schließt als wesentlichen Bestandteil das Zeugnis von der Ganzheit und Echtheit in Situationen der Zerstörung und des Zerbruchs ein. Im Mittelpunkt des Lebens einer solchen Gemeinschaft steht die Eucharistie als vorausweisendes Zeichen (Antizipation) des Mahles im Reich Gottes.

Ein zweiter ekklesiologischer Entwurf leitete das Wesen der Einheit der Kirche von dem sozialen Aspekt der Trinität ab, deren innere Beziehung und Anteilhabe an der Gemeinschaft in der Selbsthingabe (Kenosis) deutlich wird. Die Kirche ist die Gemeinschaft, die in dieser Hinsicht Anteil hat an der Mission Gottes, einer Mission, deren Ziel die Solidarität mit den Armen, die Befreiung der Gefangenen und die Heilung der Kranken ist. Dies ist wiederum ein Grundsatz einer eucharistischen Ekklesiologie, welche die Tatsache ernst nimmt, daß die christliche Gemeinschaft in ihren internen sozialen Bezügen ein Zeichen sein soll, das auf Gott hinweist. In ihrer Beziehung zur Welt soll sie sich an der auf die Gesellschaft bezogenen Mission Gottes beteiligen.

Die dritte umfangreichere Ekklesiologie, über die gesprochen wurde, ging von der Kirche als Gemeinschaft der Getauften aus. Die Taufe wurde als Betonung des Beginns eines neuen Lebens und einer neuen Beziehung verstanden, die zugleich eine persönliche und eine gemeinschaftliche Handlung der Hingabe an eine Lebensweise und nicht nur an Dogmen und Riten ist. Diese Ekklesiologie kann auch mit der Tatsache ernst machen, daß das Zeugnis gegenüber der Gesellschaft dem eigentlichen Wesen der Kirche entspricht. Die Gemeinde der Getauften ist sowohl ein Zeichen des

Reiches Gottes als auch eine Gemeinschaft, durch die christliches Leben als Dasein für andere definiert wird.

Diese drei Ekklesiologien zeigen zwar, wie wichtig es ist, das Zeugnis in der Gesellschaft als Wesensmerkmal der Kirche herauszustellen. Und sie tun das in der Weise, daß sie sich gegenseitig bestärken und ergänzen. Aber sie bergen doch auch die Gefahr in sich, solche christliche Gemeinschaften auszuschließen, die zwar zuerst und vor allem Zeichen von Gottes Zuwendung zur menschlichen Gesellschaft sind, die aber die Sakramente der Taufe und Eucharistie nicht feiern, wie zum Beispiel die Quäker. Vor allem werfen diese drei Ekklesiologien die Frage auf, ob der Einsatz für soziale Gerechtigkeit ein „Merkmal“ (sc. „nota“, d. Ü.) der Kirche ist, wie es z. B. einige reformierte Kirchen verstehen, wenn sie die „Kirchenzucht“ als drittes „Merkmal“ der Kirche nennen. Eine ähnliche Frage erhebt sich angesichts jüngerer Diskussionen über das Wesen des „status confessionis“. Einige Mitglieder der Gruppe betonten, soziales Handeln sei in der Tat ein drittes „Merkmal“ der Kirche, während andere lediglich bereit waren, im „Einsatz für soziale Gerechtigkeit“ eine Frucht des Geistes zu sehen – eine Frucht jedoch, die nicht in gleicher Weise wie Wort und Sakrament konstitutiv für die Kirche sei.

Die Erörterung über die „Merkmale“ der Kirche wurde auch in Verbindung zur ekklesiologischen Bedeutung des ÖRK gebracht. Das Handeln des ÖRK in Verbindung mit dem Einsatz für soziale Gerechtigkeit wurde als Ausdruck von Grundwerten des Reiches Gottes verstanden. Man könne deshalb vom ÖRK nicht behaupten, er sei, was ekklesiologische Fragen angehe, eine neutrale Größe, da er durch sein Dasein und seine Arbeit für die Kirchen offensichtlich Anteil an dem Werk Gottes habe. Deshalb müsse die Toronto-Erklärung aufgehoben werden.

*Alan Falconer*

(Übersetzung: Wolfgang Müller)

#### *Arbeitsgruppe 4*

In den Gruppen wurden drei Problemkreise erörtert, die sich auf dem Hintergrund der Referate von Ullrich, Ciobotea und Raiser stellten.

##### *1. Inhalt-des-Reich-Gottes-Begriffs und dessen Vermittlung zu Christologie, Ekklesiologie, Welt*

Die Geschichte des Reich-Gottes-Begriffs in der Verwendung durch die christlichen Kirchen seit zweitausend Jahren ließ eine inhaltliche Präzisierung wünschenswert erscheinen, nicht zuletzt deswegen, um seine Beziehung zur Christologie, zur Ekklesiologie und zur „Welt“ genauer fassen zu können. Die Verständigung auf eine neutestamentliche Verwendung dieses Begriffs war nicht sonderlich schwierig, wobei allerdings der Perspektiven- und Facettenreichtum dieses Begriffs im Neuen Testament die theologisch-systematische Verwendbarkeit nicht gerade erleichtert. Mit solchem Perspektiven- und Facettenreichtum ist auch zu rechnen, wenn der Begriff in Verbindung mit dem Sakramentsbegriff im Zusammenhang des Kirchenverständnisses verwendet wird im Sinne einer sakramental verhüllten Präsenz dieses Reiches Gottes in der memoria Jesu Christi in der Kirche. Von hierher stellte sich die Frage, ob nicht vom Reich-Gottes-Begriff her gesehen „die Welt“ der Horizont der ekkle-

siologischen Provokation ist, wobei durchaus angeknüpft werden kann an den altkirchlichen Ökumene-Begriff der „ganzen bewohnten Welt“.

## 2. Sakrament und Ethik

Der zweite erörterte Problemkreis ging der Frage des inneren Zusammenhangs von Sakrament und Ethik nach. Der Glaube bekennt die Eröffnung menschlichen Handelns durch göttliches Handeln. Weil Gott an uns gehandelt hat, können und dürfen wir handeln. Wie wir aber konkret zu handeln haben, das bedarf der gesamten und gesammelten Anstrengung aller unserer, auch intellektuellen Kräfte, wobei keine einzige Wahrheitseinsicht, wo auch immer sie getätigt wurde und wird, zur Ermittlung unseres christlichen Handelns vernachlässigt werden kann und darf. Östliches und westliches Denken können hier voneinander lernen: der Osten hätte, um Cioboteas Terminologie zu verwenden, das „after liturgy“ in dem Wort „liturgy after liturgy“ systematisch zu reflektieren, der Westen hätte neu zur Kenntnis zu nehmen, daß ethische Erwägungen (allg. Ethik, Naturrecht etc.) in den inneren Zusammenhang gottesdienstlichen Tuns hineingestellt gehören und auf den Herrn hin offen zu bleiben haben, der uns vergebend und versöhnend im Gottesdienst gegenübertritt.

## 3. Die Frage nach der Konstitution von Kirche und deren ökumenische Relevanz

Diese Frage wurde in zweifacher Hinsicht erörtert:

a) Grundlegend für jede Ekklesiologie hat zu sein, daß Gottes Handeln durch sein Wort, durch das Kreuz Jesu Christi, durch die Taufe, durch das Herrenmahl Kirche stiftet. Keine christliche Kirche kann daher eine Ekklesiologie entwickeln, in der das Handeln Gottes ihrem Selbstverständnis untergeordnet wird, vielmehr muß in jeder Ekklesiologie die Priorität des Handelns Gottes gewahrt und ihr sachlich vorgeordnet bleiben. Für das ökumenische Gespräch der Kirchen bedeutet dies: Nicht das Selbstverständnis der Kirchen kann Ansatz für eine die Ökumene mitbedenkenden Ekklesiologie sein, sondern das von Gottes Handeln her zu korrigierende, zu vertiefende und zu erweiternde ekklesiologische Selbstverständnis muß Ausgangspunkt ökumenischer ekklesiologischer Überlegungen werden. Ohne diese Wende der ökumenischen Blickrichtung wird es keine Gemeinschaft der Kirchen geben können. Kirche in diesem Zusammenhang vom Handeln Gottes in der Taufe her zu begreifen, erschien als ein verheißungsvoller neuer Weg der Begegnung der Kirchen. Verschwiegen sei nicht, daß es auch warnende Stimmen gab, die auf eine eucharistisch fundierte Ekklesiologie in der Ökumene seit Vancouver hinwiesen und es deshalb nicht für ratsam hielten, eine von der Taufe ausgehende neue daneben zu betreiben. Hier aber von Konkurrenz zu sprechen, ist unangemessen, weil sowohl in der Taufe wie in der Eucharistie die Priorität des Handelns Gottes festgehalten ist, das Kirche erst stiftet und ihr selbst vorausgeht.

b) Konstituiert sich Kirche auch von ihrer Aufgabe her? Diese Frage wurde in zweifacher Hinsicht bejaht:

aa) Erste Aufgabe der Kirche ist die „Weitergabe des Evangeliums“. Das Kirchesein der Kirche hängt daher vom Maß der Wahrnehmung dieser Aufgabe durch sie ab.

bb) Kirche kann sich den Aufgaben dieser Welt nicht entziehen; sie hat sich vielmehr der Probleme, die Menschen bedrängen, angemessen anzunehmen: Armut, drohende Kriegsgefahr etc., Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit, Liebe etc.

Die innere Verknüpfung dieser beiden Aufgaben ist theologisch noch zu leisten.

*Johannes Brosseder*

## Sitzung des Zentralaussschusses vom 16. bis 24. Januar 1987 in Genf

Eine ökumenische Frauengruppe in Genf hatte vorsorglich warme Kleidung gesammelt. Sie wurde leihweise allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern zur Verfügung gestellt, denen die winterlichen Temperaturen in Genf zu schaffen machten. Keine der Sitzungen der letzten 12 Jahre hat unter solch ungünstigen Witterungsbedingungen stattgefunden. Die Sonne wollte auch erst am Tag danach wieder scheinen, einförmiges, graues Winterwetter herrschte an allen Sitzungstagen vor. So sahen sich die Schweizer Kirchen, die zum ersten Mal (!) ihre Arbeit vor dem Zentralaussschuß in einer Plenarsitzung vorgestellt hatten, auch als ein Opfer der unfreundlichen Witterung. Ein gut vorbereitetes Besuchsprogramm in schweizerischen Gemeinden am ersten Wochenende – mit z.T. weiten Anfahrten – drohte zusammenzubrechen, da überseeische Teilnehmer ihre Anmeldung kurzfristig zurückzogen. Kältegewohnte Europäer sprangen ein und halfen, die Enttäuschung zu mildern.

Am Sonntag, 18. Januar, feierte der Zentralaussschuß zusammen mit den Genfer Gemeinden einen großen Gottesdienst. Am 20. Februar 1946 war dort der erste ökumenische Gottesdienst nach dem Krieg gefeiert worden. 1986 war das Jahr der 450-Jahr-Feier der Reformation in Genf. Am letzten Wochenende im November fand eine große ökumenische Versammlung in Genf statt, die neben den Protestanten, römischen und Alt-Katholiken, die Orthodoxen und alle Kongregationen umfaßte, die in Genf als einem internationalen Parkett vertreten sind.

Sie hatten sich am 18. Januar gegenseitig verpflichtet, auf dem Weg zur Einheit untereinander solidarisch zu sein. Bewegend war das Zeugnis zweier junger Frauen, evangelisch und römisch-katholisch, die als Kinder den Plan einer gemeinsamen Konfirmation gefaßt und unbeirrt Schritt für Schritt verwirklicht hatten.

Als Auftakt zur Gebetswoche für die Einheit der Christen – „Vereint in Christus, eine neue Schöpfung“ – war dies auch für die Arbeitswoche des Zentralausschusses ein ermutigender Beginn.

Die Sitzungen des Zentralausschusses verlaufen notwendigerweise nach einer verabredeten Geschäftsordnung: der Moderator vertritt die Arbeit des Exekutivausschusses und der Generalsekretär erläutert die Arbeit des Stabes in Genf. In Heft 4/85 schrieb Walter Arnold über die Sitzung des Zentralausschusses in Buenos Aires 1985: „... über diesen Routinerahmen hinaus erwarten die Mitglieder (des Zentralausschusses) aber immer stärker von diesen Berichten eine ‚Standortbestimmung‘ und eine ‚Zeitansage‘, eine Aussage von diagnostischer Tiefe im Blick auf den Fortschritt der Ökumene.“

Es fällt schwer, eine Entwicklung gegenüber Buenos Aires 1985 zu konstatieren. „Business as usual“ – das bedeutet in der Ökumene Stillstand. Der Ökumenische Rat als Institution, als Schiff, bei dem man nicht einmal mehr sieht, ob das Segeln den Schiffsleuten noch Spaß macht und schon gar nicht mehr deutlich zu sein scheint, welcher Hafen angesteuert wird – besteht Anlaß zu Pessimismus? Wer den Bericht des Moderators aufmerksam liest, was sich auch für alle empfiehlt, die ihn gehört haben, erhält eine gewissenhafte Bestandsaufnahme, eine sorgfältige Zwischenbilanz zwischen Vancouver und Canberrra, wo die Vollversammlung 1991 stattfinden soll. Zwei Schwerpunkten mißt er besondere Bedeutung zu: einmal dem „Hineinwachsen aller Mitgliedskirchen ... in ein volles kirchliches, geistliches und politisches Engagement“ für „Gerechtigkeit, Frieden und die Unversehrtheit der Schöpfung“ (Programmrichtlinien Vancouver) und deren Anliegen, eine „lebendige, kohärente Theologie“ zu entwickeln.

Was das Programm für die Weltkonvokation – so der neue Name – betrifft, sind Zweifel angebracht, ob es in so kurzer Zeit noch gelingen kann, diesen wichtigen Prozeß wirklich in Gang zu bringen. Dem Zentralausschuß konnte lediglich berichtet werden, daß ein beratender Ausschuß und ein hauptamtlicher Programmdirektor inzwischen berufen wurden. Es scheint auch das Interesse der Mitgliedskirchen an diesem Prozeß unterschiedlich zu sein. Es ist nicht zu übersehen, daß im Bereich des Kirchenbundes in der DDR und im Bereich der EKD in der Zwischenzeit Fortschritte gemacht wurden.

„Gebrauchen Sie nie einen Begriff, den Sie nicht verstehen können“ – diese Warnung Romano Guardinis kam einem in den Sinn, wenn von der „lebendigen, kohärenten Theologie“ gesprochen wurde. Leider lag der Bericht, den Dr. Míguez Bonino nach zweimonatigem Aufenthalt in Genf

geschrieben hat, zu spät vor, um bei dieser Sitzung diskutiert werden zu können. Der nächste Zentrallausschuß 1988 in Hannover wird sich damit befassen müssen.

Es fiel mir auf, daß auch im Bericht des Moderators das Problem der Ausgewogenheit „aller Konfessionen und Weltreligionen im Stab des Ökumenischen Rates“ ausführlich angesprochen wurde. Es darf nicht vergessen werden, daß die Aufgaben, die gestellt sind, Vorrang vor jeglichem Proporz behalten müssen.

Der Generalsekretär baute seinen Bericht auf 3 Grundthesen zu Identität und Berufung der ökumenischen Gemeinschaft auf. Er stellte die Frage, „von welcher Vision werden wir geleitet“, und drückte seine Überzeugung aus, daß die Frage nach der Einheit „integraler Bestandteil aller Programme“ ist.

Manche Mitglieder des Zentrallausschusses vermißten in diesen Tagen die Herausforderung, heilsame Ungeduld und spürbare Impulse. Bei mancher früheren Zusammenkunft kamen auch schärfere Fragen aus dem Plenum. Stagniert der ÖRK? Erstickt die Bürokratie die Bewegung?

Es fehlt nicht an Programmen. Zu Recht hat der Generalsekretär am Anfang seines Berichtes überwiegend Fragen gestellt. „Welches ist die ökumenische Vision, die uns heute beseelt?“ Auf diese Frage gibt es zur Zeit keine befriedigende Antwort. Vielleicht müssen die Kirchen *sich selber* – und nicht in erster Linie den Ökumenischen Rat – nach einer Antwort fragen.

Aus den Beschlüssen möchte ich zwei hervorheben:

Die Regel, daß Mitarbeiter nach einer 9- bis 10jährigen Dienstzeit beim ÖRK ausscheiden sollen, wurde aufgehoben. Sie hat nicht in dem Maße einen Kreislauf zwischen jeweiliger Heimatkirche und ÖRK hergestellt, wie das erwartet worden war. Statt dessen soll ein Kriterienkatalog zur Leistungsbewertung erstellt werden.

Das Exekutivkomitee hat dem Zentrallausschuß empfohlen, eine „ökumenische Frauendekade“ zu beschließen. Dieser Empfehlung ist der Zentrallausschuß erstaunlich bereitwillig gefolgt. Das bedeutet, daß von 1988 bis 1998 (dem 50. Gründungsjubiläum des ÖRK) die Dekade mit dem Programm „Kirchen sind solidarisch mit Frauen“ läuft. Adressaten sind sowohl Mitgliedskirchen als auch Frauen vor Ort. Sie sollen ermutigt werden, das Ziel der Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche ernsthaft zu verfolgen und für die Anliegen der Frauen in ihrer Gesellschaft offen zu sein.

*Hildegard Zumach*

# Glauben, Bekennen und Bekenntnis\*

Ein Bericht der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West)

## *Einleitung*

Inmitten einer säkularisierten Umwelt und einer zerspaltenen Christenheit haben wir uns als ACK aufs neue gemeinsam vom Glaubenszeugnis der Apostel und Evangelisten treffen lassen, wie es uns in umfassender und normativer Weise in der Heiligen Schrift geschenkt ist und wie es die alte Kirche vor allem im apostolischen und nizanischen Credo zum Ausdruck gebracht hat.

Weil wir die eine Kirche Jesu Christi als die apostolische Kirche bekennen, sind wir der Überzeugung, daß der Glaube der Apostel trotz aller Anfechtungen nicht nur in der Urkirche lebendig war, sondern durch die Jahrhunderte auch auf uns gekommen ist. Wir wollen ihn aufs neue annehmen und ihn in unseren Tagen bekennen.

Wir haben voneinander gelernt, daß dieser Glaube auf verschiedene Weise bezeugt wird: im Wortlaut der alten Bekenntnisse, in Hymnen und Liedern, in neuen Bekenntnistexten, in der Verkündigung und in der Katechese. Persönliches Bekennen ist dabei ebenso unerläßlich wie dessen Einbindung in die Gemeinschaft der Christen von heute und zu allen Zeiten.

Wir haben im Laufe der Jahre erfahren, wie anregend und wie schwer ein solcher Lernprozeß sein kann. Theologische Arbeit war dabei ebenso gefordert wie die Berücksichtigung des gelebten Glaubens in unseren Mitgliedskirchen. Wir erlebten es als großen Gewinn und als Bereicherung, daß wir das Zusammenspiel von Theologie, gottesdienstlicher Bezeugung des Glaubens und konkretem Gemeindeleben in unserer ACK als einer multilateralen Gemeinschaft betrachten und bedenken durften.

Wir sind bei unseren Überlegungen über einen einfachen Vergleich unserer verschiedenartigen Formen des Bekennens hinausgelangt und haben uns gemeinsam vom Glauben an Gott, den Vater, an Jesus Christus, seinen Sohn, und an den Heiligen Geist bewegen lassen. So konnten wir unsere Einheit aufs neue erfahren, indem wir „Jesus Christus als Gott und Heiland gemäß der Heiligen Schrift bekennen und so miteinander zu erfüllen suchen, wozu wir berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“, wie es in unserer Basisformel heißt.

Die Einzelthemen unserer Gespräche sind von außen und von innen bestimmt worden. Von außen insofern, als wir bedeutende Vorgänge in der Christenheit beobachtet und mitbedacht haben, wie etwa 1981 die 1600-Jahrfeier des II. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel und des nizanischen Glaubensbekenntnisses (381), das 50jährige Gedenken der Theologischen Erklärung von Barmen (1934), die gemeinsame Tagung der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rates der euro-

\* Dieser Bericht wurde von der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) auf ihrer Sitzung am 15.1.1987 einstimmig verabschiedet.

päischen Bischofskonferenzen (CCEE) 1984, den Konvergenztext von Lima (1982) und nicht zuletzt das Hauptstudienprojekt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Auf dem Weg zum gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens heute“; von innen her insofern, als uns die Behandlung einzelner Themen (vor allem über Maria, die Mutter des Herrn, und den Konvergenztext von Lima) weitergeführt und auf das Bekenntnis des Glaubens durch die Jahrhunderte und unser heutiges Bekennen verwiesen hat, um beides aufs neue an der Heiligen Schrift zu messen.

## *I. Bekennen und Bekenntnis der alten Kirche und unser Bekennen heute*

### *1. Das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*

1981 hat sich die ACK an der 1 600-Jahrfeier des Konzils von Konstantinopel und des nizänischen Glaubensbekenntnisses durch Mittragen der Erklärung der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz aktiv beteiligt. In dieser Erklärung unterstrichen die Kirchen damals einmütig u.a.:

„Dieses Bekenntnis zum dreieinigen Gott ist das einzige ökumenische Glaubensbekenntnis, das die östliche und die westliche, die römisch-katholische und die reformatorische Christenheit durch alle Trennungen hindurch verbindet. Diese gemeinsam bezeugte Wahrheit des Evangeliums zeigt, daß die Trennung unserer Kirche nicht bis in die Wurzel gegangen ist. Die Gemeinsamkeit im Bekenntnis zum dreieinigen Gott ist unaufgebbare Bedingung für die Einheit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche.“

„Die christliche Kirche hat seinerzeit in Nizäa und Konstantinopel mit dem trinitarischen Bekenntnis die Wahrheit des Evangeliums verteidigt. Wie damals, so legt die Kirche auch heute die Heilige Schrift aus, wenn sie Gott als Vater, Sohn und Heiligen Geist anbetet und verkündigt und ihre Gottesdienste im Namen des dreieinigen Gottes feiert.

Die Christenheit bezeugt damit, daß diese Welt und die Menschheit in ihr nicht sich selber überlassen sind, sondern einen göttlichen Schöpfer, Versöhner und Erlöser haben. So wie Gott als Vater, Sohn und Geist in sich selbst kein einsames Wesen ist, so überläßt er auch uns nicht unserer, sei es frommen, sei es gottlosen Selbstbezogenheit und Einsamkeit. Der dreieinige Gott ist ewige Liebe. Er macht seine Kirche zum Zeichen und Werkzeug neuer versöhnter Gemeinschaft. Das Bekenntnis zum dreieinigen Gott ist deshalb die stärkste Verpflichtung, nach der vollen Einheit der getrennten Kirchen zu suchen.

Wie vor 1 600 Jahren das nizänische Bekenntnis die zerstrittene Christenheit einte, so sollte es auch für uns Anlaß sein, dafür zu beten und zu arbeiten, daß die noch vorhandenen Kirchentrennungen überwunden werden. Der dreieinige Gott will durch seine Christenheit geehrt sein.“<sup>1</sup>

### *2. Die Bedeutung des Apostolikums und des Athanasianums*

Die Würdigung des Nizänums ließ uns auch nach Bedeutung und Gebrauch der beiden anderen Bekenntnisse fragen, die uns aus der alten Kirche überliefert sind.

Von ihnen hat das *Apostolikum* als Taufbekenntnis des Westens, das mit seinen Wurzeln in die nachapostolische Zeit zurückreicht, dort bis heute ein ähnlich star-

kes, in den Kirchen reformatorischer Prägung ein noch stärkeres Gewicht als das Nizänum.

In den Kirchen des Ostens sind diese Bekenntnisse zwar inhaltlich voll anerkannt, jedoch nicht in liturgischem oder katechetischem Gebrauch.

Das *Athanasianum* oder „Quicumque“ hat zwar die Lehrtradition entscheidend mitgeprägt, doch ist es nur noch in Ausnahmen in liturgischem Gebrauch und sein Glaubensbegriff seit Pietismus und Aufklärung mindestens im evangelischen Bereich umstritten.

Im folgenden Abschnitt wird dies näher dargelegt:

### 3. Die Stellung der altkirchlichen Bekenntnisse in den Mitgliedskirchen der ACK heute

Die Delegierten informierten sich gegenseitig über Gebrauch und Stellenwert dieser Bekenntnisse in ihren Kirchen. Dabei ergab sich folgendes Bild:

Alle Kirchen erkennen das Apostolikum und das Nizänum an, obgleich die Verwendung in Gottesdienst und Katechese unterschiedlich ist.

Obwohl die *Orthodoxe Kirche* alle drei Bekenntnisse kennt, so verwendet sie jedoch nur das Nizäno-Konstantinopolitanum. Es kommt in fast allen Gottesdiensten und Sakramentshandlungen vor. Auch in Hymnen, Gebeten und in der Katechese wird sein Inhalt vermittelt. Die Ökumenizität und Katholizität des Nizänums bestimmen seinen Stellenwert und seine Verbindlichkeit bezüglich seines Inhalts und seiner Formulierung. Das Nizänum gilt als zeitübergreifend und darf als solches nicht zur Disposition stehen. Es hat eine einheitsstiftende Funktion für die Gesamtkirche.

In der *Römisch-Katholischen* und in der *Altkatholischen Kirche* gilt: Das apostolische und das nizänische Bekenntnis haben in Gottesdiensten einen festen Platz. Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil wurde in der Eucharistiefeier nur das Nizänum gebetet, heute kann auch das Apostolikum gebetet werden. Bei der Taufe wird das Apostolikum gebraucht, bei der Diakonats-, Priester- und Bischofsweihe das Nizänum. Als Bezeugung zentraler Aussagen der Heiligen Schrift sind diese altkirchlichen Bekenntnisse verbindliche Glaubensaussagen.

In der *EKD und ihren Mitgliedskirchen* ist das Apostolikum durchweg bekannt und überall in Gebrauch; der Bekanntheitsgrad des Nizänums als zusammenhängender Text ist jedoch ziemlich gering. Er wird im Gottesdienst an den Festtagen, sonst jedoch nur selten benutzt. Weil Luther im Kleinen Katechismus in die Erklärungen des Apostolikums, aber auch der Heidelberger Katechismus wichtige Formulierungen aus dem Nizänum aufgenommen haben, sind einzelne Formulierungen des Nizänums aber durchaus präsent. Vor allem die Weihnachtschoräle greifen das Nizänum auf. Das Bekennen in der evangelischen Kirche ist aber nur unvollständig erfaßt, wenn man die Intentionen nicht berücksichtigt, die nach dem Zweiten Weltkrieg zu zahlreichen Neuformulierungen geführt haben, die das überlieferte Bekenntnis interpretieren und weiterführen wollten.

Für den *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden* (Baptisten) gilt: Da es keine festen liturgischen Formen gibt, bilden von der Gemeinde oder vom Pastor gesprochene Bekenntnistexte in der Regel keinen Bestandteil des Gottesdienstes. Inhaltlich werden sie aber in der Verkündigung und Unterweisung vermittelt und prägen so

Lehre und Leben der Gemeinden und ihrer Glieder. Deshalb wurde auch das Apostolikum als „gemeinsames Bekenntnis der Christenheit“ bewußt der „Rechenschaft vom Glauben“ als dem jetzt gültigen Bekenntnistext vorangestellt, der sich als „Ausdruck und Zeugnis der Übereinstimmung der Gemeinden im Glauben“ versteht und 1977 vom Bundesrat (Synode) entgegengenommen und den Gemeinden zum Gebrauch empfohlen wurde.

In der *Evangelisch-methodistischen Kirche* (EmK) spielt das Apostolikum die bedeutendste Rolle. Zwar ist sein Gebrauch für den sonntäglichen Gottesdienst nicht vorgeschrieben, aber es findet doch bei Festtagen und an Abendmahlssonntagen Verwendung. Bei der Aufnahme in die Mitgliedschaft und bei der Taufe gehört es zum Bestandteil des Gottesdienstes. Dadurch bekennt sich die EmK zur Einheit des Glaubens mit der christlichen Gesamtkirche über alle Unterschiede ihrer geschichtlichen Verzweigung hinweg. Vorformulierte Glaubensbekenntnisse sind jedoch kein Ersatz für das eigene, persönliche Bekennen. Bedeutsam ist, daß in die neu bearbeitete Agende der Kirche das nizänische Glaubensbekenntnis aufgenommen ist.

In der *Brüdergemeine (Herrnhuter)* dienen Bekenntnisse der Kirche zu rechtem, schriftgemäßen Bekennen und zur Abgrenzung gegen Irrlehren. Sie sind Wegleitung und Mahnung zu gehorsamem und unerschrockenem Zeugnis in der jeweiligen Gegenwart. Die Brüdergemeine hält daran fest, daß alle von christlichen Kirchen formulierten Bekenntnisse (die drei altkirchlichen, aber auch die Bekenntnisschriften der Reformation) der ständigen Prüfung an der Heiligen Schrift bedürfen. Heute werden in einzelnen Liturgien der Sonntagsgottesdienste das Nizänum oder das Apostolikum gebetet. Bei der Ordination wird der Ordinand gefragt: „Willst Du . . . das Evangelium . . . so verkündigen, wie es in der Heiligen Schrift bezeugt und im Apostolischen Glaubensbekenntnis enthalten ist?“

Bei den *Mennoniten* kam es nie zu einer verbindlichen Bekenntnisbildung. Jedoch ist in den Gemeinden der Inhalt des Apostolikums und Nizänums lebendig, der vor allem im Liedgut zum Ausdruck kommt. Dagegen werden die Glaubensbekenntnisse in ihrem Wortlaut im Gottesdienst nicht verwandt.

In der *Evang.-altreformierten Kirche* haben die altkirchlichen Bekenntnisse wie auch ihre besonderen Bekenntnisschriften (Heidelberger Katechismus, 37 Artikel des Niederländischen Glaubensbekenntnisses und die 5 Dordrechter Lehrsätze) einen hohen Stellenwert. An jedem Sonntag wird in einem der beiden Gottesdienste das Apostolikum bekannt. Gelegentlich, etwa an hohen Festtagen, bekennt die Gemeinde ihren Glauben mit den Worten des Nizänums. Das Athanasianum wird im Gottesdienst kaum verwandt.

Die *Syrisch-orthodoxe Kirche* verwendet das Nizänum in ihrer Liturgie.

Das Glaubensbekenntnis der *Heilsarmee* ist in 11 Artikeln zusammengefaßt und im „Handbuch der Lehren“ entfaltet. Es ist die Basis für den Religionsunterricht der Konfirmanden, wird von den neuaufzunehmenden Mitgliedern unterschrieben und bei der Ordination der Offiziere öffentlich verlesen. Inhaltlich entspricht es dem allgemein akzeptierten „Hauptstrom“ der Bekenntnisse seit den frühesten Anfängen des Christentums. Das apostolische und das nizänische Glaubensbekenntnis bilden die Anhänge I und II im „Handbuch der Lehren“.

Im *Christlichen Gemeinschaftsverband Mülheim a.d. Ruhr* spielen die altkirchlichen Bekenntnisse verbal kaum eine Rolle, denn auch hier gilt: Die Heilige Schrift ist die alleinige Grundlage des Glaubens und des Lebens. Die altkirchlichen

Bekenntnisse haben eine gewisse didaktische und praktische Rolle insofern, als in ihnen Glaubensaussagen zusammengefaßt sind, die auch unseren Lehraussagen eingearbeitet wurden.

In der *Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche* ist das apostolische Glaubensbekenntnis geläufig und auch das Nizänum weist einen relativ hohen Bekanntheitsgrad auf. Es hat seinen festen Platz im Hauptgottesdienst. Apostolikum und Nizänum werden gemeinsam gesprochen, das Athanasianum am Trinitatisfest verlesen bzw. gebetet.

Das *Quäkertum* (als „die Religion ohne Dogma“) kennt keine „Bekenntnisse“. Folglich spielen auch die altkirchlichen Bekenntnisse keine Rolle.

*Bund Freier evangelischer Gemeinden*: „Wir bekennen, daß die Bibel das geoffenbarte Wort Gottes ist mit Jesus Christus als Mitte. Diese Grundnorm für Glauben, Lehre und Leben verdichten wir nicht zu ‚Bekennnisschriften‘. Den Inhalt unseres Glaubens sehen wir umschrieben in den Bekenntnissen der Alten Kirche, wie dem Apostolikum, dem nicaeno-konstantinopolitanischen u.a. Der Schwerpunkt liegt für uns jedoch im gelebten Glauben, d.h. in der Nachfolge Jesu und in der missionarisch-diakonischen Bezeugung des Evangeliums in einer säkularisierten Welt. An diesen Lebensäußerungen der weltweiten Christugemeinde möchten wir als Gemeinden von Glaubenden teilhaben. So verstehen wir uns nicht als ‚Bekennnis‘-Gemeinden, sondern als ‚Bekenner‘-Gemeinden.“

#### 4. Ein Klärungsprozeß: Vertiefte Verständigung

Eine Reihe von Delegierten betonte stärker den Gebrauch der Glaubensbekenntnisse im Blick auf Lehre und Gottesdienst; für andere war das „Übersetzen für uns und für andere“ besonders wichtig, während eine dritte Richtung mehr von der Nachfrage geleitet wurde, ob und wie die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse an das „persönliche Bekennen“ heranführen und wie von ihnen missionarische Impulse ausgehen können. In diesem dreifachen Fragenhorizont artikulierten sich aber auch Befürchtungsmomente gegenüber dem je anderen:

- Dem im formulierten Wortlaut gebeteten Glaubensbekenntnis begegnete der Verdacht „blinden und unreflektierten Glaubens“ sowie die Auffassung, es könnte die persönliche Glaubenshaltung fehlen.
- Denen, die einen Schwerpunkt beim „Übersetzen“ sahen, wurde entgegengehalten, daß sie die Inhalte der Glaubensbekenntnisse entweder nicht akzeptieren wollten oder nicht könnten.
- Der Richtung, die das persönliche Bekenntnis in den Vordergrund stellte, wurde die Gefahr des Subjektivismus und ein Mangel an ekklesialer Dimension zu bedenken gegeben.

Diese gegenseitigen offenen Anfragen gaben den Delegierten die Gelegenheit, sich deutlicher zu artikulieren.

Einmütigkeit scheint darin zu herrschen, daß niemand die altkirchlichen Bekenntnisse aufgeben will, daß aber „auf dem Weg zum gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens heute“ die inhaltliche, doxologische, existentielle, ethische und missionarische Dimension ebenso beachtet werden muß wie deren zeitgemäße Interpretation.

Daher haben wir auch die von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vorgesehene Methodik (Anerkennung, Auslegung, neues Bekennen) zwar immer wieder berührt, jedoch nicht als Ganzes übernommen. Vielmehr galt unser Hauptinteresse den Gestalten und Lebensvorgängen, in denen die aus der Frühzeit übernommenen Bekenntnisse in den Kirchen lebendig sind. Dies führte freilich dazu, daß wir uns nicht primär mit Inhalt und Auslegung der einzelnen Bekenntnisaussagen befaßt haben.

## *5. Der notwendige Freiraum*

Unsere Beschäftigung mit den altkirchlichen Bekenntnissen war und ist auch weiterhin wichtig für unseren Weg zu vertiefter Gemeinschaft. Wir sind uns jedoch darüber einig, daß diese Bekenntnisse die Verwurzelung kirchlicher Gemeinschaft im Zeugnis der Heiligen Schrift nicht ersetzen können. Alle Bekenntnisse richten ja dieses Zeugnis zwar mit überzeitlicher Bedeutung, aber auch immer in einem bestimmten geschichtlichen Kontext aus.

Wir sind uns darin einig, daß die Kanonsentscheidung der frühen Kirche – unbeschadet der unterschiedlichen Kanonsabgrenzung – das Bekenntnis enthält, daß diese Schriften als die authentische Urkunde der Offenbarung des dreieinigen Gottes zu gelten haben. Demgemäß verstehen wir die Hl. Schrift als das grundlegende und umfassendste christliche Glaubensbekenntnis. Deshalb muß auch die Möglichkeit der Bereicherung des uns heute gebotenen Bekennens von der Schrift her offen bleiben. Sowohl für das Bekennen der Gemeinschaft wie für das persönliche Bekennen ist dieser Freiraum unerläßlich. Wir betrachten deshalb auch Spannungen zwischen der Sprachgestalt früherer Bekenntnisse und ihrer zeitgemäßen Auslegung nicht von vornherein als Defizite hinsichtlich der Glaubensinhalte, die zum Ausdruck kommen sollen.

## *II. Übereinstimmung – Annäherung – Offene Fragen*

### *1. Die Glaubensbekenntnisse und die Heilige Schrift*

In Referaten und Diskussionsbeiträgen wurde immer wieder das Verhältnis der Bekenntnisse der Kirchen zur Heiligen Schrift angesprochen. Geprägte Bekenntnisse in der Schrift selbst, aber ebenso die Aufforderung an Gemeinden und einzelne, Zeugnis für Christus abzulegen, führten in der alten Kirche zur Bildung weiterer Bekenntnisse, sei es als Taufbekenntnis im Sinn einer konkreten Entscheidung für Christus, sei es zur Abwehr von Irrlehren, zur Vergewisserung der Gemeinschaft und schließlich als Konzilsymbol.

Keine der in der ACK vertretenen Kirchen sieht in ihren Glaubensbekenntnissen einen Ersatz für die Heilige Schrift. Keine wertet die Glaubensbekenntnisse so hoch, daß sie als die Fülle des christlichen Glaubens angesehen werden. Gemeinsam ist man sich des größeren Reichtums und der einzigartigen Stellung der Heiligen Schrift bewußt, und bei der Auslegung der Bekenntnisse greifen alle Kirchen auf das Schriftzeugnis zurück.

Die Glaubensbekenntnisse der Kirchen unterscheiden sich grundlegend von den Versuchen, die verschiedenartigen Zeugnisse der Heiligen Schrift auf einer mittleren Linie zu harmonisieren, wie es immer wieder Evangelien- und Passionsharmonien

versucht haben oder wie es dort geschieht, wo aus einem Mithören der Vielfalt des biblischen Zeugnisses die Konkordanzmethode wird. Demgegenüber versuchen die Glaubensbekenntnisse, die Weite des biblischen Zeugnisses auf einige Grundaussagen zu konzentrieren, sei es um die Einheit zu bewahren, sei es um den Glauben zu bekennen und dessen Weitergabe zu erleichtern.

Freilich vermochten in der Geschichte der Christenheit weder die Kanons- noch die Bekenntnisbildung Spaltungen zu verhindern. Was der Einheit dienen soll, blieb und bleibt auf die Durchdringung mit dem Heiligen Geist und auf Bezug und Gebrauch in der Gemeinschaft angewiesen, um diesen Dienst wirksam zu leisten.

## *2. Regula fidei – Homologie (Doxologie)*

Ein besonderer Lernprozeß kam in Gang, als die Bekenntnisse der alten Kirche im Spannungsfeld von Homologie (Doxologie) und regula fidei betrachtet wurden.

Gelten sie in den einzelnen Kirchen mehr als Kurzformel der Lehre, als Leitfaden für die Katechese oder mehr als Lobgesang konfessorischer Prägung?

Dieses Spannungsfeld wird zwar nicht aufgelöst, wohl aber vor falscher Polarisierung bewahrt, wenn der persönliche Akt des Bekennens mit berücksichtigt wird. Er ist sowohl in der Doxologie und Homologie wie auch in der katechetischen Vermittlung unersetzbar. Die gottesdienstliche Gemeinde, die das Credo singt, aber auch Katecheten und Katechumenen können davon nicht dispensiert werden. Freilich ist dieses Bekennen und Weitergeben des Glaubens nur dann echt, wenn es durch den Lebensvollzug abgedeckt ist (*lex orandi – lex credendi – lex vivendi*).

## *3. Die Bekenntnisse der Kirche und die endzeitliche Homologie*

Die Beschäftigung mit der Studie „Auf dem Weg zum gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens heute“ hat uns nicht nur nach einer künftigen Vergewisserung und Gestaltwerdung der Koinonia der Kirchen Ausschau halten lassen, sondern auch die Augen für die verheißene endzeitliche Homologie geöffnet, die der Vollendung der Koinonia in Christus entspricht. Aus dieser Perspektive erscheinen alle Bekenntnisse von der Frühzeit bis heute in ihrer Zeitbedingtheit, zugleich aber auch als Wegweiser zur Vollendung. Dieser Bezug auf die endzeitliche Bewahrheitung und Homologie bewahrt den Bekenntnischarakter der Bekenntnisinhalte und schützt sie vor Verfremdung durch Dogmatismus.

## *4. „Erforderlich und ausreichend“ (satis est)*

Obwohl wir uns mit den Problemen der Kirchen- und der Abendmahlsgemeinschaft nicht zu befassen hatten, wurde wiederholt die Frage gestellt: Ist volle Kirchengemeinschaft nur aufgrund vollständiger Lehrübereinstimmung möglich oder läßt sich – gemeinsam – eine Unterscheidung finden zwischen den notwendigen, biblisch begründeten Glaubensaussagen, die Kirchengemeinschaft ermöglichen, und dem Reichtum der geschichtlich gewachsenen verschiedenartigen Traditionen, welche Kirchengemeinschaft nicht behindern dürfen.

Innerhalb der Aussagen und Ausdrucksformen des Glaubens bemühten wir uns zu unterscheiden, aber auch Verbindungen aufzuzeigen: Wo und wie manifestiert sich der Glaube durch alle Zeiten und in der ganzen Christenheit, und wo und wie

artikuliert er sich zeitbedingt, nur in einzelnen Kirchen und Gruppen rezipiert bzw. als persönliches Glaubenszeugnis? Wir suchten zu klären, inwieweit dafür die Bezeichnung individueller und korporativer Glaube von Nutzen ist.

Die Mitgliedskirchen der ACK sind auf die Klärung dieser beiden Fragenbereiche in unterschiedlicher Weise vorbereitet. Sie stimmen aber überein, daß dies ein notwendiger Schritt auf dem Wege ist, auf dem sie zum gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens gelangen wollen. Keine Mitgliedskirche hat die Ansicht geäußert, daß ein solcher gemeinsamer Ausdruck nur gewonnen werden kann, wenn sich die anderen der Lehrentfaltung und den Ausdrucksformen anschließen, den der apostolische Glaube in der eigenen Kirche gefunden hat.

### 5. Zusammenfassung

Unsere Gespräche waren von der Liebe zur Wahrheit und zueinander getragen. Auch im Bekennen des einen Glaubens streben wir eine Gemeinschaft in Vielfalt an, wie die Heilige Schrift sie lehrt, und überantworten uns für die nächste Strecke unseres gemeinsamen Weges aufs neue der Führung des Heiligen Geistes.

Obwohl wir das Thema „Glauben, Bekennen und Bekenntnis“ nicht erschöpfend behandeln konnten und manche Fragen offen geblieben sind, haben wir dennoch vertieft und bewußter erfahren können, daß wir im Bekenntnis des einen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, miteinander verbunden sind und daher die Trennung, unter der wir noch leiden, nicht bis in die Wurzeln gegangen ist.

Das Ergebnis unserer bisherigen Beratungen ist also zu verstehen als eine Station auf dem Weg zu einem gemeinsamen Zeugnis christlichen Glaubens als Antwort auf die Herausforderungen unserer Zeit.

So begrüßen wir auch den Schlußbericht der gemeinsamen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der EKD über die mögliche Aufhebung der gegenseitigen Verwerfungen im 16. Jahrhundert, der ähnlich wie die Leuenberger Konkordie und die gegenseitige Annullierung des Kirchenbannes zwischen Rom und Konstantinopel den festen Willen zur größeren Gemeinschaft der Kirchen bezeugt. Wir hoffen zuversichtlich, daß diese und ähnliche Schritte auch andere Kirchen ermutigen, den Weg der Versöhnung zu gehen.

### III. Bezugnahme auf verwandte Themenbereiche

Aus aktuellem Anlaß oder auf Anregung aus den Mitgliedskirchen hin wurde unsere Beschäftigung mit dem Glaubenszeugnis der Apostel und Evangelisten begleitet durch Themen, die dazu in einem gewissen inneren, freilich unterschiedlich bewerteten Verhältnis stehen. Wir meinen der Sache zu dienen, wenn wir auch davon berichten.

#### 1. „Apostolischer Glaube“ (Studienprojekt von Faith and Order)

In mehreren Sitzungen haben wir den Rezeptionsbeschluß des Konvergenztextes „Taufe, Eucharistie und Amt“ besprochen. Es zeigte sich, daß diese Themen nur dann adäquat behandelt werden können, wenn ihre Bedeutung für Bekennen und Handeln der Christen und für Wesen und Gestalt der Kirche berücksichtigt werden.

Sie verweisen also weiter auf die Ekklesiologie, und darüber hinaus verlangen sie nach einer Einordnung in das Gesamt des christlichen Glaubens.

Dies wurde besonders deutlich erfahren anhand der ersten Frage der Kommission an die Kirchen, ob sie in diesem Text „den Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte“ erkennen könnten.

Daher wandte sich unsere Aufmerksamkeit gleichermaßen dem anderen Projekt der Kommission zu: „Auf dem Weg zum gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens in unserer Zeit“.

Über dessen Grundkonzeption und Methodik haben wir immer wieder nachgedacht und durch einen Impulstext für die Plenarversammlung in Stavanger unser Interesse bekundet. Ein eigener Abschnitt befaßt sich mit dem Thema: Persönlicher Glaube und Glaube in der Gemeinschaft:

„Weil der Heilige Geist uns von der Wahrheit des Glaubens überführt und verwissert, ist persönlicher Glaube und persönliches Bekennen als Annahme der Selbsterschließung Gottes unverzichtbar. Aber derselbe Heilige Geist beruft, sammelt, erleuchtet und heiligt die ganze Christenheit und bewahrt sie im rechten einigenden Glauben. Deshalb ist die nähere und weitere Gemeinschaft des Glaubens und Bekennens keine zusätzliche Dimension, sondern der unerläßliche Zusammenhang, in dem sich persönlicher Glaube und Bekennen entfalten. Der persönliche Glaube ist nur sprachfähig, weil ihm eine Gemeinschaft des Glaubens vorangeht. So unerläßlich der persönliche Akt des Glaubens und Bekennens ist, so ist doch das Volk Gottes in seiner Gesamtheit der eigentliche Träger des Bekenntnisses.“<sup>2</sup>

## 2. „Unser Credo – Quelle der Hoffnung“ (KEK und CCEE in Riva del Garda 1984)

Mit dem Thema „Apostolischer Glaube“ und speziell mit der Bedeutung des Nizänums heute befaßte sich auch die 3. Gemeinsame Tagung der KEK und des CCEE 1984 in Riva del Garda.

„Das Credo von Nicäa und Konstantinopel“ – so wurde in der in Riva del Garda verabschiedeten Erklärung „Unser Credo – Quelle der Hoffnung“ formuliert – „ist ein Band, das die getrennten Kirchen eint. Diese Kirchen, die sich alle zu dem im Neuen Testament bezeugten Evangelium bekennen, können auch das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel gemeinsam sprechen.“

Wir haben diese Erklärung begrüßt und ausführlich besprochen, zumal sie auch auf den europäischen Kontext unseres Bekennens hinweist, in dem wir leben.

„Das Evangelium gibt uns davon Kunde und eröffnet uns, wenn wir es im Glauben annehmen und durch die Taufe Glieder des Leibes Christi, der Kirche, werden, das Leben der neuen Schöpfung. Solcher Glaube weckt in uns die Hoffnung und läßt sie Bestand haben, ja wachsen, auch wenn die Situation, in der sie sich zu bewähren hat, ohne Hoffnung zu sein scheint. So läßt uns unser Glaube an den in Jesus Christus geoffenbarten dreieinen Gott auch Europa nicht hoffnungslos sehen.“

Unser gemeinsames Bekenntnis dieses Glaubens ist keine unmittelbare Antwort auf die Fragen, keine unmittelbare Lösung der Aufgaben, die die Situation Europas stellt. Es ist aber eine ermutigende Erinnerung daran, daß die liebende Hinwendung Gottes zu seiner Schöpfung die grundlegende Not schon gewendet hat und daß wir, die wir durch Gottes Gnade gerechtfertigt sind, in Glaube, Hoffnung und Liebe

auch gegen alle Widerstände auf dem Weg weitergehen können, der in Europa zu Versöhnung und Frieden führt.“<sup>3</sup>

### 3. Die Theologische Erklärung von Barmen

Als Antwort auf die Häresien der Zeit steht diese Erklärung für die angegriffenen Glaubensüberzeugungen ein und besitzt somit selbst bekenntnishaften Charakter. Gerade die Beschäftigung mit diesem neuzeitlichen Bekenntnis hat dazu ermutigt, auch heute, da der christliche Glaube in seiner Gesamtheit in Frage gestellt wird, ein umfassendes Bekenntnis vorzubereiten. Es wird seine Aufgabe für unsere Zeit desto besser erfüllen, je mehr wir lernen, aus dem Strom der Bekenntnisbildung in den Kirchen zu schöpfen und unser Bekennen von der Quelle allen christlichen Bekennens im Oster- und Pfingstgeschehen erneuern zu lassen.

Dazu bieten auch die Strukturen der Erklärung in ihrer Kombination von Zuspruch und Anspruch, von Dogmatik und Ethik, von Bekennen und Leben eine entscheidende Hilfestellung.

### 4. Maria – Die Mutter des Herrn

„Mariologie und Marienfrömmigkeit“ beschäftigten die ACK von 1980 bis 1984. Wir wollten uns damit selbst Rechenschaft geben, wo wir in Fragen der Mariologie und der Marienfrömmigkeit übereinstimmen, wo Dissense sind und wo sich Konvergenzen abzeichnen.

Auf diesem Hintergrund und ausgehend von dem durch die Aussage des Glaubensbekenntnisses von Nizäa und Konstantinopel vorgegebenen Konsenses, „der aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau Fleisch geworden ist“, wurde der Versuch unternommen, den zwischen den Mitgliedskirchen im einzelnen bestehenden Konsens und Dissens in Thesen zu formulieren und in einem pastoralen Text zu erläutern, wie man in den Gemeinden mit Gemeinsamkeiten und Unterschieden in dieser Frage umgehen kann.

Wenn auch dieses Vorhaben nicht erfolgreich abgeschlossen werden konnte, so gelangten wir doch zur Formulierung zweier Übereinstimmungen:

- Maria hat nach biblischem Zeugnis eine einzigartige Stellung in der Heilsgeschichte,
- die Mutter des Herrn ist Vorbild im Glauben.

So erwies sich auch die Behandlung dieses Themas als ein hilfreicher Lernprozeß, der von einem christologischen Konsens getragen war.

### Anmerkungen

<sup>1</sup> in: ÖR 4/1981, 471, 473.

<sup>2</sup> in: ÖR 4/1985, 523f.

<sup>3</sup> in: Una Sancta 4/1984, 291, Nr. 9+7.

# Bericht über die Diözesansynode Rottenburg 1985/86\*

## I. Zum Vorgang selbst und zum Ablauf der Synode

Die Hauptarbeit geschah in zwei Sitzungsperioden: Die eine Anfang Oktober 1985, die andere Ende Februar 1986.

In der Begründung für die Einberufung dieser ungewöhnlichen Synode wurde eigens auf folgende Daten Bezug genommen: zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und zehn Jahre nach der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland findet diese Diözesansynode statt; beide Ereignisse sind für die katholische Kirche Zeichen des Aufbruchs und der Erneuerung.

Seit der Würzburger Synode (1971–1975) hielt damit zum erstenmal ein deutsches Bistum eine solche Diözesansynode ab. Angekündigt wurde sie durch ein Hirtenwort von Bischof Dr. Georg Moser am Fest der Heiligen Drei Könige 1984. Einberufen waren 304 Synodale; davon etwa 120 Laien, aber auch sämtliche ca. 50 Dekane der Diözese, etwa 50 Frauen und eine ganze Reihe von theologischen Sachverständigen. Einer der wichtigsten Sprecher auf der Synode war zweifellos der Tübinger Ordinarius Walter Kasper, zugleich Hauptverfasser des Katholischen Erwachsenenkatechismus (1985).

In den ca. eineinhalb Jahren der systematischen Vorbereitung der Synode erstellte eine Reihe von Kommissionen eine Vorlage, die insgesamt 140 Seiten umfaßte und aus sieben thematischen Hauptteilen bestand. Während dieser Zeit haben sich über 15 000 Katholiken in rund 700 Zuschriften zu Wort gemeldet und auf diese Weise ihren Beitrag zur Vorlage geleistet. Viele Schulklassen haben sich im Rahmen des Religionsunterrichts mit dem Thema befaßt und ihre Arbeiten eingeschickt. Man konnte gespannt sein, wie eine so zahlreiche Synode eine so umfassende Vorlage in so kurzer Zeit berät. Auch wenn sich die durch Fettdruck herausgehobenen ca. 120 Empfehlungen, 28 Anordnungen und 16 Voten an die Deutsche Bischofskonferenz nur in Auswahl verhandeln ließen, war es doch beeindruckend, mit welcher Intensität und Hingabe die Synodalen sich an den Beratungen beteiligten. Dabei bestand generelle Redezeitbegrenzung von drei Minuten! Dennoch fand die Synode auch noch Zeit, an jedem Abend einen öffentlichen Gottesdienst oder sonst eine Veranstaltung für die Gemeinde durchzuführen. So erlebten auch Stadt und Umgebung von Rottenburg geistlich geprägte Tage.

Der Bischof hatte weitgehend von seinem kanonischen Recht Gebrauch gemacht, Beobachter einzuladen: Aus den benachbarten Diözesen, aber auch aus anderen Kirchen. Jeweils zu Beginn der beiden Plenarsitzungsperioden waren Oberkirchenrat Arnold und der Verfasser dieser Zeilen eingeladen, auch namens der anderen eingeladenen Kirchen ein offizielles Grußwort zu sagen.

Nach der ersten Sitzungsperiode wurde vom Synodalsekretariat und dem geschäftsführenden Ausschuß eine zweite Synodalvorlage erarbeitet. Fast 2000 Seiten Wortprotokoll mußten dazu bearbeitet werden. Im Anschluß an die Sitzungsperiode vom Februar 1986 wurde alsbald der endgültige Synodaltext erstellt. Zum Pfingstfest 18. Mai 1986 unterzeichnete Bischof Moser das Synodaldokument

\* Durchgesehene Fassung eines mündlichen Berichts, der am 5. Dezember 1986 der Catholica-Konferenz der EKD erstattet wurde.

„Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation“ und übergab den Synodenbeschluß in einer feierlichen Zeremonie der kirchlichen Öffentlichkeit. Von seinem ihm zustehenden Recht, den von den Synodalen verabschiedeten Text abzuändern, hatte er fast keinen Gebrauch gemacht.

## II. Zum Text der Beschlüsse

Der Synodentext enthält zwei unterschiedliche Teile:

1. Der Teil I behandelt die theologischen Grundfragen des Synodenthemas insgesamt. Er stellt gewissermaßen den Bezugsrahmen dar für den Gesamttext und behandelt einfach die Fragen: *Warum* stellt sich heute die Frage der Weitergabe des Glaubens; *was* bedeutet und *wie geschieht* diese Weitergabe und welche Ziele setzt sich die Synode selbst?

2. Der Teil II behandelt die Gemeinde- und Sakramentenkatechese, Teil III den Religionsunterricht, Teil IV die Jugendarbeit, Teil V Ehe und Familie, Teil VI Liturgie und Verkündigung, und Teil VII Nächstenliebe und Gerechtigkeit als Glaubenszeugnis.

3. Sodann ist für die Anlage *des Ganzen* noch zu beachten: Der Synodentext besteht 1. aus eingehenden Erklärungen, die ein umfassendes Bild dafür geben, was gegenwärtig in der römisch-katholischen Kirche gelehrt, gedacht, überlegt, und die eindrucksvoll belegen, wie biblisch heute argumentiert wird. Sodann 2. beinhaltet der Synodentext Empfehlungen, 3. Anordnungen und 4. Voten. Die Beschlüsse haben also unterschiedlichen Charakter und Verbindlichkeitsgrad, nämlich:

- die *Anordnungen* haben verpflichtenden Charakter im Sinne des diözesanen Rechts,
- die *Empfehlungen* sollen ernsthaft erwogen und wo immer möglich auch in die Tat umgesetzt werden;
- die *Voten* betreffen Fragen, welche die Kompetenz eines Bistums bzw. eines Diözesanbischofs überschreiten und die an die Deutsche Bischofskonferenz bzw. nach Rom weitergeleitet werden sollen.

4. In der Zwischenzeit ist ein spezielles *Arbeitsheft* erschienen, eine Handreichung für Verantwortliche in der Gemeindegemeinschaft, damit die Anliegen und Impulse und überhaupt die Texte der Synode in den Gemeinden und in anderen kirchlichen Gruppen und Werken aufgenommen und beraten werden können.

## III. Zur innerkatholischen Bedeutung der Rottenburger Diözesansynode

1. Die zentrale Bedeutung liegt vor allem darin, daß die Idee von Bischof Moser zur Einberufung dieser Synode ein Impuls erster Ordnung für das gesamte Leben der Diözese war. Schon in der Vorbereitungszeit haben sich die Gemeinden mit dem Thema befaßt und durch ihre Eingaben auf die Erstellung der Synodalvorlage Einfluß genommen. Während der Sitzungstage im Oktober waren die Wände in der Cafeteria meterlang mit Zeichnungen und Wandtafelbildern aus Religionsunterrichtsklassen der ganzen Diözese ausgehängt. In den Beschlüssen artikuliert sich, was ein Berichterstatter feststellte: „In der Synode wurde die Kirche von unten nach oben zur Sprache gebracht.“ Die Texte besonders in der ersten Vorlage geben ein ein-

drucksvolles Stimmungsbild davon, wie unter praktizierenden katholischen Christen heute gedacht wird.

Der Lernprozeß in den Gemeinden aber geht weiter. Das „Arbeitsheft“ entwickelt ein umfassendes Konzept für die Nacharbeit an den Synodenbeschlüssen. Der „Geist der Synode“ soll weiterwirken, vor Ort aufgenommen und gestärkt werden in Gemeinschaften, Gemeinden, Verbänden und kirchlichen Einrichtungen; das Stichwort „Synode“ selbst soll wirken: Menschen sollen Weggemeinschaften mit ihrem Herrn Jesus Christus und untereinander finden, in Familie, kleinen Gemeinschaften, Gemeinden, in der Diözese Rottenburg/Stuttgart, in der weltweiten Kirche. Die Christen sollen es erleben, daß auch heute noch Jesaja 55,11 gilt: „Gottes Wort kehrt nicht leer zurück, sondern bewirkt, wozu er es gesandt hat“.

Der Impuls ist offensichtlich aufgenommen worden. Das Buch mit den Synodalbeschlüssen ist ein publizistischer Renner.

2. Bischof Moser selbst stellte in seiner – auch biblisch beeindruckenden – Eröffnungspredigt im Rottenburger Dom am 6. Oktober 1985 fest: „Unser Weg wird auch kein Rottenburger Sonderweg sein; er ist der Weg der Gesamtkirche . . . Unser Weg berührt und verzahnt sich aber auch in wachsender Gemeinschaft mit den anderen christlichen Kirchen, mit denen wir unterwegs zur Einheit sind.“ Dies war ein deutlicher Wink, nach innen und außen. Nach innen: Es war interessant, als Beobachter von der Empore aus einen Blick auf die Tische der Synodalen zu werfen. Am ersten Tag dominierte auf allen Plätzen der neue Katholische Erwachsenenkatechismus! In der Tat: Das *dritte* Datum, das einen Impuls für die Synode gab, war offensichtlich der Abschluß des ersten Teilbands dieses Katholischen Erwachsenenkatechismus. Jetzt sollte es darum gehen, wie aus dem *Buch*-Katechismus auch ein *Vorgangs*-Katechismus wird. Auch die katholische Kirche hat verstanden, daß die Herausforderung der gegenwärtigen religiösen Situation darin besteht: Mission läuft nicht von selbst; der Gottesdienst auch der römisch-katholischen Kirche läuft nicht mehr von selbst; ohne eine lebendige Weitergabe des Glaubens wird auch in der römisch-katholischen Kirche der Prozeß der Erosion unvermeidliche Spuren zeigen. Auf diese Gemeinsamkeit mit den Kirchen der Reformation war jeweils in den Grußworten hingewiesen worden. Dabei war uns besonders der Hinweis wichtig, daß wenige Tage vor der Oktobersitzung 1985 der „Michaelisbrief“ der VELKD erschienen war, in dem auch die lutherischen Kirchen das bisher deutlichste Signal zu einem missionarischen Aufbruch gegeben haben. Domkapitular Bour wies in seinem Bericht (KNA) mit Recht daraufhin: „Allein das Synodenthema selbst erwies sich als ökumenisch höchst bedeutsam. Denn das Thema der Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation ist *unser aller* Anliegen: *Nostra res agitur*.“

3. Beispielhaft sei noch auf drei Einzelheiten besonders hingewiesen:

a) Die Erklärungen zur *Gewissensentscheidung*: Zur Frage der Teilnahme eines katholischen Christen am evangelischen Abendmahl heißt es: „Wenn ein katholischer Christ in einer besonderen Lage seiner persönlichen Gewissensentscheidung folgend Gründe für seine eigene Teilnahme zu erkennen meint, sollte dies jedoch respektiert werden“, VI, 16; ferner V, 25, 64, 87; VII, 31. Man kann feststellen: Die Linie des Gemeinsamen Wortes von 1985 „Zur konfessionsverschiedenen Ehe“, bei der das wirklich „Neue“ vor allem in dem Gesichtspunkt zu finden ist, daß „für die im Blick auf die Kinder nötigen Entscheidungen allein das *vom Glauben gebundene Gewissen* des Partners sowie das Wohl der Kinder in der Familie den Ausschlag

geben dürfen“, wurde in Rottenburg aufgenommen und fortgesetzt.

b) Großen Rahmen nahm in der Diskussion die Formel ein: „Je mystischer wir Christen sind, um so politischer werden wir sein“ (Beschlüsse, Seite 94 und 100). Entschlossen nahm die Synode Stellung zu der Kritik, die Kirche sei zu sehr mystisch und zu wenig politisch. So entstand diese eigentümliche Formel. Auf Seite 37 erklären die Synodalen den Zusammenhang zwischen dem Dogma von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und dem Engagement der Christen für eine gerechtere Welt, in der es mehr Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden gibt: „Wenn wir als Christen mystisch sind, lernen wir, an der Leidenschaft Gottes für die Menschen teilzunehmen, indem wir uns selber für eine gerechtere Welt engagieren und in diesem Sinne politisch sind“ (Seite 94).

c) Eine wichtige Rolle spielte bei den Beratungen auch das Thema der Beauftragung von Laien zum Predigtdienst. Dabei wird der diesbezügliche Würzburger Beschluß nicht nur gut geheißt, sondern es wird darum gebeten, daß möglichst häufig Ausnahmeregelungen vom CIC erwirkt werden (VI, 92).

#### IV. Zur ökumenischen Bedeutung der Diözesansynode

Eine katholische Diözese, die in einer so intensiven Nachbarschaft mit einer evangelisch-lutherischen Landeskirche lebt (in Württemberg ca. 2,484 Millionen evangelische und ca. 2,022 Millionen römisch-katholische Christen) kann sich der Herausforderung nicht entziehen, auch das Thema der Ökumene intensiv aufzugreifen. Zwar stellt es kein eigenes Kapitel im Synodentext dar, es erscheint aber als eine durchgehende Perspektive kirchlichen Lebens überhaupt und des gegenwärtigen kirchlichen Lernens.

Dafür einige Beispiele:

- Bei der Behandlung der Taufe wies Bischof Moser persönlich auf die Möglichkeit hin, *gemeinsame ökumenische Taufgedächtnisfeiern* zu halten. Er bezog sich darin auf eine derzeit bei der ACK Baden-Württemberg in Erarbeitung befindliche Handreichung zu dieser, auch für evangelische Christen neuen liturgischen Möglichkeit, die bei der Abwehr der aufkommenden Wiedertaufpraxis eine hilfreiche Rolle spielen könnte.
- Was den Religionsunterricht angeht, argumentieren die Beschlüsse, wie zu erwarten, zurückhaltend, da nach der Schulgesetzgebung des Landes Baden-Württemberg der Unterricht bekenntnisgebunden erteilt wird. Aber immerhin werden *ökumenische Schul- und Schülergottesdienste* empfohlen.
- Dem Thema der *konfessionsverschiedenen Ehen und Familien* wird besondere Aufmerksamkeit geschenkt. „Viele konfessionsverschiedene Ehepaare versuchen, gemeinsam das Evangelium zu leben und auf diese Weise die Einheit im Glauben an Jesus Christus zu bezeugen. Diese Einheit suchen sie auch in ihren Gemeinden und werden aus unterschiedlichen Gründen enttäuscht. Dies erschwert ihre Bereitschaft zur Weitergabe des Glaubens“. Eine bemerkenswerte Erkenntnis, über die man auch bei uns intensiv weiter nachdenken sollte. Die Synode empfiehlt, die konkreten Vorschläge zu berücksichtigen, die 1981 gemeinsam vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenkanzlei der EKD herausgegeben worden sind. Als Votum an die Deutsche Bischofskonferenz wurde hinsichtlich des Eheprotokolls beschlossen:

Die Synode der Diözese Rottenburg-Stuttgart bittet die Deutsche Bischofskonferenz, das Versprechen katholischer Partner im Eheprotokoll der tatsächlichen Situation und ehrlichen Entscheidung der Brautleute entsprechend neu zu formulieren. Wesentliche Elemente dieser Erklärung sollen sein: die Glaubensüberzeugung der einzelnen – die Achtung vor der Glaubensüberzeugung der andern – die gemeinsame gläubige Entscheidung beider für die Taufe und kirchliche Erziehung der Kinder – die Beteiligung beider an der christlichen Erziehung der Kinder (V,91).

- Im Blick auf die Eucharistiefeier heißt es Ziff. VI, 13: „Manche katholischen Christen nehmen am evangelischen Gottesdienst teil und gehen auch teilweise zum Abendmahl. Dieses ökumenische Verhalten widerspricht der geltenden kirchlichen Ordnung.“ Es wird also milde getadelt,
- Bemerkenswert ist das Votum VI,33, wo das Ansinnen gestellt wird, auch in Württemberg das sogenannte Formular C einzuführen. Aber die Gründe sind bekannt, weshalb außer Baden kaum eine Landeskirche der EKD das Formular C für die Trauung akzeptiert hat (vgl. „Kleines Handbuch für katholisch-evangelische Begegnungen“ 1983, Seite 47). Die württembergische Trauagende (1985) enthält ein *eigenes* Formular für eine „Evangelische Trauung eines evang./röm.-kath. Paares mit Beteiligung eines röm.-kath. Pfarrers“.
- Für die ökumenische Zusammenarbeit bedeutsam sind auch die Erklärungen zum *Sonntag*, gewissermaßen Weiterführungen der „Gemeinsamen Erklärung“ zum 1. Advent 1984. Evangelische und katholische Christen sollen heute die Bedeutung des Sonntags für die christliche, aber auch für die bürgerliche Gemeinde erkennen. Die Synode bittet alle christlichen Kirchen, intensiv für den Sonntag als Freiraum um des Menschen willen zu werben. Auch spricht das Synodendokument nicht mehr von der Sonntags*pflicht*, sondern vom Sonntags*gebot* als einer inneren Verpflichtung jedes Christen. Was die sonntägliche Messe angeht, so erklärt die Synode eindeutig: Jede *Gemeinde ist verpflichtet*, am Sonntag eine Eucharistiefeier *anzubieten* und zu halten. Für den einzelnen katholischen Christen aber stellt sich die Verpflichtung dar als eine, die er vor seinem Gewissen zu verantworten hat. Er kann auch am evangelischen Gottesdienst teilnehmen (vgl. VI, 15).

Dazu noch eine abschließende Bewertung:

Domkapitular Bour meinte gegenüber manchen Kritikern: „Wem die ökumenischen Aussagen . . . zu dürftig vorkommen, vergißt, daß es sich um eine katholische Synode handelte. Wer ein zu viel an Ökumene auf dieser Kirchenversammlung beklagt, muß sich von der letzten Außerordentlichen römischen Bischofssynode sagen lassen, daß 20 Jahre nach dem Konzil ‚der Ökumenismus im Bewußtsein der Kirche tief und unauslöschlich eingeschrieben ist‘ und daß der ‚sehnlichste Wunsch besteht, daß die noch unvollkommene schon bestehende Gemeinschaft mit den nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften durch Gottes Hilfe zu einer vollen Gemeinschaft werde.“

Realistisch betrachtet muß man in der Tat feststellen: Die Rottenburger Synode hat den vorhandenen Spielraum so weit als möglich ausgeschöpft. Wenn die Gemeinden die Impulse der Synode aufnehmen und ihnen die evangelischen Gemeinden dabei behilflich sind, kann viel geschehen, was die Kirchen auf dem Weg der Einheit voranbringt.

Hartmut Jetter

## Chronik

Die nächste Weltkonferenz für Mission und Evangelisation des ÖRK wird unter dem Thema „Dein Wille geschehe – Mission in Christi Sinn“ im Juni 1989 in San Antonio, Texas, stattfinden.

Vom 16. bis 24. Januar tagte in Genf der Zentrallausschuß des ÖRK (s. dazu den Bericht S. 223).

Sein 40jähriges Bestehen feierte im Januar das Ökumenische Institut in Bossey bei Genf.

Die Vollversammlung der Unterzeichnerkirchen der Leuenberger Konkordie trat Mitte März zur Bewertung der Lehrgespräche in Straßburg zusammen.

Ein Nationaler Rat der Kirchen wird im Laufe des Jahres in Frankreich eingerichtet. Die französische Bischofskonferenz hat ihre Beteiligung zugesagt, der griechisch-orthodoxe Metropolit von Frankreich nahm an den Vorbereitungsgesprächen teil.

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR hat am 25. Februar beschlossen, alle Kirchen in der DDR zu einer ökumenischen Versammlung für „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ einzuladen. Die römisch-katholische Kirche wird sich daran auf der Ebene beteiligen, die ihrem Gaststatus in der AGCK entspricht; eine Beteiligung abgelehnt hat der Bund Freier evangelischer Gemeinden.

Der Rat der EKD hat am 12./13. Dezember den Zwischenbericht der von ihm eingesetzten Arbeitsgruppe zum Konzil des Friedens zur Kenntnis genommen und beschlossen, die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik und Berlin (West) um die Durchführung des darin

angeregten Forums „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ für den Bereich der Bundesrepublik und Westberlins zu bitten.

Das Präsidium des Weltrates der Methodisten, das vom 18. bis 23. Januar in Wien zusammentrat, beschloß die Weiterführung des 1967 begonnenen Dialogs mit der römisch-katholischen Kirche und eine Kontaktaufnahme zum russisch-orthodoxen Patriarchat in Moskau. Neu aufgenommen wird im Juli ein Dialog mit dem Reformierten Weltbund.

Vom 11. bis 15. Februar sind Vertreter des Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR und der EKD in getrennten Delegationen mit der Kirche von England zusammengetroffen. Besprochen wurden die nächsten Schritte auf dem Weg zu Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft. Als Beobachter nahmen Vertreter des ÖRK sowie des Lutherischen und Reformierten Weltbundes und der Alt-Katholischen Kirche teil.

Mit einem Festgottesdienst in Köln gedachte am 6. Februar die weltweit größte ökumenische Basisbewegung, der Weltgebetstag der Frauen, seines 100jährigen Bestehens.

1,1 Milliarden Mark fließen jährlich allein an Rückzahlungen und Zinsen für Kredite an die staatliche Entwicklungshilfe der Bundesrepublik zurück. Solchen Kapitaltransfer von den Armen an die Reichen bezeichnete der Limburger Bischof und Vorsitzende der deutschen Kommission *Justitia et Pax*, Franz Kamphaus, vor dem Europäischen Parlament in Straßburg als unerträglich und forderte, daß solche Kapitalrückflüsse zusätzlich für die Entwicklungshilfe verwendet werden.

Als Vertreter der EKD nahmen der frühere Präses Cornelius v. Heyl, Bonn, und OKR Horst Krockert, Darmstadt, am Moskauer Friedensforum teil. Die 215 Mitglieder aus 56 Ländern umfassende religiöse Gruppe verabschiedete

te einen „Aufruf zu gemeinsamem Handeln“, der die Verantwortlichen auffordert, auf die Doktrin der atomaren Abschreckung und gegenseitigen Vernichtung zu verzichten.

## Von Personen

Zum Metropoliten ernannt wurde zu Jahresbeginn der Erzbischof von Wologolamsk, Pitirim. Erzbischof Melchisedek, langjähriger Exarch des Moskauer Patriarchats in Ostberlin, wurde neues nichtständiges Mitglied des Heiligen Synod.

Anstelle von Bischof Tibor Bartha, der zum Jahresende aus gesundheitlichen Gründen zurücktrat, wurde Professor Dr. Elemér Kocsis, Debrecen, zum leitenden Bischof der Reformierten Kirche in Ungarn gewählt.

Als Nachfolger von André Appel, der in den Ruhestand tritt, wurde Pfarrer Michel Hoefel zum Präsidenten der Evangelischen Kirche AB in Elsaß und Lothringen nominiert, die 220000 Mitglieder zählt.

Nachfolger von Pfarrer Jean-Pierre Jornod als Vorstandspräsident des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes wurde der Züricher Pfarrer Heinrich Rusterholz.

Neuer Vorsitzender des Polnischen Ökumenischen Rates wurde Adam Kuczma, Generalsuperintendent der Methodistischen Kirche Polens. Er ist Nachfolger des lutherischen Bischofs Janusz Narzyński, der nicht wieder kandidierte.

Der Niederländer Jan Kok, seit 1980 stellvertretender Leiter der Kommunikationsabteilung des ÖRK, wurde

im Januar zu deren Direktor gewählt.

Den Leopold-Lucas-Preis der Evang.-theol. Fakultät Tübingen erhält 1987 der italienische Waldenserpfarrer Tulio Vinay.

Es vollendete

– am 8. Januar ihr 75. Lebensjahr Gerta Scharffenorth, langjährige Mitarbeiterin der FEST in Heidelberg;

– am 21. Januar sein 80. Lebensjahr der frühere Bevollmächtigte der EKD in Bonn und Ko-Vorsitzende des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen Bischof Hermann Kunst;

– am 3. März sein 75. Lebensjahr der Staatssekretär für Kirchenfragen der DDR Klaus Gysi.

Es verstarben

– am 16. Januar in Managua/Nicaragua 70jährig der reformierte Theologe Georges Casalis, nach dem Zweiten Weltkrieg französischer Militärpfarrer in Baden-Baden und Westberlin, von 1961 bis 1968 in der Prager Christlichen Friedenskonferenz tätig und bis 1982 Professor an der Theologischen Hochschule in Paris;

– am 18. Januar 85jährig Joachim Beckmann, von 1958 bis 1971 Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland.

# Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 20. März 1987)

## I. Ökumene und Einheit der Kirche

Walter Kasper, Die Kirche als Sakrament der Einheit, *InkathZ* 1/1987, 2–8; Hans Urs von Balthasar, Die Einheit des Alt- und Neutestamentlichen Bundes, ebd. 9–11; Francis A. Sullivan, Der Heilige Geist – das Prinzip der Einheit der Kirche, ebd. 12–16; Karl Barth, Zerrissene Kirche, ebd. 17–21; Fragen an Oskar Simmel SJ, Schwierigkeiten mit der Einheit, ebd. 22–37; Warten auf Johannes XXIV. Perspektiven der Ökumene – Gespräch mit Professor Hans Küng, *LuthMon* 3/1987, 116–121; Der römische Katholizismus aus heutiger evangelikaler Perspektive. Eine Standortbestimmung der Weltweiten Evangelischen Allianz gegenüber der römisch-katholischen Kirche, Infodienst der EvAllianz idea – Dok Nr. 19/1986, 39 S.; Gerhard Bassarak, Führen alle Wege nach Rom?, *ComViatorum* 4/1986, 119–214; André Birmelé, La sacramentalité de l'Eglise et la tradition luthérienne, *Irenikon* 4/1986, 482–507; *Damaskinos (Papandreou)*, Apostolische Sukzession. Überlegungen aus orthodoxer Sicht, *KNA-ÖKI* Nr. 5–7/1987.

## II. Bilaterale und multilaterale theologische Dialoge und Ergebnisse

Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel, Antwort auf die Lima-Texte über „Taufe, Eucharistie und Amt“, *KNA-Dok* Nr. 1/1987; aus *KuD* 1/1987 die Beiträge von Karl-Hermann Kandler, Die Abendmahlslehre der lutherischen Orthodoxie, 2–22; Eeva Martikainen, Die Leuenberger Lehrgespräche in ökumenischer Perspektive, 23–31; Andreas Siemens, Unbelastete Gestaltung der Zu-

kunft. Verdrängte Zusammenhänge des Stuttgarter Schulbekenntnisses, 60–92; Wolfhart Pannenberg, Dogmatische Grundsatzentscheidungen?, 93–99.

Aus *Istina* 3/1986: Mgr. M. Maccarone, L'unité du baptême et de la confirmation dans la liturgie romaine du IIIe au VIIe siècle, 259–272; Ch.-J. Dumont, Où en est le dialogue entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe?, 273–292; *Documents: L'Eglise mystère et signe prophétique. Rapport du premier colloque de l'Etude sur l'unité de l'Eglise et le renouveau de la communauté humaine (Chantilly 1985)*, 307–321; La quatrième session de la Commission mixte de dialogue entre Orthodoxes et Catholiques (*Bari 1986*), 322–330; – aus *Istina* 4/1986: B. Dupuy, Où en est le dialogue entre l'Orthodoxie et les Eglises dites monophysites, 357–370; *Document: Ouverture d'un dialogue officiel entre l'Orthodoxie et les Eglises dites monophysites*, 396–429.

„The Quest for Christian Consensus: Bilateral Theological Dialogue in the Ecumenical Movement“ mit einer Einführung von Daniel F. Martensen und Beiträgen von J. E. Andrews, S. Clarkson, G. Gassmann, J. Gatta, J. Gros, J. F. Hotchkyn, M. Kinnamon, G. F. Moede, J. R. Nelson, J. M. R. Tizzard, R. K. Welsh, B. B. Zikmund u. a., *Journal of EcStudies* 3/1986.

Exchange of letters between Cardinal Willebrands and Co-Presidents of ARCIC-II, *InfService of the Secretariat for Promoting Christian Unity* Nr. 60/1986 (I–II), 23–25; The Evangelical-Roman Catholic Dialogue on Mission 1977–1984, ebd. 71–102; Exchange of

letters on the Ordination of Women to the Priesthood, ebd. Nr. 61/1986 (III), 106–111; Report of the Consultation between Representatives of the World Alliance of YMCAs and the Secretariat for Promoting Christian Unity, ebd. 137–142; Consensus oecuménique et différence fondamentale. Réflexions et propositions du Comité mixte catholique – protestant en France, DocCatholique vom 4. Januar 1987, 40–44.

Ulrich Ruh, Evangelisch-Katholische Grunddifferenz. Ein ökumenisches Dokument aus Frankreich, HerKorr 3/1987, 109–111; Interview mit Günther Gaßmann über die Auswirkungen der Lima-Texte, ebd. 118–124.

### III. „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“: Über den konziliaren Prozeß zum Frieden

Empfehlungen des Zentralaussschusses des ÖRK zum „Konziliaren Prozeß“, epd-Dok Nr. 8/1987; Ein Bund für Frieden, Gerechtigkeit und die Erhaltung der Schöpfung, RefKirchZ 1/1987, 25–27; Konrad Raiser, Wessen Bundesgenossen sind wir? Zur Frage der ökumenischen Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und Wohlergehen der Schöpfung, Junge Kirche 2/1987, 83–89; Margot Käßmann, Genf 1987 – Zwischen Wunsch und Wirklichkeit. Der Stand der Dinge im konziliaren Prozeß, ebd. 89–92; Joachim Garstecki, Mehrwert der Wahrheit. Wo steht der DDR-Kirchenbund im konziliaren Prozeß, EvKom 3/1987, 138–141; Friedenskonferenz/Konziliarer Prozeß: Erwartungen, Hemmnisse, Hoffnungen. „Ökumenisches Gespräch“ im Kloster Kirchberg, epd-Dok Nr. 5/1987; Edgar Thaidigsmann, Vermittlung oder Entscheidung. Bemerkungen zur Friedensdenkschrift der EKD und zur Erklä-

rung des Moderaments des Reformierten Bundes zur Friedensverantwortung der Kirche, EvTheol 1/1987, 3–21; Dietmar Mieth, Zum Stand der Friedensdiskussion in der katholischen Kirche, ebd. 22–33; Jürgen Moltmann, Die atomare Katastrophe: wo bleibt Gott?, ebd. 50–60.

### IV. Weitere beachtenswerte Beiträge

#### a) Zentralaussschuß des ÖRK Januar 1987

Die Berichte von Heinz Joachim Held und Emilio Castro u. a., epd-Dok 6/87; u. a. Berichte der drei Programmeinheiten des ÖRK, ebd. Nr. 7/87; u. a. Erklärungen zu Abrüstung und Südafrika sowie Empfehlungen zum „konziliaren Prozeß“, ebd. Nr. 8/87; Ulrich Ruh, Große Visionen und kleine Schritte. Der ÖRK zwischen zwei Vollversammlungen, HerKorr 3/1987, 132–135.

#### b) Mission und Evangelisation

Mission wird zum Schlüsselbegriff. Texte von Kruse, Seitz, Stuhlmacher und Schloz auf dem Theologenkongreß in Stuttgart, epd-Dok Nr. 12a/87; Efiang Utuk, From Wheaton to Lausanne: The Road to the Modification of Contemporary Evangelical Mission Theology, The African Journal 3/1986, 151–165; Stephen N. Williams, Reformed Perspective on Mission and Hope, The Ref-World 4/1986, 625–631; Amedeo Molnár, The Bible, Witness and Europe, ebd. 632–642; ders., Bibel, Zeugnis und Europa, RefPersp des RWB Nr. 255, Feb. 1987; Gunnar Staalsett, Christliches Zeugnis im heutigen Europa, LuthMon 1/1987, 33–37; Die Praxis der Kirche als Instrument der Mission. Beschluß der 23. Synode der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder, November 1983, ZeichdZ 1/1987, 27–32, The-

menheft der IntRevMis No. 301, January 1987: The Future of Mission.

c) *Verschiedenes*

*Oskar Köhler*, Glück und Unglück im deutschen Katholizismus. Dieselbe Geschichte in zwei Büchern des gleichen Jahres, StimdZ 3/1987, 177–194.

*Rainer Volp*, Die Taufe zwischen Bekenntnisakt und Kasualhandlung. Beitrag für ein zu erneuerndes Sakramentsverständnis, Pastoraltheologie 1/1987, 39–55, *Gerhard Bauer*, Entwurf einer Handreichung „Zur Taufpraxis unserer Kirche“, ebd. 55–64, *Michael Brilla-Konrad Ellmer*, Im Reich Gottes ist noch Platz! Diskussionsbeitrag zum Thema „Ungetaufte beim Abendmahl“, ebd. 64–71.

*G. Müller-Fahrenholz*, Pfarrerfortbildung als universitäre Aufgabe? ebd. 126–137.

*Ulrich Kühn*, Schöpfung als Heilsprozeß? Zu den schöpfungstheologischen Entwürfen von D. Sölle und J. Moltmann, ThLitZ 2/1987.

*Friedrich-Wilhelm Marquardt*, Theologische Existenz heute – nach Karl Barth, Junge Kirche 1/1987, 2–9.

Jesu Selbst- und Sendungsbewußtsein. Dokument der Internationalen Theologenkommission, IntkathZ 1/1987, 38–49.

Erklärung von *Larnaka*: Diakonie als Arbeit für Gerechtigkeit und Frieden. Texte von der ÖRK-Konsultation „Diakonie 2000“, epd-Dok 3/87.

Eine Dokumentation des Kolloquiums zwischen Christen und Marxisten im Oktober 1986 in Budapest wurde durch das vatikanische Sekretariat für die Nichtchristen in der Dezembernummer der Zeitschrift „Atheismus und Dialog“ veröffentlicht.

*Athanasios Basdekis*

## Neue Bücher

### EINHEIT UND VIELFALT

*Oscar Cullmann*, Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1986. 145 Seiten. Geb. DM 24,—.

Zum ökumenischen Thema nehmen die Zeitgenossen oft eine naiv polarisierende Haltung ein, wie es der Schreiber einmal im Kreis von Geschäftsleuten erlebte. Als sie meine theologische Profession herausgefunden hatten, erklärte einer: Ach, die Kirchen, die sollten doch alles in einen Topf werfen; und prompt rief ein anderer: Nein, das geht nicht, dann wird der Papst alles übernehmen. Leider denken auch manche Theologen in diesen Kategorien.

Gegen jede solche Simplizität, wie sie auch bei ökumenischen Experten anzutreffen ist, richtet sich das ausgezeichnete neue Buch von Oscar Cullmann. Er hat als Neutestamentler und Kirchenhistoriker mit seinem Petrusbuch von 1958 und vielen späteren Studien wertvolle und fruchtbare Beiträge zum ökumenischen Dialog geliefert, und das Anliegen der vorliegenden Synthese geht aus dem emphatisch gemeinten Titel hervor: Einheit *durch* Vielfalt.

Im ersten Kapitel (15–54) richtet Cullmann die Aufmerksamkeit auf das Neue Testament und erinnert mit Recht an das Apostelkonzil von Jerusalem (Gal 2,1–10), nach dem Petrus und Paulus weiterhin verschiedene Wege gehen sollten, aber unter Anerkennung der beiden verliehenen „Gnade“ (2,9).

Nicht programmatische Bestrebungen nach einer institutionellen Fusion, sondern gegenseitige Liebe und Anerkennung der verschiedenen Geistesgaben in der Einheit des Geistes sollen nach Cullmann die ökumenischen Annäherungsversuche prägen.

Das zweite Kapitel (55–112) beschäftigt sich mit der praktischen Verwirklichung einer solchen Einheit in der Vielfalt. Über theologische und gottesdienstliche Kontakte hinaus wäre eine bestimmte Struktur der Gemeinschaft willkommen. Das für die Katholiken bedeutsame Petrusamt wird eingehend behandelt, jedoch nicht als außerhalb des Katholizismus unbestrittenes Bindeglied betrachtet. Statt dessen schlägt Cullmann ein gesamtchristliches Konzil vor (104). An der Spitze dieses wirklich ökumenischen Konzils stünden Delegierte der Einzelkirchen, die ein kollegiales Präsidium zu bilden hätten (108). Hier getroffene Entscheidungen sollten weder die Charismen der Einzelkirchen noch die Beschlüsse ihrer Konzilien, Synoden und Führungsorgane beeinträchtigen (109).

Im dritten Kapitel (113–39) wird dieser Vorschlag eines Konzils mit anderen ökumenischen Projekten der Gegenwart verglichen, und zwar im Blick auf Konvergenzen und Divergenzen. Sorgfältige bibliographische Belege unterstützen hier eine Diskussion über neuerliche Veröffentlichungen: ein Buch der katholischen Theologen H. Fries und K. Rahner über „Einigung der Kirche“ von 1983; das interkonfessionelle Lima-Dokument über „Taufe, Eucharistie und Amt“ von 1982; das lutherische und katholische Programm „Einheit vor uns“ von 1985. Zudem wird die ökumenische Haltung der Taizé-Gemeinschaft und des Weltkirchenrates erörtert.

Ein kurzes Schlußwort (141–42) bringt die Überzeugung zum Ausdruck, daß Gott die ökumenische Zusammenarbeit will. Weder ängstlicher Konservatismus noch pragmatische Gleichschaltung dürfen bei diesen Bestrebungen vorherrschen, weil die Einheit der Kirche vom Geiste bestimmt wird, der in Vielfalt wirkt.

Wesentlich waren und bleiben im ökumenischen Denken des Verfassers immer diese zwei Faktoren: die Anweisungen des Neuen Testaments und die Wirkungen des Heiligen Geistes. In der energischen Betonung beider Aspekte äußern sich auch die Eigenart und Wichtigkeit seiner ökumenischen Synthese.

Bo Reicke

*Michael A. Fahey* (ed.), *Catholic Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*. University Press of America, Lanham, MD 1986. 190 Seiten. Paperback \$ 11,75.

Ein außerordentlich interessanter Sammelband zu den Lima-Texten über Taufe, Eucharistie und Amt, der von der „Theologischen Gesellschaft von Amerika“ (kath.) in Auftrag gegeben wurde. Als solcher enthält er zwar keine offizielle Stellungnahme der römisch-katholischen Kirche, wohl aber eine Reihe von Gesichtspunkten, die zweifelsohne in die Urteilsbildung bei der Rezeption der Lima-Texte mindestens auf seiten der amerikanischen Bischofskonferenz eingeflossen sind.

Zunächst wird die Entstehungsgeschichte der Lima-Texte beschrieben. Dann wird deren Inhalt in einer Übersicht kurz dargestellt – und zwar insgesamt bemerkenswert positiv. Es folgen Kapitel über den Wandel in der römisch-katholischen Beurteilung des Ökumenismus, über die Frage, wie Kirchen mit solchen Konvergenztexten um-

gehen, über das Verhältnis der Lima-  
Texte zum neutestamentlichen Einheits-  
gebot sowie eine kritische Rückfrage an  
die Ekklesiologie der Lima-Texte, wo-  
bei vor allem beim Tauftext ekklesiale  
Defizite festgestellt werden, besonders  
wegen der starken Betonung des Glau-  
bens des einzelnen statt des „korporati-  
ven“ Glaubens der Kirche. Schließlich  
werden die drei Abschnitte einzeln von  
katholischer Warte aus kritisch unter-  
sucht. Am positivsten wird dabei der  
Text über das Amt beurteilt, vor allem  
weil darin dem Bischofsamt eine große  
Bedeutung beigemessen wird. Aber  
auch die anderen erscheinen weithin als  
im Grundsatz mit katholischer Lehre  
vereinbar, wenn auch im einzelnen vie-  
les bemängelt wird, wobei gewiß auch  
die persönliche Meinung des jeweiligen  
Autors das Gesamturteil beeinflusst. Es  
würde nicht überraschen, wenn die Ges-  
amtintention dieses Bandes sich auch in  
der offiziellen Lima-Rezeption durch  
die katholische Kirche in etwa wieder-  
finden würde: eine positive Würdigung  
der Gesamtintention, bei vielen Ein-  
wänden im einzelnen.

Gerade diese Gesamtintention mag  
aber bei presbyterial und vor allem bei  
kongregational geprägten Kirchen den  
Eindruck verstärken, ihre Traditionen  
und Überzeugungen seien in den Lima-  
Texten insgesamt zu kurz gekommen.

Wolfgang Müller

*Gennadios Limouris* (ed.), *Church,  
Kingdom, World. The Church as  
Mystery and Prophetic Sign. Faith  
and Order Paper No 130. WCC,  
Genf 1986. 224 Seiten. Sfr. 19,90.*

Zu den ständigen Aufgaben der Kom-  
mission für Glauben und Kirchenver-  
fassung gehört die Reflexion über das  
Verhältnis von Kirche und Menschheit,  
von Einheit der Kirche und Wohlfahrt  
der Welt.

Diese Aufgabe hat seit Bestehen von  
Faith and Order verschiedene Über-  
schriften gefunden. Zwischen 1969 und  
1979 hieß die Problemstellung „Einheit  
der Kirche und Einheit der Mensch-  
heit“. Nach einer Pause von wenigen  
Jahren heißt das Projekt nunmehr „Die  
Einheit der Kirche und die Erneuerung  
der menschlichen Gemeinschaft“. Die  
theologische Grundlage, die Anfang  
1985 auf einer Konsultation in  
Chantilly/Paris erarbeitet wurde, kon-  
zentrierte sich auf die ekklesiologische  
Frage nach der Kirche als Mysterium  
und prophetischem Zeichen.

Unverkennbar ist das Bemühen, den  
Ansatz dieses alt-neuen Projektes breit  
zu entfalten und die in Aussicht genom-  
menen Schritte verständlich zu machen.  
Der Band enthält also nicht nur die  
Hauptreferate der Konsultation von  
Chantilly, sondern auch eine Reihe von  
Anhängen, in denen der Arbeitsprozeß  
vorgestellt wird. Natürlich bilden die  
Referate den eigentlichen Inhalt des  
Buches. Sie sind in der Regel vorzüg-  
liche Texte, aber sie reflektieren eine  
solche Breite und Fülle von theologi-  
schen, historischen und konfessions-  
spezifischen Aspekten, daß sich am  
Ende ein Gefühl von Ratlosigkeit ein-  
stellt.

Deshalb ist es eine Hilfe, daß die  
„Summary and Synthesis“ des anglika-  
nischen Bischofs John Baker aus Eng-  
land als Anhang 1 und der vom Genfer  
Stab erarbeitete Konsultationsbericht  
als Anhang 2 abgedruckt sind (152ff  
bzw. 163 ff). Aber eine systematisch be-  
friedigende Verarbeitung der theologi-  
schen Materialien, die in den Referaten  
enthalten sind, ist damit noch nicht er-  
reicht. Sie ist auch schwerlich möglich,  
wenn man bedenkt, daß von den ortho-  
doxen Theologen Staniloae, Nissiotis  
und Limouris, den Katholiken Boné  
und Legrand, den reformatorischen

Theologen Lochman, Pantelis, Buthelezi, Hind und Watkins außerordentlich unterschiedliche Ansätze vorgetragen worden sind.

Ob der Versuch, dieses Projekt „Einheit der Kirche und Erneuerung der Menschheit“ mit einer ekklesiologischen Grundlegung zu beginnen, erfolgreich sein wird, ist aufgrund dieses Bandes schwer zu sagen. Ob die Konzepte „Mysterium“ und „prophetisches Zeichen“ dienlich sind, um die hermeneutischen und methodischen Schwierigkeiten dieses Projektes angemessen zu erfassen, ist zu bezweifeln. Das wird sich meines Erachtens zeigen, wenn die nächsten Schritte der Studie angegangen werden. Es wäre sicher sinnvoll gewesen, die ekklesiologischen Erörterungen um eine kritische Analyse der voraufgegangenen Arbeitsprozesse bei Faith and Order zu ergänzen, um herauszufinden, mit welchen Schwierigkeiten auch dieser neue Ansatz zu rechnen hat. Der Rückzug auf eine akademische Diskussion ekklesiologischer Grundsätze dürfte wohl kaum die Lösung bringen.

Geiko Müller-Fahrenholz

*W. A. Visser 't Hooft*, Lehrer und Lehramt der Kirche. Evangelisches Verlagswerk/Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1986. 160 Seiten. Paperback DM 18,—.

Ein „Vermächtnis“ nennt Hans-Ruedi Weber diese letzte Arbeit Visser 't Hoofts im Vorwort. Vermächtnisse sollte man zunächst entgegennehmen, statt hinter viel Anerkennung vor allem durchblicken zu lassen, daß man es längst besser weiß und der Verfasser nicht mehr auf der Höhe des ökumenischen Diskussionsstandes ist.

Der Rezensent hat den von Helga Voigt vorbildlich übersetzten Band ganz

anders empfunden: nicht nur auf der Höhe des Diskussionsstandes, auch was den orthodoxen Beitrag zum Thema betrifft, sondern der ökumenischen Diskussion samt der Perspektive des Vorworts insofern voraus, als er, freigeworden von der Rücksicht auf sein Amt, eine Hilfestellung anbietet, die uns nottut, auch wenn das im Augenblick nur wenige erkennen. Der Verfasser wollte in concreto weitergeben, welche Erfahrungen er mit dem Berufsethos des Theologen an einer Schaltstelle der Ökumene gemacht hat. Im Vergleich zu mancher Biographie, in der der Anspruch der Theologie den frühen und mittleren Berufsjahren zugewiesen und die späteren Jahre im Zeichen überlegener Weltanschauung und Reife stehen, erfreut an diesem Schwanengesang vor allem, was der Verfasser für die ökumenische Zukunft von sauberem theologischen Denken erwartet und was er sich von einem eigenständigen Stand und Dienst der theologischen Lehrer in der Kirche Jesu Christi erhofft.

Hier kann nicht dargelegt werden, wie der Verfasser sein Thema – die Unentbehrlichkeit solcher Lehrer und eines geordneten, von der Kirchenleitung unterschiedenen Lehramts der Kirche (man beachte die Reihenfolge!) – von den Anfängen in neutestamentlicher Zeit bis in die Gegenwart verfolgt. Daß dabei Sympathie für reformierte Traditionen durchschlägt, ist ebenso offenkundig wie die Bestätigung, die diese Traditionen für den Verfasser im langen selbstlosen Dienst des ÖRK und angesichts zunehmender Hierarchisierung der ökumenischen Bewegung erfahren haben. Dabei werden die spirituellen Schäden einer Vorherrschaft der Theologie in den reformierten Kirchen keineswegs ignoriert. Die größere Gefahr sieht Visser 't Hooft freilich vom Übergewicht der Kirchenleitungen ausgehen:

von einer keineswegs nur die römisch-katholische Kirche, sondern infolge institutionellen Legitimierungszwangs alle Kirchen bedrohenden Tendenz, die theologischen Lehrer nur als „Hilfskräfte“ der Kirchenleitungen zu betrachten. Daß er mit solcher Wahrnehmung richtig liegt, zeigen z.B. die Erfahrungen von Martin Seils über die Rolle der Dogmatik in der Praxis der Kirchenleitung (Ev. Theol. 1/84, 3ff).

Wir stehen in einer ganzen Reihe von Situationen, in denen die Integrität der Kirche oder sogar ihre Existenz als Zeugin des Evangeliums auf dem Spiel stehen. In solchem status confessionis ist es nach Visser 't Hoofts Überzeugung „besonders wichtig, daß die Lehrautorität der Kirche so reagiert, daß sie als Stimme der ganzen Kirche gehört wird und nicht als die einer kleinen Gruppe von Kirchenleitern, die nur für sich selbst sprechen. Darum sollten Theologen und Laien in kritischen Situationen mit den offiziellen Kirchenleitungen vereint den Glauben bekennen“ (149). Für unser Zeugnis zum Schutz des Lebens, zu Ehe und Partnerschaft, aber ebenso zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung wäre viel erreicht, wenn diejenige Achtung für eigenständige theologische Lehrer und ihr Amt Raum unter uns gewönne, für die Visser 't Hooft mit soviel verhaltener Leidenschaft plädiert.

Vo.

*Michael Kinnamon/Thomas F. Best* (ed.), *Called to be one in Christ. United Churches and the Ecumenical Movement.* Faith and Order Paper 127. WCC, Genf 1985. XIII, 78 Seiten. Paperback Sfr. 9,50.

Von Anbeginn an hat die Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen auf

Leben und Wirken unierter Kirchen und auf Kirchenunionsverhandlungen ihr besonderes Augenmerk gerichtet gehabt. In dem vorliegenden Bändchen liegen einige Grundsatzreferate und eine Reihe von Fallstudien vor, die teils unmittelbar für die 4. Weltkonsultation unierter und in Unionsverhandlungen stehender Kirchen in Colombo 1981 geschrieben wurden, teils diese Konsultation auswerten. Die einzelnen Fallstudien aus verschiedenen Weltgegenden sind jedoch mehr als nur dieses. Anhand der jeweiligen Situationsschilderungen werden gleichzeitig Probleme angesprochen, die mehr oder weniger auf alle unierten oder sich vereinigen den Kirchen zutreffen sollen. Bewußtseinsbildung für die Vereinigung der Kirchen in den Ortsgemeinden, das Verhältnis von Kirche und Staat, „nation building“ in den afrikanischen Staaten, nationale Rivalitäten innerhalb eines Staates sind solche Probleme oder auch der Versuch einer Definition von „united“ oder „uniting church“. Allen Beiträgen gemeinsam ist die Zielsetzung, daß Kirchenunionen nicht auf irgendwelchen höheren Ebenen steckenbleiben dürfen. Sehr hilfreich ist eine angefügte kommentierte Bibliographie, die u. a. sämtliche seit 1953/54 in der „Ecumenical Review“ veröffentlichten Berichte über Unionsverhandlungen aufführt und damit an sich schon ein Dokument für die Bedeutung der Kirchenunionen darstellt.

Claus Kemper

*Zwei Kirchen – eine Moral?* Mit Beiträgen von O. Bayer, H. Döring, A. Elsässer, J. Gründel, M. Honecker, M. Jacobs, O. H. Pesch, H. R. Reuter, G. Siefer. Verlag Fr. Pustet, Regensburg 1986. 302 Seiten. Kart. DM 34,80.

Wie einige Vorgänger dokumentiert auch dieser Band eine gemeinsame Tagung der Katholischen Akademie in Bayern und der Evang. Akademie Tutzing. Gregor Siefer untersucht zum Auftakt, welchen Einfluß konfessionelle Faktoren, also gelebter Glaube, auf Entstehen und Wandel sozialer Verhaltensmuster haben. Dann sollten der Tagungsdidaktik entsprechend die Besonderheiten des lutherischen und römisch-katholischen Ansatzes in der Ethik eingebracht werden. Oswald Bayer (Nachfolge in der Welt, Luthers seelsorgerliche Ethik) und Johannes Gründel (Akzentsetzung katholischer Moral und ihre Auswirkungen auf das sittliche Verhalten) besorgen diese Aufgabe zwar auf eine Weise, die das Konfessionstypische erhellt, die aber an der Nahtstelle von Glaube und Werk soviel unausgetragene Gegensätze aufdeckt, daß der im Vorwort vorausgesetzte gemeinsame Ausgangspunkt „vereint im Glauben“ mehr als fraglich erscheint.

Antonellus Elsässer, Hans-Richard Reuter, Manfred Jacobs und Heinrich Döring tasten dann die Problemfelder der Sexualethik und der Friedensverantwortung, das Verhältnis Staat und Kirche sowie zwei so reizvolle Phänomene wie Lebensgefühl und Weltverhältnis auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten hin ab. Dabei ist die Studie „Konfession und Ethik in der Friedensverantwortung der Kirchen“ (H.-R. Reuter) eine wichtige Vorarbeit für den intendierten Prozeß zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Am Beitrag von Heinrich Döring erfreut die reiche Kenntnis protestantischer Theologie der Neuzeit und die Bereitschaft, sich auf deren Fragestellungen einzulassen.

Am gewichtigsten für die gemeinsame Wahrung des ethischen Auftrags durch die Kirchen ist der Beitrag von Otto

Hermann Pesch, „Kontroverstheologische Ethik? Überlegungen zur Zukunft der Ökumene im Blick auf kirchliche Stellungnahmen zu ethischen Fragen“, und zwar weil er (1) Argumente für und gegen eine gemeinsame Ethik ernst nimmt, (2) sorgfältig die Bedingungen und Grenzen analysiert, unter denen bzw. innerhalb derer sie tatsächlich greifen und (3) in Theseform konkrete Zielperspektiven entwickelt. Ein Beitrag von Martin Honecker erfragt abschließend mit gedämpftem Optimismus die Chancen, das Getrenntsein im Handeln zu überwinden, und rundet eine Problemübersicht ab, von der man sich fragt, wie die Teilnehmer sie in zweieinhalb Tagen überhaupt bewältigen konnten. Der Hinweis, dafür würden die Beiträge ja hinterher als Buch erscheinen, verkennt, daß dann stärkere Bezüge zwischen ihnen vorhanden sein müßten, anhand deren Hörer und Leser ein Sinn Ganzes gewinnen könnten. Nur der Beitrag von Pesch geht aber auf die anderen Referenten ein, sonst bleibt es beim Nebeneinander.

Vo.

### *Theologische Realenzyklopädie (TRE).*

Hrsg. von Gerhard Müller. Band XV, Heinrich II.—Ibsen. Walter de Gruyter, Berlin/New York 1986. 808 Seiten. Halbleder DM 320,—.

Band XV folgt dem bewährten Muster seiner Vorgänger. Die Tendenz zu einem Lexikon entgegen der ursprünglichen Absicht einer Enzyklopädie ist freilich auch hier spürbar. Unter den auch ökumenisch relevanten Stichwörtern seien neben Länder- und Städteartikeln die Abhandlungen über den Hesychasmus, die Hochkirchliche Bewegung, die Hussiten, die Hutterischen Brüder und die Hymnen hervorgehoben. Bei den überaus zahlreichen Personenartikeln vermißt man den inter-

national bedeutenden holländischen Missionswissenschaftler I. C. Hoekendijk und den tschechischen Theologen Josef L. Hromádka, der in den Ost-West-Beziehungen nach dem Zweiten Weltkrieg theologisch eine große Rolle bis weit in die Ökumene hinein gespielt hat.

Hanfried Krüger

## MISSION UND BEFREIUNG

*Emilio Castro*, Zur Sendung befreit.

Mission und Einheit im Blick auf das Reich Gottes. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1986. 110 Seiten. Kart. DM 19,80.

Die Broschüre enthält den ersten Teil der Dissertation, die der heutige Generalsekretär des ÖRK unter dem Titel „Freedom in Mission: the Perspective of the Kingdom of God“ an der Universität Lausanne eingereicht hat. Der veröffentlichte Teil zeigt zunächst (Die Situation), wie in den verschiedenen Weltteilen und Kontexten diejenigen Herausforderungen entstanden sind, denen sich der ÖRK, die römisch-katholische Kirche und die Lausanner Bewegung seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und der politischen Emanzipation der Dritten Welt zu stellen hatten. Kapitel 2 faßt dazu die Beiträge der Beteiligten zwischen der Weltmissionskonferenz von Bangkok (1973) und der „Ökumenischen Erklärung: Mission und Evangelisation“ (1982) zusammen, während Kapitel 3 und 4 die geführten Diskussionen exegetisch fundieren und die gewonnenen Erkenntnisse als tragende Pfeiler einer ökumenischen Theologie der Mission sichtbar machen wollen. Das abschließende fünfte Kapitel (Freiheit in der Mission des Reiches Gottes) zieht pastorale Konsequenzen

und erläutert die These, daß (so das Vorwort) „die Mission der Kirche die Mission des Reiches Gottes ist“.

Von dieser Perspektive her sieht Castro in den Differenzen und gegenseitigen Vorbehalten der Missionsdebatten seit Bangkok wesentlich den uneingestanden „Ausdruck verschiedener Optionen und Prioritäten“, deren gegenseitige Ergänzung getestet werden muß, selbst wenn sich die Vertreter der jeweiligen Option dem zunächst entziehen, ja jede Mißachtung ihres Exklusivanspruchs bereits als Verrat am Auftrag Jesu denunzieren.

Sympathisch, daß Castro in der Konsequenz seines Ansatzes jeglichen Monopolanspruch der Kirchen als Träger des Reiches Gottes ebenso zurückweist wie jenen zwanghaften Syllogismus, der die Berufung durch den Hl. Geist und den evangelistischen Erfolg miteinander verkoppelt und so die Freiheit zur Mission zunichte macht. Sympathisch auch, wie als methodistisches Erbe diese Freiheit zur Mission und das Vertrauen in das allgemeine Weltregiment Gottes aufeinander bezogen sind.

Vo.

*Byung-Mu Ahn*, Draußen vor dem Tor – Kirche und Minjung in Korea. Theologische Beiträge und Reflexionen. Herausgegeben von Winfried Glüer. (Theologie der Ökumene, Band 20.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986. 156 Seiten. Kart. DM 29,80.

1988 werden in Korea die Olympischen Spiele ausgetragen. Für einige Wochen wird insbesondere der Süden des zweigeteilten Landes zur Schaubühne für die Weltöffentlichkeit werden. Südkoreas Regierung wird alles daransetzen, die Fassade eines wirtschaftlich effizienten und diszipliniert organisierten Staates vorzuführen. Das

riesige Heer von Geheimpolizei und Militär wird, wie jetzt schon im Vorfeld, jegliche Trübung dieses Bildes im Keim zu ersticken suchen. Doch die Realität eines unterdrückten und in sozialen Gegensätzen zerrissenen Volkes und seines Protestes wird sich nicht vertuschen lassen.

Südkorea ist zugleich das Land, in dem der Bevölkerungsanteil der Christen (heute bei 25%) weltweit am raschesten wächst. Neben einer auch sozial engagierten, ökumenisch orientierten Minderheit hat die Mehrzahl der Kirchen eine eher konservative und fundamentalistische Prägung.

Dieses Land mit seiner 4000jährigen, vorwiegend leidgeprüften Geschichte, mit seinen vielfältigen politischen, sozialen und konfessionellen Spannungen ist der Kontext, aus dem heraus Byung-Mu Ahns theologische Beiträge und Reflexionen erwachsen sind. Sie sind kein abgeschlossenes theologisches Gebäude, sondern ein intensives, vor allem an der neutestamentlichen Botschaft geprüftes Suchen und Fragen nach dem Ort von Theologie und Kirche im heutigen Korea.

Wenn man die beiden Brennpunkte im Denken und Handeln des Neutestamentlers Ahn benennen will, dann ist es einerseits der Jesus, der sich in den Evangelien, besonders bei Markus, dem armen, an den Rand gedrängten Volk zuwendet. Andererseits ist es ein ebenso leidenschaftliches Interesse am „Minjung“, dem einfachen, armen, unterdrückten und verachteten Volk in Korea.

Die Entdeckung des Minjung als der Schicht des Volkes, an die die Kirche als Botschafterin der Guten Nachricht vorrangig gewiesen ist, hat auch ein neues Forschen nach dem dieser Gruppe eigenen elementaren kulturellen Erbe im Laufe der wechselvollen Geschichte Ko-

reas ausgelöst. Für die Minjung-Theologen, unter denen Ahn als einer der Begründer und führenden Vertreter zu gelten hat, ist die Beziehung zum einfachen Volk der zentrale Angelpunkt für ihre theologische Existenz. Darum sind Ahns Reflexionen auch nicht im theologischen Elfenbeinturm entstanden, sondern mit der heißen Feder eines Mannes geschrieben, der in vorderster Reihe im koreanischen Kirchenkampf, in Protest und Widerstand gegen die diktatorische Anmaßung und Repression gestanden hat und noch steht. Die zehn Monate dauernde Haft 1976, das enge Zusammenleben mit den aus dem Minjung stammenden Mitgefangenen war für ihn eine Schlüsselerfahrung, die seine weitere theologische Arbeit wesentlich geprägt hat. Im Vorwort zu dem Buch schreibt Ahn: „Wichtig ist mir zu betonen, daß ich nicht das Leiden interpretieren wollte, sondern daß ich versucht habe, als leidender Mensch unter den Leidenden dem Sinn dieses Lebens Ausdruck zu geben.“

Die Aufsätze und die in einer Situation der Überwachung gehaltenen Vorträge und Predigten sind in vier Abschnitte gegliedert:

- I. Leiden und Hoffen in Christus
- II. Aufbruch in Gottes Zukunft
- III. Mit dem Minjung leben
- IV. Der gegenwärtige Jesus

Die Einführung des Herausgebers ist hilfreich zur Einordnung und zum Verständnis der Minjung-Theologie und von Ahns diesbezüglichem Beitrag. Das Nachwort von A. Hoffmann-Richter vermittelt mit den biographischen Hinweisen und Erläuterungen zu den Texten eine gute Übersicht.

Dieses Buch ist anregend und herausfordernd. Es lädt ein zur kritischen Anfrage an die westliche Theologie und den Ort und die Gestalt unserer Kirche, ob wir denn bei dem sind, der „draußen

vor dem Tor“ starb, und bei seinen geringsten Brüdern und Schwestern.

Gerhard Fritz

*Peter Rottländer* (Hrsg.), *Theologie der Befreiung und Marxismus*. Edition Liberación, Münster 1986. 188 Seiten. Kart. DM 24,50.

Seit der Veröffentlichung der zweiten Instruktion der Vatikanischen Kongregation über die Glaubenslehre zur Frage einer Theologie der Befreiung im April 1986, dem nachfolgenden Brief von Papst Johannes Paul II. an die brasilianischen Bischöfe und der Aufhebung des über Leonardo Boff verhängten Bußschweigens ist der Konflikt um die lateinamerikanische Theologie der Befreiung aus den Schlagzeilen verschwunden. Es wäre jedoch eine Täuschung zu meinen, damit seien die in diesem Streit sichtbar gewordenen Probleme gelöst. Dies gilt insbesondere für die Frage, wieweit christliche Theologie sich auf die marxistische Analyse der Gesellschaft einlassen kann. Diese Frage stand im Mittelpunkt der massiven Kritik der ersten römischen Instruktion von 1984, die in dem Vorwurf gipfelte, eine Theologie der Befreiung, die sich marxistischer Kategorien bediene, führe praktisch zu einer Leugnung des Glaubens der Kirche. In zahlreichen Stellungnahmen haben sich Vertreter der Theologie der Befreiung gegen diesen Vorwurf, der bis heute nicht zurückgenommen ist, zur Wehr gesetzt. Diese Diskussion hat sich freilich vor allem in z. T. schwer zugänglichen Zeitschriften niedergeschlagen und wurde daher kaum über den Kreis der Fachleute hinaus zur Kenntnis genommen.

So ist es sehr zu begrüßen, daß Peter Rottländer, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fachbereich Katholische Theologie in Münster, in dem vorliegen-

den Band eine Zusammenstellung von Analysen und Reflexionen zum Thema „Theologie der Befreiung und Marxismus“ vorgelegt hat. Zu den Autoren gehören die bekannten Namen wie Gustavo Gutiérrez, Clodovis Boff, Fernando Castillo und Franz Hinkelhammert, auch der Direktor der Zentralamerikanischen Universität in San Salvador, Ignatio Ellacuría, und der italienische Philosoph Giulio Girardi. Den Band schließt ab ein Gespräch des Herausgebers mit Johann Baptist Metz. Die ersten drei Beiträge untersuchen historisch (Castillo), wissenschaftstheoretisch und methodologisch (Boff) sowie pastoraltheologisch (Gutiérrez) die Beziehungen von christlicher Theologie und Marxismus im lateinamerikanischen Kontext. Darauf folgen weitere drei Texte (Ellacuría, Boff, Girardi), in denen die sorgfältige Auseinandersetzung mit der Kritik der Instruktion von 1984 im Mittelpunkt steht. Der Konflikt wird dabei nicht auf ein „Mißverständnis“ der wahren Intentionen der Befreiungstheologie reduziert. Vielmehr wird der „Marxismusvorwurf“ der Instruktion erkennbar als eine bewußte Zuspitzung des Streits zwischen zwei grundverschiedenen Optionen im Blick auf den Ort und das Zeugnis der Kirche. Der Beitrag von Franz Hinkelhammert unterstreicht den ideologischen Charakter des konservativen Marxismusbildes unter Verweis auf neuere Entwicklungen in Europa und den USA.

Insgesamt handelt es sich um einen Band, der zum Nachdenken und zur kritischen Überprüfung von Einstellungen und Urteilen nötigt, die auch im Umfeld der evangelischen Theologie weit verbreitet und verwurzelt sind. Das ausführliche Vorwort sowie die sorgfältigen Einführungen der einzelnen Beiträge durch den Herausgeber machen den Band auch für Leser zugänglich, die

nur über geringe Vorkenntnisse der behandelten Materie verfügen.

KR

*David Westerlund*, African Religion in African Scholarship. A preliminary study of the religious and political background. (Bd. 7 der Studies published by the Institute of Comparative Religion at the University of Stockholm.) Stockholm 1985. 103 Seiten.

Die kleine Schrift von Westerlund behandelt die von afrikanischen Religionswissenschaftlern und Theologen veröffentlichten Studien über afrikanische Religionen im anglophonen Ost- und Westafrika und im frankophonen West- und Zentralafrika.

Westerlund weist nach, wie schon Theologen wie John Mbiti bei ihren Interpretationen afrikanischer Religionen von ihrer theologischen Vorbildung beeinflußt sind, wenn sie eine Kontinuität zwischen afrikanischen und christlichen Gottesdiensten nachzuweisen suchen. Sie überwinden belastete Begriffe wie „Fetischismus“, „Animismus“ und „Ahnenkult“, aber sie können sich nicht christlicher Systematik entziehen. Das wird besonders deutlich in der „Bantu-Philosophie“ des Thomisten und katholischen Paters Placide Tempels.

Kritiker wie Okot p'Bitek oder Hountondji, die selbst Atheisten sind, vermögen zwar auf Schwächen christlicher Interpretationen unter Heranziehung marxistischer Religionskritik aufmerksam zu machen, sind aber ihrerseits nicht von europäischen Vorurteilen frei.

Westerlund weist mit Recht darauf hin, daß die Tendenz, die Besonderheiten afrikanischer Religionsvorstellungen in einer einheitlichen „afrikanischen Religion“ verschwinden zu lassen, überwunden werden muß, indem

man nun wieder daran geht, die religiösen Vorstellungen einzelner Ethnien zu untersuchen, um von daher mit besserer Fundierung vergleichende Studien anstellen zu können.

Gerhard Grohs

*Stefan Rothe*, Kirchen in Südafrika. Mit einem Vorwort und Interviews von Allan A. Boesak und Molef Tsele von Wolfram Weiße. Gesellschaft für entwicklungspolitische Bildungsarbeit, Hamburg 1986. 173 Seiten. DM 9,—.

Das Büchlein von Stefan Rothe gibt einen guten Überblick über die verschiedenen schwarzen, farbigen und weißen Kirchen in Südafrika. Thema der Untersuchung ist das Verhältnis der Kirchen zur Apartheid. Der Südafrikanische Kirchenrat wird besonders ausführlich dargestellt. Es ist deutlich, daß ein Politologe Autor dieses informativen Buches ist; denn theologische Erwägungen werden weniger differenziert als politische, soziale und organisatorische Aspekte behandelt. Das Büchlein stellt den Stand bis Ende 1985 sachlich, klar und übersichtlich dar und ist jedem, der sich schnell informieren will, zu empfehlen.

Gerhard Grohs

*Karl Heim*, Das Heil der Welt. Die Botschaft der christlichen Mission und die nichtchristlichen Religionen. Herausgegeben und erläutert von Friso Melzer. Brendow Verlag, Moers 1986. 190 Seiten. Paperback DM 15,80.

Es ist gewiß ein Verdienst von Herausgeber und Verlag, in diesem Band Aufsätze des früheren Tübinger Systematikers Karl Heim (1874 bis 1958), die er in den Jahren 1923 bis 1942 aus verschiedenen Anlässen zum Thema Christentum und Weltreligionen veröffent-

licht hat, zusammengefaßt zu haben. In einer Zeit, in der viel vom „Dialog“ mit den Religionen, von „Inkulturation“ und „Indigenisierung“ der christlichen Botschaft in Ländern der sog. „Dritten Welt“ die Rede ist, sollte man sehr sorgsam auf Heims Stimme hören, auch wenn sie unbequem sein mag, und auch wenn die genannten Begriffe so bei ihm noch nicht vorkommen, sieht man davon ab, daß das englische Wort „indigenous“ im Zusammenhang mit der Heimischwerdung der Kirche in China zitiert wird (47). Durch alle Beiträge ziehen sich – oft in einer etwas ermüdenden Wiederholung – zwei große Grundlinien: Die Achtung vor den anderen Religionen und ihren Werten, besonders den Hochreligionen, wie sie im Zen-Buddhismus und im Brahmanismus ihren reinsten Ausdruck finden, einerseits; die Betonung des Absolutheitsanspruchs der christlichen Botschaft andererseits. Denn nur in Christus erfährt der Mensch Befreiung seines Gewissens von der Schuld und Ver-söhnung. In ihm redet der Schöpfergott den Menschen persönlich an. Er bedeutet das Ende jeder, wenn auch noch so subtilen Form der Selbsterlösung. Am schärfsten wird Heims Kritik in dem Beitrag „Die Strukturen des Heidentums“ (111ff), wo er von den „dämonischen Gewalten“ und dem „satanischen Hintergrund“ spricht, der in den Religionen deutlich werde. Fraglich erscheint mir, ob er mit seiner Beschreibung des „gesetzlichen Judentums“ (17 u. a.) diesem gerecht wird. Hier zeigen sich sicher auch zeitgeschichtlich bedingte Verengungen, wie denn seine Bemerkungen über „Rassebewußtsein und Reinhaltung der Rasse“, als einer „Sache heiliger Verantwortung“ (135) den heutigen Leser ebenso befremden wie sein Schwärmen von der „reinen Rasse“ und dem „stolzen Ahnenerbe“

einer Inderin oder ein stellenweise recht pathetischer Stil. Dennoch: Wenn auch manches Urteil Karl Heims durch die seitherige Entwicklung überholt zu sein scheint, so ist es sicher gut, auf seine Stimme da zu hören, wo heute allzu schnell aus der Dialogbereitschaft die Gefahr der Nivellierung christlicher Wahrheiten oder gar des Synkretismus erwächst.

Wolfgang Müller

#### HERAUSGEFORDERTE KIRCHEN

*Karl Herbert*, Der Kirchenkampf. Historie oder bleibendes Erbe? Evangelisches Verlagswerk, Frankfurt am Main 1985. 352 Seiten. Kart. DM 19,80.

Oberkirchenrat i.R. Karl Herbert (Jahrgang 1907) legt einen gedrängten Überblick über den Kirchenkampf vor. Er sucht das Gespräch mit der jungen Generation, der es oft unbegreiflich ist, wie die „Verführung durch den Nationalsozialismus und das Schwanken zwischen Anpassung und Widerstand ... möglich war“ (9). Seine Darstellung soll helfen, zu einem eigenen Urteil darüber zu gelangen und zur „Antwort auf die Frage, was davon geblieben ist oder bleiben sollte“ (9f). Folgerichtig klingt die Problemstellung des Untertitels im gesamten Buch mit: in der ca. 250seitigen Darstellung der „entscheidenden Phasen“ als auch in den Texten des Verfassers (Predigten, Vorträge) aus der Zeit des Kirchenkampfes und aus den Jahren 1978 bis 1985.

Trotz der Kürze stellt H. die treibenden Kräfte, Personen und Schriften vor, ohne einengend zu akzentuieren. Dabei zieht er die bekannten Darstellungen und Textsammlungen heran. Aber es ist doch zu spüren, daß hier nicht ausschließlich auf der Grundlage von Archiv- und Lite-

raturstudium berichtet wird: Als Landpastor und Mitglied des Landesbruderrates der BK für Nassau-Hessen hat H. die damaligen Entwicklungen, Erkenntnisse und Entscheidungen mitgestaltet. So fließen auch persönliche Erinnerungen ein. Dem Lebensweg des Verfassers entspricht es, daß häufig die Entwicklungen in den Kirchen am Beispiel von Nassau-Hessen erläutert werden. Details aus anderen Kirchen treten weitgehend zurück. Ebenfalls ausgeblendet bleibt – bis auf kleine Ausnahmen – der Kampf der katholischen Kirche, beim erstrebten Umfang des Buches verständlich.

H. konzentriert seine Darstellung auf die Frage nach dem Wesen der Kirche von Schrift und Bekenntnis her (Bekenntnissynoden!). Hier sieht er die besondere Herausforderung der Kirche durch Staat und DC. (Das Wechselspiel beider Seiten in den – mit Vorgeschichte – sieben Phasen kommt bereits im Inhaltsverzeichnis zum Ausdruck: Viele Überschriften sprechen die Sprache des Dramas.) Der zentralen Frage entspricht auch – auf dem Hintergrund von Barmen III, V und VI – ein besonderes Interesse an der äußeren Befriedung der Kirche.

H. sieht dabei die Fixierung der Kirche auf sich selbst durchaus kritisch, sucht aber zugleich Verständnis zu wecken. So spielt er die Ansätze der Kirche, einzutreten für Menschen außerhalb der Kirche, nicht hoch (166ff, 208, 241f), aber auch nicht herunter: Wenn die Kirche dem Staat gegenüber die Freiheit fordert, die „Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk“ (Barmen VI), bleibt sie nicht bei sich selbst (247).

H. – „selbstkritisch geblieben“ (259) – scheut sich nicht, in dieser Frage (der des Widerstandes!, vgl. 186, 190) eigenes Versagen einzugestehen (Bußtags-

predigt 1935, 278–182!). Daß Widerstand für viele der Bedrängten, vor allem die Juden, zu spät und nicht mehr effektiv geleistet worden ist, noch dazu von nur sehr wenigen – „das schwerste Versäumnis während des Kirchenkampfes“ (210) –, ist geradezu der Motor, jene Geschichte von „viel Blindheit und beschämendem Hindurchlavieren“ in einer „Ambivalenz von Zeugnis und Versagen“ (10) darzustellen.

„Historie oder bleibendes Erbe?“: Zeugnis und Versagen beanspruchen, bleibendes Erbe zu sein. Diese Sicht durchzieht das Buch. Die Zusammenfassung (297f) scheint mir – einem von der jungen Generation – der Brisanz der Frage nicht gerecht zu werden.

Bleibt am Schluß zu erwähnen, daß H. dieses ehrliche Buch u.a. „im Gedenken ... an alle tapferen Frauen“ geschrieben hat, „die dazu halfen, daß es nicht bei der ‚Gemeinde von Brüdern‘ blieb“ (2).

Michael Kühne

*Gerhard Besier / Gerhard Ringshausen* (Hrsg.) Bekenntnis, Widerstand, Martyrium. Von Barmen 1934 bis Plötzensee 1944. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986. 428 Seiten. Kart. DM 48,-. (Band A)

*Regine Claussen / Siegfried Schwarz* (Hrsg.) Vom Widerstand lernen. Von der Bekennenden Kirche bis zum 20. Juli 1944. Bouvier-Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1986. 210 Seiten. Geb. DM 38,-. (Band B)

Nach den Jubiläen zum 50. Jahrestag der Bekenntnissynode von Barmen 1984 und zum 40. Jahrestag des Endes des Zweiten Weltkriegs am 8. Mai 1985 widmen sich die Beiträge des von Besier und Ringshausen mit wissenschaftlicher Sorgfalt und Übersichtlichkeit vorzüglich edierten Bandes der religionspädagogischen Vermittlung des Widerstan-

des und Kirchenkampfes im Dritten Reich, während die Beiträge des anderen Bandes die Thematik für ein breiteres Publikum aufbereiten. Die beiden Bände ergänzen die „binnenkirchliche“ Perspektive durch eine Perspektive „von außen“ und machen die vielschichtigen ethischen, moralischen, menschlichen und politischen Motive und Spannungen sichtbar, denen sich Beteiligte am Widerstand ausgesetzt sahen und die für sie zum Ernstfall christlicher Bewahrung und Verantwortung in der Welt und für die Welt wurden.

Zunächst geben im Band A der Historiker Peter Steinbach (Widerstand als Thema der politischen Zeitgeschichte, 11-74) und der 1985 plötzlich verstorbene Kirchengeschichtler Andreas Lindt (Kirchenkampf und Widerstand als Thema der Kirchlichen Zeitgeschichte, 75-89), im Band B die Historiker Hans-Adolf Jacobsen (Deutscher Widerstand im Dritten Reich, 11-28) und Ger von Roon (Der deutsche Widerstand aus ausländischer Perspektive, 41-56) kompetente, gut lesbare und weithin brillant formulierte Überblicke über den aktuellen Forschungsstand. Es folgen in Bd. A von Wilhelm Hüffmeier (Die Aktualität von Barmen. Verlauf und Ertrag innerhalb der EKU, 90-109), Wolfgang Pöhlmann (Gehorsam um der Liebe willen. Römer 13 und die 5. Barmer These, 110-125), Gerhard Besier (Bekenntnis-Widerstand-Martyrium als historisch-theologische Kategorie, 126-147) und Gerhard Sauter („Freiheit“ als theologische und politische Kategorie, 148-165) historisch anregende und indirekt, aber doch pointiert kommentierende theologische Reflexionen zu Schlüsselthemen der historisch-aktuellen Widerstands-Diskussion, die überleiten zu „unterrichtlichen Erschließungen“: Gerd Ringshausen (Glaube-Handeln-Lernen im Kontext der Kirchengeschichte, 169-189) legt

Überlegungen zu Ansatz und Ziel des Religionsunterrichtes über Kirchliche Zeitgeschichte zwischen Barmen 1934 und dem 20. Juli 1944 vor, in denen er mit guten Gründen die Notwendigkeit darlegt, über die bisherige Konzentration des Religionsunterrichtes auf die Person Dietrich Bonhoeffers hinauszugehen und die Bedeutung und Wirkung christlicher und ethischer Motive in der Weite des Widerstandes aufzunehmen. Herwart Vorländer (Kirche im Nationalsozialismus, 190-204) plädiert für geschichtsdidaktische Perspektiven, in denen Geschichts- und Religionsunterricht in emanzipatorischer Absicht zusammenwirken. Die gelungene, weil praxisnahe und praktikable Umsetzung der Theorie bieten drei wohlbegründete Unterrichtsentwürfe von Martin Möller und Gerhard Niemöller (Die theologische Erklärung von Barmen, 1934, und der Streit um ihre Bedeutung bis zur Friedensdiskussion im Raum der Kirche, 1984, 205-250 – mit einem eigens zum Thema geführten Gespräch mit Kurt Scharf), Jörg Thierfelder (Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg, 251-318) und Gerhard Ringshausen (Der 20. Juli als Thema des evangelischen Religionsunterrichtes, 319-380). „Leckerbissen“ sind die im Anhang wiedergegebenen bislang unveröffentlichten Ausarbeitungen von Gerhard Gloege und Hans von Soden zu „Barmen“ aus dem Jahre 1936.

Im Band B berichten als Zeitzeugen in unterschiedlichen Beiträgen Emmi Bonhoeffer über Dietrich Bonhoeffer (57-58), Isa Vermehren über Helmut James Graf Moltke (87-92), Franz-Josef Müller über die „Weiße Rose“ (65-68), Alexander Groß über (s)ein katholisches Elternhaus (59-64) und Karl Steinbauer über seine eigenen Widerstandshandlungen als evangelischer Pfarrer (69-86; besonders lesenswert!) Der Politologe

Richard Löwenthal (Widerstand im Unrechtsstaat – und in der Demokratie?, 29-40) und der Jurist Rüdiger von Voss, Sohn eines Mitbeteiligten des 20. Juli (Die Loyalität freier Bürger sichern, 93-100) diskutieren die Berechtigung zum „Widerstand“ damals und heute. Unterschiedliche Zugänge und Interpretationen von „Barmen“ liefern die theologischen Urteile von Joachim Mehlhausen (Kirche zwischen Irrtum und Wahrheit – einst und jetzt, 101-114), Trutz Rendtorff (Christen im Widerstand – einst und jetzt, 115-132) und Walter Kreck („Gottes Anspruch auf unser ganzes Leben“, 133-146). Besonderes Gewicht hat das behutsame, weise und zugleich eindringliche Plädoyer von Eberhard Bethge (Barmen und die Juden – eine nicht geschriebene These?, 147-166), in Weiterführung der Beschlüsse der Rheinischen Synode zum Verhältnis Christen – Juden von 1980 eine Fortschreibung der in Barmen ungeschriebenen „7. These“ zur Judenfrage in Angriff zu nehmen. Die katholischen Theologen Karl-Egon Lönne (Motive des katholischen Widerstandes gegen das Dritte Reich, 167-182) und Dietmar Mieth (Widerstand oder Tapferkeit für den Frieden, 183-198) belegen die Notwendigkeit und Möglichkeit eines gemeinsamen ökumenischen Lernens aus der Geschichte. Marie Veit (Widerstand, Selbstfindung und die Rolle der Religion in der Erziehung, 199-207) vermittelt theologische und psychologische Dimensionen der „Befreiung“, derer es zur Befähigung zum Widerstehen bedarf.

Während Band B. dem allgemein interessierten Leser zu empfehlen ist und in der Gemeinde- und Erwachsenenbildungsarbeit gute Dienste tun dürfte, gehört Band A in die Hand eines jeden Pfarrers und Lehrers, der diesen Stoff verantwortlich vermitteln will.

Alexander von Oettingen

*Ans J. van der Bent*, Christian Response in a World of Crisis. A brief History of the WCC's Commission of the Churches in International Affairs. ÖRK, Genf 1986. 88 Seiten. Paperback Sfr. 8,90.

Rechtzeitig zu den offiziellen Feierlichkeiten aus Anlaß des 40jährigen Bestehens der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten hat Ans van der Bent einen kurzen geschichtlichen Abriss der Arbeit dieser wichtigen Kommission des Ökumenischen Rates vorgelegt. Van der Bent, seit über zwanzig Jahren Bibliothekar des Ökumenischen Zentrums in Genf und daher wie kein anderer vertraut mit der geschriebenen und der ungeschriebenen Geschichte des ÖRK, hat in den letzten Jahren schon eine Reihe von ähnlichen längsschnittartigen Darstellungen zu Teilaspekten der ökumenischen Geschichte seit 1948 veröffentlicht. Erwähnt seien sein kleiner Band zum christlich-marxistischen Dialog aus ökumenischer Perspektive (1980) und sein Bericht über die junge Generation im ÖRK (From Generation to Generation, 1986).

Das vorliegende Bändchen ist offensichtlich unter Zeitdruck im Blick auf das bevorstehende Jubiläum entstanden. Der Untertitel spricht bescheiden von einer „brief history“, und in der Tat beschränkt sich der Verfasser auf eine Zusammenstellung der wichtigsten Fakten und hält sich mit interpretierenden Äußerungen sehr zurück. Allerdings hat er intensiv die schwer zugänglichen Protokolle und Archivmaterialien der Kommission ausgewertet. Da die KKIA im Unterschied zu anderen Kommissionen des ÖRK eine eher zurückhaltende Öffentlichkeitsarbeit betreibt, kann der Leser manches bisher wenig beachtete Detail in diesem Band finden.

Die sieben Kapitel behandeln die Entstehung und Aufgabe der Kommission, ihr frühes Engagement im Prozeß der Entkolonialisierung, die beiden Hauptschwerpunkte, d.h. die Verteidigung der Menschenrechte und die Arbeit für Frieden und Abrüstung, die Arbeitsformen der Kommission, vor allem auch die enge Zusammenarbeit mit den Vereinten Nationen, die wichtigsten Krisensituationen und Konflikte, in denen die KKIA seit 1948 aktiv geworden ist, und schließlich die Perspektiven ihrer zukünftigen Arbeit.

Der Band wird ergänzt durch Anhänge mit der gegenwärtigen Satzung der Kommission, einer Liste der Amtsträger und Mitarbeiter seit 1946 und einer hilfreichen Bibliographie.

Für den nichteingeweihten Leser mag die Anordnung des Materials innerhalb der einzelnen Kapitel, die nicht streng chronologisch aufgebaut sind, manchmal etwas verwirrend sein. Dies gilt z.B. für das Kapitel über Menschenrechte. Der informierte Leser andererseits vermißt vielleicht manches gerade ihm bzw. ihr wichtige Ereignis oder Detail. Aber da bislang nur wenig über die Arbeit dieser für das internationale Profil des Ökumenischen Rates besonders wichtigen Kommission veröffentlicht worden ist – besonders gilt dies für Entwicklungen seit 1967 –, ist dieses leicht lesbare Bändchen, das einen schnellen Überblick vermittelt, sehr willkommen.

KR

## ZUM KONZILIAREN WEG DES FRIEDENS

*Heino Falcke*, Vom Gebot Christi, daß die Kirche uns die Waffen aus der Hand nimmt und den Krieg verbietet. Zum konziliaren Weg des Friedens.

Ein Beitrag aus der DDR. Radius-Verlag, Stuttgart 1986. 99 Seiten. Kart. DM 16,80.

Heino Falcke meldet sich mit seinem Beitrag zu einem Zeitpunkt, in dem die Bonhoeffersche Vision von 1934 und die Impulse aus Vancouver, Dresden und Düsseldorf in die Phase der Konkretion eintreten. Denjenigen Kräften entgegen, die die Schere zwischen prophetischem Zeugnis und dessen Umsetzung durch das Volk Gottes immer stärker auseinandertreten lassen möchten, arbeitet er zunächst diejenigen Faktoren heraus, die das bewegende Element im konziliaren Prozeß ausmachen. Der Parole „Kirche muß Kirche bleiben“ setzt er die Einsicht entgegen: Kirche kann nur Kirche bleiben, wenn sie es mitten im Streit um Frieden und Gerechtigkeit wird. Das läuft zwischen Institutionsgläubigkeit und enttäuschter Aggressivität auf eine dritte Position hinaus, zu der Falcke als dem Gebot der Stunde einlädt. Dazu ist unabdingbar, daß die Forderung nach einem konziliaren Prozeß ihre eigene Konzilsfähigkeit nicht überspringt, sondern gewinnt und einübt. Wieweit dafür verheißungsvolle Ansätze in der Breite der ökumenischen Bewegung bereits vorgegeben sind, zeigt sich bei einer Analyse der dreifachen Wurzel der Konzilshoffnung (Vaticanium II, Konzil der Jugend in Taizé, Dietrich Bonhoeffer). Daran schließt ein Abschnitt an, der die Vorarbeiten im Ökumenischen Rat zum Thema Konziliarität und Einheit, die Einladung aus Vancouver und den Düsseldorfer Aufruf in fruchtbarer Spannung zueinander sieht (entwickelt an den Stichworten Konziliarität und Bundeserneuerung). Zu den notwendigen Schritten auf dem konziliaren Weg zählt Falcke die Umkehr aus Eurozentrismus und technokratischer Schöpfungsvergessenheit zu einem – anstren-

genden, aber einzig der ontischen Gegebenheit des Leibes Christi entsprechenden – solidarischen ökumenischen Problembewußtsein; sodann methodische Lernprozesse, durch die die Ebenen des Pragmatismus, des Zeitgeistes und der Bibel aufeinander bezogen werden; die Überwindung der Institution des Krieges und die Freilegung einer neuen Wirklichkeitsdimension des biblischen Schöpfungsglaubens.

Insgesamt: ein scharfsichtiges, brüderliches Wort, wichtig um den konziliaren Prozeß als Weg zu erneuerter Frömmigkeit zu begreifen; zur rechten Zeit, um Zaudernde oder Skeptische zu motivieren und Angefochtene zu trösten.

Vo.

*Die Friedensgebete von Assisi.* Einleitung von Franz Kardinal König, Kommentar von Hans Waldenfels. Herder Verlag, Freiburg 1987. 96 Seiten. Paperback DM 9,80.

„Der, den du schlagen willst, ist wirklich niemand anders als du selbst“; „Du, Allsehender Herr in der Höhe, der sogar die Antilopenfährte auf dem Felsen hier unten auf der Erde sieht . . . Du bist der Grundstein des Friedens“ – so Mahnung und Anrufung der Jainas und der afrikanischen Stammesreligionen, zusammen mit den Friedensgebeten der Buddhisten, der Hindus, der Muslime, der Shintoisten, der Sikhs, der indischen Stammesreligionen, der Parsen, der Juden und der Christen, gebetet auf dem Vorplatz der Basilika San Francesco am 27. Oktober 1986 in Assisi.

Der Band enthält vollständig die Gebete des dritten Teils des Gebetstreffens, daneben die Ansprache des Papstes zu deren Abschluß. Hans Waldenfels stellt in einem Kommentar die Teilnehmer vor, beschreibt den Ablauf, meditiert über den Zusammenhang von

Religion und Frieden und wagt schließlich einen Ausblick. So aufschlußreich dieser Kommentar als Diarium, so prägnant er unter religionstypologischen Gesichtspunkten ist – der Verlag hätte gut daran getan, einen weiteren Autor mit einer ökumenischen Würdigung des Gebetstreffens zu betrauen, für die den Autoren sowohl des Kommentars wie der Einleitung offenkundig die nötigen Voraussetzungen fehlen. Anders läßt sich das kümmerliche Licht, das hier auf Friedensgebet, Friedenstheologie und Friedenseinsatz der weltweiten Ökumene wie der nichtkatholischen Kirchen fällt, kaum erklären. Wer sich bisher gesträubt hat, Assisi als bewußten Kontrapunkt zum konziliaren Prozeß zu verstehen, zu dem der ÖRK in Vancouver aufgerufen hat – nicht aus dem in Assisi Gebeteten und Vorgetragenen, wohl aber aus dieser Einführung und diesem Kommentar könnte er solchen Eindruck gewinnen. Sieht man von diesem blinden Fleck ab: eine sehr hilfreiche Dokumentation eines eminent ökumenischen Geschehens.

Vo.

*Siegfried Großmann, Hoffnung gewinnen.* (ABCteam Bd. 3291.) Oncken Verlag, Wuppertal–Kassel 1986. 283 Seiten. DM 16,95.

Zum „Glauben und Leben in der Jahrtausendkrise“ – so der Untertitel – will der Verfasser, Leiter der vorwiegend freikirchlichen „Ruferbewegung“ (Arbeitskreis für ganzheitliches Christsein) Mut machen. Dabei verbindet er eine sehr nüchterne Analyse der von Umwelterstörung und Hochrüstung geprägten Gegenwart mit der ebenso nüchternen, aber auch ermutigenden Darlegung von Wegen, die durch einen vom Glauben bestimmten alternativen Lebensstil die Krise als Chance zum Neubeginn erscheinen las-

sen. Das Buch ist vor allem auch deshalb so beachtenswert, weil hier eine „linksevangelikale“ Position vertreten wird, wie sie in Deutschland nur selten anzutreffen, uns aber von Autoren wie Ronald Sider und Jim Wallis aus den USA bekannt ist. Auch der ökumenische Aspekt kommt nicht zu kurz: Der Autor hat, ohne seine freikirchliche Herkunft zu verleugnen, stets auch volkscirchliche Strukturen und vor allem die Möglichkeiten gemeinsamen christlichen Lebens und Zeugnisses vor Augen. Theorie und Praxis, Spiritualität und Weltverantwortung, kenntnisreiche Situationsbeschreibung und biblische Fundierung verbinden sich hier. Ein Buch, das ein Beitrag zum „konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ sein kann und das sich nicht nur zum persönlichen Studium, sondern auch als Gesprächsgrundlage für interessierte Gemeindekreise eignet.

Wolfgang Müller

## JÜDISCH-CHRISTLICHE VERSTÄNDIGUNG

*Claude Lanzmann*, Shoah. Mit einem Vorwort von Simone de Beauvoir. Claassen Verlag, Düsseldorf 1986. 277 Seiten. Brosch. DM 24,80.

*Johanna Kohn*, Haschoah. Christlich-jüdische Verständigung nach Auschwitz. Chr. Kaiser Verlag, München/Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1986. 107 Seiten. Kst. DM 19,80.

Wie bewahrt man das, was in Treblinka, Auschwitz und Sobibor geschehen ist, vor dem Vergessen und Vergehen? Wie vermittelt man den später Geborenen eine solche Kenntnis jener Vergangenheit, daß die sich ihr nicht durch

bloßen Hinweis aufs Geburtsdatum entziehen können? Dabei muß man bedenken, daß die Schar der noch lebenden Zeitzeugen, altersbedingt, immer mehr abnimmt und die Generation der Nachkommen der Täter und der Opfer über ein zunehmend unterschiedlicher werdendes Bewußtsein verfügt.

Lanzmanns Film führt „den Holocaust aus der Perspektive der Opfer, aber auch aus der Perspektive der „Techniker““ vor (7). Zu Wort kommen die, die damals (und heute) in der Nähe der Todesfabriken gewohnt und gearbeitet haben. Es sprechen die, die die Todesmaschinerien überlebt haben, und die, die sie – als Wachpersonal, als „Schreibtischmann“ (183) oder sonstwie – am Laufen gehalten haben. – Nüchtern und karg sind die Texte. Adjektive kommen selten vor. Die Stimmen sind unterschiedlich: „Da ist die kalte, objektive Stimme von Franz Suchomel, SS-Unterscharführer von Treblinka; er ist es, der am genauesten und in allen Einzelheiten über die Vernichtung jedes Transports berichtet. Da sind die leicht verstörten Stimmen einzelner Polen: die des Lokomotivführers, den die Deutschen mit Wodka aufrecht erhielten, der die Schreie der verdurstenden Kinder jedoch nicht ertrug, die des Stationsvorstehers von Sobibor, dem die Stille zu schaffen machte, die sich plötzlich über das nahe Lager gesenkt hatte.

Doch die Stimmen der Bauern sind oft gleichgültig, manchmal sogar spöttisch. Und da sind die Stimmen der wenigen Juden, die überlebt haben. Zwei oder drei von ihnen haben zu einer scheinbaren Gelassenheit gefunden. Doch viele können kaum sprechen, ihre Stimmen klingen gebrochen, sie sind in Tränen aufgelöst“ (6f).

Die gebotenen Präzisierungen und die (zuweilen mühsam abgerungenen) De-

tails fügen sich zu einem Gesamtbild zusammen, daß weniger Erklärung, mehr umfassende Beschreibung dessen ist, was und wie es war.

Wie angesichts der Shoah, also der Katastrophe, im Bewußtsein der Erfahrungen und Leiden, die die Juden im Dritten Reich machen mußten, dennoch jüdisch-christlicher Dialog möglich sein kann, darum ist Johanna Kohn, nach 1945 geboren, bemüht. Vielleicht geht die Autorin zu intellektuell ans Werk, läßt zu wenig Herztöne hören. Jüdisch-christliches Gespräch in der Bundesrepublik Deutschland findet „bisher . . . noch unter einigen wenigen Betroffenen und Nachgeborenen statt“ (15), vornehmlich „in Bildungsakademien, in Gemeindeveranstaltungen und in Universitäten“ (a.a.O.). Zur Wirklichkeit dieses Dialogs gehört aber auch das Eingeständnis, daß er unter zahlenmäßig sehr ungleichen Partnern stattfindet: Auch darüber muß man sich Rechenschaft ablegen. Und es gibt ihn so gut wie gar nicht im alltäglichen Leben: Im Wohnbereich, an der Arbeitsstelle oder im Freizeitsektor (in der DDR, die ja auch unter jenes „Deutschland“ zu rechnen wäre, von dem die Verfasserin z. B. auf Seite 101 spricht, ist die Lage noch einmal schwieriger). Von daher kann man Johanna Kohn nur Recht geben, wenn sie im Blick auf ihre Arbeit von einem „Gefühl der Vorläufigkeit“ spricht (101).

Hd.

*Edna Brocke / Jürgen Seim* (Hrsg.), Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1986. 299 Seiten. Paperback DM 34,—.

Der Rheinische Synodalbeschuß zur Erneuerung des Verhältnisses von Chri-

sten und Juden aus dem Jahre 1980 hat nicht nur eine Entwicklung, die schon mit Franz Rosenzweigs „Stern der Erlösung“ (1921) und Martin Bubers „Schriften über das Diakonische Prinzip“ sowie seinem Dialog mit Karl Ludwig Schmidt (1933) einsetzte, wieder aufgenommen, sondern hat schon nach sieben Jahren eine erfreuliche und ermutigende Wirkungsgeschichte. Der Holocaust hat die Einsichten und Fragen, die uns von jüdischer Seite schon vor 1933 vorgelegt wurden, gewaltig verstärkt und hat christliche Einsichten, christliche Fragen und Antworten herausgefordert, ja zwingend notwendig gemacht.

Das vorliegende Buch „Gottes Augapfel“ (Sach. 2,12) vertieft, erweitert die theologische Diskussion, die im Hinblick auf Christologie (H. J. Kraus, H. Dembowski, E. Bethge und W. Schrage), auf Hermeneutik und Auslegung (J. M. Schmidt, K. Haacker und E. Brocke) sowie auf Geschichte und Glaube (F. W. Marquardt und K. Haacker) geführt wird.

Bewirkt oder verstärkt hat der Synodalbeschuß inzwischen eine Änderung der Rheinischen Kirchenordnung, ähnliche Initiativen in der Badischen und der West-Berliner Landeskirche, Initiativen auch in den Lutherischen Kirchen der VELKD, Leitsätze des Reformierten Bundes, eine Diskussion während der EKV-Synode im Juni 1980 sowie eine umfassende theologische Diskussion, über die J. Seim berichtet, die darüber hinaus in einer Bibliographie des Synodalbeschlusses (T. Kriener) zusammengestellt wurde.

Über alle diese Wirkungen wird ausführlich berichtet, sie werden dokumentiert, so daß der Leser sich ein Bild machen kann sowohl über die unterschiedlichen Ebenen der Rezeptionen (Synoden, Arbeitskreise, Kommissionen,

Kirchenleitungen) als auch über die erheblichen inhaltlichen Unterschiede.

Von jüdischer Seite findet sich in dem Band nur ein Beitrag von M. Wycho-grod „Dialog ist notwendig“, der mit dem harten Satz endet: „Im Namen ihres Christentums und meines Judentums fordere ich deshalb Wilckens, Grässer und die anderen zum jüdisch-christlichen Dialog auf. Diese Aufforderung fällt mir nicht leicht, aber ich denke, sie sollte akzeptiert werden“ (179). Das ist ein bitterer, aber nur zu verständlicher Satz, wenn man bedenkt, wie oft Juden mit ihrer Bereitschaft zum Dialog gerade in Deutschland enttäuscht worden sind.

Das ganze Buch ist ökumenisch wichtig, weil die Verwurzelung des Christentums im Judentum ein zentrales ökumenisches Thema ist; aber wiederum nur der Beitrag von J. M. Schmidt geht konkret auf die Rezeption beim ÖRK ein: „Die Konvergenzerklärungen der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des ÖRK ... im Licht der Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ (159ff). Es ist dankenswert, daß die christlich-jüdische Erneuerung gerade an dieser zentralen theologischen Frage gemessen wird. Da zeigt sich auch, wieviel noch zu tun ist, wie wir trotz der Absichtserklärungen schon der ersten Vollversammlung 1948 in Amsterdam noch am Anfang dieser Aufgabe stehen. Ohne theologische Beiträge aus den Kirchen, denen die Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses wesentlich ist, wird es kaum Fortschritte geben. Schmidt legt den Finger auf die neuralgischen Probleme.

Franz von Hammerstein

*Hans-Georg Link/Martin Stöhr* (Hrsg.), *Der Herr des Lebens. Jüdische und christliche Interpretationen in der Ökumene.* (Arnoldshainer Texte, Band 39.) Haag und Herchen, Frankfurt am Main 1985. 177 Seiten. Paperback DM 24,80.

Ökumenisch sind in diesem Buch vor allem die in Teil V abgedruckten ökumenischen Dokumente: Leitlinien des ÖRK für den christlich-jüdischen Dialog, christlich-jüdischer Dialog im Verhältnis zum Dialog mit Menschen anderer Religionen, Möglichkeiten der praktischen Anwendung der Leitlinien, Juden und Christen unterwegs auf dem Wege nach Vancouver. An den „Leitlinien“ hat die „Konsultation Kirche und Jüdisches Volk“ des ÖRK seit 1975 gearbeitet. Der Exekutivausschuß des ÖRK hat sie 1982 den Kirchen zu Studium und Anwendung empfohlen. Hierfür werden handfeste praktische Ratschläge gegeben: die Perikopenreihen sollten im Blick auf den Gebrauch alttestamentlicher Texte überprüft werden; pädagogisches Material sollte überprüft und gegebenenfalls revidiert werden; der christlich-jüdische Dialog sollte möglichst intensiviert werden. Die Texte enthalten sowohl für Kirchenverwaltungen, aber vor allem für Gemeinden und Gruppen eine Fülle von praktischen Anregungen, warum und wie christlich-jüdischer Dialog praktiziert werden muß bzw. kann.

Angereichert werden diese wichtigen Dokumente durch praktische Beispiele aus der christlich-jüdischen Dialogarbeit der Evangelischen Akademie Arnoldshain: Juden und Christen bereiten sich gemeinsam auf das Thema der 6. Vollversammlung in Vancouver „Jesus Christus – das Leben der Welt“ vor. Nach Vancouver (1983) sind alle, aber ganz besonders die jüdischen Beiträge weiter hochaktuell und für Dia-

loggruppen als Studienmaterial interessant: Pnina Nave-Levinson stellt den Juden Jesus vor und bietet eine Sammlung kurzer jüdischer Gebete und Texte als „Brücken“ der Verständigung an. Joseph Walk, ein orthodoxer Jude aus Jerusalem, beschreibt „Leben und Lebenserfahrung in der jüdischen Geschichte“. Robert Sternberger, USA, berichtet über die „Erfahrungen eines Rabbiners in Vancouver“, wohin er als Vollteilnehmer eingeladen war.

Wenn, wie Karl Barth betont hat, die Beziehung von uns Christen zu den Juden die wichtigste ökumenische Frage ist (14), dann ist dieses Buch eine wesentliche Arbeitshilfe für alle, die dieser Frage nachgehen wollen. Es ist überraschend und erfreulich, wie groß für den Christen Martin Stöhr die Bedeutung der Tora ist: „Tora motiviert und orientiert zum Leben, Zusammenleben und Überleben der Menschen“. In 31 Thesen und Fragen wird dieser Satz entfaltet (106ff). Das Mißverständnis von jüdischer Gesetzlichkeit wird gründlich beseite geräumt, um die Tora als „das Ewig-Kurzgefaßte, das Bündig-Bindende, Gottes gedrängtes Sittengesetz . . . das A und O des Menschenbenehens“ (Thomas Mann) ins Licht zu rücken.

Das Thema „Leben“ – Lebenserfahrung, Leben als ein Geschenk Gottes, Leben in der Hebräischen Bibel – ist seit der 6. Vollversammlung in Vancouver (1983) wegen der vielfältigen Bedrohung des Lebens durch Krieg oder Hunger, durch die Umweltverseuchung, nicht zuletzt auch durch Aids noch wichtiger geworden. Eine gemeinsame Arbeit nicht nur von Christen und Juden, sondern möglichst aller Menschen guten Willens an dieser Lebensfrage ist dringend erforderlich. Hierzu ermutigt und hilft dieses Buch: „die Solidarität im Leben höher zu stellen als

Glaubensunterschiede“ (Ulrike Berger in den Schlußfolgerungen ihres Berichtes über den christlich-jüdischen Dialog im ÖRK, 124).

Franz von Hammerstein

## PROFILIERTE THEOLOGEN

*Heino Falcke*, Mit Gott Schritt halten.

Reden und Aufsätze eines Theologen in der DDR aus zwanzig Jahren, mit einer Einführung von Albrecht Schönherr. Wichern-Verlag, Berlin 1986. 280 Seiten. Kart. DM 36,—.

Längst ist der Name von Heino Falcke in der ökumenischen Diskussion, vor allem zu sozialetischen Fragen, auch über die Grenzen der DDR hinaus bekannt. Seit über zwanzig Jahren tritt er unermüdlich und engagiert für ein aktives christliches Friedenszeugnis ein und schärft die christliche Verantwortung für Umwelt und Überleben in einer wissenschaftlich-technischen Welt. Darüber hinaus ist er zum Wegbereiter der Haltung kritischer Solidarität der Christen mit der sozialistischen Gesellschaft geworden, wie sie in der Formel von der „Kirche im Sozialismus“ ihren Ausdruck gefunden hat.

Daß hinter diesen Impulsen nicht nur der Mut und die Weitsicht eines erfahrenen Kirchenpolitikers und die Glaubwürdigkeit eines für die Ängste und Hoffnungen der Menschen sensiblen Seelsorgers steht, sondern zugleich die denkerische Leistung eines theologischen Systematikers von außergewöhnlicher Kraft steht, das belegen die in diesem Band gesammelten Reden und Aufsätze aus zwanzig Jahren. Zusammen mit seinem gleichzeitig im Radius-Verlag erschienenen Bändchen „Vom Gebot Christi, daß die Kirche uns die Waffen aus der Hand nimmt

und den Krieg verbietet: Zum konziliaren Weg des Friedens; ein Beitrag aus der DDR“ ist dies eine der wichtigsten Veröffentlichungen zu den theologischen Sachfragen, die im Zusammenhang mit dem konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung auch auf die Kirchen in der Bundesrepublik zukommen.

Die einundzwanzig Aufsätze sind in sechs Abschnitten gruppiert. Sie dokumentieren Falckes eindringliche Reflexionen zum Weg der Kirche in der DDR, zur theologischen Grundlegung kirchlicher Weltverantwortung, zur Verantwortung für Frieden, Umwelt und Überleben, seine Beiträge zum Gespräch in der ökumenischen Bewegung sowie dankbare Verpflichtung gegenüber zwei theologischen Lehrern, nämlich Friedrich Schleiermacher und Karl Barth.

Manche der Aufsätze sind bereits aus früheren Veröffentlichungen bekannt, wie z. B. seine herausfordernde Interpretation der Bergpredigt als Grund der politischen Verantwortung des Christen und der Kirche sowie seine aktuelle Entfaltung des biblischen Bundesgedankens, bezogen auf die Bemühungen um ein ökumenisches Friedenszeugnis. Andere Texte, insbesondere seine Beiträge zur Ortsbestimmung der Kirche in der sozialistischen Gesellschaft in der DDR, sind hier zum erstenmal im Druck zugänglich.

Die Lektüre stellt vor allem im ersten Teil aufgrund der konzentrierten Sprache gewisse Ansprüche; aber der Leser wird für seine Mühe reichlich belohnt. Er wird hineingenommen in einen Prozeß ethisch-theologischer Reflexion, der nicht nur aus umfassender biblischer wie säkularer Sachkenntnis schöpft, sondern ständig auf die konkrete kirchliche und gesellschaftliche Verantwortung ausgerichtet ist. Es bleibt zu hof-

fen, daß diese hochbedeutsame und sehr zeitgemäße Veröffentlichung des Berliner Wichern-Verlages breite Aufmerksamkeit findet.

KR

*Robert McAfee Brown, Saying Yes and Saying No. On Rendering to God and Caesar. The Westminster Press, Philadelphia 1986. 144 Seiten. Kart. \$ 7,95.*

Mit manchen bundesdeutschen Kollegen, die bald nach dem Krieg in den USA studiert haben, bin ich mir einig: Das, was heute in Nordamerika theologisch gedacht wird, ist bei uns bemerkenswert unbekannt. Es gibt keinen Verlag, der sich einigermaßen regelmäßig um Übersetzungen bemüht; eine Monographie über die theologische Entwicklung der letzten fünfzehn bis zwanzig Jahre fehlt bei uns, und nicht einmal die nordamerikanischen Ergebnisse der lutherisch-uniert-reformierten Gespräche („An Invitation to Action“) scheinen bei uns zu interessieren. Lediglich die regelmäßigen Berichte von Professor Dr. Frederick Herzog in den Evangelischen Kommentaren sorgen für eine gewisse Kontinuität.

F. Herzog verdanke ich den Hinweis auf das hier anzuzeigende Buch, das mich zunächst wegen des Autors interessierte. Im Frühjahr 1975 hatte in Laos kurz vor dem unrühmlichen Ende des zweiten Indochina-Krieges eine Konferenz des ÖRK stattgefunden, um zu planen, wie nach dem Zusammenbruch der Wiederaufbau in Vietnam, Laos und Kambodscha gefördert werden könne. Hier begegnete uns ein Bürger der USA, der seiner Regierung sehr kritisch gegenüberstand und vor den Vertretern der Länder Indochinas auch und gerade als Christ ein deutliches Schuldbekenntnis ablegte. Später im gleichen Jahr war Robert McAfee Brown einer der Haupt-

redner bei der Fünften Vollversammlung des ÖRK in Nairobi mit dem Thema „Wer ist dieser Jesus, der befreit und eint?“. Auffällig hier, daß er von Jesus auch als „Entzweier“ redete und erneut seine Schuld als weißer, männlicher, reicher nordamerikanischer Christ bekannte.

Ausgangspunkt des jüngsten Buches: Der presbyterianische Professor für Theologie und Ethik an der Pacific School of Religion in Berkeley, Kalifornien, muß sich nach seiner Pensionierung und seinem Umzug einem anderen „Presbyterium“ vorstellen und beschließt, 40 Jahre nach seiner Ordination eine neue und sehr persönliche Glaubenserklärung zu schreiben. Die knapp vier Druckseiten, der Form der Barmer Theologischen Erklärung angelehnt, entsprechen dem Titel des Buches: Er sagt Ja, er sagt Nein und verbindet die positiven Aussagen des Glaubens mit klaren Verwerfungen. Schon hier bekennt er „unseren gefährlichsten falschen Gott: unkritischen Nationalismus“. „Ja sagen zum wahren Gott bedeutet: Nein sagen, wenn unsere Regierung andere Länder überfällt, internationale Gesetze bricht, politische Flüchtlinge deportiert und dem sicheren Tod überläßt, Militärdiktatoren unterstützt und dem Wettrüsten Priorität einräumt, nicht den Nöten der Armen.“ Der Autor ist überzeugt, daß die Bibel den Weg in die Konkretion politischen Urteilens und Handelns nicht nur ermöglicht, sondern auch verlangt. Und er ist der Meinung, daß der Status confessionis nicht nur eine akademische, sondern angesichts der Nuklearwaffen und des „Staates der nationalen Sicherheit“ auch eine höchst aktuelle Frage ist.

Die Beispiele in den folgenden zehn Kapiteln sind knapp und teilweise bis heute aktuell; ich nenne nur die Stich-

worte Grenada („Wir können unseren Führern nicht länger vertrauen, daß sie uns die Wahrheit sagen“), Nicaragua („Wenn eine Regierung die Ideale eines Landes verrät, ist es ein Akt der Loyalität, der Regierung zu widerstehen“), Südafrika (einschließlich Rassismus in den USA) und das bewegende Kapitel über die Sanctuary-Bewegung zugunsten der mittelamerikanischen Flüchtlinge („Ein menschliches Leben zu retten ist ein ausreichender Grund, ein Gesetz zu übertreten“).

All diese Applikationen sind nun aber nicht „bloße Politik“, sondern basieren auf den Kapiteln über die biblischen Grundlegungen und über die Barmer Theologische Erklärung. Sie wollen dazu anleiten, das Ja zu Gott in der Politik zu konkretisieren. Angewandte Theologie also – und damit eminent praktisch. So praktisch, daß am Ende eines jeden Kapitels eine Reihe von Fragen steht, über die die Leser nachdenken und diskutieren können. Mich beeindruckt an dem Band nicht nur die Person des Autors oder der regierungskritische Ansatz seiner Ausführungen, sondern auch die Art und Weise, wie er sehr gemeindenah Theologie betreibt. Mein Fazit: Wir sollten häufiger nach Nordamerika blicken.

Inzwischen erfuh der Rezensent, daß der Wichern-Verlag Berlin im April 1987 das Buch in der Übersetzung von Manfred Richter publizieren wird.

Reinhard Groscurth

*Paul Oestreicher*, *The Double Cross. Christianity in a world that's dying to live.* Daron, Longman and Todd, London 1986. 115 Seiten. Kart. £ 2,95.

Wer wüßte es nicht, daß theologische Erkenntnisse nicht nur aus biblischer Exegese oder aus dogmatischen Lehr-

büchern stammen können? Schon McAfee Brown bezieht subjektive Erfahrungen und politische Einsichten in die Theologie ein. Das ist bei Oestreicher noch stärker der Fall. Bischof von Wellington in Neuseeland sollte er werden, und die Mehrheit in der Diözese war überwältigend. Aber bei den zukünftigen Bischofskollegen konnte sich der unbequeme Mann nicht durchsetzen. Diesem Umstand verdanken wir das Buch; Oestreicher hat die Zeit bis zum Antritt seiner neuen Stelle als internationaler Sekretär der Kathedrale von Coventry gut genutzt.

Wir erleben ihn als Kind auf dem Auswanderer-Schiff nach Neuseeland, als Pfarrer in einer gar nicht so einfachen Londoner Gemeinde, als Amnesty-Vorsitzenden bei Walter Ulbricht, als Vermittler beim Hungerstreik der Baader-Meinhof-Gruppe, als international Reisenden in Sachen Frieden – insgesamt in elf kurzen Kapiteln, von denen keines ohne Widerhaken ist. Es begegnen uns Menschen aus vielen Rassen und Völkern und Lebenslagen, Dulder und Handelnde, die die Widersprüche in unserer Welt signalisieren. Das Kreuz des leidenden Gottesknechtes, die vielen Kreuze der Leidenden in aller Welt sind aufeinander bezogen. Hat die Kirche dabei nicht allzu häufig aus dem einfachen Kreuz ein „double cross“ – Betrug – gemacht? Allerdings, stärker als die Kirchenkritik ist Oestreichers Interesse, in all den verschiedenen Situationen Spuren der Liebe Gottes zu finden. Es sind ermunternde und tröstende Erfahrungen, die zu neuen theologischen Erkenntnissen führen können.

Reinhard Groscurth

*Gerhard Ebeling, Lutherstudien III. Begriffsuntersuchungen – Text-Interpretationen – Wirkungsgeschichtliches.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1985. XVII, 607 Seiten. Leinen DM 98,—.

Nach Band I von 1971, der die älteren Arbeiten zu Luthers Theologie und zur Lutherforschung enthält, und nach den 1977 und 1982 als Lutherstudien II erschienenen Teilbänden zu Luthers Disputation de homine (der dritte Teilband über die theologische Definition des Menschen steht noch aus) faßt dieser dritte Band fünfzehn weitere Aufsätze zusammen, von denen die meisten im Umkreis des Lutherjubiläums entstanden sind. Die Stichworte: Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches nennen ihre Zuordnung. Dabei gilt die erste Gruppe dem Verhältnis von Lehre und Leben bzw. Glaube und Liebe, dem Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen, dem Sünden- und Gewissensverständnis. Die Interpretationen wenden sich einem Abschnitt aus der Freiheitsschrift von 1520, der dritten und vierten Thesenreihe über Römer 3,28, anhand von Luthers Auslegung von Gal. 3,6 dem Verhältnis von fides und ratio sowie unter dem Titel „Das Leben – Fragment und Vollendung“ Luthers Anthropologie in ihrem Verhältnis zu Scholastik und Renaissance zu. Unter den Aufsätzen zur Wirkungsgeschichte bestimmt derjenige zum „Kontroversen Grund der Freiheit“ Zusammenhang und Differenz zum neuzeitlichen Freiheitsverständnis, während „Befreiung Luthers aus seiner Wirkungsgeschichte“ der Entstehung des nationalen, konfessionellen, aufklärerischen und politischen Luther-Bildes nachgeht und die Verfehlung aufdeckt, die Luther darin widerfährt.

Fast zur Monographie ausgewachsen hat sich derjenige Beitrag, der in chronologischem Durchgang durch das Werk Karl Barths dessen Stellungnahmen zu Luther analysiert, um auf dieser Basis die Bedeutung Luthers für Barths Theologie zu gewichten und nach der Grunddifferenz zwischen beiden zu fragen. Als Fazit sieht Ebeling bei Barth „eine Art tektonische Tiefenverschiebung“ gegenüber Luther, die „sich mehr oder weniger auf alles auswirkt“ (573). Sie ist als Einwirkung der Neuzeit zu kurz gedeutet. Nach Ebeling ist vielmehr die Konfrontation der Theologie mit ihrer Zeit bei Luther mindestens ebenso streng und zentral herausgearbeitet wie bei Barth. Dessen Argumente und Einwände berechtigen nicht zu der Forderung, um der Verantwortung des Christlichen heute willen sei über Luther hinauszugehen.

Der Charakter dieser Zeitschrift läßt nicht zu, auf die Aufsätze im einzelnen einzugehen. Die Anzeige des Bandes an dieser Stelle möchte auf ein Desiderat aufmerksam machen. Weder der Konsentheologie, wie sie sich von „Glauben und Kirchenverfassung“ her in der Bundesrepublik entwickelt hat, noch den Dialogen des Lutherischen Weltbunds mit Rom ist ein Berührtsein von den Lutherinterpretationen abzuspüren, wie Ebeling sie vorlegt. Das hat natürlich seine Gründe auch in diesem theologischen Autor selbst, und ein Anrecht auf Berücksichtigung bestimmter Theologien gibt es im ökumenischen Geschäft selbstverständlich nicht, so sehr es den Anschein hat, daß eine bestimmte Schule und bestimmte Personen bevorzugt zu Wort kommen, wenn es um die ökumenische Vertretung lutherischer Theologie geht.

Es ist richtig: die Lutherinterpretationen Ebelings sind viel zu scharfkantig, um sich bequem in die Bemühungen der

Konvergenztheologie einordnen zu lassen. Wo dies das leitende Motiv ist, fährt man mit einer Lutherdeutung besser, wie sie lutherische Kirchenverwaltungen in bereits ehrwürdiger Tradition seit langem zum Hausgebrauch entwickelt haben. Insofern geschieht Luthers Theologie nichts Neues, wenn ihr auch ökumenisch die Kanten abgeschliffen werden. Zu fragen ist aber, wie tragfähig und einheitsfördernd die dabei anvisierten Konsense sind bzw. sein können. So muß es doch wohl seinen Grund in der Sache selbst und nicht nur in Obstruktion engstirniger Konfessionalisten haben, daß die intensive und aufgeschlossene Beschäftigung besonders mit dem Eucharistie-Dokument von Lima die Gemeinschaft beim Herrenmahl eher in die Ferne gerückt als nähergebracht hat. Sollte das daran liegen, daß bestimmte theologische Profilierungen, so sehr sie in einer auch durch Schuld geprägten Geschichte zustandekommen, eben doch Ausdrucksformen des Hl. Geistes sind (E. würde sagen „Sprachereignisse“), die sosehr Gemeinschaft mitkonstituieren, daß man diese Gemeinschaft um ihre Identität bringt, wenn man diese Profile einivelliert? Ein Beispiel dafür bietet das Neue Testament selbst: die urchristliche Verkündigung hat sich in Auseinandersetzung mit dem Pharisäismus entwickelt. Nach Auschwitz sind für viele sensibel Gewordenen die entsprechenden synoptischen, paulinischen und johanneischen Sätze schwer erträglich. Ihre Neutralisierung würde jedoch nicht nur das NT in einen Torso verwandeln; sie würde vor allem das in diesen Urkunden des Glaubens festgemachte Wirken des Hl. Geistes auf das uns passend Erscheinende reduzieren. Ob die Gemeinschaft der Kirchen nicht entscheidende Impulse empfinde, wenn sie auch die scharfkantigen Profilierungen

in den Konfessionen unter die Wirkweisen des Hl. Geistes rechnet? Alle Kirchen weisen solche Profilierungen auf, die nicht zurückgenommen werden können. Sie sind als Pluralität oder Verschiedenheit zu kurz interpretiert. Sie sind tatsächlich Gegensätze, freilich keine willkürlichen, sondern solche, an denen das Leben selber hängt. Deswegen können sie auch nicht zur Disposition gestellt werden, und sie zu vergessen wäre gleichbedeutend damit, für bestimmte Gestaltungen christlichen Glaubens blind zu werden.

Ebelings Lutherinterpretationen arbeiten diejenigen Profile heraus, durch die lutherische Theologie im Kontext heutiger Herausforderungen als von Luther herkommende Theologie identifiziert werden kann. Darin unterscheiden sie sich von aller bloßen Traditionspflege und von allem Konfessionalismus. Darin ist sie vorwärts, auf die heutige Wahrnehmung der Funktion orientiert, die Luther der Theologie zuwies. Die Bemühungen um Konvergenz und Konsens empfangen von ihm deshalb nicht Bausteine, die sich abrufen und übertragen lassen, wohl aber Fragestellungen und Hinweise auf Denkbewegungen, die nicht übersprungen werden dürfen, wenn nicht Vergessenheit und Blindheit für Profilierungen des christlichen Glaubens die Folge sein sollen, wie sie in Luthers Sünden-, Gewissens- und Gewißheitsverständnis, aber auch in der Freiheit eines Christenmenschen erreicht sind. Es versteht sich von selbst, daß anderen Profilierungen aus anderen Zeiten und Himmelsrichtungen dasselbe Recht widerfahren muß, und es also ökumenische Aufgabe ist, eine sinnvolle Begegnung und Befruchtung dieser Profile zu ermöglichen, nicht sie auszuklammern.

Vo.

## LEHRER UND ZEUGEN DES OSTENS

*Joseph Schütz*, Die Lehrer der Slawen Kyrill und Method. EOS-Verlag Erzabtei St. Ottilien 1985. 152 Seiten. Paperback DM 8,80.

Das Buch bietet die Lebensbeschreibungen der „Lehrer der Slawen“, Konstantin (= Kyrill) und Method, von dem Erlanger Slawisten Joseph Schütz „aus dem Altkirchenslawischen übertragen“ und mit einem 15seitigen Vorwort und Anmerkungen versehen.

Diese „Vita Constantini“ (VC) und „Vita Methodi“ (VM), bald nach dem Tod beider (869 bzw. 885) entstanden, liegen zwar bereits in deutscher Übersetzung vor (von N. Randow, Berlin (Ost) 1972 und J. Bujnoch, Graz–Wien–Köln 1958), jedoch mögen sie nun einen neuen Leserkreis finden.

Hoffentlich einen großen! Verdient jedenfalls hätten ihn die Viten der „Heiligen apostelgleichen Method und Kyrill, der ersten Lehrer der Slawen“, wie sie in der Orthodoxie heißen und am 24. Mai (11. Mai alten Stils) gefeiert werden.

Und dies nicht nur deshalb, weil die Quellen „ein Zeugnis der zeitgenössischen Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert“ (8) „von höchstem Wert“ (7) sind. Dieses zentrale Geschehen europäischer Geschichte selbst verdient unsere Aufmerksamkeit: Zwei Brüder aus Thessalonich, durch ihre tiefe Frömmigkeit, ihre Herkunft („alle Thessalonicher sprechen rein slawisch“ = VM 5), ihre hervorragenden byzantinische Bildung (der erste Philosoph, der andere Jurist und Verwaltungsfachmann) und ihre Erfahrung in der Charsarenmission im Kaukasus bestens geeignet, werden vom byzantinischen Kaiser auf Wunsch des mährischen Fürsten zur Slawenmission nach Mähren ge-

schickt, nachdem der jüngere, Konstantin der Philosoph, das sog. glagolitische Alphabet erstellt und so aus einer Mundart die slawische Schriftsprache schafft. In Mähren und dann in Pannonien lehren sie; übersetzen die Heilige Schrift (zuerst Psalmen, Evangelien und Apg. gemeinsam; später Method den Rest allein mit zwei Schnellschreibern in sechs Monaten = VM 15), Kirchenordnung, Liturgie und Stundengebet; werden zum Dorn im Auge für die königlichen fränkischen Bischöfe, die seit der altbayrischen Mission in Mähren von Salzburg aus im 8. Jahrhundert hier ihr Einflußgebiet sehen. Diese vertreten die „Dreisprachenhäresie“ (nur in Hebräisch, Griechisch und Latein darf man Gott loben!), um die beiden loszuwerden. Diese beiden jedoch lassen ihr Werk von Papst Hadrian II. bestätigen. Nachdem Konstantin, der noch auf dem Sterbebett Mönch wird und den Namen Kyrill annimmt, in Rom 42jährig stirbt, wird Method – inzwischen zum Bischof geweiht – erneut gesandt, nunmehr vom Papst.

Die bayrischen Bischöfe freilich setzten ihn gefangen, verbannten ihn „nach Schwaben und hielten ihn zweieinhalb Jahre gefangen“ (VM 9), worauf „die Mährer alle deutschen Bischöfe vertrieben“ (VM 10), den Papst einschalteten, von diesem Method als „Erzbischof und Lehrer“ (VM 10) erbat und wieder erhielten.

Wahrlich ein geschichtliches Zeugnis „im schicksalshaften Spannungsfeld mit unseren slawischen Nachbarn“ (7), das man kennen muß. Man muß ja dazu nicht gleich alle der ca. 5300 Titel gelesen haben, die die Bibliographie der Forschungsgeschichte zu Kyrill und Method heute umfaßt. Aber ihr Leben und Werk und seine kirchenpolitische Gefährdung muß man kennen: als Europäer, als Deutscher, als Ökumeniker –

und als Christ allzumal. Das Büchlein bietet dazu eine schnelle Hilfe. Auf einen Fehler sei noch hingewiesen: 1927 fand nicht die „Elfhundertjahrfeier des Todes Kyrills“ († 927)“ (21) statt. Er wurde 827 geboren und starb 869.

Heinz Ohme

*Deutschland und Armenien (1914–1918)*. Sammlung diplomatischer Aktenstücke, herausgegeben und eingeleitet von Dr. Johannes Lepsius. Mit einem Vorwort zur Neuauflage von Tessa Hofmann und einem Nachwort von M. Rainer Lepsius. Donat und Temmen Verlag, Bremen 1986. 549 Seiten. Geb. DM 38,—.

*Iso Baumer*, Prinz Max von Sachsen und Armenien. Im Widerspruch zu gängigen Meinungen und Einstellungen in Kirche und Staat. Donat und Temmen Verlag, Bremen 1986, 32 Seiten. Geb. DM 6,50.

Ein aufregendes Buch – eine Dokumentation der Unmenschlichkeit, eingegossen in den Stil der Rapporte von Fachdiplomaten, die während des Ersten Weltkriegs die Kaiserliche Botschaft in Konstantinopel und die Konsulate des das Osmanische Reich überziehenden Netzes deutscher konsularischer Vertretungen bedienten. Kein geringerer hat diese 444 Dokumente aus dem Archiv des Auswärtigen Amtes herausgezogen als der evangelische Theologe Dr. Johannes Lepsius, der seit dem ersten Armeniermassaker von 1896 von der Armenienfrage in Atem gehalten war. Ein Nachfahre der Familie, der Heidelberger Soziologe Rainer Lepsius, ordnet in einem Nachwort die Aktenarbeit des Johannes Lepsius in dessen Biographie ein. Die Dokumentarin am Osteuropainstitut der Freien Universität Berlin, Tessa Hofmann, aktualisiert in einem Vorwort das Thema des Geno-

zids an rund zwei Millionen christlichen Armeniern, zeigt die Vorbildwirkung des Armeniermords für den jüdischen Holocaust und die starre Abwehr auch der jetzigen türkischen Regierung gegen eine kritische Aufarbeitung dieses Stücks eigener Geschichte.

Nicht auf den Schlachtfeldern von Verdun, sondern mit der Auslöschung des armenischen Lebens in der Türkei wurde das blutigste Kapitel des Ersten Weltkrieges geschrieben. Die Lektüre der Akten läßt den Strom zuverlässiger örtlicher Berichte der Konsuln erkennen, der dem deutschen Botschafter von Wangenheim zufließt und an den deutschen Reichskanzler weitergeleitet wurde. Die vertuschenden und verharmlosenden Mitteilungen der türkischen Behörden, die stets armenische Revolten als Auslöser der Deportationen vorspiegelten, stehen dazu in krassem Kontrast. Konsul Rössler in Aleppo erkennt schon am 20. April 1915, daß die türkischen Maßregeln „auf den systematischen Ruin eines wichtigen Bevölkerungsteils berechnet“ sind. Der Botschafter betont, daß er „wiederholt Anlaß genommen, sowohl auf der Pforte wie beim Patriarchat auf eine versöhnliche Politik zu dringen.“

Botschaftsrat Mordtmann, aus einer mit Wichern und seinem Rauhen Haus verbundenen Familie stammend, hält mit seinen „Notizen“ das Ergebnis seiner Interventionen beim zuständigen Innenminister Tala'at-Pascha und seines Austauschs mit dem armenischen Patriarchen oder dem Katholikos von Sis fest. Stets zittert im Leser die Frage nach einer etwaigen Mitschuld des Weltkriegsverbündeten Deutschland.

Wer das Editions-geschehen in der Bundesrepublik kritisch betrachtet, wird sich an den eigenwilligen, ihrem Thema verpflichtenden Kleinverlagen freuen, denen ein engagierter Verleger

das Profil gibt. Ein solcher steht in dem Bremer Verlag Donat und Temmen in exemplarischer Weise vor uns. Thema dieses Verlags ist das armenische Schicksal. Die Neuherausgabe der Akten des AA ist nicht die einzige Publikation zur Armenierfrage.

Lepsius hatte evangelische Mitkämpfer vor allem in Pastorenkreisen gefunden. Hier ist an den Jenaer Byzantisten Heinrich Gelzer und den Marburger Theologen Martin Rade zu erinnern. Jetzt hat der Donat und Temmen Verlag dafür gesorgt, daß auch das armenische Engagement eines katholischen Theologen publik wird: Prinz Max von Sachsen, Sohn der sächsischen Königsfamilie, Theologieprofessor an der katholischen Universität Fribourg (1890–1941), wird in der Studie von Iso Baum vorgestellt.

Der Prinz zählt zu den Pionieren der Aussöhnung zwischen Ost- und Westkirche. 1903 brach der Dozent für Liturgik zum ersten Mal in den Orient auf. Noch immer galt für ihn das Schema: Die Ostkirchen sind Schismatiker, Union mit Rom ist das Ziel. Aber wie liebt seine Seele die Orthodoxie!

Ein französisch abgefaßter Artikel „Gedanken über die Einheitsfrage der Kirche“, der im November 1910 in der von Grotta Ferrata herausgegebenen Zeitschrift „Roma e l'Oriente“ erschien, trug dem prinzlichen Professor einen scharfen Verweis des Papstes ein.

Schon in seiner Vorlesung über die orientalische Kirchenfrage von 1906, während welcher er, der gerade zur Vorbereitung seiner Armenienreise mit armenischen Sprachstudien befaßt war, auf die armenische Kirche zu sprechen kam, drückt der Prinz die heute allgemein angenommene Meinung aus, daß die christologische Kontroverse, die die armenische Kirche von Rom trennt

hält, in ihrem Kern nur „eine verkehrte Ausdrucksweise“ sei.

Sein armenischer Reisebericht und seine Einleitung zur lateinischen Übersetzung des armenischen Meßformulars läßt des Prinzen Kenntnis der armenischen Kirchengeschichte und des reichen liturgischen Lebens der armenischen Kirche hervorheben. Die Edition des hervorragenden mittelalterlichen armenischen Gelehrten Nerses von Lampron (1152–1198) bereitet Max von Sachsen mit den Wiener Mechiaristen vor und setzt einen Akzent auf dessen Unionsrede auf der armenischen Synode von Hromkla, deren Gedanken ihm als „für alle Zeiten wahr“ gelten.

Wie sich Prinz Max den Russifizierungstendenzen der zaristischen Regierung in dem seit 1828 russischen Teil

Armeniens entgegenstellt, so ist er auch von den Armeniermassakern des Jahres 1915 betroffen. Er handelt in dem Bereich, in dem er sich zuständig fühlt: Er sorgt für armenische Gottesdienste in den Gefangenenlagern für die russischen Armeeeingehörigen armenischer Nation. Für die „Armenische Interkonfessionelle Hilfsaktion“ verfaßt er den „Aufruf an die hochwürdige katholische Geistlichkeit“. In seinem letzten Aufsatz zur Armenierthematik 1934 schreibt der Prinz: „Ein Volk, dessen Christentum so uralte ist, das sich auch durch die grausamsten Verfolgungen nicht hat von Christo abbringen lassen, ein Volk, dessen ganze Geschichte fast ein ununterbrochenes Martyrium war, verdient gewiß unsere Liebe.“

Friedrich Heyer

#### *Anschriften der Mitarbeiter*

Dr. Athanasios Basdekis, Neue Schlesingergasse 24, 6000 Frankfurt am Main 1 / Professor Dr. Alexander Bronkhorst, Blikkenburgerlaan 105, NL-3703 CV Zeist / Dr. Dan-Ilie Ciobotea, Château de Bossey, CH-1298 Céligny / Pfarrer Gerhard Fritz, Kronstraße 38, 6740 Landau / Professor Dr. Gerhard Grohs, Am Jungstück 42a, 6500 Mainz 43 / OKR Reinhard Groscurth, Jebensstraße 3, 1000 Berlin 12 / Dr. Franz von Hammerstein, Beerenstraße 49, 1000 Berlin 37 / OKR Uwe-Peter Heidingsfeld, Jebensstraße 3, 1000 Berlin 12 / Bischof i. R. Dr. Gerhard Heintze, Herdweg 100, 7000 Stuttgart 1 / Professor Dr. Friedrich Heyer, Landfriedstraße 7, 6900 Heidelberg / OKR Professor Dr. Hartmut Jetter, Gänsheidestraße 2+4, 7000 Stuttgart 1 / OKR Claus Kemper, Winkelstraße 2, 3000 Hannover 71 / Professor D. Dr. Hanfried Krüger, Georg-Treser-Straße 32, 6000 Frankfurt am Main 70 / Pfarrer Michael Kühne, Domplatz 19, DDR-4800 Naumburg / Pastor Wolfgang Müller, Neue Schlesingergasse 24, 6000 Frankfurt am Main 1 / Pfarrer Dr. Geiko Müller-Fahrenholz, Evangelische Akademie, Marienstraße 31, 2360 Bad Segeberg / Pfarrer Dr. Alexander von Oettingen, Jakob-Jung-Straße 31, 6100 Darmstadt / Pfarrer Heinz Ohme, Fahrstraße 15, 8520 Erlangen / Professor Dr. Konrad Raiser, Dr.-Kolbe-Straße 13, 5810 Witten/Ruhr / Professor Dr. Bo Reicke, Spalentorweg 24, CH-4003 Basel / Professor Dr. Lothar Ullrich, An der Thüringenhalle 2, DDR-5080 Erfurt / Hildegard Zumach, Gertrudenstraße 36, 5060 Bergisch-Gladbach.

Wie angekündigt veröffentlichen wir in diesem Heft die Referate der IV. Konsultation der Societas Oecumenica vom 1. bis 6. September 1986 im Augustinerkloster zu Erfurt, dazu die Ergebnisse der Aussprachegruppen. Die Konsultation stand unter dem Thema „Ekklesiologische Neutralität in der ökumenischen Bewegung?“. Wir sehen in der Veröffentlichung dieser Texte, die mit Zustimmung der Mitgliederversammlung der Societas Oecumenica, aber unter Eigenverantwortung der Autoren bzw. Unterzeichner erfolgt, einen gewichtigen Beitrag zum diesjährigen Schwerpunkt-Thema „Neuansätze in der Ekklesiologie und ihre ökumenische Relevanz“.

Um den Referaten und Gesprächsergebnissen gerecht zu werden, ist die Kenntnis der Vorgabe unerlässlich, unter der die Konsultation stattfand. Sie ging aus von dem Faktum, daß die sog. Toronto-Erklärung von 1950 (nach der sich der ÖRK nicht als „Superkirche“ versteht, über keine eigene Lehre von der Kirche verfügt und darum keine Kirche ihre Ekklesiologie ändern muß, um ihm anzugehören) in ihrer Wirkung nicht auf den ÖRK beschränkt blieb, sondern fast überall zum ungeschriebenen Gesetz wurde. Das hatte und hat für die seither in ungeahnter Vielfalt und Intensität entstandenen ökumenischen Verflechtungen die Folge, daß sie zwar im Leben der Kirchen mehr und mehr unentbehrlich und auch als nicht mehr zurücknehmbare Verpflichtung empfunden wurden, aber das in der Lehre festgehaltene Kirchenverständnis der Beteiligten unberührt ließen. Wenn dieses angefragt ist, zählen jene, so hieß es in der Problemanzeige, die zur Konsultation einlud, zur „Außenpolitik“ der einzelnen Kirchen und sind darum nur beschränkt verbindlich. Eine wirkliche „communio“ mit gemeinsamer Verantwortung in der Welt, aus der man sich nicht bei Bedarf zurückzieht, kann sich nicht bilden.

Diese Entwicklung kritisch zu befragen, die in ihr enthaltenen Hemmnisse zu benennen, nach Möglichkeit zu überwinden und einer echten „communio“ der Kirchen den Weg zu bahnen, hatte sich die Konsultation zum Ziel gesetzt. Im Blick war dabei nicht primär der ÖRK, der als Arbeitsinstrument der Kirchen in der Tat auf keine bestimmte Ekklesiologie festgelegt sein kann. Angefragt sind durch die Konsultation vielmehr die Kirchen selbst, und zwar welchen ekklesialen Rang sie ihrer Suche nach Einheit, ihrer wachsenden Gemeinschaft, aber auch den Früchten zuerkennen, die sie durch den ÖRK bzw. ihre zwischenkirchlichen Dialoge und Begegnungen empfangen. Blicke das alles letztlich ohne Bedeutung für die Ekklesiologie einer Kirche, dann müßte sie sich doch fragen, ob sie mit ihren ökumenischen Beziehungen nicht Zeit und Geld verschwendet und andere zwar unbeabsichtigt, aber wirksam in die Irre führt.

Aus solcher Problemanzeige ergaben sich die vier Perspektiven, die in den Themen der Referate festgehalten sind. Zu bewerten, inwieweit die Konsultation ihrer Zielsetzung gerecht geworden ist, ist nun Sache der Leser. Um dieser Entscheidung nicht vorzugreifen, verzichten wir auf einen expliziten Tagungsbericht, allerdings nicht ohne auch unsererseits Dank und Anerkennung für die herzliche Gastfreundschaft des Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR sowie der evangelischen und katholischen Gemeinden in Erfurt, aber auch für die großzügige Förderung der Konsultation durch die Regierung der DDR und ihr Staatssekretariat für Kirchenfragen ausgesprochen zu haben.

Über der Konsultation stand als Losung das Augustin-Wort „Bonum est amare pacem, et ipsum amare pacem est habere, quanti constat? Qua voce laudetur, qua corde cogitetur: hoc est habere quod amare“ (Sermo 357, PG 39, 1582). Wir freuen uns, daß das vom Frieden gesagt ist, erlaubten uns aber auch seine Abwandlung auf die Einheit der Kirche hin: Im Suchen der Einheit ist schon ein Einigsein wirksam anwesend!

Hingewiesen seien die Leser noch darauf, daß die Societas Oecumenica ein Zusammenschluß der europäischen Ökumenischen Institute ist, daß in Erfurt Rev. Alan D. Falconer von der Irish School of Ecumenics in Dublin zum Präsidenten und Assistent Thomas Bremer vom Kathol.-Ökumenischen Institut der Universität Münster zum Sekretär gewählt wurde (seine Anschrift: Bogenstraße 6, D-4400 Münster). Die nächste Konsultation ist vom 29. August bis 3. September 1988 in Bossey vorgesehen.

Der Aufmerksamkeit unserer Leser empfehlen wir auch den „Bericht der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West)“ über ihren mehrjährigen Studienprozeß zum Thema „Glauben, Bekennen und Bekenntnis“ sowie unsere diesmal besonders reichhaltige Bücher- und Zeitschriftenschau. Vo.

---

# Ökumene-Lexikon

## *Kirchen – Religionen – Bewegungen*

Herausgegeben von Professor Dr. Hanfried Krüger,  
Professor Dr. Werner Löser SJ und Dr. Walter Müller-Römheld  
in Zusammenarbeit mit Dr. Athanasios Basdekis u.a.

ISBN 3-87476-245-9, 2., veränd. Aufl. 1987, ca. 690 Stichworte in  
ca. 1350 Spalten, mit Tabellen, Karten, Fotos und Literaturangaben  
(zusammen mit Verlag Josef Knecht)

Das neubearbeitete einbändige Nachschlagewerk informiert aktuell, umfassend und zuverlässig über

- Kirchen, regionale und konfessionelle Zusammenschlüsse, Konfessionen und ökumenische zwischenkirchliche Strukturen;
- Religionen, Dialoge zwischen Religionen, religiöse Situation der Länder und Kontinente bis hin zu religiösen Minderheiten;
- Bewegungen, die – teilweise kirchen- oder konfessionsübergreifend – das Bild der Beziehungen bunter, aber auch unübersichtlicher machen.

Schwerpunkte des Lexikons sind Entwicklungen und Ergebnisse in der Ökumene in den letzten Jahrzehnten. Kirchliche, ökumenische und konfessionelle Strukturen werden erfaßt, aber auch das Leben kirchlicher Basisgruppen und die Ökumene auf Ortsebene. Literaturangaben und Arbeitsinformationen ermöglichen die Weiterarbeit. Das Lexikon wurde von namhaften orthodoxen, katholischen und evangelischen Autoren, teilweise mit einander ergänzenden Beiträgen zum gleichen Stichwort, verfaßt. Es ist ein nützliches Hilfsmittel für haupt- und nebenamtliche kirchliche Mitarbeiter, Lehrer, Studenten und die wachsende Zahl der Leser, die am Leben der weltweiten Kirche, an ökumenischen und entwicklungspolitischen Fragen und am Dialog zwischen den Religionen interessiert sind.

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

---

# Theologie und soziale Arbeit



Walter Dirks  
**Die Samariter und  
der Mann aus Samaria**

Vom Umgang mit der  
Barmherzigkeit  
1986, 144 Seiten, DM 16, -

„Über den Text Lukas 10, 25-31 ist neunzehnhundert Jahre lang nachgedacht worden. Er hat es offenbar in sich. Deshalb habe ich gemeint, es könne nicht schaden und vielleicht diesem oder jenem nützen, wenn ich - ein Laie, ein Christ, ein Zeitgenosse - berichte, was ich mit Hilfe vieler anderer über diesen Text herausgebracht habe.“

Werner Lauer (Hrsg.)  
**Weißt Du, wem ich  
begegnet bin?**

Bilder von Ernst Alt mit Texten  
von Alfons Deissler,  
Georg Hüssler, Werner Lauer  
und Anton Székely  
1986, 100 Seiten, DM 18, -

Norbert Huber  
Hans Schoch (Hrsg.)  
**Grenzsituationen  
menschlichen Lebens**

Hilfen für behinderte Menschen  
- ethische Anfragen und Perspektiven

1986, 148 Seiten, DM 16, -

Darf der Mensch alles tun, was er kann? Was bedeutet Genomanalyse und welche ethischen und rechtlichen Konsequenzen hat sie? Ist Fremdbestimmung in der Therapie geistig und körperlich behinderter Menschen überhaupt zu vermeiden? In diesem Buch versuchen Mediziner, Therapeuten und Theologen Antworten auf solche und alle angehenden Fragen zu finden.



Richard Völkl  
**Nächstenliebe - Die Summe  
der christlichen Religion?**

Beiträge zu Theologie und  
Praxis der Caritas  
1987, 272 Seiten, DM 34, -

Die Krise der europäischen Zivilisation, das umschlingende Leiden an Kirche und Gesellschaft fordern die Christen heraus, umzukehren zum „praktischen Primat“ der Nächstenliebe. Der Autor leistet einen fundierten Beitrag zur Diskussion um eine konziliare Theorie und Praxis kirchlicher Diakonie heute.



Ottmar Fuchs  
**Prophetische Kraft  
der Jugend?**

Zum theologischen und ekklesiologischen Ort einer Altersgruppe im Horizont des Evangeliums  
1986, 224 Seiten, DM 28, -

Hermann Steinkamp  
**Diakonie - Kennzeichen  
der Gemeinde**

Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie  
1985, 128 Seiten, DM 16,50

Lambertus-Verlag GmbH, Postfach 1026, D-7800 Freiburg

LAM  
BERTUS

# Bürge für die Kirche – im Licht ihrer ökumenischen Möglichkeit

Zum Gedenken an Ernst Lange

VON KONRAD RAISER

## *Vorbemerkung*

Am 19. April 1987 wäre Ernst Lange 60 Jahre alt geworden. 47jährig ist er vor 13 Jahren gestorben. Ernst Lange hat der weltweiten ökumenischen Bewegung und der ökumenischen Diskussion in den deutschsprachigen Kirchen entscheidende Impulse vermittelt. In vielen seiner Wahrnehmungen war er seiner Zeit weit voraus. Die Schriftleitung nimmt das Datum seines 60. Geburtstages zum Anlaß, dieses ungewöhnlichen Menschen und wahrhaft ökumenischen Theologen zu gedenken.

Die nachfolgenden Überlegungen sind zuerst aus Anlaß der Eröffnung des Ernst-Lange-Hauses der Evangelischen Studentengemeinde in Bremen am 25. April 1984 vorgetragen worden. Sie beanspruchen nicht, eine „objektive“ und wissenschaftlich distanzierte Analyse der vielfältigen literarischen Hinterlassenschaft von Ernst Lange zu bieten. Vielmehr soll die noch immer nachwirkende Betroffenheit durch die Person und das Denken Ernst Langes erkennbar bleiben.

## I.

Versucht man die Sache, für die Ernst Lange eintrat, auf eine Formel zu bringen, so bieten sich seine eigenen Worte an: die örtliche Gemeinde als „Normalfall“ und die Ökumene als „Ernstfall des Glaubens“. Beide Pole dieser unlösbaren Spannung haben unmittelbar mit dem Anspruch auf Verwirklichung des Glaubens zu tun. Ernst Lange hat versucht, bewußt in dieser Spannung zu leben, sie zu vermitteln und auszuhalten. Er hat nicht nur alle bequemen Auswege, z. B. die Konzentration auf nur einen der beiden Pole, abgewiesen, sondern er hat gerade in dieser Spannung die Dynamik der notwendigen Erneuerung der Kirche zu entdecken versucht.

Man kann die großen Linien im Denken von Ernst Lange anhand seiner Bücher und Aufsätze leicht nachzeichnen. Die beiden genannten Pole sind zugleich die Themen seiner beiden wichtigsten Bücher: „Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart“<sup>1</sup> und „Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung?“<sup>2</sup>. Ich werde diese Bücher und seine inzwischen gesammelten Aufsätze<sup>3</sup> immer wieder heranziehen. Aber die theologischen und

kirchlichen Reflexionen von Ernst Lange sind aufs engste verwoben mit seiner gelebten Existenz. Ernst Lange war gewiß ein ungewöhnlich vielseitiger und für die sprachliche Vermittlung seiner Einsichten begabter Theologe. Er beherrschte wie kaum ein anderer Zeitgenosse die Kunst des theologischen Essays, das anspruchsvolle Reflexion mit Allgemeinverständlichkeit verbindet. Aber er war und blieb in erster Linie Pfarrer, und das heißt nicht ein reflektierender Beobachter, sondern in seiner ganzen Existenz den Menschen verpflichtet, als Bürge für gestern (für die kirchliche Tradition und ihre institutionelle Gestalt) und als Bürge für morgen (das heißt für die Zukunft, für die Befreiung zum Wandel im Wandel der Zeit). Er nannte den Pfarrer einen „professionellen Nachbarn“, einen, der in einer tiefen Solidarität mit den Menschen die Spannung zwischen elementaren Bedürfnissen und beängstigenden Herausforderungen aushält und der nach einer Sprache und Lebenspraxis sucht, welche die im christlichen Glauben verbürgte Freiheit erfahrbar macht.<sup>4</sup>

Statt eines geschlossenen Lebensbildes soll hier versucht werden, die biographischen Notizen in die Darstellung der Hauptlinien seines Denkens hineinzuweben. Ein paar allgemeine Bemerkungen zu seinem Leben seien jedoch vorangestellt.

Ernst Lange wurde 1927 in München geboren. Seine Kindheit und Jugendzeit fiel in die Periode der Wirtschaftskrise und des Faschismus in Deutschland. Sein Vater war Professor der Psychiatrie in Breslau. Seine Mutter, ebenfalls Medizinerin, stammte aus einer jüdischen Familie in Ostpreußen. Als Ernst Lange zehn Jahre alt war, wählte seine Mutter als Jüdin den letzten Weg in den Tod. Im Jahr darauf starb sein Vater. In einem Internat fand der verwaiste halbjüdische Junge Zuflucht. Doch mit zunehmender Verschärfung der Rassengesetze konnte er auch dort nicht länger gehalten werden. Mit sechzehn Jahren tauchte er als Lehrling in einer kleinen Berliner Fabrik unter – gedeckt durch einen mutigen Chef, aber ausgestoßen vom Leben der anderen, abgestempelt zum Menschen minderen Rechts. Sein Freund Hans Schmidt, dessen Notizen diese Angaben entnommen sind, fährt dann fort: „Seit früher Jugend war er den Bedrohungen und Widersprüchen des Lebens nahezu wehrlos und verwundbar ausgesetzt; ohne jede Möglichkeit, sich vor ihnen in irgendeine Ideologie zu flüchten. Ein empfindsamer und ausdrucksfähiger Junge, der keine Gelegenheit fand, sich im Bestehenden einzubürgern, aber dafür schon früh auf die zukunftsentscheidenden Defizite des Lebens aufmerksam wurde: auf die Defizite des Menschseins, die das Leben zu einer Suchbewegung werden lassen.“<sup>5</sup>

Ernst Lange hat selten von dieser Grunderfahrung gesprochen, wie er überhaupt kaum von sich selber sprach. Aber wenn er nach 1945 „mit Älteren zu tun hatte, tauchte die Frage wieder und wieder auf: Wie mögen sie damals gestanden haben? Es beunruhigte ihn sehr, auf Menschen zu treffen, von denen er vermutete, daß sie nicht im allgemeinen, sondern eben auch gerade im Einzelfall gegen Juden sich gestellt hätten. Daß er sich entschloß, Theologie zu studieren, mag seinen Grund darin gehabt haben, daß er gleich 1945 auf ein, zwei Pfarrer stieß, die tapfer waren, von denen er wußte, daß sie auf der richtigen Seite gestanden hatten“<sup>6</sup>. Vor allem aber war er auf die Lebensgeschichte Jesu aufmerksam geworden, auf einen Menschen, von dem er glaubte, „daß er so war, wie ein Mensch sein soll“. An ihm lernte er hoffen, und für diese Hoffnung hat er gelebt.

Nach Abschluß seines Studiums war Ernst Lange zunächst Jugendpfarrer. Sein erstes Buch über „Die Meisterung des Lebens“<sup>7</sup> (dem er später sehr kritisch gegenüberstand), seine Mitarbeit bei Kirchentagen in den 50er Jahren, seine Teilnahme an der Zweiten Vollversammlung des ÖRK in Evanston als Jugenddelegierter und vor allem seine Dozententätigkeit am Seminar des Burckhardthauses sind Ausdruck seiner lebenslangen und einfühlenden Identifikation mit den Lebensfragen der jüngeren Menschen. In diesen Jahren entstand aus der Zusammenarbeit mit Freunden der Jugend- und Studentenarbeit der „Orbishöher Kreis“, dem Ernst Lange wichtige Impulse verdankt.<sup>8</sup>

## II.

Die für die nächste Phase seines Lebens und seiner Arbeit entscheidende Anregung kam aus Amerika, d. h. aus der Begegnung mit dem Experiment der East Harlem Protestant Parish. Hier hatten drei junge amerikanische Theologen den Versuch gemacht, als christliche Dienstgruppe in einem der Elendsviertel von New York neue Formen von christlicher Präsenz und Gemeindebildung zu entwickeln. East Harlem wurde für Ernst Lange zum exemplarischen Testfall für die Möglichkeit, als christliche Gemeinde die Verheißung des Evangeliums mitten in den Widersprüchen der Erfahrung zu leben. Wer hier nicht Pfarrer sein konnte, wie konnte der überhaupt noch Pfarrer sein?

Aus der Verarbeitung dieser Erfahrung mit Freunden entstand der Plan, ein solches Experiment in Deutschland zu versuchen, bei voller Anerkennung der Grenzen der Übertragbarkeit. Das Ergebnis war die evangelische Gemeinde am Brunsbütteler Damm in Berlin, deren Erfahrungen Ernst Lange nach fünf Jahren zusammen mit den anderen Gemeindemitarbeitern

in der „Bilanz 1965“ ausführlich analysiert hat.<sup>9</sup> Zu einer Zeit, da viele seiner ökumenischen Freunde die herkömmliche Gemeinde für tot erklärt hatten und nach ganz anderen Formen der christlichen Existenz suchten, und da Liturgie als Reservat für die konservativen Geister in der Kirche galt, konzentrierte sich Ernst Lange völlig darauf, die örtliche Gemeinde als den Normalfall des Glaubens wieder glaubwürdig zu machen. Er kannte all die Gründe, die für den Zerfall des parochialen Systems sprachen, und trotzdem blieb er bei diesem „verlorenen Posten“, weil er überzeugt war, dort am nächsten an der Wirklichkeit zu sein, der die Verkündigung standhalten und begegnen muß. Er nennt in seinem Buch „Chancen des Alltags“, das aus den Erfahrungen dieser Gemeindefarbeit erwachsen ist, die Ortsgemeinde das „Ensemble der Opfer der Zeit“; er denkt an die Alten, die Kinder und Jugendlichen, die Schlechtangepaßten, die gesellschaftlich und psychisch Kranken, die vielfältig Beunruhigten, und er schließt das entsprechende Kapitel mit der Frage: „Gibt es eine sachgemäßere Weise für die Kirche, an der Zeit teilzuhaben, als die, an ihren Leiden teilzuhaben?“<sup>10</sup>

Aus dieser leidenschaftlichen Identifikation mit der Wirklichkeit der Menschen, denen die Verheißung Gottes gilt, entstand dann eine revolutionäre Predigttheorie, die inzwischen in Gestalt der stattlichen Zahl von Bänden der Predigtstudien hoffähig, ja sogar zum Gegenstand wissenschaftlich-theologischer Kritik geworden ist. Für viele Theologen und Pfarrer, die in der Tradition der dialektischen Theologie Barthscher oder Bultmannscher Prägung aufgewachsen waren, wurden Ernst Langes Anstöße zur Befreiung aus den selbstaufgelegten Fesseln der Wort-Gottes-Theologie und zur Ermutigung, unseren eigenen Erfahrungen und Assoziationen von Wirklichkeit bei der Begegnung mit einem biblischen Text zu trauen und sie als Wegweiser zur Situation der Gemeinde ernst zu nehmen. Aber ein solcher Entwurf entsteht nicht am Schreibtisch eines Theologieprofessors, sondern nur in der Solidarität des Mitleidens an der Wirklichkeit der Menschen und im Aushalten der Spannung zwischen der Verheißung des Glaubens und der Heillosigkeit der Welt. Wie kaum ein anderer Lehrer der Predigt, der zentralen und schwierigsten Aufgabe des Pfarrers in einer reformatorischen Kirche, hat Ernst Lange aus dieser Solidarität heraus geschrieben und gelehrt; er hat sie vorgelebt und dazu Mut gemacht.

### III.

Aber die Spannung verstärkt sich, wenn man, wie Ernst Lange von Anfang an, die Wirklichkeit im Horizont der einen Welt Gottes, der Ökumene, erfährt und reflektiert. War die örtliche Gemeinde der Normalfall,

so war die Ökumene der Ernstfall des Glaubens, der letzte Test für den erkämpften Wirklichkeitsbezug christlichen Zeugnisses. Die Ökumene wurde für ihn zur persönlichen Verpflichtung seit seiner Teilnahme an der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Evanston 1954 und der Begegnung mit dem Experiment der East Harlem Protestant Parish. In vielerlei Hinsicht kann man auch die Gemeinde am Brunsbütteler Damm eine ökumenische Gemeinde nennen, d. h. eine wirklich weltoffene Gemeinde. Zu einer Schlüsselerfahrung wurde für ihn die Teilnahme an der europäischen ökumenischen Jugendkonferenz in Lausanne 1960, und selbst seine Konzentration auf die örtliche Gemeinde vollzog sich in ausdrücklicher Aufnahme der Impulse der Dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi, d. h. der Betonung der Einheit aller „an jedem Ort“ und der beginnenden Suche nach der „missionarischen Struktur der Gemeinde“. So ist es nicht verwunderlich, daß er seine Berufung in den Mitarbeiterstab des Ökumenischen Rates der Kirchen 1968 als eine Rückkehr in seine „Heimat“ empfand, als Erfüllung seiner Hoffnungen. Aber als erster deutscher Theologe in einer zentralen Leitungsfunktion des Ökumenischen Rates der Kirchen und zudem betraut mit der Verantwortung für den Bereich Bildung und Erneuerung erfuhr er besonders scharf den Widerspruch zwischen ökumenischer Hoffnung und provinzieller kirchlicher Wirklichkeit.

Ernst Lange war in die ökumenische Bewegung hineingezogen worden aufgrund seines Engagements für kirchliche Erneuerung. Dort traf er auf Menschen, die wie er selbst auszubrechen versuchten aus der „weltvergessenen binnenkirchlichen Selbstbefriedigung“. Erst langsam traten die großen Weltprobleme in den Vordergrund. Was die ökumenische Utopie der geeinten und erneuerten Christenheit faszinierend machte, war ihre „Sauerteigwirkung“; sie schien konkret genug zu sein, „um Praxis zu stiften, und offen genug, um Hoffnung wachzuhalten und die Praxis vor der Resignation zu bewahren“<sup>11</sup>. Ökumene als Werkstatt zur Erprobung der Kirche von morgen, als Raum, in dem die Möglichkeit der Kirche durchgespielt werden kann, eine Sache von Grenzgängern zwischen der Tradition und der Zukunft der Kirche. Und selbst wenn sie nur ein Spiel, eine Art Tagtraum wäre, so hatte sie doch Wirkungen, brachte Veränderung hervor – die Kirchen hatten sich unter ihrem Einfluß gewandelt.

Gewiß haben die Kirchen weithin das Ökumenische nur „addiert“ und nicht „integriert“. Und trotzdem ist die ökumenische Bewegung eine unübersehbare Realität im Leben der Kirchen geworden. In seiner „Eingabe an einen westdeutschen Kirchenführer“ schreibt er: „Wovon zehren denn die

Kirchen seit mehr als einer Generation? Es gibt nicht *eine* neue Problemwahrnehmung, nicht *einen* kirchenreformatorischen Einfall, freilich auch nicht *eine* Modernismus-Unsitte, die nicht letztlich ökumenischen Hintergrund hätte . . . Ist es ein Zufall, daß die originellste theologische Leistung im Deutschland des 20. Jahrhunderts von einem Manne stammte, der ein geborener Ökumeniker war, *Bonhoeffer*? . . . Die westdeutsche Christenheit ist etwas, sofern sie die westdeutsche Provinz der Weltchristenheit ist, und sonst gar nichts.“<sup>12</sup> Dieses letztlich basisorientierte Interesse an ökumenischer Einigung und Erneuerung der Kirchen bleibt durch alle Mutationen von Ernst Langes ökumenischem Engagement hindurch erhalten, aber es wird immer stärker zum Anstoß für kritische Fragen an die ökumenische Bewegung und ihre Glaubwürdigkeit.

Zugleich jedoch verstärkt sich mit zunehmender Klarheit des weltpolitischen Problembewußtseins und der Einsicht in die Unausweichlichkeit revolutionärer Veränderungen die ökumenische Ungeduld angesichts des Provinzialismus und der Handlungsunfähigkeit der Kirchen. Ernst Lange berichtet, er habe in einem Brief an den Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen kurz vor seinem Amtsantritt in Genf, im Jahr 1968, als letzten Beweggrund für seinen Wechsel in die internationale ökumenische Arbeit angegeben: Ich möchte etwas für den Frieden tun. Er fügte hinzu: „Heute weiß ich: Man spricht so etwas nicht aus. Man gerät dadurch in eine lächerliche Perspektive, vor allem vor sich selbst. Was aber die Einschätzung der ökumenischen Unternehmung der Kirchen anlangt, die in dieser Aussage steckt, glaube ich eigentlich nicht, mich korrigieren zu müssen. Die ökumenische Bewegung ist eine Friedensbewegung . . . Das heißt aber, sie ist die Weise, wie die Kirchen heute Kirchen sind. Denn der Frieden, der Schalom, der in Jesus von Nazareth proklamiert und modelliert ist, ist die einzige *raison d'être* des Christusglaubens und seiner Vergesellschaftungen: Wurzel und Grund, Energie, Mandat und Sinn. Eine Kirche, die sich nicht mehr vom Schalom her versteht und auf den Schalom konzentriert, ist nicht Kirche, sondern Un-Kirche, was immer sie sonst noch sein mag. Ist aber der Schalom nur noch ökumenisch wahrzunehmen, dann ist damit das Ökumenische zu einem Kriterium für das Kirchesein von Kirche heute erhoben.“

„Weniger bestimmt kann man nicht mehr reden. Zu lange schon ist das Ökumenische als eine bloße Option der Territorialkirchen, als ein Tätigkeitsbereich unter anderen vergleichgültigt worden. Aus dem Spiel mit der ökumenischen Möglichkeit ist der Ernstfall des Glaubens geworden. Es gibt heute nur *eine* Aktualisierung für die vier Kriterien des Glaubensbekenntnisses – Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität – und sie heißt:

Ökumenizität. Und das ist zugleich die aktuelle Übersetzung für Frieden, für Schalom.“<sup>13</sup>

Weil Frieden das „zukunftsentscheidende Defizit“ der Menschheit ist, darum ist aus dem Spiel mit der ökumenischen Möglichkeit der Ernstfall des Glaubens geworden. Es ist letztlich die gleiche Verpflichtung gegenüber dem Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens, die Ernst Lange zunächst in den Raum der örtlichen Gemeinde, das Ensemble der Opfer der Zeit gewiesen hatte und die ihn nun die Ökumenizität der Kirche als den Ernstfall des Glaubens, auch des vor Ort gelebten Glaubens erkennen läßt. „Ökumenizität ist die heute mögliche, die einzig mögliche Gestalt der Universalität des Christentums. In der einen Welt tritt das Christentum ökumenisch auf – oder es tritt gar nicht auf. . . . Selbst für die einzelne Ortsgemeinde gilt: Der weiteste Bezugsrahmen ihrer Predigt, ihres Dienstes, ihrer kirchlichen Gestalt ist der Weltfrieden als Bedingung der menschlichen Zukunft der Menschheit.“<sup>14</sup>

Darum ist es so tief beunruhigend und irritierend, wenn der tiefe Ernst der christlichen Liturgie, des eucharistischen Gottesdienstes, als der antizipierenden Feier des eschatologischen Schalom in ein Spiel, ein Mysterienspiel verkehrt wird, dessen von den Kirchen verwaltete Spielregeln die Teilnahmebedingungen festlegen. Hier steht nicht nur die Glaubwürdigkeit der Ökumene, sondern die Integrität des Kircheseins von Kirche auf dem Spiel. Denn Kirche ist Bürge für die friedienstiftende Präsenz Gottes in dieser Welt, und diese Bürgschaft kann nur eine ökumenische sein: „Eingemeindung des Ausgegrenzten, Inkraftsetzung des Schwachen, Heiligung des Profanen, Antizipation des Verheißenen in der Realität.“<sup>15</sup>

#### IV.

Ernst Lange hat den Text, dem diese Zitate entnommen sind, überschrieben als „ein Bekenntnis zur Ökumene im Konjunktiv“. Er war alles andere als ein unverbesserlicher ökumenischer Enthusiast. Nie verstummte die Stimme seines kritischen alter ego, an den wohl die fingierten Briefe zwischen den analytischen Sachkapiteln der „Ökumenischen Utopie“ gerichtet sind; und oft, gerade gegen Ende seines Lebens, war diese Stimme lauter als der Ruf der Hoffnung. So legt er am Ende dieses letzten Briefes seinem inneren Gesprächspartner die Überlegung in den Mund: „Da ich weiß, daß Sie ein Kenner der Bibel sind, höre ich Sie mit dem Eunuchen fragen: Ich bitte dich, wen meint der Prophet damit? Meint er wirklich die Kirchen wie sie sind? Meine Antwort: Ja, ich meine die wirklichen Kirchen – im Licht

ihrer Möglichkeit. Ich meine die wirklichen Kirchen – unter dem Druck ihres Mandats. Dieses Mandat, meine ich, verpflichtet sie auf die Realisierung der ökumenischen Utopie. Freilich, man hat schon gehört, daß die Kirchen ihr Mandat verrieten.“<sup>16</sup>

Nein, ein Enthusiast war er nicht; eher wohl ein Anwalt oder – im Sinne seiner Beschreibung der Aufgabe des Pfarrers – ein Bürge. Anwalt und Bürge der Möglichkeit der Kirche, ihrer immer wieder verdeckten Bestimmung im Licht des universalen Heilswillens Gottes. So wurde er angesichts der „Unschlüssigkeit der ökumenischen Bewegung“ zum entschiedenen Anwalt, Mahner und Bürgen für ihre Relevanz in der Lebenspraxis der Gemeinden. Umgekehrt wurde er angesichts des Provinzialismus der Kirchen in seinem eigenen Land zum unerbittlichen Anwalt, Mahner und Bürgen für mehr ökumenische Verbindlichkeit. Er wußte besser als die meisten seiner ökumenischen und kirchenreformerischen Freunde und Zeitgenossen, daß der bloße und mit steigender Dringlichkeit vorgebrachte Appell die erhoffte Veränderung nicht erzeugt, ja, sie geradezu verhindern kann. Der überzogene prophetische Appell provoziert Verstockung bei den Adressaten und Resignation oder Sektierertum bei den Propheten. Weil es ihm um die Kommunikation christlicher Hoffnung ging, die die Wirklichkeit der Menschen ernst nimmt, richtete sich sein Denken und Suchen in den letzten Jahren vor dem Tod immer stärker auf die Prozesse, die zwischen der universalen Möglichkeit und der partikularen Wirklichkeit der Kirche vermitteln könnten. Das Denkmodell glaubwürdiger Predigt steht im Hintergrund seiner bahnbrechenden Überlegungen zu einer ökumenischen Didaktik und zur konziliaren Organisation ökumenischer Konflikte. So berichtet einer seiner früheren Genfer Kollegen, daß er ihn bei seinem ersten Besuch in Genf unvermittelt gefragt habe: „Was halten Sie vom Predigen? Was kann man hier tun, um das Predigen mit neuem Leben zu füllen?“ Um gelungene Kommunikation ging es ihm zeitlebens, Kommunikation des Glaubens und Kommunikation zwischen Menschen in aller konflikträchtigen Ungleichzeitigkeit ihrer Existenz.

Die frühe Phase ökumenischer Kirchenerneuerung, an der Ernst Lange selber aktiv beteiligt war, nicht zuletzt durch die Gemeinde am Brunsbütteler Damm, hatte versucht, neue Strukturen für eine weltoffene, missionarische, ökumenische Kirche zu entwickeln. Die Ergebnisse waren weitgehend enttäuschend geblieben; sie hatten in die Ernüchterung und z. T. in die Resignation geführt. Im kritischen Rückblick auf diese Erfahrungen und vor allem in einer sorgfältigen Analyse der Reaktion auf das Anti-Rassismus-Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen, kam Ernst Lange

zu der Einsicht, daß kirchliche wie gesellschaftliche Strukturen immer tief-sitzende Bedürfnisse widerspiegeln und sich gegen Veränderung sperren, solange in den Bedürfnissen und ihrer Artikulation keine Veränderung eingetreten ist. Deshalb reagieren Kirchen auf Veränderungsimpulse mit Strategien und Bestandssicherung. Veränderungs- oder Vorwärtsstrategien bleiben meist auf kleine Impulsgruppen beschränkt.

In diese Analyse brachte Ernst Lange dann eine Erkenntnis ein, die er bei der Vorbereitung einer ökumenischen Studie über „Leben im Wandel“ gewonnen hatte. Das Ziel dieser Studie hatte er folgendermaßen beschrieben: Sie „geht von der These aus, daß unsere mangelnde Reaktion auf die Herausforderungen unserer Zeit ein Problem der Gewissensstruktur ist. . . . Das Gewissen des Menschen (verstanden als die Weise, in der sich das Individuum soziale Normen so zu eigen macht, daß diese Normen der Grundriß seiner alltäglichen moralischen Gewohnheiten und seiner spezifischen Entscheidungen sind) ist noch immer auf die kleine, überschaubare Welt ausgerichtet, die er unmittelbar erfährt: auf seine Familie, seine Freunde, seine gesellschaftliche Gruppe, allerhöchstens sein Volk . . . Der Durchschnittsbürger kann deshalb Informationen und Herausforderungen aus dem weltweiten Horizont moralisch gar nicht integrieren . . . In einer nur noch global zu begreifenden Welt lebt der Mensch unserer Zeit mit einem parochialen Gewissen.“<sup>17</sup>

So kommt er zu dem Schluß: „An der parochialen Gefangenschaft des christlichen Gewissens und ihrer möglichen Überwindung entscheidet sich Erfolg und Mißerfolg der ökumenischen Bewegung. Heute wird gleichsam an der falschen Front gekämpft. Die ökumenische Bewegung leidet an den Mitgliedskirchen. Die Mitgliedskirchen leiden an der ökumenischen Bewegung. Es sieht so aus, als ginge es um einen Machtkampf zwischen zwei Ebenen kirchlicher Handlungsfähigkeit. Aber beide Ebenen sind handlungsunfähig ohne die Basis. Beide stehen und fallen mit der Befreiung der parochialen Gewissen. Eine Strategie, die dieser Lage entspräche, müßte eine gemeinsame Bildungsstrategie des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Mitgliedskirchen sein, eine gemeinsame Strategie zur Erziehung der Mitgliedschaft.“<sup>18</sup> Ökumenische Erneuerung als Lernprozeß, gleichsam als ökumenisches Alphabetisierungsprogramm zur Erlernung der Sprache und der Gewohnheiten, die der neuen Wirklichkeit gerecht werden. Die Analogie des Alphabetisierungsprozesses ist nicht zufällig, denn entscheidende Anregungen für seine Theorie einer ökumenischen Erwachsenenbildung als „Sprachschule für die Freiheit“ empfing Ernst Lange von dem brasilianischen Pädagogen Paolo Freire, der in Genf sein Kollege war.

Die grundlegenden Einsichten von Ernst Lange in die Prozesse ökumenischen Lernens sind heute fast Allgemeingut geworden. Wie an anderen Stellen war er freilich auch hier sowohl den Kirchen wie seinen ökumenischen Kollegen um viele Jahre voraus. Er sah und erfaßte neue Problemstellungen und Herausforderungen früher als andere, und manche seiner Anregungen für die Methodik ökumenischen Lernens warten bis heute darauf, aufgegriffen und in die Praxis umgesetzt zu werden.

Eine seiner Einsichten ist zum festen Kern aller Überlegungen zur ökumenischen Didaktik geworden: Das parochiale Gewissen ändert sich nur in der Verarbeitung von neuen Erfahrungen. Diese Erfahrungen müssen gemacht und nachvollzogen werden. Sie können nicht andemonstriert oder übertragen werden. Es kommt daher darauf an, ökumenische Grunderfahrungen im Raum der örtlichen Gemeinde aufzuspüren und zu inszenieren. Hierfür gibt es inzwischen zahlreiche Beispiele, vor allem aus dem Bereich des Kampfes gegen den Rassismus, der Entwicklungsarbeit und der missionarischen Bewußtseinsbildung. Sie alle haben gemeinsam, daß die entscheidenden Lernerfahrungen im bewußten Austragen von Konflikten gemacht worden sind. Noch ein weiteres Kennzeichen ist ihnen gemeinsam: Konfliktorientiertes Lernen ist Lernen in Gruppen. „Denn Konflikte, die den Menschen dumm machen, wenn sie unterdrückt, verschleiert und verschoben werden, sind ja nicht theoretisch, durch Information und Aufklärung allein zu bearbeiten, sondern nur durch praktische Neuinszenierung, durch eine Praxis der Freiheit, die zur Reflexion anstiftet.“<sup>19</sup>

Im Anstiften zu solcher Praxis, die Alternativen eröffnet, sah Ernst Lange die unverwechselbare Rolle von ökumenischen Impulsgruppen; und deshalb ist die Frage nach der innerkirchlichen Kommunikation zwischen der verfaßten Kirche und den ökumenischen Basisgruppen die andere Seite des zu leistenden Vermittlungsprozesses zwischen dem universalen Horizont des menschlichen Daseins heute und der Parochialität der Gewissen. In der Auseinandersetzung mit den Strategien der Bestandssicherung auf seiten der kirchlichen Institutionen und den auf Provokation angelegten Vorwärtsstrategien der engagierten ökumenischen Gruppen entdeckte Ernst Lange die Fruchtbarkeit der wiederbelebten These von der konziliaren Grundstruktur der Kirche. Er bezeichnete sie als die wichtigste Neuentdeckung der ökumenischen Bewegung seiner Zeit. Freilich, es bedurfte seines Blicks für die Dynamik kirchlicher und gesellschaftlicher Konflikte, um die Konziliaritätsthese ihrer theologiegeschichtlichen Verpackung zu entledigen und darin die Umrisse der spezifischen christlichen Strategie zum Austragen von Konflikten um die Wahrheit zu erkennen. Seine Interpreta-

tion der entsprechenden Erklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Löwen 1971 bleibt einer der genialsten und weitsichtigsten Texte, die er geschrieben hat.<sup>20</sup>

Er selber hat in seinem Aufsatz „Überlegungen zu einer Theorie kirchlichen Handelns“<sup>21</sup> eine gedrängte Zusammenfassung seiner Interpretation der Konziliaritätsvorstellung und ihrer möglichen Konsequenzen für die kirchliche Praxis gegeben. Zunächst stellt er fest, daß die Konziliaritätsidee den Vorzug habe, „das älteste Modell kirchlicher Einheit zu sein, einer ‚Einheit im Konflikt‘, im notwendigen Streit um die Wahrheit, die nur als in ganz verschiedenen Situationen verkörperte Wahrheit gelebt und tradiert werden kann. Der Konflikt zwischen den verschiedenen Verkörperungen ist nicht nur unvermeidlich, er ist um der Zukunft der Wahrheit willen notwendig“. Aber dieser Streit ist nur dann geboten, wenn er in der gemeinsamen Hoffnung geführt werden kann, daß der Heilige Geist in die ganze Wahrheit führen werde. Die Konfliktpartner müssen daher in der Erwartung miteinander umgehen, daß sie einander zur Erkenntnis der größeren Wahrheit verhelphen können. Er fügt hinzu, daß es für das konziliare Modell der Alten entscheidend war, daß alle Konzilsentscheide auf die Rezeption durch die gesamte Kirche angewiesen waren, um in ihrem Anspruch auf Autorität bestätigt zu werden. Und zusammenfassend sagt er: „Was das konziliare Modell ökumenisch so attraktiv macht, ist die Tatsache, daß es Universalität und Partikularität, Einheit und Vielfalt, Autonomie und volle eucharistische Gemeinschaft, Konflikt und Konsensus, Kontinuität und Wandel, auch die Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen zusammenschauen erlaubt.“<sup>22</sup>

Inzwischen ist das Modell der konziliaren Organisation des Streits um die Wahrheit kirchenpolitisch höchst aktuell geworden durch den vom Ökumenischen Rat der Kirchen angestoßenen „konziliaren Prozeß“ für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Die konziliare Qualität dieses Prozesses ist umstritten, und häufig wird Konziliarität und Konzilianz im pluralen Meinungsstreit verwechselt.

Um so wichtiger ist es, angesichts der gegenwärtigen Ungewißheit daran zu erinnern, daß Ernst Lange das Gelingen der konziliaren Auseinandersetzung von einer Reihe von „schwierigen Voraussetzungen“ abhängig machte. Er nennt erstens die Gleichberechtigung ganz unterschiedlicher kirchlicher Handlungsformen und Sozialgestalten. Dabei denkt er vor 15 Jahren an den Gegensatz von Studentengemeinden und Bekenntnisgemeinschaft. Die Namen der Partner im Konflikt sind austauschbar. Wichtig ist, daß sie bereit sind, „sich als Partner in diesem Konflikt wahr(zu)nehmen“<sup>23</sup>. Die

zweite Voraussetzung ist, daß die Gleichberechtigung nicht nur verbal postuliert, sondern auch strukturell verankert wird. „Sie ist eine Machtfrage, eine Geldfrage, eine Strukturfrage. In den synodalen Gremien auf allen Ebenen setzt sie ein Wahlrecht voraus, das allen Gruppen die gleichen Chancen gibt und die Gleichheit der Chancen immer neu herstellt.“<sup>24</sup>

Die leidige Frage der Gruppenrepräsentation in den bevorstehenden ökumenischen Foren, Versammlungen und Konvokationen hilft zur Verdeutlichung des Problems. Und genau dies, nämlich die Gleichberechtigung der „beiden vorerst überhaupt noch nicht integrierten Ebenen kirchlicher Handlungsfähigkeit: die Ebene der Impulsgruppen und die ökumenische Ebene“ nennt Ernst Lange als die dritte Voraussetzung. Und er antizipiert eine aktuelle Frage: „Welchen ekklesialen Status haben Impulsgruppen?“<sup>25</sup>

Man braucht diese Voraussetzungen nur zu nennen, um zu erkennen, wie weit wir in unseren Kirchen und in der Ökumene noch von dieser konsequenten Organisation des Streites um die Wahrheit entfernt sind. Aber damit ist die mögliche Fruchtbarkeit und Relevanz des Modells noch nicht widerlegt. Es bleibt ein zentraler Teil des reichen Vermächtnisses von Ernst Lange an seine eigene Kirche und an die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen in der Welt.

#### ANMERKUNGEN

- 1 Zuerst veröffentlicht in Stuttgart/Gelnhausen 1965, Neuausgabe München 1984.
- 2 Zuerst veröffentlicht in Stuttgart 1971.
- 3 Bisher sind vier Bände der Edition Ernst Lange erschienen: Sprachschule für die Freiheit, München/Gelnhausen 1980; Kirche für die Welt, München/Gelnhausen 1981; Predigen als Beruf, Erstausgabe 1976, München 1983; Chancen des Alltags, Erstausgabe 1965, München 1984.
- 4 Vgl. seinen Aufsatz „Die Schwierigkeit, Pfarrer zu sein“, in: Predigen als Beruf, a.a.O. 142ff, bes. 157–166.
- 5 Vgl. die Formulierungen bei Ernst Lange selbst in: Die ökumenische Utopie, Stuttgart 1972, 210ff.
- 6 S. bei G. Rein, Fragmentarisches Leben, Dietrich Bonhoeffer – Ernst Lange, in: Genf 1976, Ein Bonhoeffer-Symposium, München 1976, 113.
- 7 Zuerst veröffentlicht in Berlin/Gelnhausen 1957.
- 8 Vgl. „Kirche für die Welt“ a.a.O. 89. <sup>9</sup> Vgl. ebd. 65ff.
- 10 S. „Die Chancen des Alltags“, a.a.O. 300.
- 11 S. „Ökumenische Utopie“, a.a.O. 12.
- 12 S. „Kirche für die Welt“, a.a.O. 308f.
- 13 S. „Ökumenische Utopie“, a.a.O. 208.
- 14 S. ebd. 214. <sup>15</sup> S. ebd. 221. <sup>16</sup> S. ebd. 224.
- 17 S. „Leben im Wandel“, Berlin/Gelnhausen 1971, 14f und 31.
- 18 S. „Ökumenische Utopie“, a.a.O. 199.
- 19 S. „Kirche für die Welt“, a.a.O. 212f.
- 20 Vgl. „Ökumenische Utopie“, a.a.O. 177–186.
- 21 Vgl. in: „Kirche für die Welt“, 197ff.
- 22 S. ebd. 210. <sup>23</sup> S. ebd. 210. <sup>24</sup> S. ebd. 211. <sup>25</sup> S. ebd. 211.

# Kirchen, KSZE und Menschenrechte

Entstehung, Umfeld und Verlauf des  
Menschenrechtsprogramms der Kirchen

VON ECKHARD KRÜGER

## I.

Der König ist tot, es lebe der König! Diese, den Fortbestand der Monarchie sichernde Formel läßt sich nur bedingt auf eine ökumenische Aktivität übertragen, die sich „Menschenrechtsprogramm der Kirchen zur Verwirklichung<sup>1</sup> der Schlußakte von Helsinki“ (im folgenden Programm) nannte.

Am 31. Dezember 1986 fand dieses 1979 initiierte Programm in der bisherigen Form, die noch zu beschreiben sein wird, seinen Abschluß. Im Gegensatz zur monarchischen Erbfolge wird es zwar keinen lückenlosen Übergang geben, doch es besteht zwischen allen beteiligten Kirchen Einigkeit über die Fortführung der wesentlichen Menschenrechtsaktivitäten in Form eines *gemeinsamen* Programms. Die augenblickliche Zäsur gibt Anlaß für eine Bilanz.

## II.

Der fast zungenbrecherische Titel des Programms mag ein Indiz für den schwer definierbaren Aufgabenbereich sein, mit dem sich das Programm konfrontiert sah. Es greift jedoch zwei Komponenten auf, die in den 70er Jahren in entscheidender Weise das politische Umfeld geprägt hatten: die Menschenrechtsfrage und die Entspannungspolitik.

Hier soll nun nicht der Versuch unternommen werden, ein griffiges und global verbindliches Menschenrechtskonzept zu präsentieren, an dem sich das Programm orientiert hätte. Der Begriff der Menschenrechte ist nach wie vor nicht scharf einzugrenzen. Aus unterschiedlichen historischen Entwicklungen heraus ist er verknüpft mit gesellschaftspolitischen, kulturellen und nationalen Traditionen.<sup>2</sup> Von dem Basisrecht auf Leben kommt es – je nach Verständnis – zu weitverzweigten Rechten der Lebensgestaltung, sei es als Individual- oder Gruppenrechte, die wiederum einem ständigen Wandel unterliegen. Allgemein gesprochen sind Menschenrechte Forde-

rungen der Gerechtigkeit an einem bestimmten Ort und in einer gegebenen Zeit.<sup>3</sup> In neuerer Zeit erfuhren die Menschenrechte, nach ihrer ausdrücklichen Einbeziehung in die Charta der Vereinten Nationen vom 26. Juni 1945<sup>4</sup>, durch die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948“<sup>5</sup> inhaltlich eine Konkretisierung. Diese Erklärung wird inzwischen dem völkerrechtlichen Gewohnheitsrecht zugeordnet und hat Verfassungen und regionale Übereinkommen beeinflusst.<sup>6</sup> In ihr sind bereits die unterschiedlichen Interpretationsweisen angelegt, die einmal den individuellen Freiheitsrechten, zum anderen den sozialen Rechten den Vorrang einräumen. Diesem Doppelcharakter haben die beiden Pakte der UN vom 19. Dezember 1966 über bürgerliche und politische Rechte einerseits und über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte andererseits Rechnung getragen. Die Pakte, die seit Anfang 1976 in Kraft getreten sind<sup>7</sup>, haben zwar eine völkerrechtliche Verbindlichkeit, sie verpflichten die Staaten aber nur zur Gewährleistung der Rechte im Rahmen ihrer Rechtsordnung. Abgesehen von Resolutionen zu bestimmten Problembereichen (z. B. Folter; Religionsfreiheit) hat es auf Weltebene keine weiteren umfassenden inhaltlichen und rechtlichen Ausgestaltungen zur Frage der Menschenrechte gegeben. Von einem Stillstand kann dennoch nicht gesprochen werden. In der Frage der Sicherung der Menschenrechte sind neue Wege beschritten worden.

Anfang der 70er Jahre beherrschte die Zauberformel „Entspannungspolitik“ die weltpolitische Lage. Erfolgreiche Rüstungsbegrenzungs-gespräche zwischen den Supermächten (Salt I vom 26. Mai 1972), das Viermächteabkommen zu Berlin (1972) und die im Rahmen der neuen Bonner Ostpolitik geschlossenen Verträge<sup>8</sup>, deren wesentlicher Inhalt der Gewaltverzicht und die Verpflichtung der Unterzeichner war, die territoriale Integrität aller Staaten in Europa in den heutigen Grenzen uneingeschränkt zu achten, waren die Früchte dieser Zeit. In diesen Rahmen gehörte auch die „Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa“ (KSZE). Dieser Konferenz gehörten – mit Ausnahme Albaniens – alle 33 europäischen Staaten sowie Kanada und die USA an. Nach jahrelangen Vorarbeiten unterzeichneten die Regierungschefs dieser Länder am 1. August 1975 in Helsinki die Vereinbarungen, die sog. Schlußakte. Sie stellt völkerrechtlich unbestritten keinen rechtsverbindlichen Vertrag dar<sup>9</sup>, sie hat jedoch, wie auch die bisherige Handhabung zeigte, als Absichtserklärung der beteiligten Staaten einen hohen Grad an moralischer und politischer Verbindlichkeit erreicht. Als brisante Neuerung haben im vorangestellten Katalog der grundlegenden Prinzipien, die die Beziehungen der Teilnehmerstaaten lei-

ten, die Menschenrechte als Prinzip VII Eingang gefunden.<sup>10</sup> Durch diese gleichberechtigte Aufnahme des Menschenrechtsprinzips neben anderen Völkerrechtsprinzipien ist zwar nicht ein eigener Anspruch des Bürgers gegenüber dem Staat entstanden, der Bürger bleibt also weiterhin „Völkerrechtsobjekt“; allerdings hat sich – nach der Konferenzdiplomatie der KSZE – der betroffene Staat den Anfragen anderer Teilnehmerstaaten auch zur Menschenrechtsproblematik im eigenen Land zu stellen.

Anfänglich gab es hier beträchtliche Anlaufschwierigkeiten. Die fast zu einer Art Ersatzideologie hochstilisierte, nach außen gerichtete Menschenrechtspolitik der USA unter Präsident Carter als auch die Bürgerrechtsbewegungen insbesondere innerhalb osteuropäischer Staaten (z. B. Charta 77; Helsinki-Komitees) führten zu einer scharfen Ost-West-Konfrontation in Menschenrechtsfragen. Demzufolge blieb das erste KSZE-Folgetreffen in Belgrad (1977/78) praktisch ergebnislos. Im Schlußdokument findet sich kein Wort zu den Menschenrechten.<sup>11</sup> Dieser Tiefpunkt wirkte, insbesondere auch durch die Vorgänge in Polen, bis weit in das zweite KSZE-Folgetreffen (Madrid, 11. November 1980 bis 9. September 1983) fort. Es endete dann jedoch mit einem substantiellen Schlußdokument auch zu Fragen humanitärer Angelegenheiten. Die zunehmende Gesprächsbereitschaft der Teilnehmerstaaten verdichtete sich auf dem – nach zehn Jahren KSZE – ersten Expertentreffen über Menschenrechte in Ottawa (1985)<sup>12</sup> sowie bei dem Mitte 1986 in Bern abgehaltenen Expertentreffen über menschliche Kontakte. Sie hinterließen zwar jeweils keine Schlußdokumente, haben aber offene Auseinandersetzungen, Klärungen und Gemeinsamkeiten hervorgebracht, die spürbar wurden während der unlängst abgeschlossenen sog. Erfüllungsbefragung, der ersten Phase der seit dem 4. November 1986 in Wien laufenden dritten KSZE-Folgekonferenz.

Neben der bisher behandelten völkerrechtlich-staatlichen Ebene spielen bei der Sicherung und Bewahrung der Menschenrechte insbesondere die nichtstaatlichen Organisationen (NGOs) eine entscheidende Rolle.

Im nationalen wie im internationalen Bereich sind sie dazu aufgerufen, die menschenrechtlichen Situationen zu beobachten, diese einzuschätzen und zur Meinungsbildung, Gewissensschärfung und notfalls Mobilisierung der Öffentlichkeit beizutragen. Auch bei der Lösung von delikaten Menschenrechtsfragen sind die NOGs gefordert. Denn hier erledigt sich die Problematik nicht allein durch politisches Handeln, sondern es bedarf flankierender Maßnahmen und vielerlei Kanäle. Der hierfür erforderliche behutsame Umgang und die sog. „stille Diplomatie“ sind sicherlich nicht leicht vermittelbar und fordern häufig Kritik insbesondere der professionel-

len Menschenrechtsorganisationen heraus, sie sind aber ein wesentlicher Faktor im Kräftefeld menschenrechtlicher Entwicklungen. Denn stets gilt es sich vor Augen zu halten, daß jede Menschenrechtssituation mit einem gewissen staatlichen Souveränitätsverzicht, wenn nicht gar Gesichtverlust verbunden ist. Und von welchem staatlichen Gemeinwesen will man das, noch gar nach öffentlicher Schelte, verlangen oder gar erzwingen?

Diesen Konstellationen haben sich auch die Kirchen zu stellen.<sup>13</sup> Im Gegensatz zu anderen NGOs wie etwa amnesty international, die meist eine einheitliche „policy“ vorzuweisen haben, befinden sich die Kirchen, auch in ihren ökumenischen Zusammenschlüssen, in einer ungleich schwierigeren Lage, gerade in der Menschenrechtsdiskussion eine einheitliche Linie zu finden. Dies nicht zuletzt aufgrund ihrer nationalen Identität und ihrer Einbindung in die jeweilige Gesellschaftsordnung. Beispielhaft seien hier nur die vielerlei, meist heftig umstrittenen Bemühungen, etwa zu Fragen der Religionsfreiheit, zum Eintreten gegen Apartheid und Rassismus oder gegen ungerechte Herrschaftsverhältnisse zitiert.

Einen offiziellen NGO-Status bei der UNO haben die Kirchen durch die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (CCIA). Schon frühzeitig ergab sich eine enge Verbindung zwischen CCIA und der UNO durch die Person des ersten und langjährigen Direktors der CCIA, Frederick Nolde, der selbst 1948 an der Redaktion der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ beteiligt war.<sup>14</sup> Nolde war es auch, der 1968 vor der IV. Vollversammlung des ÖRK in Uppsala/Schweden ein nachdrückliches Handeln zur Beseitigung der Verbrechen gegen die Menschenwürde forderte.<sup>15</sup> Dieses Postulat des Handelns verstärkte sich in den folgenden Jahren. 1970 drängte die V. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Evian/Frankreich in einer Sieben-Punkte-Erklärung zu den Menschenrechten die Mitgliedskirchen zur konzeptionellen und praktischen Mitarbeit.<sup>16</sup> Im Oktober 1974 kam – auf Anregung der 25. Tagung des Zentralausschusses des ÖRK in Utrecht (1972) – eine international besetzte Konsultation in St. Pölten/Österreich unter dem Thema „Menschenrechte und christliche Verantwortung“ zusammen.<sup>17</sup> Sie erschöpfte sich zwar auch in wortgewaltigen Deklamationen und konnte zunächst keine Handlungsimpulse auslösen, stellte aber sechs Basisrechte zusammen, die oft zitiert werden, nämlich

- das Recht auf Leben
- das Recht auf kulturelle Identität
- das Recht auf Teilhabe an der Entscheidungsfindung innerhalb der Gesellschaft

- das Recht, anderer Meinung zu sein
- das Recht auf persönliche Würde
- das Recht auf religiöse Freiheit.

Dieser Katalog<sup>18</sup> elementarer Menschenrechte der Konsultation von St. Pölten ging auch ein in den Bereich der V. Vollversammlung des ÖRK (1975) in Nairobi.<sup>19</sup> Daneben fand die am 1. August 1975 erfolgte Unterzeichnung der KSZE-Schlußakte, immerhin nur eine regionale politische Vereinbarung über Sicherheit und Zusammenarbeit, starke Beachtung. Die Vertreter von über dreihundert Kirchen aus aller Welt begrüßten das Zustandekommen dieses Dokuments „als Zeichen der Hoffnung in einer Welt, die durch einander widersprechende Ideologien zerrissen und durch Interessenkonflikte gespalten ist“<sup>20</sup>. Und gerade im Rahmen der Beratungen über eine öffentliche Erklärung der Vollversammlung zum Abkommen von Helsinki kam es zu konfrontativen Auseinandersetzungen. Der Änderungsantrag des Schweizer Delegierten Rossel, in dem dieser die UdSSR bat, das Prinzip VII der KSZE-Schlußakte in Kraft treten zu lassen, führte zu einer heftigen Reaktion der Russischen Orthodoxen Kirche. Im Verlauf der Debatte brachen die bekannten politischen Gegensätze auf, doch konnte man sich auf eine Sechzehn-Punkte-Empfehlung zum Helsinki-Abkommen einigen, in der u.a. unter Punkt 3 der KSZE-Prinzipienkatalog und im Anhang sämtliche 35 Signatar-Staaten aufgeführt waren.<sup>21</sup> Als Kompromißformel erging der Auftrag an den Generalsekretär, die Frage der Religionsfreiheit zum Gegenstand gründlicher Beratungen mit den Mitgliedskirchen in den KSZE-Signatar-Staaten zu machen und dem Zentralauschuß des ÖRK im August 1976 einen ersten Bericht vorzulegen.

Nur am Rande sollen in diesem Zusammenhang die vielfältigen kirchlichen Aktivitäten zu KSZE- und Menschenrechtsfragen gerade in den Jahren 1975 bis 1977 erwähnt werden. Beispielhaft seien die Konsultationen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) „Die KSZE und die Kirchen“ (Buckow/DDR, Oktober 1975)<sup>22</sup> und „Europa nach Helsinki und die Entwicklungsregionen“ (Gallneukirchen/Österreich, März 1977)<sup>23</sup> sowie die Beiträge der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) „Die Menschenrechte im ökumenischen Gespräch“ (26. September 1975)<sup>24</sup> sowie die „Stellungnahme zu Fragen der KSZE-Schlußakte, der Menschenrechte und der Religionsfreiheit“ (10. Juli 1976)<sup>25</sup> genannt.

### III.

Zur Vorbereitung des von Nairobi erbetenen Berichts lud die CCIA dreißig Kirchenvertreter aus dem KSZE-Bereich zum Kolloquium „Montreux I“

mit dem Arbeitstitel „Die Rolle der Kirchen bei der Anwendung der KSZE-Schlußakte“ ein. Dem folgte ein Jahr später – nach entsprechenden Empfehlungen des Zentralausschusses – das Kolloquium „Montreux II“. Hier gewann das Projekt eines Menschenrechtsprogramms Gestalt. Es war der erste Schritt im Rahmen der ÖRK-Planungen, neben einer weltweiten Beratungsgruppe die Behandlung der Menschenrechtsproblematik zu regionalisieren und in diesem Fall als willkommene Anleihe an politische Bemühungen den KSZE-Bereich mit Ost- und Westeuropa sowie Nordamerika als einheitliche Region zu betrachten.

Montreux II ging es darum, die Menschenrechtsfrage stärker zu operationalisieren. Deziert wurden in den Empfehlungen Titel, Laufzeit, Struktur und der Aufgabenkreis festgeschrieben.<sup>26</sup> Ein interessanter Aspekt ergab sich bei der Zuordnung des Programms. Entsprechend der geographischen Verteilung der KSZE-Staaten fungierten als Träger des Programms die regionalen Kirchenräte, und zwar die KEK, der Nationalrat der Kirchen Christi in den USA (NCCC-USA) und der Kanadische Kirchenrat (CCC). Diese Sponsoren hatten einen elfköpfigen Arbeitsausschuß mit je vier Vertretern aus Ost- und Westeuropa sowie drei Mitgliedern aus Nordamerika zu ernennen, der das Menschenrechtsprogramm ausarbeiten und mit Hilfe eines zweiköpfigen Stabes leiten sollte. Bei der konstituierenden Sitzung dieses Gremiums im Februar 1979 wurde der Arbeitsrahmen wie folgt konkretisiert:

- Gemeinsame Studien und Kolloquien
- Zusammenarbeit mit Kirchen und kirchlichen Institutionen
- Anstöße für Initiativen der Mitgliedskirchen gegenüber den Regierungen in den Signatar-Staaten
- Information und Beratung über neue Entwicklungen im Bereich der Menschenrechte
- Richtlinien für die praktische Handhabung der sog. Menschenrechtsfälle
- Engen Kontakt zu den Folgetreffen der KSZE.

Zur Vorsitzenden bestellte der Arbeitsausschuß Frau Oberkirchenrätin Lewek (Berlin/DDR), als Sekretär stand ab 1980 der Schweizer Methodistenpfarrer Dr. Theo Tschuy mit Sitz bei der KEK in Genf zur Verfügung.

Der 1979 beschlossene Aufgabenkatalog des Programms barg in Anbetracht der geringen finanziellen und personellen Kapazitäten die Gefahr einer Überforderung in sich. Das Sekretariat in Genf konnte beispielsweise nicht gleichzeitig in großem Umfang eine Anlauf- und Petitionsstelle für Menschenrechtsfälle sein und zugleich Studien-, Verwaltungs- und Infor-

mationsdienste leisten. Stets war es auf die Mithilfe der Sponsoren und Kirchen in den KSZE-Staaten angewiesen. Die Beantwortung von Menschenrechtsfragen sollte also nicht nach Genf abgeschoben werden, sondern von allen getragen werden. Angesichts der Vielfalt der Meinungen und Erwartungen der Kirchen im Helsinki-Raum, in dem nicht nur die west-östlichen Menschenrechtstraditionen, sondern auch das Nord-Süd-Gefälle aufeinander prallen, gab es Höhen und Tiefen und beileibe keinen reibungslosen Programmablauf.

In Grundzügen sollen einige Schwerpunkte der Arbeit dargestellt werden.<sup>27</sup>

#### IV.

In den ersten Jahren richteten sich die Programmaktivitäten stärker auf die *theoretische Durchdringung* der Problematik.

In Ansehung der Spannung zwischen den beiden Grundprinzipien VI (Nichteinmischung) und VII (Menschenrechte) der KSZE-Schlußakte wurde in die theoretische Diskussion der Begriff der „Vertrauensbildung“ eingebracht, der ursprünglich in der KSZE-Akte im militärischen Bereich Verwendung gefunden hat, z. B. im Rahmen der Manöverbeobachtung. Nur zu oft wurde nämlich seit der Unterzeichnung der Schlußakte von Helsinki das Thema Menschenrechte gerade nicht zum Mittel der Vertrauensbildung und Entspannung, sondern zu einem Instrument im ideologischen Schlagabtausch benutzt. Die Defizite der anderen Seite wurden zu einem Argument für die Berechtigung des eigenen Weges und dienten damit der ideologischen Begründung eigener Bemühungen um die Verteidigung der Menschenrechte und der Abqualifizierung der Gegenseite. Dies führte zur Verstärkung gegenseitigen Mißtrauens. So lag es nahe, die Problematik in Konsultationen und Seminaren zu erschließen.

Unter dem Arbeitstitel „Christentum, Menschenrechte und Vertrauensbildung“ führte das Programm zwischen Oktober 1981 und Juni 1982 drei subregionale Konsultationen durch. Hierbei sollte das traditionelle Ost-West-Blockdenken symbolisch aufgebrochen werden. Zur Nordkonsultation in Croydon/England und Südkonsultation in Triest/Italien trafen sich jeweils Vertreter aus Ost *und* West, um der Tatsache Rechnung zu tragen, daß das nördliche Europa gewisse kulturelle und industrielle Gemeinsamkeiten aufweist, die sich vom südeuropäischen Kulturkreis unterscheiden. Dies ungeachtet der Aufteilung Europas in Militärblöcke. Die nordamerikanische Konsultation brachte erstmals zum Studienthema Vertreter Kanadas und der USA an einen Tisch. Inhaltlich dehnte Croydon den Begriff der

Vertrauensbildung auf alle jene Maßnahmen aus, durch die das Vertrauen über Grenzen hinweg gestärkt werden könnte. Triest wollte den Begriff eher auf die Beziehungen zwischen sozialen, politischen und ethnischen Gruppen und Kräften innerhalb eines Landes anwenden und auf diesem Gebiet neue Denk- und Handlungskategorien erarbeitet sehen.

Bemerkenswert ist der bei diesen Konsultationen erarbeitete Ansatzpunkt zur Frage der Verwirklichung der Menschenrechte, der seitdem das theoretische Konzept des Programms beherrschte. Untrennbar seien die Elemente „Menschenrechte – Vertrauensbildung – Entspannung“ miteinander verbunden. Fehlt also eines der drei Elemente, so können die beiden anderen nicht zum Zuge kommen. Ihr Zusammenwirken ist demnach für die Lösung von Menschenrechtsproblemen unerlässlich. In einer Weiterbildung der genannten Trias und insbesondere des in ein internationales Dokument aufgenommenen Begriffes der Vertrauensbildung, in einem Abklopfen der Politikfähigkeit und der Überprüfung der Praktikabilität könnte in Zukunft ein besonderer Beitrag eines kirchlichen Menschenrechtsprogramms liegen.

Den Abschluß des Konsultationszyklus bildete eine große Menschenrechtskonferenz in Bukarest/Rumänien im Oktober 1982, welche allerdings hinter den Erwartungen einer „Conclusio“ und von richtungweisenden Beschlüssen zurückblieb, nicht zuletzt wegen der damals brisanten und nicht konsensfähigen Polenfrage.

1984 schlossen sich Seminare in Moskau und Eisenach zu der Thematik Menschenrechte und Vertrauensbildung an. Moskau vertiefte die theologischen Wurzeln und politischen Konsequenzen der Vertrauensbildung, Eisenach hingegen befaßte sich mit dem Spannungsfeld von universellen Menschenrechten und nationaler Souveränität.

Ein wenig ins Hintertreffen geriet die weitere Erörterung der *Frage der Religionsfreiheit*, zumal hier wichtige Vorhaben auf UN-Ebene angestanden hatten. Am 25. November 1981 verabschiedete die Generalversammlung der Vereinten Nationen die „Erklärung über Religions- und Weltanschauungsfreiheit“<sup>28</sup>, und vom 3. bis 14. Dezember 1984 hielten die UN in Genf ein internationales Seminar über Glaubensfreiheit unter Leitung des polnischen Ministers für Kirchenfragen, Lopatka, ab.<sup>29</sup> Obwohl die Nairobi-Debatte über Religionsfreiheit letzten Endes zur Gründung des Menschenrechtsprogramms führte, übte das Programm zunächst Zurückhaltung, um die Religionsfreiheit nicht als eine Art Exklusivrecht aus der gesamten Menschenrechtsproblematik herauszubrechen. Im Februar 1986 fand dann in Ungarn mit Vertretern aus der Donauregion eine kleine Tagung zur Religionsfreiheit statt.<sup>30</sup> Hier liegt trotz zahlreicher

Vorarbeiten<sup>31</sup> sicher noch ein Problembündel, welches es zu bearbeiten gäbe.

Schon mangels personeller Ausstattung des Genfer Sekretariats und der meist nur zögerlichen Reaktionen der betroffenen Kirchen gestaltete sich die *Behandlung von Menschenrechtsbeschwerden* sehr mühsam. Der Auftrag hierzu war bereits von Montreux II wie folgt abgesteckt:

Die Probleme und ernste Fälle von Menschenrechtsverletzungen, von denen der Arbeitsausschuß Kenntnis erhält, zu untersuchen und auszuwerten, einschlägigen Gremien Empfehlungen über die Behandlung dieser Probleme zu geben und in den Fällen, in denen eine Mitgliedskirche betroffen ist, mit dieser vorher Rücksprache zu nehmen und sie zu ermutigen, sich im Geist gegenseitigen Vertrauens an den zu ergreifenden Maßnahmen zu beteiligen.<sup>32</sup>

Die dann vom Arbeitsausschuß 1979 beschlossenen Leitlinien lehnen sich eng an die Richtlinien des ÖRK zur Behandlung von Menschenrechtsverletzungen.<sup>33</sup> Nach den dort genannten Kriterien konnten ernste Probleme und Fälle von Menschenrechtsverletzungen, sei es von Einzelpersonen oder Gruppen, behandelt werden. Die vorgetragenen Menschenrechtsverletzungen sollten schwerwiegend und typisch sein für ähnliche Fälle. In seinen jährlichen Sitzungen befaßte sich der Arbeitsausschuß mit einer Auswahl der zu behandelnden Fälle. Diese konnten nur teilweise durch briefliche Interventionen, durch persönliche Aktionen oder aber auch durch Besuche im betroffenen Gebiet einer Lösung zugeführt werden.

Daneben ließ sich der Arbeitsausschuß am jeweiligen Sitzungsort zur Behandlung und Einschätzung von Menschenrechtssituationen durch Gruppen oder Regierungsvertreter informieren. So wurde etwa in Atlanta/USA über die Wirksamkeit des Ku-Klux-Klan in Amerika, in Tutzing über das Asylproblem in der Bundesrepublik Deutschland und in Eisenach über die individuellen Menschenrechte (z. B. Freizügigkeit) in der DDR gesprochen.

Mit Defiziten behaftet ist auch die 1983 kreierte Idee von *Netzwerkbegegnungen*. Ursprünglich sollte nach Abschluß des Programms ein Menschenrechtsnetzwerk der Kirchen im KSZE-Bereich als Selbstläufer geschaffen sein. Benachbarte Kirchen sollten sich gegenseitig informieren über die eigenen Menschenrechtssituationen, ihr jeweiliges Engagement und Fragen gegenseitiger Kritik und Informationen behandeln. Es sollten sich also zumindest die Nachbarn wechselseitig bei Problemlösungen in Menschenrechtsfragen helfen und unterstützen können. Die von Herbst 1983 bis Frühjahr 1985 abgehaltenen sechs subregionalen Treffen für Nord-Westeuropa, Südeuropa, Skandinavien, Süd-Osteuropa nebst UdSSR, Mittel-

europa und zuletzt iberische Halbinsel haben nicht die wünschenswerte Nacharbeit erfahren.

Auf den aktuellen Verlauf des KSZE-Prozesses wies der Arbeitsausschuß seit 1980 mit Eindringlichkeit die Trägerorganisationen und Mitgliedskirchen durch *Botschaften* und *Erklärungen* hin. Diese ergingen 1980 allgemein zur KSZE, im Oktober 1982 in dramatischer Weise zum drohenden Scheitern der zweiten Folgekonferenz in Madrid, im Dezember 1983 zum erfolgreichen Abschluß von Madrid. Im November 1984 wurden die Kirchen ermutigt, zur Vorbereitung des für 1985 anstehenden ersten Menschenrechtsexpertentreffen der KSZE in Ottawa/Kanada in konzertierter Weise den Kontakt mit ihren Regierungen zu suchen. Weitere Botschaften lagen im Juni 1985 zum Zehn-Jahrestag der KSZE und im November 1986 zur dritten KSZE-Folgekonferenz in Wien vor. In zunehmendem Maße fanden diese Dokumente Verwendung bei Gesprächen von Kirchenvertretern mit ihren Regierungen.

## V.

In der letzten Phase orientierte sich das Programm noch stärker an den Vorhaben der KSZE. Dies ergab sich fast zwangsläufig durch die besonders interessierenden KSZE-Expertentreffen über Menschenrechte in Ottawa/Kanada (Mai/Juni 1985) und über „Menschliche Kontakte“ in Bern/Schweiz (April/Mai 1986). Es entsprach aber auch dem von den Regierungsvertretern aller Lager häufig gegenüber den Kirchen geäußerten Wunsch, die Möglichkeiten der Schlußakte offensiv zu nutzen und zugleich für eine breitere Unterstützung in der Bevölkerung Sorge zu tragen.

Durch den Beschluß der Trägerorganisationen, das ursprünglich auf fünf Jahre befristete Programm wegen des Wiener-KSZE-Folgetreffens um ein Jahr bis zum 31. Dezember 1986 zu verlängern, war ein weiteres Zeichen gesetzt worden für eine enge und konstruktive Mitarbeit der Kirchen am KSZE-Prozeß.

Auch der Arbeitsausschuß orientierte sich in den letzten zwei Jahren am KSZE-Fahrplan. Die turnusmäßige Sitzung von 1985 fand in Helsinki zum Zehnten Jahrestag der Unterzeichnung der Schlußakte statt. Die abschließende Sitzung 1986 in Wien wurde in die erste Sitzungswoche der dritten KSZE-Folgekonferenz gelegt. Hiermit sollte nicht nur die Bedeutung der Wiener Konferenz unterstrichen werden, sondern es gab auch dem gesamten Arbeitsausschuß die Möglichkeit, für knapp einen Tag an der Konferenz teilzunehmen und direkt Kontakte mit den Delegationen zu knüpfen.

Mit dem KSZE-Expertentreffen von Ottawa (1985) ging der Arbeitsausschuß dazu über, direkt am Konferenzort durch die Präsenz von Kirchenvertretern aus Ost und West Flagge zu zeigen. So konnten die Mitglieder der Regierungsdelegationen aus allen Ländern in zahlreichen Gesprächen über das Menschenrechtsprogramm der Kirchen, seine Zielsetzungen und Arbeitsweisen informiert werden. Zugleich erfolgten durch die Tätigkeitsberichte der kirchlichen Beobachter aktuelle Rückmeldungen über das Konferenzgeschehen, die für die Weiterarbeit des Programms und die Mitgliedskirchen und deren Kontakte mit Regierungsstellen hilfreich waren.

Die in Ottawa gewonnenen positiven Erkenntnisse hatten dann Auswirkungen bei den Planungen für das Berner Expertentreffen 1986. Während die Konferenzbegleitung von Ottawa mit viel Improvisationen verbunden war, wurde die Thematik von Bern auch inhaltlich besonders vorbereitet. Erfreulicherweise war nämlich in den letzten Jahren auch ein vermehrtes Engagement der Kirchen festzustellen, und zwar nicht nur finanzieller Art, sondern auch gerade der Kirchen, die örtlich vom KSZE-Geschehen betroffen waren. So veranstaltete der Schweizerische Evangelische Kirchenbund (SEK) gemeinsam mit dem Menschenrechtsprogramm eine kirchliche Vorkonferenz zum Expertentreffen über „Menschliche Kontakte“ vom 13. bis 17. Januar 1986 in Gwatt in der Nähe von Bern. An dieser Konferenz nahmen über fünfzig Vertreter der Kirchen Europas, der USA und Kanadas teil. Die dort verabschiedeten Dokumente und Empfehlungen<sup>34</sup> wurden nicht nur in mehreren Sprachen verbreitet, sondern sie konnten auch als gemeinsames Anliegen der Kirchen im KSZE-Raum kirchlicherseits vielfach den Regierungen übergeben und mit staatlichen Stellen diskutiert werden. Während des sechswöchigen Expertentreffens im April/Mai 1986 erfolgte wieder eine ständige Konferenzbegleitung. Hierbei traten jeweils kirchliche Vertreter aus West und Ost zusammen auf, um – wie in Ottawa schon im Ansatz durchgeführt – die gemeinsame Verantwortung für Menschenrechte, Frieden und Entspannung über das traditionelle Blockdenken hinweg im KSZE-Bereich zu dokumentieren – eine Demonstration für den „Geist von Helsinki“. Darüber hinaus gab es während des Expertentreffens der SEK spezielle Gottesdienstangebote für die Delegationen und in Zusammenarbeit mit dem Menschenrechtsprogramm einen Empfang, der von über der Hälfte der Delegationen sowie von Journalisten wahrgenommen wurde.

Gut vorbereitet präsentierten sich zum dritten KSZE-Folgetreffen in Wien die Kirchen Österreichs. Der Ökumenische Rat der Kirchen in Österreich, dem auch die katholische Kirche angehört, überreichte den Delegierten zu

Beginn der Konferenz eine mehrsprachige Broschüre über die kirchliche Situation ihres Landes. In der Adventszeit 1986 und vor Ostern 1987 sind mehrere Gottesdienste speziell für die Konferenz veranstaltet worden. Der Ökumenische Rat erarbeitete auch in Verbindung mit dem österreichischen Rundfunk ein Radiokolleg über die KSZE mit Interviews von Delegationsleitern aus Ost und West sowie von Kardinal König. Dieses Kolleg wurde in vier Teilen im Januar 1987 im österreichischen Rundfunk gesendet.

An der Wiener Konferenz nehmen seit Januar 1987 außerdem in bewährter Weise Vertreter aus Ost und West nach einem von der KEK festgelegten Plan als Beobachter teil.

## VI.

Die Menschenrechtsverletzungen in vielen Teilen der Welt sind zahlreicher und schwerwiegender geworden – wie die VI. Vollversammlung des ÖRK 1983 in Vancouver fast resignierend feststellte.<sup>35</sup> Die Menschenrechtsfrage wird und muß uns daher weiterbeschäftigen. Sie ist durch den KSZE-Prozeß auf der politischen Ebene enttabuisiert worden. *Inhaltlich* sind die Menschenrechte im Hinblick auf einen allgemein verbindlichen Grundkatalog durch die KSZE-Vereinbarungen nicht wesentlich vorangebracht worden. Es zeichnen sich aber im KSZE-Prozeß Umgangsformen und Verfahren ab, die als ein weiterer Schritt in Richtung der *Sicherung* eines, wenn auch unterschiedlich interpretierten Menschenrechtsstandards dienen könnten.

Nach Jahrzehnten des Aneinandervorbeiredens in der Menschenrechtsproblematik sind wir jetzt in der Phase des Miteinanderredens mit konkreten Aussichten auf ein Miteinanderhandeln. Die Kirchen in ihren ökumenischen Zusammenschlüssen müssen sich bei der Behandlung der Menschenrechtsfrage noch stärker auf ihre Vorbildfunktion gegenüber der „weltlichen“ Völkerfamilie besinnen. Sie können „durch ihre gegenseitigen Beziehungen deutlich machen, daß eine verantwortliche Kritik ein Freundschaftsdienst ist und nicht Feindseligkeit bedeutet. Kritik ist jedoch nur dann verantwortlich, wenn sie das Resultat einer objektiven Auswertung der vorhandenen Informationen ist. Die Verurteilung von Menschenrechtsverletzungen, wo immer diese als objektiver Tatbestand aufgedeckt worden sind, ist für die Kirchen eine Pflicht und sollte nicht mit ungerechtfertigter Einmischung verwechselt werden“<sup>36</sup>.

In Anwendung dieses Konzepts einen kleinen Beitrag zur notwendigen Klimaverbesserung zwischen den Staaten, wenn nicht gar zur Vertrauensbil-

dung über Militärblöcke und Grenzen hinweg geleistet zu haben, ist ein Verdienst der Kirchen im KSZE-Bereich und des von ihnen getragenen „Menschenrechtsprogramms zur Verwirklichung der Schlußakte von Helsinki“.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> In der englischen Originalfassung „implementation“; im amtlichen ÖRK-Dokument (Protokoll der Sitzung des Zentralausschusses, Genf, 1977, Dokument Nr. 13, Anhang III) hieß es zunächst „Durchführung“.
- <sup>2</sup> Zur Vertiefung kann in diesem Zusammenhang nur auf F. Ermacora, *Menschenrechte in der sich wandelnden Welt*, Wien 1974, verwiesen werden.
- <sup>3</sup> Weydert, *Ein Kolloquium über die Europäische Union und die Menschenrechte*, in: *Projekt Europa*, Heft 5/1979, 27; Huber/Tödt, *Menschenrechte*, Stuttgart/Berlin 1977, 80f sehen „Freiheit, Gleichheit, Teilhabe“ als „Grundfigur des Menschenrechts“ an.
- <sup>4</sup> Artikel 1 Absatz 3; 13 Absatz 1b; 55 Absatz c; 56; 62 Absatz 2; 68; 76 Absatz c.
- <sup>5</sup> Eine Zusammenfassung der grundlegenden Menschenrechtstexte findet sich u.a. bei Bertram, *Der internationale Schutz der Menschenrechte*, Köln, 1973; *Dokumentation Band 8, Menschenrechte in der Welt*, herausgegeben vom Auswärtigen Amt, 5. Auflage, 1983.
- <sup>6</sup> Ulrich Scheuner, *Die Schlußakte von Helsinki vom 1. August 1975 und der Schutz der Menschenrechte*, in: *Festschrift für Stephan Varosta zum 70. Geburtstag*, Berlin 1980, 163ff.
- <sup>7</sup> VN, Heft 1/1976, 26 und Heft 5/1976, 155; Bartsch, *Die Entwicklung des internationalen Menschenrechtsschutzes*, *Neue juristische Wochenschrift (NJW)*, 1978, 449, 450.
- <sup>8</sup> Verträge mit Moskau (12. August 1970); Warschau (7. Dezember 1970); Prag (11. Dezember 1973); *Grundlagenvertrag Bundesrepublik/DDR* (21. Dezember 1972). –Hierzu ist sicher auch die VN-Erklärung über „Freundschaftliche Beziehungen und Zusammenarbeit der Staaten“ vom 24. Oktober 1970 – Resolution GA 26 25 (XXV) –, deutsche Fassung in: VN 1978, S. 138f, zu zählen. Diese wird eingehend von U. Scheuner, *Zur Auslegung der Charta durch die Generalversammlung, VN 78, 111ff*, erläutert.
- <sup>9</sup> Scheuner (Anm. 6), 171f.
- <sup>10</sup> In der Deklaration der VN vom 24. Oktober 1970 (s. Anm. 8) ist dies nicht der Fall.
- <sup>11</sup> Hierzu Gerhard Wettig, *Die Menschenrechtsproblematik auf der KSZE-Folgekonferenz*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 27/78 vom 8. Juli 1978 (mit Abdruck des Belgrader Schlußdokuments).
- <sup>12</sup> Hierzu Ekkehard Eickhoff (Deutscher Delegationsleiter), *Das KSZE-Expertentreffen über Menschenrechte in Ottawa – Eine Bewertung*, *Europaarchiv (EA)* 1985, 573ff.
- <sup>13</sup> S.a. W. Lienemann, *Menschenrechte in der Entwicklung*, in: ÖR H. 1/1976, 72ff; U. Scheuner, *Die Menschenrechte in der ökumenischen Diskussion*, in: ÖR H. 2/1975, 152ff; L. Raiser, *Menschenrechte in einer gespaltenen Welt*, in: *Ev. Kommentare* 1975, 199ff.
- <sup>14</sup> S. Lienemann, a.a.O.
- <sup>15</sup> Bericht aus Uppsala 1968, hrsg. von N. Goodall und W. Müller-Römheld, Genf 1968, 151.
- <sup>16</sup> *Lutherischer Materialband über Menschenrechte*, hrsg. von Lissner/Sovik, LWB-Report 1/2, September 1978.
- <sup>17</sup> *Tagungsberichte von Zeddies*, in: *Menschenrechte in christlicher Verantwortung*, hrsg. von Lewek, Stolpe u.a., Berlin (Ost), 1980, 24ff.
- <sup>18</sup> *epd-Dokumentation über St. Pölten*, 5/1975, 44.
- <sup>19</sup> Bericht aus Nairobi 1975, hrsg. von H. Krüger und W. Müller-Römheld, Frankfurt/M. 1976, 74ff; 91ff (Sektion V).
- <sup>20</sup> Ebd. 182.
- <sup>21</sup> Ebd. 178ff.

- <sup>22</sup> KEK-Studienheft Nr. 7, Genf 1976.  
<sup>23</sup> KEK-Studienheft Nr. 9, Genf 1977.  
<sup>24</sup> Denkschriften der EKD, Band 1/2, 87ff, Gütersloh 1978.  
<sup>25</sup> Ebd. 105ff (Stellungnahme für Montreux).  
<sup>26</sup> ZA-Dok. Nr. 13, Anlage III (s. Anm. 1).  
<sup>27</sup> Zu den Einzelheiten des Menschenrechtsprogramms: T. Tschuy, Menschenrechte – ein ökumenisches Experiment! Zum Menschenrechtsprogramm der Kirchen, Genf 1985.  
<sup>28</sup> Resolution 36/55 – Dt. Fassung in: VN 3/82, 107f; hierzu auch Partsch, VN 3/82, 82ff.  
<sup>29</sup> Hierzu König, Religionsfreiheit bewahren, aber nicht mißbrauchen, in: Lutherische Welt-Information, 49/84, 6f.  
<sup>30</sup> Dazu der Beitrag von Helmut Zeddies, Religionsfreiheit als Anspruch und Herausforderung der Kirchen, in: ÖR H. 4/1986, 384ff.  
<sup>31</sup> Vgl. CCIA Background Information, 4/1980, Study paper of religious Liberty; kritisch K. Schlaich, Religionsfreiheit als Menschenrecht, in: Ev. Kommentare 1978, 138ff.  
<sup>32</sup> Bericht Montreux II (s. Anm. 1), Pkt. 5.4.f.  
<sup>33</sup> Zentralausschuß des ÖRK, Kingston/Jamaika 1979, Dok. Nr. 13, Anhang IV.  
<sup>34</sup> Referate und Dokumente in: epd-Dokumentation 12/86.  
<sup>35</sup> Bericht aus Vancouver, hrsg. v. W. Müller-Römheld, Frankfurt/M. 1983, 169.  
<sup>36</sup> Empfehlungen von Montreux I, Ziff. 13, in: CCIA-Newsletter Nr. 4/76, Genf 1976, 20.

## Die „Grunddifferenz“ zwischen den Konfessionen

Zur bisherigen römisch-katholischen Diskussion als Frage nach  
 möglichen Motiven und Zielen

VON RICHARD SCHLÜTER

### I. *Problemstellung*

Seit dem Vaticanum II war die Diskussion um eine Grunddifferenz zwischen der römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Konfession zugunsten der Betonung des Gemeinsamen und der Bemühungen um Konvergenz- und Konsensfindung in Einzelfragen auf der Basis des Gemeinsamen zurückgetreten. Nun ist sie erneut aufgeflammt. Ist diese Diskussion für die Ökumene heute das notwendig Gebotene und sie letztlich allein Weiterführende oder wird durch sie, falls sie in extenso und vertieft fortgeführt wird, das „Buch der Ökumene“ geschlossen? Ist sie wirklich „eine große und schwere Bedrohung und Behinderung der Ökumene“?<sup>1</sup>

Hinter diesen Einschätzungen verbergen sich unterschiedliche Bewertungen des bisherigen Weges und des augenblicklichen Standes der theologischen Annäherung zwischen den Konfessionen. Verschiedene Interessen

im ökumenischen Geschehen und nicht einfach zu harmonisierende Ziele des ökumenischen Bemühens scheinen offenbar zu konkurrieren, Konzeptionen von Ökumene auf dem Prüfstand zu stehen. Ist die neu aufgekommene Diskussion um die Grunddifferenz sogar Hinweis darauf, daß man an einer Wendemarke des ökumenischen Bemühens und Weges steht? Von welchen Motiven und Interessen könnte diese Situation auch bestimmt sein? Die folgenden Ausführungen wollen diese Fragen einer Antwort näher bringen.

Entsprechend dieser Zielsetzung muß nicht eigens untersucht werden, ob es eine Grunddifferenz angesichts eines festgestellten Fundamentalkonsenses und zahlreicher Konvergenzen und Konsense in bisher als kirchentrennend angesehenen kontrovers-theologischen Einzelfragen überhaupt geben kann.<sup>2</sup> Vielmehr soll durch eine Analyse der Art und Weise und des Inhalts der Grunddifferenzdiskussion versucht werden, deren mögliche Motive und zugrundeliegenden zielbestimmten Interessen zu benennen. Damit zielt diese Aufgabenstellung auch darauf ab, den tatsächlichen Sachverhalt des gegenwärtigen ökumenischen Zustandes und des praktisch-ökumenischen Verhaltens der Konfessionskirchen – an einem konkreten Beispiel – theoretisch aufzuarbeiten. Sie korrespondiert mit einer Ökumenischen Theologie, die sich u. a. „als Theorie der Verständigung und Einigung“ versteht mit dem Ziel, „die interkonfessionelle Diskussion auf die ihr zugrundeliegenden Prinzipien, auf ihre theologischen und erkenntnistheoretischen Prämissen, auf noch unreflektierte Vorverständnisse und nichtthematisierte Rahmenannahmen hin zu untersuchen“<sup>3</sup>.

Diese will aus theologischem Interesse und mit theologischer Zielsetzung auch das Zusammenspiel theologischer und sogenannter nicht-theologischer bzw. nicht-dogmatischer Faktoren im ökumenischen Prozeß aufzuhellen versuchen. Daß diese Aufgabe dringend ist, darauf haben Bischof Lehmann und H. Schütte<sup>4</sup> – gerade im Umkreis der Diskussion um die Grunddifferenz – hingewiesen.

Um den komplizierten Sachverhalt des Zusammenspiels von verschiedenen Faktoren im ökumenischen Bemühen verständlicher zu machen, kann m. E. die Kollusionstheorie zu Hilfe genommen werden.<sup>5</sup> Der Begriff „Kollusionstheorie“ (von *col-ludere* = zusammen spielen) ist der Individual- und Gruppenpsychologie entlehnt. Er bezeichnet dort das in zwischenmenschlichen Beziehungen über die bewußten Intentionen hinausgehende Zusammenspiel von Interessen, Bedürfnissen, Anlagen und vorprägten Verhaltensweisen. Bezieht man diese Theorie auf die Konfessionskirchen als Großgruppen, dann kann davon ausgegangen werden, daß

auch in ökumenischen Prozessen, in denen die Konfessionskirchen in unmittelbare Beziehung zueinander treten, über die bewußten Intentionen – z. B. die Suche nach einem Konsens in der Lehre über den Glauben – hinausgehende Interessen und Bedürfnisse eine Rolle spielen und Auswirkungen zeitigen. Läßt sich diese Annahme an der Grunddifferenzdebatte auf römisch-katholischer Seite verifizieren?

## II. Die Grunddifferenzdebatte und ihre thematische Konzentrierung

Seit einiger Zeit wird dem in bilateralen Gesprächen erreichten „Grundkonsens“, d. h. dem „gemeinsamen Verständnis in grundlegenden Glaubenswahrheiten“<sup>6</sup> eine schon eruierte und womöglich unaufhebbare, nach Auffassung anderer erst noch durch die Einzelkontroversen hindurch zu suchende und eventuell überwindbare „Grunddifferenz“ zwischen Katholiken und Lutheranern entgegengestellt.

Auf katholischer Seite ist dieses Vorgehen im Ansatz schon im Umkreis des sogenannten Ämtermemorandums von 1973 festzumachen.<sup>7</sup> In der Kritik an dessen Thesen wurde u. a. von J. Ratzinger auf einen möglichen katholischen und evangelischen „Grundentscheid“ verwiesen. Dabei gehe es „um das Grundproblem des Zueinander von Glaube und Kirche“<sup>8</sup>. Inhaltlich näher präzisiert hat Kardinal Ratzinger den Begriff „Grundentscheid“ in seinem Beitrag „Luther und die Einheit der Kirchen“. Hier geht er von der These aus, daß eine „Kircheneinheit... von der Einheit der Grundentscheide und der Grundüberzeugungen“ lebe, und es bei einer anzustrebenden Kircheneinheit um eine „Einheit letzter Überzeugungen und Entscheidungen“ gehen müsse. Allein ein tiefer Unterschied in „Grundentscheiden und Grundüberzeugungen“ mache das Kirchentrennende aus und begründe den Fortbestand der Trennung, nicht aber die Vielzahl noch unerledigter Kontroversfragen, „in denen Gegensätze bestehen“<sup>9</sup>.

Machen also die Gegensätze in der Lehre, die sich nach Kardinal Ratzinger auf fast alle traditionellen Kontroversfragen beziehen, nicht schon an sich einfachhin das Kirchentrennende aus<sup>10</sup>, so lassen sie aber nach einem ihnen möglicherweise zugrundeliegenden Grundentscheid fragen. Insofern sich dieser in tiefgreifenden Gegensätzen der Lehre auswirke, müsse eruiert werden, ob er nicht als eine Grunddifferenz der Art ausgemacht werden könne, die die Kirchentrennung als um der Wahrheit willen (noch) gebotene herausstelle. Ratzinger gibt theologische Problembereiche an, in denen die die konfessionellen Positionen prägenden Grundentscheide auf eine vorhandene Grunddifferenz hinweisen. So habe u. a. die „Grundform des

Glaubensaktes“ bei Luther eine „radikale Personalisierung“ im Sinne der persönlichen Heilsgewißheit, der Identifizierung von Hoffnungs- und Glaubensgewißheit, erfahren. Glaube sei bei Luther nicht mehr „seinem Wesen nach Mitglauben mit der Kirche“, „die Kirche sei nicht mehr“ im innersten Ansatz des Glaubensaktes selbst enthalten.<sup>11</sup>

Dieser reformatorische Grundentscheid, durch den letztlich „die katholische Überzeugung von der Kirche als der authentischen Auslegerin des wahren Sinns der Offenbarung aufgegeben“ sei<sup>12</sup> und der so eine wirkliche Grunddifferenz sichtbar werden lasse, hat nach Ratzinger seine Wurzel in der lutherischen Rechtfertigungslehre. In ihr sieht er den Ort, an dem sich der „eigentliche Grundunterschied am ehesten auffinden läßt“, sie „erklärt am bündigsten ... den Gegensatz zur katholischen Konzeption von Glaube, Heilsgeschichte, Schrift und Kirche, Amt und Lehramt“. Diese Grunddifferenz könne nicht nur als Ausdruck und Ergebnis einer unterschiedlichen Verstehensweise ein und derselben Grundüberzeugung gewertet werden. Vielmehr gehe es in ihr um die Wahrheitsfrage, die nicht durch Vergeßlichkeit gegenüber den eigenen Grundlagen eliminiert werden dürfe.<sup>13</sup>

Bischof Karl Lehmann, der weitestgehend mit Kardinal Ratzinger in der Beurteilung des lutherischen Grundansatzes und seiner Implikationen übereinstimmt, macht sehr dezidiert eine mögliche Grunddifferenz, über die dann „vor allen einzelnen Ausführungen über Gemeinsamkeiten und Differenzen ... in erster Linie“ gesprochen werden müßte, fest in der strikten Vorordnung des Wortes Gottes vor der Kirche und ihren Ämtern bei Luther. Da Luther „die Kirche und ihre(n) sakramentalen Grundlagen“ fundamental in Frage gestellt und so letztlich „einen Bruch mit den Grundlagen der bisherigen Kirche“ vollzogen habe, tue sich hier eine tiefgreifende Grunddifferenz zwischen Luther und der katholischen Kirche auf.<sup>14</sup>

Auch für Bischof Paul-Werner Scheele, dem „die Suche nach dem eigentlich ... Trennenden wichtig“ ist, liegt der Grunddissens womöglich „im Bereich des Kirchenverständnisses“ und hier vor allem in den Fragen nach der sakramentalen Struktur von Kirche.<sup>15</sup>

Diese Voten lassen eine Mitteilung im Dokument der bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ plastischer werden. Im Unterschied zu Äußerungen der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission auf Weltebene über einen vorhandenen Grundkonsens in fundamentalen Glaubensfragen und dessen hermeneutischer Funktion für die Aufarbeitung und Gewichtung verblei-

bender Differenzen wird dort von der Auffassung einiger Kommissionsmitglieder berichtet, „die Einzelkontroversen auf einen Grunddissens zurückzuführen, der erst zu beheben sei, ehe Übereinstimmungen in einzelnen Bereichen festgestellt werden könnten“<sup>16</sup>.

Die angeführten Auffassungen von sehr hoher kirchlich-theologischer Seite haben ihren Niederschlag gefunden im neuen Katholischen Erwachsenenkatechismus. Neben dem schon Erreichten in Einzelfragen bestanden noch kirchentrennende Differenzen – als Auswirkungen der lutherischen Rechtfertigungslehre – im Glaubens- und Kirchenverständnis, bei den Sakramenten und im Amtsverständnis. Hier zeigten sich Sachdifferenzen, die offenbar auf ein unterschiedliches Gesamtverständnis zurückzuführen seien und nur „von der Wurzel der Trennung“ her wirklich überwunden werden könnten.<sup>17</sup>

Die Auflistung dieser gewichtigen römisch-katholischen Aussagen über einen Grunddissens bzw. eine Grunddifferenz zwischen der katholischen und evangelischen Konfession – die unterschiedlichen Begriffe markieren die Auffassung, daß die gefundenen Übereinstimmungen in vielen früher kontroversen Fragen noch nicht die Überwindung des eigentlich Trennenden besagen – korrigiert die Feststellung von H. Wagner, dem außer Kardinal Ratzinger „kein katholischer Theologe von Rang bekannt (ist), der dezidiert die These von der Grunddifferenz vertritt, und zwar in der Weise, daß von daher die Amtsfrage zentral ins Spiel käme“<sup>18</sup>. Es zeigt sich, daß gerade in dieser Frage im Fortgang der Diskussion um die Grunddifferenz immer dezidierter und kirchlich gewichtiger eine (unüberbrückbare) Grunddifferenz – die Wahrheitsfrage betreffend – auf römisch-katholischer Seite festgemacht wird.

Dieser Stand bzw. diese Entwicklung der Diskussion wirft die Frage nach der theologischen Wichtigkeit und ekklesialen Wirkmächtigkeit von Aussagen des Vaticanums II heute und verschiedener bilateraler Kommissionen auf. Nach dem Konzil können die Konfessionen nicht wie Wahrheit und Irrtum gegeneinander gestellt werden, sondern die Kirchen der Reformation sind „vor allem in der Interpretation der geoffenbarten Wahrheit“ von der römisch-katholischen Kirche unterschieden (ÖD Nr. 19). Ökumenische Kommissionen stellen fest, daß nach dem Theorem der „Hierarchie der Wahrheiten“ die Trennung „nicht bis in die Wurzel“ gegangen sei, weil ein Grundkonsens in zentrale Glaubenswahrheiten, die das christologische und trinitarische Bekenntnis betreffen, bestehe.<sup>19</sup> Unwillkürlich wird man an eine Aussage von Karl Rahner aus dem Jahre 1970 erinnert. Damals sprach Rahner angesichts des Faktums, „daß die einzelnen sich getrennt wissenden

Kircheninstitutionen mit ihren Ämtern sich ... der theologischen Voraussetzung ihrer Getrenntheit beraubt sehen und eigentlich nur noch durch das Schwergewicht der Geschichte und der soziologischen Gegebenheiten voneinander getrennt bleiben“, von zwei möglichen Verhaltensweisen: entweder „werden die Kirchenleitungen sich Theologen bestellen (solche gibt es und wird es geben), die ihren theologischen Scharfsinn ‚bona fide‘ dazu benutzen, doch noch Lehrdifferenzen zu entwickeln, die man als kirchentrennend erklären kann“, oder aber sie bringen den „heroischen Mut“ auf, „Konsequenzen aus einer solchen möglichen theologischen Situation zu ziehen und eine Kirche werden (zu) lassen, die unter sich auch einen großen Pluralismus kirchlichen Lebens bewahrt und anerkennt“<sup>20</sup>.

Die Sorge von Karl Rahner, daß die erste Alternative – wobei die Vermutung der „Bestellung“ nicht übernommen wird – im Verlauf des ökumenischen Prozesses bestimmend werden könnte, erweist sich nicht nur durch die Entwicklung auf römisch-katholischer, sondern auch durch die auf evangelisch-lutherischer Seite als nicht unberechtigt. Auch hier wird die Diskussion um die Grunddifferenz – ohne sie jetzt im einzelnen nachzeichnen zu müssen – in gleicher Ausführlichkeit und kirchlich-theologischer Gewichtigkeit geführt.<sup>21</sup>

Unsere bisherigen Ausführungen belegen m. E. eine inhaltliche Konzentrierung der Grunddifferenzdebatte auf Fragen der Ekklesiologie und insbesondere des Amtes. Die Differenz in diesen Fragen wird anscheinend für so tiefgreifend gehalten, daß der Grundkonsens in christologischen und trinitarischen Glaubenswahrheiten in seiner theologischen Relevanz für die Einheit der Kirche entsprechend dem Prinzip der „Hierarchie der Wahrheiten“ nicht voll zur Geltung kommen kann. Nicht nur die aufgewiesene Konzentrierung und Gewichtung der Thematik lassen nach über die bewußten Intentionen hinausgehenden Interessen und Motive fragen, sondern auch der Zeitpunkt der Debatte.

### III. Mögliche Motive der Grunddifferenzdebatte und ihre Auswirkungen

In der Debatte um die Grunddifferenz spielt die Wahrheitsfrage eine entscheidende Rolle. Zu Recht war und ist das Herausfinden der Wahrheit des Glaubens und ihr Zur-Sprache-Bringen in der Lehre über den Glauben das bedeutsamste Motiv im ökumenischen Gespräch. Diese Intention ökumenischen Bemühens wird – wie aufgezeigt – in der Grunddifferenzdebatte bewußt herausgestellt und thematisiert. Sie ist auch bestimmend im Studienprojekt des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung über

„Grundverschiedenheit – Grundkonsens“<sup>22</sup>. Die gleiche Intention war und ist ebenfalls bei den bisherigen bilateralen Gesprächen bestimmendes Motiv. Deren Konvergenz- und Konsenserklärungen sind Feststellungen über den Grad der Übereinstimmung in der wahren Lehre über den gemeinsamen Glauben. Sie betreffen nicht nur fundamentale trinitarische und christologische Glaubensinhalte, sondern auch ekklesiologische. Sie sind Ergebnis des Willens zur Einheit, die über eine Verständigung in der Wahrheitsfrage als deren grundlegende Voraussetzung zu erreichen versucht wird. Sie lassen eine Fortführung der Trennung theologisch nur noch schwer einsehbar und begründbar erscheinen.

Diese Wertung der erzielten Übereinstimmungen in den bilateralen Gesprächen kommt im Kontext der Grunddifferenzdebatte nicht zur Geltung. Vielmehr wird deren Wahrheitsgehalt abhängig gemacht vom Ausgang der Grunddifferenzdebatte. Durch diese Verknüpfung, durch die die erreichten Konvergenzen und Konsense erneut zur Disposition gestellt werden, wird m. E. – zunächst rein formal – die „Meßlatte des Ökumenischen . . . höher gelegt“<sup>23</sup>. Formal deswegen, weil die Verknüpfung unabhängig von der endgültigen Klärung erfolgt, ob es überhaupt eine kirchentrennende Grunddifferenz – die Wahrheit des Glaubens betreffend – geben kann angesichts der die Wahrheit des Glaubens aussagenden Konvergenz- und Konsensfindungen in Einzelfragen.

Dieser Vorgang ereignet sich zu dem Zeitpunkt, als die bilateralen Dokumente mit ihren Ergebnissen selbst „anfragen“, ob die Konfessionskirchen „in der Lage und willens (sind), sie als in Übereinstimmung mit dem Wort Gottes und ihren jeweiligen Traditionen anzusehen“ und „darüber hinaus bereit (sind), die praktischen Konsequenzen daraus zu ziehen“<sup>24</sup>.

Es ist nicht anzunehmen, daß durch diesen Vorgang die bisherige Arbeit der bilateralen Kommission als letztlich oberflächlich und ihre Ergebnisse an der Wahrheit des Glaubens vorbeigehend bewertet werden (sollen). Diese Voraussetzung und der Zeitpunkt des Vorganges lassen dann aber nach einem weiteren, über die bewußte Intention der Wahrheitsfindung hinausgehenden Motiv in der Grunddifferenzdebatte fragen.

Sollten die bilateralen Konvergenz- und Konsenserklärungen – insbesondere zum Amt und Herrenmahl – tatsächlich von den Kirchenleitungen anerkannt, in den Kirchen rezipiert und in die jeweilige kirchliche Praxis umgesetzt werden, dann würde dadurch nicht nur das bisherige Selbstverständnis der Konfessionskirchen in ihrem Verhältnis zueinander, sondern insbesondere deren Sozialgestalt grundlegend tangiert, weil damit Veränderungen impliziert sind, die die Mitte der Konfessionen betreffen.

Steht die Entscheidung an, diese theologisch eruierten und verantwortbaren Forderungen zu erfüllen, kann die Sorge um die Wahrung der „Homogenität des konfessionellen Binnenraumes“<sup>25</sup>, d.h. der eigenen Sozialgestalt, zu einem bestimmenden und für die Theorie und Praxis der Ökumene konsequenzenreichen Motiv werden. Nicht nur die bloße „Angst“ vor eventuellen und schwer überschaubaren Veränderungen oder rein praktisch-pastorale Gründe führen dann dazu, „bei überkommenen Abgrenzungen“ zu bleiben und „ökumenische Begegnung ... zu meiden“<sup>26</sup>, sondern das sozialpsychologisch hoch zu veranschlagende und auch aus theologischen Gründen zu respektierende Interesse an der Wahrung der eigenen Sozialgestalt wäre hier ein treibender Faktor.

In der Grunddifferenzdebatte wird dieses Motiv allerdings nicht eigens thematisiert. Dort ist bewußt nur das Motiv der Wahrheitsfindung leitend. Aber der Zeitpunkt dieser Debatte und noch mehr ihr eben dargelegter Modus der Argumentation bezüglich der Wertung der bilateralen Ergebnisse sind – will man ihnen keine schon fast despektierlich anmutenden Gründe unterstellen – (nur) verständlich, wenn hier der Einfluß dieses Faktors angenommen wird.

Dieser Faktor erweist nun seinen Einfluß in der Grunddifferenzdebatte dadurch, daß er – kollusiv – die Argumentation auf der Ebene der theologischen Lehre, die von der bewußten Intention der Wahrheitsfindung bestimmt ist, der Wahrung der eigenen Sozialgestalt dienlich macht. Dies geschieht m.E. entscheidend durch die erwähnte Rückbindung der Anerkennung etc. der bilateralen Kommissionsergebnisse an den theologisch durchaus offenen Ausgang der Grunddifferenzdebatte. Dieses Vorgehen, das auf der Ebene der theologischen Lehre den Vorwurf der Ungleichzeitigkeit auf sich ziehen kann, ermöglicht eine Legitimation für ein Einhalten, für eine Rückbesinnung, für eine erneute Konzentration auf sich selbst um der Wahrheit willen, was der Sicherung der eigenen konfessionellen Sozialgestalt entgegenkommt. Diese so interessengeleitete Argumentation auf der Ebene der theologischen Lehre hat – ungewollt – zur Konsequenz bzw. birgt die reale Gefahr dafür in sich, die bilateralen Ergebnisse, die weitere ökumenische Initiativen und Kooperationsmöglichkeiten der Konfessionskirchen fordern und eröffnen und so gerade darauf hinzielen, sich einander verstärkt Gemeinschaft zu gewähren, um im Miteinander Gemeinschaft und Einheit zu erfahren, de facto für die gegenwärtige Praxis von Ökumene zu neutralisieren.

Durch diese Überlegungen dürfte die Faktizität und Gewichtigkeit deutlich geworden sein, mit denen das Motiv der Wahrung der eigenen Sozial-

gestalt die Grunddifferenzdebatte beeinflusst. Gerade weil die Wahrung der konfessionellen Sozialgestalt für die Kirche von hohem Wert ist, wird dieses Motiv immer – bewußt oder unbewußt, direkt oder indirekt – im ökumenischen Gespräch eine wichtige Rolle spielen. Unsere Ausführungen haben gezeigt, daß sein Einfluß für den Fortgang der Ökumene durchaus ambivalent sein kann – vielleicht umgekehrt proportional zu seiner bewußtgemachten Intentionalität.

Neben dem herausgearbeiteten Motiv der Wahrung der eigenen Sozialgestalt nimmt die eingangs optierte Ökumenische Theologie noch weitere, über die bewußten Intentionen hinausgehende Interessen und Motive an, die das ökumenische Geschehen bestimmen. Bietet auch dafür die Grunddifferenzdebatte Anhaltspunkte?

Auf evangelischer Seite wird von E. Herms ein weiteres Motiv sehr nachdrücklich zur Sprache gebracht. Er sieht in der Beibehaltung einer „fundamentale(n) Überzeugungsdifferenz, von der die Identität beider Partner abhängt“, und nur „auf dem Boden und im Lichte dieses klaren und offen anerkannten Differenzbewußtseins“ eine Möglichkeit für einen sinnvollen Fortgang der Ökumene. Herms ist der Überzeugung, daß die Grunddifferenzen bestehenbleiben werden, solange die Konfessionskirchen „in ihrer Identität erhalten bleiben“ wollen.<sup>27</sup> Seiner Auffassung nach müssen die Konfessionskirchen in ihrer Identität erhalten bleiben, will nicht die Ökumene „Ähnlichkeit mit dem Verfahren dessen (haben), der den Ast nicht nur verdeckt, sondern auch absägt, auf dem er sitzt“<sup>28</sup>. Daher muß in jedem ökumenischen Dialog sichergestellt sein, daß „ohne Angst vor einem identitätszerstörenden Bruch der eigenen Überzeugungstreue“ verhandelt und Ergebnisse „ohne Identitätsverlust“ gewonnen werden können. Eine solche Grundeinstellung ist für eine „Ökumene, die nicht ein unterschwelliger Kampf um Sieg oder Niederlage ist, sondern die eine Ökumene der *konstruktiven Spannung* zwischen ebenso unabhängigen wie solidarischen Parteien ist, das sachlich auf lange Sicht Entscheidende“. Für Herms ist das Ziel „Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit“ konkret eine Koexistenz der bisherigen Konfessionen ohne Identitätsentäußerung der beteiligten Partner, realisiert durch einen „gegenseitige(n) Verzicht auf Exkommunikation“, dessen Möglichkeit theologisch zu sondieren ist im „Ernstnehmen und Festhalten der verschiedenen konfessionellen Theologien“<sup>29</sup>.

Herms verfißt also prononciert eine Ökumene ohne jeden Identitätsverlust. Die Debatte um die Grunddifferenz dient bei ihm der Herausstellung der Konstitutiva der eigenen konfessionellen Identität und ihrer Profilierung. Ihre – hier bewußte – Intention ist die Wahrung der eigenen Identi-

tät im ökumenischen Prozeß. Die Identität der Konfessionskirchen sieht Herms in deren spezifischer Glaubenslehre und Glaubenspraxis in deutlicher Abgrenzung von der jeweils anderen konstituiert und nur durch das strenge konfessionsimmanente Festhalten an ihnen bei allen Themen und auf allen Ebenen als gesichert an. Herms distanziert sich damit von Positionen im ökumenischen Gespräch, die mehr oder weniger die Notwendigkeit eines begrenzten und theologisch verantwortbaren Wandels bisheriger konfessioneller Identitäten und der sie ausmachenden lehrhaften und strukturellen Konstitutiva ebenso befürworten wie die Suche nach einer neuen gemeinsamen christlichen Identität im Kontext entsprechender Zielvorstellungen von Ökumene.

Das Motiv der Identitätssicherung wird in der Diskussion um die Grunddifferenz auf römisch-katholischer Seite m. W. nicht dezidiert vorgetragen. Folglich kann es nur auf einem eher indirekten Wege als vielleicht diese Debatte auch Bestimmendes aufgewiesen werden.

Bei Herms zeigt sich, daß die Frage nach der Grunddifferenz immer zugleich auch die Frage nach dem eigenen Wesen, die Suche nach der Grunddifferenz immer zugleich auch die Suche nach dem eigenen konfessionellen Profil ist und daß das Festmachen einer Grunddifferenz der Wahrung und Sicherung der eigenen konfessionellen Identität und Kontinuität dienen soll.

Max Weber<sup>30</sup> hat dargelegt, daß der Institutionalisierungsprozeß von Gruppen – auch von Konfessionen – im Zuge der Veralltäglichung des Charismas parallel geht mit dem Aufbau von die Identität und Kontinuität der Gruppen konstituierenden und sie sichernden Symbolen. Mit diesen und in diesen wird durch die Zeit die eigene Identität festgemacht und zu wahren getrachtet. Diese sind nach ihm insbesondere auch die Lehre und die Struktur des Amtes. Sie werden zum Garanten der Identität und Kontinuität nach innen, zum Grenzstein nach außen und zum Angelpunkt für die Verhältnisbestimmung zu einer anderen Gruppe. Erikson<sup>31</sup> hat aufgezeigt, daß die Wahrung der Identität, daß Sich-Gleichbleiben-Können in der Zeit, entscheidendes Motiv des Handelns sowohl des Individuums wie einer Großgruppe ist.

Hiernach kann also das kirchliche Amt, sein theologisches Verständnis und seine Struktur in der jeweiligen konfessionsspezifischen Ausformung als wesentliches Symbol der Identität der jeweiligen Konfessionskirche und als entscheidender Garant für die Wahrung ihrer Identität und Kontinuität angesehen werden. Eine theologisch verantwortbare Akzentverlagerung im eigenen Amtsverständnis und seiner Struktur, vielleicht auch schon die

Anerkennung anderer Amtsstrukturen als theologisch mögliche und daher den eigenen gleichwertige, würde die eigene Identität und Kontinuität zutiefst tangieren. Wenn dem so ist, dann kann die These aufgestellt werden, daß auch der Faktor Identität proportional zur Gewichtigkeit der Amtsthematik in der Grunddifferenzdebatte auf katholischer Seite im Spiel ist.

Im ersten Teil unserer Darlegung konnte in der katholischen Diskussion um eine Grunddifferenz eine Zuspitzung der Argumentation auf die Kirchen- und Amtsfrage konstatiert werden. Diese Zuspitzung auf entscheidende Konstitutiva und Prinzipien der konfessionellen Identität und Kontinuität verweist nach dem eben dargelegten Interpretationsschlüssel schon allein darauf, daß in dieser Debatte offenbar auch das Motiv der Wahrung der eigenen Identität und Kontinuität von Bedeutung ist. Von welcher Gewichtigkeit es allerdings ist und zu welchen Auswirkungen es führt, das kann durch eine Analyse der Art und Weise, wie in der Grunddifferenzdebatte und ihrem Umfeld die Amts- und Kirchenfrage verhandelt wird, verdeutlicht werden.

Zunächst ist generell festzustellen, daß ein betontes Herausstellen der je eigenen Position bezüglich der Kirchen- und Amtsfrage im Unterschied und als Unterschied zur anderen in der Grunddifferenzdebatte bestimmend ist. Soll die Wahrheit nicht aufgegeben werden, müssen die Fragen härter und hartnäckiger werden. Es ist nötig, „das katholische Dogma ins Gedächtnis (zurückzurufen), um Klarheit im Nebel zu schaffen“<sup>32</sup>. Diese Grundhaltung konkretisiert sich z. B. in der prononzierten Betonung der römisch-katholischen Position – in Anlehnung an die Erklärung „Mysterium Ecclesiae“ von 1973 und das Vaticanum II –, daß die eine und einzig wahre Kirche „verwirklicht“ ist „in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“<sup>33</sup>. Diese erneute Herausstellung der römisch-katholischen Auffassung muß in der Ökumene zu Spannungen führen, weil sie m. E. darauf hinweist, daß die in der Kirchenkonstitution Nr. 8 des Vaticanum II erfolgte Lockerung des Identitätsanspruchs, die römisch-katholische Kirche sei mit der wahren Kirche Jesu Christi deckungsgleich identisch, wohl kaum dahingehend weiterinterpretiert werden kann und soll, daß sich aus der Lockerung ein tiefgreifender Identitätswandel ergeben könnte, der es auf Dauer ermöglichen würde, anderen Kirchen volles Kirchesein zuzusprechen und dementsprechend volle Kirchengemeinschaft mit ihnen zu haben.

Ist diese Konklusion stimmig, dann impliziert dieses auch von der Wahrung der eigenen Identität und Kontinuität motivierte Erinnern römisch-

katholischer Glaubenswahrheit, das gerade als besondere Aufgabe des kirchlichen Lehramts „aus dem Gespinnst der Träume“ reißen kann<sup>34</sup>, die Frage nach der dieser Position korrespondierenden bzw. ihr vielleicht allein adäquaten Einheitsvorstellung. Diese Frage schwingt direkt und indirekt in der Grunddifferenzdebatte mit.

Für Herms ist das Ziel der Ökumene eine bloße Koexistenz der Konfessionen ohne jeden Identitätsverlust und in voller Gleichberechtigung und Gleichwertigkeit. Auf katholischer Seite soll durch Favorisierung des Modells der „organischen Union“ bzw. der „korporativen Wiedervereinigung“, in dem die bisher geschiedenen Kirchen zu bloß *verschiedenen* Kirchen werden<sup>35</sup>, ebenfalls eine Identitätspreisgabe im Einigungsprozeß verhindert bzw. vom Ansatz her ausgeschlossen werden. Insofern das Modell der „organischen Union“ auch eine zwischenkirchliche Versöhnung beinhaltet, kann es praktisch aber nicht realisiert werden ohne einen tiefgreifenden Identitätswandel auf beiden Seiten (der nicht einfachhin mit Identitätsverlust gleichzusetzen ist), will man tatsächlich etwas anderes als bloße Koexistenz.<sup>36</sup> Wie aber steht diese Einheitskonzeption in Einklang mit der Einheitsvorstellung des Vaticanum II? Welche Art und Tiefe von Wandel ist dort tatsächlich intendiert? Im Umfeld der Grunddifferenzdebatte wird eindringlich darauf hingewiesen, daß das „Konzil neu entdeckt“ und eine „Rückkehr zu den authentischen Texten des ursprünglichen II. Vatikanums“<sup>37</sup> vollzogen werden soll. Daher muß das heute römisch-katholischerseits bevorzugte Einheitsmodell in Korrespondenz zur Einheitsvorstellung des Vaticanums II für die Praxis konkretisiert bzw. von dorther interpretiert werden.

Die Einheit der Kirche wird nun im Vaticanum II von der römisch-katholischen Kirche her gedacht als die *ecclesia unica*. Weil ihre Elemente der Einheit und Einzigkeit und das Bekenntnis des ganzen Glaubens in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften nur teilweise vorhanden sind, besteht zwischen der römisch-katholischen Kirche und den nichtkatholischen eine „*communio non plena*“, gründend in den inneren Prinzipien der Einheit bei Fehlen des bedeutsamen äußeren: der *successio apostolica et papalis*<sup>38</sup>. Ziel des Ökumenismus ist die Herstellung der *communio plena*, die bei Betonung der Pluralität des Glaubenslebens als eine Einheit mit der römisch-katholischen Kirche und in der römisch-katholischen Kirche verstanden wird, in der schon jetzt die eine und einzige Kirche Jesu Christi existierende Wirklichkeit ist.<sup>39</sup> Die vom Vaticanum II anvisierte Einheit der Kirche ist eine *communio* der Kirchen in und mit der römisch-katholischen. Sie sieht im Grunde eine Anbindung und Einordnung der

anderen Kirchen in die sich erneuernde und erneuert habende römisch-katholische Kirche unter der Leitung des Papstes vor. Deren Katholizität als Fülle des Reichtums des Glaubens ist dann zusammen mit den anderen Traditionen nicht mehr fragmentarisch. Genau in diesem Sinn äußerte sich auch Kardinal Augustin Bea. Eine ökumenische Praxis, welche dezidiert nicht die Wiedervereinigung der getrennten Christen mit Rom, sondern eine Gemeinschaft zwischen verschiedenen selbständigen Kirchen ins Auge fasse, zu der die römische als Glied gehören würde, „entleert“ nach ihm „die Arbeit für die Einheit nahezu jeglichen Sinns“<sup>40</sup>.

Soll also das Konzil beim Wort genommen und muß die Einheitsvorstellung der „organischen Union“ und „korporativen Wiedervereinigung“, in der es verschiedene, durchaus eigenprofilerte Kirchen geben kann, an der des Konzils gemessen und von dorther praktisch konkretisiert werden, dann hieße dies, daß die reformatorischen Kirchen sich soweit den inneren und äußeren römisch-katholischen Prinzipien der Einheit der Kirche annähern müßten, bis sie von der römisch-katholischen Kirche als katholisch anerkannt werden können bei Wahrung einer legitimen Eigenprofilierung.

Diese im Umfeld der Grunddifferenzdebatte wieder ins Bewußtsein gehobene römisch-katholische Auffassung von der Einheit muß nicht unbedingt mit dem Begriff „Rückkehrökumene“ charakterisiert werden. Der Vorgang verdeutlicht aber – gerade unter dem Blickwinkel ökumenischen Bemühens seit dem Vaticanum II –, daß und wie der Einfluß des kollusiven Faktors Identität für den ökumenischen Prozeß auch ambivalent ist, wenn und weil er dazu führen kann, die Aussagen des Vaticanum II eher retardierend zu interpretieren und substantielle Veränderungen ekklesialer Konstitutiva insbesondere von der anderen Seite zu erwarten.

Ob durch ihn für manche zu Recht der Eindruck hervorgerufen wird, „als hätte die ökumenische Arbeit überhaupt noch nicht begonnen“, als wäre „die Arbeit und das Engagement Ungezählter und in vielen Jahren . . . vergeblich gewesen“<sup>41</sup>, das sei dahingestellt. Auf jeden Fall aber impliziert der Vorgang Wert-Haltungen gegenüber der anderen Konfession, die für das gegenwärtige ökumenische Geschehen und dessen Fortgang nicht ohne Konsequenzen bleiben (können).

So wird z. B. sehr nachdrücklich darauf hingewiesen, daß das, was Luther „gesagt hat, auch heute nicht als ‚katholische Theologie‘ angesehen werden könne“. Der ökumenische Dialog müsse daher danach fragen und suchen, „wie man das Große in seiner (sc. Luthers) Theologie retten und das Unkatholische an ihr überwinden kann“<sup>42</sup>. Wird hier nicht der Grundentscheid Luthers als aus dem Katholischen herausführend bewertet?

Welche Auswirkungen aber kann und muß dann überhaupt der Prozeß zu „eine(r) tiefere(n) Reifung zur ganzen Einheit“<sup>43</sup> auf das Selbstverständnis und die Struktur der römisch-katholischen Kirche noch haben? Liegt dieser Einstellung nicht ein Verständnis von Rezeption im ökumenischen Dialog zugrunde, das insbesondere dem begrenzten Rahmen des Konzilsgedankens oder partikularkirchlicher Entscheidungsprozesse verhaftet ist?<sup>44</sup> Dieses ermöglicht den Modus, nur das „katholische Erbe“ des anderen zu eruieren und anschließend in das eigene Selbstverständnis aufzunehmen.

Weil dieses Rezeptionsverständnis weniger geprägt ist vom „Bewußtsein eigener Unzulänglichkeit“ als Movens umfassender, gegenseitig durchdringender Rezeption, eröffnet es (nur) einen „eingeschränkte(n) Dialog“<sup>45</sup>. In diesem wird – auch unausgesprochen, wie unsere Überlegungen zur Einheitsvorstellung zeigen – letztlich vorausgesetzt, daß die Revision lehrmäßiger oder struktureller Komplexe eher oder fast ausschließlich nur von der anderen Seite erwartet werden kann und muß, will man auf dem Weg zur Einheit vorankommen.

Daß diese Einstellung erneut an Gewicht gewinnt, zeigt m. E. zum einen die Bewertung der heute teilweise erkennbaren „Zuwendung zu Grundelementen des Katholischen . . . auf protestantischer Seite“ als eine grundlegende positive Entwicklung auf Einheit hin. Zum anderen scheint sie sehr bestimmend zu sein, wenn die Auffassung vertreten werden kann, daß die Einheit – auch heute schon – realisierbar sei, wenn die evangelische Seite bereit wäre, „das Priestertum als Sakrament und als unabdingbare Voraussetzung für die Eucharistie zu akzeptieren“. Dies beinhalte, „die Struktur der auf die apostolische Sukzession gegründeten Kirche zu akzeptieren“, aber nicht nur als „die bessere Lösung“, sondern als „die einzige, unabdingbare“, weil sie „als solche eine Gründung des Herrn“ und daher „unvertauschbar und unersetzlich ist“<sup>46</sup>.

Diese Grundhaltung offenbart m. E. den Einfluß der sie mitbestimmenden kollusiven Faktoren und führt eine Situation herauf, die im Blick auf die Einheit der Kirche und ihre Bedingungen aus römisch-katholischer Sicht kein „Sowohl-Als-Auch“, sondern nur ein „Entweder-Oder“ zu kennen scheint.<sup>47</sup>

#### IV. *Schlußfolgerungen*

Im Umfeld der Grunddifferenzdebatte werden wieder – so zeigen es unsere Ausführungen – katholischerseits stärker u. a. ekklesiologische

Glaubenswahrheiten, die ihren lehrhaften Ausdruck vor allem in der Phase der gegenseitigen Exkommunikation fanden und auch die Funktion hatten, den Gegensatz zu anderen Kirchen möglichst profiliert und deutlich herauszustellen, als entscheidende Kriterien der Identität und Kontinuität der Kirche betont und als unabdingbares Fundament und Prinzip der Einheit der Kirche interpretiert. Deren Anerkennung und Übernahme von anderen Konfessionskirchen wird konsequent als für die Verwirklichung der Einheit notwendig hingestellt.

Angesichts dieses Ergebnisses muß nicht schon von einer neu sich anbahnenden Phase des überholt geglaubten Konfessionalismus gesprochen werden. In der Debatte um die Grunddifferenz wird diese gerade als endgültig vergangen bezeichnet. Aber die Gefahr ist real, daß diese Debatte eine – ungewollte – Folge der konfessionellen Profilierung und Selbstvergewisserung im Interesse der Wahrung und Sicherung der eigenen Identität und Kontinuität im Annäherungsprozeß der Konfessionen sein könnte. Die Grunddifferenzdebatte dokumentiert jedenfalls – und hier zeigen sich nachdenklich stimmende Parallelen zur Geschichte des Konfessionalismus<sup>48</sup> – eine erneute Hervorhebung des Gegensatzes in der Lehre, eine Tendenz zur Betonung der Exklusivität der konfessionellen Glaubenslehre im Blick auf die Wahrheitsfrage, eine sich herauskristallisierende Haltung des „Entweder-Oder“, die nicht nur auf die Kirchen- und Amtsfrage begrenzt bleibt, sondern die großen Streitfragen der Reformation erneut auf den Prüfstand rufen könnte.

Ist dieses Verhalten in der Grunddifferenzdebatte für das gesamte ökumenische Geschehen bestimmend, dann bewirkt es für die Gegenwart höchstens eine Perpetuierung des gegenwärtigen Status quo im Verhältnis der Konfessionen zueinander. Es vermag sogar weitere Schritte auf Einheit hin zu lähmen, weil man angesichts der wieder betonten römisch-katholischen Bedingungen der Einheit auch evangelischerseits verständlicherweise mit Kardinal Ratzinger der Auffassung sein könnte: „Die volle Einheit ... wird es in dieser Zeit schwerlich geben.“<sup>49</sup>

Von den Ergebnissen unserer Aufführungen her ist die Forderung nicht unangebracht, neben den von H. Meyer genannten Aufgabenfeldern im Zusammenhang mit der Grunddifferenzdebatte<sup>50</sup> noch intensiver diese interkonfessionelle Diskussion auf unreflektierte Vorverständnisse und nichtthematisierte Rahmenannahmen hin zu untersuchen. Hinweise darauf, daß es sogenannte nichttheologische Faktoren in ökumenischen Prozessen gibt und sie dringend aufgearbeitet werden müßten, reicht – wie unsere Ausführungen zeigen – nicht aus.<sup>51</sup> Diese Forderung hat nicht nur

Gewicht angesichts der aufgewiesenen ambivalenten Auswirkungen dieser Faktoren im ökumenischen Prozeß, sondern sie gewinnt auch deshalb an Dringlichkeit, weil eine Konvergenz- oder Konsensfindung, die ja auch in der Grunddifferenzdebatte zur Diskussion steht, nicht nur unter dem Gesichtspunkt inhaltlicher Verständigung angegangen bzw. diese nicht als deren einzige oder wichtigste Voraussetzung angesehen werden kann. So notwendig diese selbstverständlich ist, Konsensfindung muß auch als ein Beziehungsproblem angegangen und verstanden werden.

Wenn aus hermeneutischen Erwägungen heraus gesagt werden kann, „daß bereits das Verstehen als Bedingung seiner Möglichkeit ein gemeinsames Verständnis der gegenseitigen Beziehungen voraussetzt“<sup>52</sup>, dann erscheint die Klärung der tatsächlichen Beziehung vonnöten. Ein Dissens auf der Beziehungsebene hat Konsequenzen für Verständigungsbemühungen auf Ebenen einer eher dialogischen bzw. diskursiven Konsens- und Wahrheitsfindung. In der Grunddifferenzdebatte zeigt sich ja, daß der Wille zur Einheit offenbar, anstatt Gemeinschaft zu schaffen, vorläufig Gemeinschaftsbildung zu verhindern scheint. Dieser Sachverhalt läßt nach der tatsächlichen Beziehung zwischen den Konfessionskirchen fragen. Unsere Ausführungen konnten durch den Aufweis der die Grunddifferenzdebatte mitbestimmenden eher unausgesprochenen Motive und Interessen hierzu einige Hinweise geben. Insbesondere die Einheitsvorstellung, das Rezeptionsverständnis und die Prinzipien der Einheit, wie sie im Umfeld der Grunddifferenzdebatte auf römisch-katholischer Seite – auch kollusiv bedingt – wieder an Bedeutung gewinnen, erlauben durchaus Fragen: Gibt es – bewußt oder unbewußt – in den Beziehungen zwischen den Konfessionskirchen noch eine Art von Über- oder Unterordnung, eine Angst vor Überfremdung, Umarmung oder Selbstaufgabe? Welche Auswirkung hat die katholische Auffassung von der realen Wirklichkeit der Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche tatsächlich auf die Beziehung zur anderen Konfessionskirche? Wie soll die Aussage, daß andere Kirchen nicht „nur Nichtkirche“ sind<sup>53</sup>, für die Beziehungen unbelastend interpretiert werden? Geht es in der Grunddifferenzdebatte insgesamt nur um so etwas wie „ein bloßes Sichausspielen und Durchsetzen des eigenen Standpunkts“ oder aber wirklich um „eine Verwandlung ins Gemeinsame hinein, in der man nicht bleibt, was man war“<sup>54</sup>?

Wenn die Beziehungen zwischen den Kirchen tatsächlich so wären, daß sie sich gegenseitig als „Schwesterkirchen“ – weil „in der Wurzel nicht getrennt“ – ansehen würden, dann müßte die Diskussion um die Grunddifferenz sich wohl bald als überflüssig erweisen. Anderenfalls liegt der

Schluß nahe, daß die Beziehungen zwischen den Konfessionskirchen noch nicht von der Qualität sind, daß eine kirchliche Anerkennung der in bilateralen Kommissionen erarbeiteten Konvergenzen und Konsense in Fragen des Glaubens möglich ist. Das aber wäre ein Hinweis darauf, daß ein Weiterkommen in der Ökumene heute, weil es insbesondere von der Klärung der Beziehungen bestimmt wird, weniger abhängig zu sein scheint von einem noch größeren Konsens in theologischen Fragen als vielmehr von einer tatsächlichen und tiefgehenden ekklesialen Metanoia. Eine wichtige Hilfe dazu wäre es, wenn den sogenannten kollusiven Faktoren im ökumenischen Prozeß theoretisch und praktisch die Aufmerksamkeit gewidmet würde, die ihnen von der Sache her zukommen muß, damit sie nicht zu ungewolltem Einfluß und zu unliebsamen Folgen für die Ökumene führen.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> So u. a. E. Herms, *Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan*, Göttingen 1984; ders., *Ökumenischer Konsens?*, in: *Ev. Kom.* 19 (1986) 101–103; K. Lehmann, *Worüber jetzt zu sprechen wäre. Luther und die Einheit der Kirchen heute*, in: *HK* 37 (1983) 555–561 gegenüber H. Fries, *Einheit in Sicht? Die Ökumene 20 Jahre nach dem Konzil*, in: *StdZ* 110 (1985) 147–158. 155.
- <sup>2</sup> Vgl. dazu H. Schütte, *Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung*, Paderborn 1985, 73ff; P. Neuner, *Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene?* in: *StdZ* 109 (1984) 591–604 und H. Döring, *Nahziel: „Schwesterkirchen“*. Zum Stand des offiziellen katholisch-lutherischen Dialogs, in: *ÖR* 34 (1985) 265–287. 280ff.
- <sup>3</sup> P. Lengsfeld/H.-G. Stobbe, *Ökumenische Theologie im theologischen Studium*, in: P. Lengsfeld (Hrsg.), *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart 1980, 379–388. 385.
- <sup>4</sup> K. Lehmann, *Auf dem Weg zur einen Kirche*, in: *Ev. Kom.* 17 (1984) 687–690. 687; H. Schütte, *Ziel: Kirchengemeinschaft*, a.a.O. 94f.
- <sup>5</sup> Vgl. dazu P. Lengsfeld, *Ökumenische Theologie als Theorie ökumenischer Prozesse – die Kollusionstheorie*, in: P. Lengsfeld (Hrsg.), *Ökumenische Theologie*, a.a.O., 36–67. Wenn in den Ausführungen von Faktoren, ihren Einflüssen oder ähnliches gesprochen wird, so ist das eine verkürzte Redeweise. Diese Begriffe sind immer schon das Ergebnis einer Analyse und nicht von vornherein bekannte und selbständig handelnde Größen, denen die Beteiligten quasi schicksalhaft unterworfen werden. Sie kennzeichnen einen entscheidenden Sachverhalt, der das Bemühen um Annäherung der Konfessionskirchen bestimmt.
- <sup>6</sup> Vgl. zum Begriff und Ausmaß neben der Arbeit von H. Schütte auch H. Meyer, *Konsens und Kirchengemeinschaft. Am Ende der zweiten Phase des Dialogs zwischen römisch-katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund*, in: *KuD* 31 (1985) 174–200.
- <sup>7</sup> *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute*, Mainz 1973.
- <sup>8</sup> J. Ratzinger, *Bemerkungen zur Frage der apostolischen Sukzession*, in: *Amt im Widerstreit*, hrsg. v. K. Schuh, Berlin 1973, 44f.
- <sup>9</sup> J. Ratzinger, *Luther und die Einheit der Kirchen*, in: *IKaZ* 12 (1983) 568–582; die Zitate finden sich 573; 572; 573.
- <sup>10</sup> In Konsequenz würde dieses bedeuten, daß eine Konvergenz oder ein Konsens in bisherigen Kontroversfragen auch noch nicht durch sich die Kircheneinheit bewirkten: so neuesten

- formuliert im Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zur Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts: „Auf dem Weg zu einer immer stärker verbindenden Gemeinschaft“, in: HK 40 (1986) 135–139. 136.
- <sup>11</sup> J. Ratzinger, a.a.O. 575; 576; vgl. zur näheren Erläuterung auch: ders., Pluralismus als Frage an Kirche und Theologie, in: Forum katholischer Theologie 2 (1986) 81–96. 93ff.
- <sup>12</sup> J. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens, München 1985, 166f.
- <sup>13</sup> J. Ratzinger, Luther und die Einheit der Kirchen, a.a.O. 574; 576; 572f; 577; vgl. ders., Zur Lage des Glaubens, a.a.O. 166; 169; 170; ders., Theologische Prinzipienlehre, München 1982, 245.
- <sup>14</sup> K. Lehmann, Worüber jetzt zu sprechen wäre, a.a.O. 599f; vgl. auch ders., Auf dem Weg zur einen Kirche, in: Ev. Kom. 17 (1984) 687–690. 687. Die gleiche Wertung findet sich bei J. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens, a.a.O. 166.
- <sup>15</sup> Ökumenismus fordert Hingabe. Gespräch mit Bischof Dr. Paul-Werner Scheele, in: Lu Mo 21 (1982) 184–187. 187.
- <sup>16</sup> Paderborn 1984, Nr. 80; Der Text fährt fort: „Allerdings hat es darüber, ob dieser Ansatz wirklich weiterführt und wie weit er gegenüber den historischen Konflikten des 16. Jahrhunderts und den Erfahrungen der Gegenwart überzeugen kann, unter uns unterschiedliche Meinungen gegeben.“
- <sup>17</sup> Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1985, u. a. 49; 321; 247. 361.
- <sup>18</sup> H. Wagner, Das Amt vor dem Hintergrund der Diskussion um eine evangelisch-katholische Grunddifferenz, in: Cath 40 (1986) 39–58. 47.
- <sup>19</sup> So z. B. in: Dokument „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“, a.a.O. Nr. 116; Confessio Augustana – Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung katholischer und lutherischer Theologen, hrsg. v. H. Meyer/H. Schütte, Frankfurt 1980, 333; vgl. ausführlicher dazu: H. Meyer, Konsens und Kirchengemeinschaft, a.a.O. 184ff.
- <sup>20</sup> K. Rahner, Über die künftigen Wege der Theologie, in: H. Vorgrimler/R. Vander Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. 3, Freiburg 1970, 530–551. 546; vgl. auch E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte eines Lebenden, Freiburg 1976, 597; nachdenklich kann hier die Feststellung von P. Watzlawick, Anleitung zum Unglücklichsein, München 1983, 106, stimmen, daß das Beziehungsmuster Kollusion „notwendigerweise voraussetzt, daß der andere *von sich aus* genauso sein muß, wie ich ihn *will*“.
- <sup>21</sup> Vgl. dazu die ausführlicheren Referate u. a. bei H. Schütte, Ziel: Kirchengemeinschaft, a.a.O. 73ff und H. Meyer, Grundverschiedenheit – Grundkonsens. Problemskizze zu einem Studienprojekt des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung, in: ÖR 34 (1985) 347–359. 349ff.
- <sup>22</sup> Vgl. H. Meyer, Grundverschiedenheit – Grundkonsens, a.a.O. 354f.
- <sup>23</sup> H. Fries, Einheit in Sicht?, a.a.O. 151.
- <sup>24</sup> Dokument: „Das geistliche Amt in der Kirche“, Paderborn 1981, 10.
- <sup>25</sup> H. Fries, Einheit in Sicht?, a.a.O. 151.
- <sup>26</sup> So argumentiert H. Schütte, Ziel: Kirchengemeinschaft, a.a.O. 94f.
- <sup>27</sup> E. Herms, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen, a.a.O. 184; 200.
- <sup>28</sup> E. Herms, Ökumenischer Konsens?, a.a.O. 103.
- <sup>29</sup> E. Herms, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen, a.a.O. 200. 201; ders., Ökumenischer Konsens?, a.a.O. 103.
- <sup>30</sup> M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Studienausgabe Köln 1964, 709ff; vgl. auch F. X. Kaufmann, Kirche begreifen, Freiburg 1979, 30ff.
- <sup>31</sup> E. H. Erikson, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt 1966, 18.
- <sup>32</sup> So J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, a.a.O. 249. Hier zeigt sich die gleiche Grundhaltung wie bei Herms, der die luth. Position sehr dezidiert im Unterschied zur kath. Position darlegt und die kath. anhand der Texte des Vaticanum II im Licht der dogmatischen Definition des Vaticanum I und Trients interpretiert. Ob dabei „die Schwelle zur blanken

- Unterstellung oder Beleidigung leicht überschritten wird“ (so P. Neuner, *Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene?*, a.a.O. 602) und Herms Interpretationen der katholischen Position als unzutreffend zu bezeichnen sind (vgl. die Beiträge von Schütte, Döring, Neuner), ist noch zu prüfen; vgl. nur die Interpretation der Einheitsvorstellungen bei Herms und der des Vaticanums II oder die Interpretation des „subsistit“ in: E. Herms, *Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen*, a.a.O. 116ff; 87f gegen P. Neuner, *Evangelisch-katholischer Grundgedanke im Offenbarungsverständnis? Zur Kritik von Eilert Herms am „Rahner-Plan“*, in: *ThRv* 81 (1985) 1–8. 6.
- <sup>33</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Ökumenisches Dilemma? Zur Diskussion um die Erklärung „Mysterium Ecclesiae“* in: *IKaZ* 3 (1974) 56–63. 57f; und erneut in: J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens*, a.a.O. 166; ders., *Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs*, in: *IKaZ* 12 (1983) 244–259. 255.
- <sup>34</sup> So J. Ratzinger, *Ökumenisches Dilemma?*, a.a.O. 63.
- <sup>35</sup> Vgl. K. Lehmann, *Auf dem Weg zur einen Kirche*, a.a.O. 689; H. Schütte, *Ziel: Kirchengemeinschaft*, a.a.O. 23f; J. Ratzinger, *Luther und die Einheit der Kirchen*, a.a.O. 581.
- <sup>36</sup> Vgl. Nørgaard-Højen, *Wege und Irrwege katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft. Eine kritische Würdigung der jüngsten Dialogergebnisse*, in: *ÖR* 34 (1985) 401–427. 417.
- <sup>37</sup> J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens*, a.a.O. 25ff. 28.
- <sup>38</sup> Vgl. *Vaticanum I: DS 3013f; Vaticanum II: ÖD Nr. 1.3.4.12.22; KK 8*; ausführlicher dazu: R. Schlüter, *Zwischen Konfessionalismus und Konfessionalität*, Frankfurt 1983, 174–178; O. Saier, *„Communio“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung*, München 1973, 109ff.
- <sup>39</sup> Diesen Aspekt betont L. Kard. Jaeger, *Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus“*. Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung, Paderborn 1968, 108, 120.
- <sup>40</sup> A. Kard. Bea, *Die Einheit der Christen*, Freiburg 1963, 153.
- <sup>41</sup> So H. Fries, *Einheit in Sicht?*, a.a.O. 155.
- <sup>42</sup> J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens*, a.a.O. 166.
- <sup>43</sup> J. Ratzinger, *Luther und die Einheit der Kirchen*, a.a.O. 582.
- <sup>44</sup> Vgl. zur ökumenischen Relevanz ausführlicher R. Schlüter, *Zwischen Konfessionalismus und Konfessionalität*, a.a.O. 159–166.
- <sup>45</sup> So mit F. Wolfinger, *Die Rezeption theologischer Einsichten und ihre theologische und ökumenische Bedeutung*, in: *Cath* 31 (1977) 202–233. 228f und der Charakterisierung von A. Hasler, *Rom-Wittenberg-Genf. Kirchenamtlicher Dialog in der Krise*, in: M. Seckler u.a. (Hrsg.), *Begegnung*, Graz 1972, 389–401. 392ff und O. H. Pesch, *Der gegenwärtige Stand der Verständigung*, in: *Conc* 12 (1976) 534–543. 539.
- <sup>46</sup> So J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens*, a.a.O. 168f; ders., *Luther und die Einheit der Kirchen*, a.a.O. 577.
- <sup>47</sup> Eine solche Position ist nach J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens*, a.a.O. 172 im ökumenischen Geschäft heute gefordert.
- <sup>48</sup> Vgl. dazu R. Schlüter, *Zwischen Konfessionalismus und Konfessionalität*, a.a.O. 108–149.
- <sup>49</sup> J. Ratzinger, *Luther und die Einheit der Kirchen*, a.a.O. 582.
- <sup>50</sup> H. Meyer, *Grundverschiedenheit – Grundkonsens*, a.a.O. 353–355.
- <sup>51</sup> Bedauerlich ist es, daß z.B. im Buch von H. Schütte, das nach den Begleitworten kirchlich-theologisches Gewicht hat, das Arbeitsbuch: *Ökumenische Theologie*, hrsg. v. P. Lengsfeld, a.a.O. überhaupt nicht erwähnt wird.
- <sup>52</sup> Vgl. H. G. Stobbe, *Konsensfindung als hermeneutisches Problem*, in: P. Lengsfeld/H. G. Stobbe (Hrsg.), *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung*, Stuttgart 1981, 31–51. 44ff; Zitat: 49.
- <sup>53</sup> J. Ratzinger, *Ökumenisches Dilemma?*, a.a.O. 58.
- <sup>54</sup> H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, 360.

# Ein Dialog beginnt

Die baptistisch-lutherischen Gespräche seit 1979

VON GOTTFRIED ROTHERMUNDT

Die Absicht meines Beitrags<sup>1</sup> ist es, die drei offiziellen bilateralen Dialoge, die zwischen Lutheranern und Baptisten in den USA, in der Bundesrepublik und in der DDR stattgefunden haben, einer kritischen Analyse zu unterziehen. Es geht dabei darum, zu Beginn unserer neuen, nunmehr internationalen Dialogrunde die Übereinstimmung wie auch die Aporien der bisherigen Gespräche zu erkennen und die vor uns liegenden Aufgaben so deutlich wie möglich zu benennen.

## I. Die drei Dialoge

### 1. Der Dialog in den USA 1979 bis 1981

Das nordamerikanische Projekt<sup>2</sup> war vom *North American Baptist Fellowship* und vom *Lutheran Council in the USA* betont zurückhaltend initiiert worden. Man rechne nicht mit einem Konsens, man wolle aber „Stereo-type korrigieren und das gegenseitige Verständnis mehren“<sup>3</sup>. Gleichwohl reflektieren gerade die hier erreichten Erklärungen das größte Maß an Konvergenz, das bisher zwischen beiden Traditionen erzielt wurde.

In der Erklärung über *Göttliche Initiative und Menschliche Antwort* wird die Annahme der Schrift als Basis christlicher Lehre und christlichen Lebens und die Verwurzelung in der Reformation als gemeinsame „evangelische“ Basis beider Kirchen bezeichnet. Der Glaube ist einerseits Gabe Gottes und Werk des Geistes, andererseits Antwort des Menschen auf die Verkündigung von Gottes rettender Gnade in Christus. Lutheraner und Baptisten legen gleichermaßen Wert darauf, daß „der göttliche wie der menschliche Aspekt des Glaubens weder übergangen noch minimiert wird“ (S. 103f). Dieser Doppelaspekt dient in der Erklärung jedoch nicht allein dazu, fundamentale „evangelische“ Gemeinsamkeiten, sondern auch Differenzen zwischen beiden Traditionen zu erklären. Der lutherische Nachdruck auf der Souveränität Gottes führt zu einer Glaubensantwort im Sinne der „Annahme“ des göttlichen Handelns, während der baptistische Nachdruck auf Buße und Nachfolge zu einem Verständnis der Glaubensantwort als bewußte, freiwillige „Entscheidung“ führt.

Diese Unterscheidung bestimmt nicht nur die Erklärung, sondern ist in einer ganzen Anzahl der anderen Beiträge zum Dialog wirksam. Somit wird der Begriff der unterschiedlichen *Betonung* im Glaubensverständnis für den amerikanischen Dialog ein wichtiges hermeneutisches Instrument zum Verständnis der beiden Traditionen, ihrer Theologien, Ethiken und kirchlichen Gestaltungsweisen.

Die Teilnehmer am Dialog sprechen zuversichtlich von einem möglichen „Durchbruch“ in Gestalt der gegenseitigen Anerkennung beider Kirchen als „Manifestationen des Leibes Christi, ohne daß dabei Überzeugungen geopfert werden müßten“ (S. 112).

Der amerikanische Dialog ist aus verschiedenen Gründen wichtig. Von allen hier zu untersuchenden Dialogen erstreckte er sich über die längste Zeitspanne und brachte auf beiden Seiten Repräsentanten eines breiten theologischen Spektrums zusammen.<sup>4</sup> Die erzielten terminologischen Distinktionen dürften sich für unsere deutsche Diskussion als hilfreich erweisen. Der baptistische Beitrag aus den USA ist schon deshalb bedeutsam, weil mehr als 84 Prozent der Baptisten der Welt US-Amerikaner sind und weil „die amerikanische Erfahrung baptistische Verstehensweisen in der ganzen Welt gefärbt hat“<sup>5</sup>. Schließlich spiegelt das vorbildlich publizierte Material die konsequente Bemühung wider, Lehrdifferenzen auf dem Hintergrund historischer Entwicklungen zu sehen. Dies ist besonders nützlich zum Verständnis von Traditionen, die sich lange Zeit relativ unabhängig voneinander entwickelt haben.

## 2. Der Dialog in der Bundesrepublik 1980 bis 1981

Der Dialog ist in Verbindung mit der Erklärung der gemeinsamen Bischofskonferenz der *VELKD* und des *Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR (BEK)* zum Augustana-Jubiläum 1980 zu sehen. Die Bischöfe empfahlen theologische Gespräche, vornehmlich über die Frage, ob die Artikel der *Confessio Augustana*, in denen die Täufer verworfen werden, auf die Lehre der heutigen baptistischen Kirchen in Deutschland anzuwenden seien. Die Aufforderung wurde von beiden Seiten bereitwillig aufgenommen und führte zur Diskussion wesentlicher theologischer Kontroverspunkte.

Interessant sind vor allem die Aussagen des Schlußberichts<sup>6</sup> über die *Taufe*. Beide Seiten sehen es als ihre Aufgabe an, „die eine christliche Taufe in ihren Kirchen zur Geltung zu bringen“ (S. 18). Das Insistieren auf der *einen* Taufe ist die wichtigste, aber auch die fragwürdigste Übereinkunft im ganzen Bericht. Im Schlußabschnitt werden die gegenseitigen Gravamina

deutlich ausgesprochen. Die lutherische Seite besteht auf der Unwiederholbarkeit der Taufe und fordert deshalb die Baptisten auf, daß sie getaufte Christen aus lutherischen Kirchen, die einer baptistischen Gemeinde beitreten wollen, sich aber zu ihrer bereits empfangenen Taufe bekennen, nicht erneut taufen (S. 9). Auf der anderen Seite fordern die Baptisten, daß die Lutheraner eine Freiwilligkeitstaufe von zuvor bloß nominellen Mitgliedern einer Volkskirche nicht als „Wiedertaufe“ diskreditieren (S. 10).

Der damit geäußerte Wunsch reflektiert die traditionelle baptistische Überzeugung, daß nur die Freiwilligkeitstaufe legitimerweise als Taufe gelten könne. Anders gesagt: solange die Definition von Taufe ausschließlich vom Modell der Glaubenstaufe genommen ist<sup>7</sup>, praktizieren die Baptisten natürlich keine Wiedertaufe und können insofern von der Unwiederholbarkeit der Taufe sprechen. Wenn allerdings, wie im vorliegenden Bericht, die Unwiederholbarkeit als *gemeinsame* Überzeugung von Baptisten und Lutheranern deklariert wird, dann ist eine solche Aussage im strikten Sinn des Wortes inhaltslos. Man wird deshalb urteilen müssen, daß die Unwiederholbarkeits-Affirmation in einem *ökumenischen* Kontext nur von solchen Baptisten gemacht werden kann, die die Integrität der Kindertaufpraxis nicht in Frage stellen. Andernfalls ist sie sinnlos.

Der westdeutsche Bericht zeigt überdeutlich, daß die Frage der Wiedertaufe der Lakmus-Test theologischer Übereinstimmung zwischen Baptisten und Lutheranern bleibt. So unbefriedigend der Bericht an dieser Stelle ist, so sehr wird man doch zu würdigen haben, daß hier trotz aller Schwierigkeiten versucht wird, von der einen Taufe zu sprechen. Man mag darin einen Ausdruck der Hoffnung sehen, eines Tages gemeinsam überzeugender reden zu können.

### 3. Der Dialog in der DDR 1982 bis 1983

Bei der Prüfung der Verwerfungen der Confessio Augustana kommt die Dialog-Kommission zu dem Schluß, daß nur Artikel IX (wo die Wiedertäufer verworfen werden, die lehren, „daß die Kindertaufe nicht recht sei“) für die gegenwärtige Diskussion relevant ist.<sup>8</sup> Der Bericht konzentriert sich deshalb weitgehend auf das Taufproblem. Einigkeit besteht darüber, daß die Kindertaufe nicht direkt aus dem Neuen Testament abgeleitet werden kann. Die Lutheraner<sup>9</sup> behaupten dann aber überraschend, die neutestamentlichen Heilsaussagen würden durch die Säuglingstaufe „deutlicher ausgelegt als durch eine Praxis, die die Entscheidung des Täuflings dem Vollzug der Taufe vorordnet“ (S. 3). Dies ist eine kühne Aussage mit erheblichen

hermeneutischen Implikationen, die man gern genauer entwickelt sehen würde.

Im Schlußteil des Dokuments bringen die Baptisten „starkes Befremden“ über das Festhalten der anderen Seite an der Kindertaufe zum Ausdruck, während die Lutheraner die Weigerung der Baptisten, diese Praxis anzuerkennen, als eine „bleibende Wunde“ empfinden, „die die Gemeinschaft beider Kirchen belastet“ (S. 6).

Wichtiger als solche Positionsbeschreibungen des Berichts ist eine aus ihm resultierende öffentliche Erklärung der *Konferenz Evangelischer Kirchenleitungen* vom 9./10. November 1984.<sup>10</sup> Hier werden die Täuferverfolgungen des 16. Jahrhunderts im Zusammenhang der Verwerfungen der Confessio Augustana gesehen. „Auch evangelische Kirchen sind hier schuldig geworden. Wir bekennen dies vor Gott und den Menschen und bitten um Vergebung.“ Gleichzeitig wird gesagt: „Die Verwerfungen . . . durch die Augsburgische Konfession können so von uns heute nicht mehr nachvollzogen werden . . . Wir verstehen sie heute . . . als ein Nein zur gegenseitigen Lehrauffassung, das wir aufgrund unserer gemeinsamen Bindung an die Heilige Schrift in brüderlichem Geist aussprechen“ (S. 1f).

In der Antwort der Leitung des *Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR*<sup>11</sup> wird die öffentliche Aufhebung der „öffentlichen Verstoßung“ nach 450 Jahren dankbar begrüßt. Die Bundesleitung bekennt ihrerseits, daß es „in unseren Reihen ungerechte und verzerrende Darstellungen anderer Kirchen gegeben hat“. „So bitten auch wir um Vergebung und reichen die Hand zur Versöhnung.“ In der Tauffrage selber wird freilich an der harten Linie festgehalten. Säuglings- und Gläubigentaufe „bilden . . . ein Entweder-Oder“ (S. 2). In beiden Erklärungen ist aber der Wille deutlich, alles zu tun, um die Bruderschaft zu stärken. Dies will viel heißen angesichts der großen Spannungen, die in der DDR durch verstärkte Wiedertaufen aufgetreten waren. In dieser Situation war die Anregung der lutherischen Teilnehmer der Kommission zu einer öffentlichen Erklärung bedeutsamer als die gemeinsamen Aussagen. Die Intention und der Text des entsprechenden Entwurfs erschienen den lutherischen Kirchenleitungen so überzeugend, daß sie die Empfehlung weithin im Wortlaut übernahmen. So wurde der Prozeß der Rezeption einer ökumenischen Übereinkunft im Leben der Kirchen aktiv gefördert. Sieht man den Dialog in diesem Licht, dann muß man ihn als sehr erfolgreich bezeichnen, wie begrenzt die Konvergenzen selber auch sein mögen.

## II. Einige Hauptprobleme

### 1. Die Korrelation von Glaube und Taufe

Alle drei Berichte betonen, daß Lutheraner und Baptisten sich auf das biblische Zeugnis im reformatorischen Verständnis gründen. Im Rechtfertigungsgeschehen gehören Gottes Handeln und des Menschen Antwort zusammen. Es zeigt sich aber eine Divergenz in der Weise, in der diese Korrelation begriffen wird. In den lutherischen Aussagen wird der Glaube gern als Raumgeben für das Handeln Gottes verstanden. Darum „darf der Glaube nie zur Vorbedingung der Taufe gemacht werden“<sup>12</sup>. Auf baptistischer Seite dagegen ist der Glaube Voraussetzung für die Taufe.<sup>13</sup> Diese Differenz taucht in verschiedenen Zusammenhängen auf. So kommt für die Baptisten Gottes Initiative besonders dadurch zum Tragen, daß er in Menschen, die die Botschaft hören, Glauben „weckt“. Die Gemeinde darf das so begonnene Werk in der Taufe „weiterführen“<sup>14</sup>. Die Lutheraner sehen dagegen den Glauben als Wirkung der Taufe.<sup>15</sup>

Die besagte Divergenz erscheint dann wieder im jeweiligen Verständnis des *sola fide*. Für die Baptisten gehört zum Glauben wesentlich hinzu, daß er ein Willensakt ist, der zugleich ein intellektuelles und ein emotionales Element einschließt.<sup>16</sup> Aus dieser Perspektive erscheint das lutherische Verständnis viel zu passiv. Es sei zu befürchten, daß dort „das *sola fide* aus dem Taufgeschehen verdrängt wird“<sup>17</sup>.

Freilich, es fehlt in den Dokumenten nicht an Bemühungen, umfassender und weniger kontrovers vom Glauben zu reden. Doch scheinen sie nie so recht Erfolg zu haben. Das liegt daran, daß der Glaube vornehmlich im theologischen Kontext der Taufe diskutiert wird, in dem jede Seite ihre eigene Praxis zu rechtfertigen versucht mit dem Resultat, daß der göttliche und der menschliche Aspekt im Glauben polar auseinandertreten. Ist das unvermeidlich? Liegt dies gar in der inneren Logik eines baptistisch-lutherischen Dialogs? Wie dem auch sei, ein frischer Versuch, die „Dynamik“ des Glaubens theologisch zu begründen, wäre zu wünschen. Dabei wäre vor allem auf das Problem der menschlichen Freiheit zu reflektieren. Jedenfalls genügt es nicht, die Differenzen nur im Sinne verschiedener *Akzente* in den beiden Traditionen zu erklären, so hilfreich solche Charakterisierung zur ersten Orientierung auch sein mag.

### 2. Gläubigentaufe und Kindertaufe

Der Konsens in allen drei Dialogen scheint zu sein, daß das Neue Testament sich zur Frage der Kindertaufe nicht äußert und daß Rückschlüsse

aufgrund des Textbefunds zweideutig bleiben müssen. Das Problem ist also auf solche Weise nicht zu lösen. Es ist „eher theologischer als historischer Art“<sup>18</sup>. Dieser Konsens deutet darauf hin, daß die Frage, die in früheren Jahrzehnten so heiß debattiert wurde (Jeremias, Cullmann, Aland u. a.), ob nämlich die frühchristliche Gemeinde die Kindertaufe geübt habe, in den Hintergrund gerückt ist und bei unserem Dialog vermutlich keine Rolle mehr spielen wird.

Anders dürfte es mit der Beurteilung dessen stehen, was „Priorität der Gnade“ heißt. Der lutherische *cantus firmus*, der durch alle drei Dialoge klingt, lautet: Die Taufe *widerfährt* dem Täufling. Sie ist „konkrete Zueignung“<sup>19</sup> des Heilshandelns Gottes. Dieser Sachverhalt kommt in der Kindertaufe zu klarstem Ausdruck. Ein Säugling kann hier nichts „begehren“ oder „bekennen“. Als vollkommen Abhängiger kann er nur empfangen. Die Baptisten ihrerseits zögern nicht, die Priorität der Gnade zu betonen. Wo sie aber von der „vorauslaufenden Gnade“ reden, da bezieht sich das auf das Heilsgeschehen von Tod und Auferstehung Christi, das „Voraussetzung“ für die Taufe ist. Die Taufe selber ist nicht Gnadenzuwendung. Sie ist vielmehr Teil eines Prozesses, in dem der Glaubende die Gnade Gottes *anerkennt*.<sup>20</sup>

Soweit können wir in den Gesprächen zwei unterschiedliche Wesen der Aneignung des Heilsgeschehens konstatieren. Auf lutherischer Seite geht es um *Rezeption*, auf baptistischer Seite um *Rekognition* des Gnadenhandelns Gottes in Christus. Die Frage ist, ob wir eine theologische Sprache finden können, die hinreichend inklusiv ist, um diese beiden Aneignungsweisen zu umfassen.

### 3. Kirche und Sakramente

In den gemeinsamen Erklärungen über die *Kirche* wird stets hervorgehoben, daß die Kirche das Werk Gottes sei. Dabei fällt auf lutherischer Seite der Nachdruck auf die Präsenz Christi in Wort und Sakrament. Die Kirche wird nicht durch den rechten Glauben ihrer Glieder, auch nicht durch deren moralische Integrität konstituiert. Zwar fehlt in den lutherischen Äußerungen nicht der Hinweis auf die Kirche als Personengemeinschaft, doch zeigen die Stimmen der anderen Seite, daß man dort viel entschiedener von der Gemeinschaft der Glaubenden reden will. Wort und Sakrament können in diesem Zusammenhang u.U. mit Unbehagen als „technische und formale Begriffe“ bezeichnet werden, wo doch auf das *Resultat* des Geistwirkens, nämlich auf die Gläubigen zu schauen sei.<sup>21</sup> So

will man lieber von enger Gemeinschaft und geistlichem Wachstum innerhalb der Familie Gottes, von neuem Leben und Nachfolge sprechen als vom „Grund“ der Kirche.

Im amerikanischen Dialog wird diese Tendenz auf die historischen Ursprünge der baptistischen Gemeinden in der puritanischen Bewegung des englischen Kongregationalismus des 17. Jahrhunderts zurückgeführt, dem es um eine Kirche der wahrhaft Wiedergeborenen ging. Doch ist klar, daß dieser theologische Strang sich durch die ganze Kirchengeschichte zieht und daß das entsprechende Kirchenverständnis in der Gegenwart durchaus auch Anhänger in „pädobaptistischen“ Kirchen, einschließlich mancher lutherischen Kirchen, hat.

Die Gespräche erbrachten weitgehende Übereinstimmung im Blick auf den theologischen Stellenwert von Kirchenordnungen, Gottesdienstordnungen und im Blick auf die Gestaltung des ordinierten Amtes. Da es sich hier für beide Seiten nicht um Glaubensfragen handelt, erübrigen sich im baptistisch-lutherischen Dialog viele Probleme, die manchen anderen bilateralen Dialogen größte Mühe machen.

Bei der Diskussion des *Abendmahls* ist bemerkenswert, daß von den amerikanischen Baptisten eine zwinglianische Linie vertreten wird.<sup>22</sup> Eine theologische Erklärung der *Baptist Union of Great Britain and Ireland* (1948) weist in dieselbe Richtung: „Christus ist wahrhaft und wirklich gegenwärtig, nicht in den materiellen Elementen, sondern in Herz, Seele und Geist des Glaubenden und in der christlichen Gemeinde, die das Sakrament feiert.“<sup>23</sup> So ist es nicht verwunderlich, daß die amerikanische gemeinsame Erklärung von einer „signifikanten Divergenz“ in der eucharistischen Theologie spricht.<sup>24</sup>

Auf diesem Hintergrund überrascht der westdeutsche Bericht, wenn er erklärt, es bestünden in der Abendmahlslehre „keine kirchentrennenden Lehrdifferenzen“. Der Abschnitt, der die *gemeinsame* Überzeugung beider Seiten bietet, liest sich wie ein typisch lutherisches Bekenntnis. Christus ist „in, mit und unter den Gaben von Brot und Wein selbst gegenwärtig“. „Er schenkt sich (im Mahl) den Seinen zu ihrem Heil.“<sup>25</sup>

Eine solche „hohe“ Sakramentstheologie steht in auffallendem Gegensatz zu der sonst geläufigen baptistischen Ansicht, daß die Sakramente die Gnade nicht vermitteln können und darum „keine erlösende Kraft haben“<sup>26</sup>. Der Widerspruch ist offenkundig. Hat er damit zu tun, daß die deutschen Baptisten (und einige ihrer Wortführer in der Kommission) stark von lutherischer Theologie beeinflusst sind, während der angelsächsische Baptismus eher calvinistisch geprägt ist? Wie dem auch sei, man wüßte

gern, was die theologische Grundlage ist, die die westdeutsche Übereinkunft möglich machte. War es eine Verständigung ähnlich der von Leuenberg? Und wenn ja, was bedeutet das dann für das *Taufverständnis* der Baptisten? Bestehen auf baptistischer Seite signifikante Differenzen im Sakramentsverständnis zwischen Taufe einerseits und Abendmahl andererseits?

Solche Fragen werden wir zu diskutieren haben, nicht nur zur Erhellung des Hintergrundes der westdeutschen Gespräche, sondern auch, um Wege nach vorn zu erforschen. Unser Dialog mag dabei auch die Einsichten berücksichtigen, die sich aus dem weiteren ökumenischen Dialog ergeben.

#### 4. *Ökumenische Erwägungen*

In seinen Überlegungen zur Taufe kommt der deutsche Baptist E. Schütz zu dem Schluß, daß gegenseitige Anerkennung nicht möglich sei. Er sieht die einzige „legitime theologische Alternative“ in der gegenseitigen Anerkennung der einzelnen Christen als Mitchristen.<sup>27</sup> Danach bestünde in der gegenwärtigen Situation die ökumenische Aufgabe darin, zu solcher Anerkennung des „Christseins“ zu ermutigen. Diese Auffassung entspricht einer älteren baptistischen Erklärung, wonach „christliche Einheit im Sinn des Neuen Testaments geistige Harmonie und freiwillige Kooperation mit gemeinsamen Zielen durch verschiedene Gruppen des Volkes Christi“ ist.<sup>28</sup> Diese „körperlose“, spiritualistische Einheitsidee, die keinen Bezug zur empirischen Kirche hat, scheint den meisten Dialogteilnehmern nicht akzeptabel gewesen zu sein. In Wirklichkeit hat gerade die Unzufriedenheit mit der „geistigen“ Einheitsidee zu den Dialogen geführt. Beide Seiten gehen davon aus, daß der Leib Christi „wesenhaft einer ist, auch wenn er sich in unterschiedlichen Ausprägungen manifestiert“<sup>29</sup>.

Weiterhin betrachten beide Seiten die Taufe als das ökumenische Hauptproblem. Der amerikanische Bericht erwägt eine Lösung, indem er fragt: „Könnten wir uns gegenseitig als Glieder einer Kirche mit einer Taufe anerkennen, einer Kirche, in die einige von uns Kinder durch Aufnahme in ein Katechumenat eingliedern, das in der Taufe kulminiert, während andere von uns Kinder in ein Katechumenat hineintaufen, das in einem verantwortlichen, artikulierten Bekenntnis des Glaubens an Christus kulminiert?“<sup>30</sup> Ich sehe nicht, wie ein solcher Vorschlag ökumenisch weiterhelfen soll. Er nimmt der Taufe ihren zentralen Ort und legt den Nachdruck auf das Katechumenat – ein Vorschlag, der sich denen von uns, die das christliche Leben als „Rückkehr zur Taufe“ verstehen gelernt haben, schwerlich empfiehlt. Indem in dem erwähnten Vorschlag der Begriff „Inkorporation“ mit

christlicher Erziehung vor der Taufe zusammengebracht wird, ergibt sich auch ein Widerspruch zu der anderen gemeinsamen Aussage, in der Kirche definiert wird als „Gemeinschaft derer, die . . . durch die Taufe in eine sichtbare Glaubensgemeinschaft eingegliedert wurden“<sup>31</sup>.

Abschließend läßt sich sagen: Die Gespräche der vergangenen Jahre haben gezeigt, daß sich beide Kirchen als wahre Kirchen, die aus dem Evangelium leben, anerkennen können. Zugleich ist deutlich, daß „Interkommunion“, „versöhnte Verschiedenheit“ und andere in der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion befindliche Einheitsmodelle nicht geeignet sind, die Erwartungen der Partner in den untersuchten Dialogen zu charakterisieren. Die Trennung besteht weiter, auch in wichtigen Punkten, und die Gespräche machten Bereiche schmerzhafter Spannung deutlich. Dennoch haben die beteiligten Baptisten und Lutheraner verschiedentlich betont, daß es ein guter Anfang war.

### III. Gesichtspunkte für die künftige Arbeit

Der amerikanische Bericht fordert bei dem im Gang befindlichen Dialog mit Recht die Beachtung des jeweiligen *historischen Kontextes*. Die Gespräche zeigen, wie manchmal scheinbar „undialogische“, rein historische Beiträge das Verständnis der Probleme – z.B. in der Amtsfrage – erhellen können. Ähnliches wäre für die kontinental-europäische Szene zu erwarten. Daß die beiderseitigen Beziehungen durch eine Aufarbeitung historischer Kontroversen in eine neue Phase eintreten können, ist bei der Revision der Täuferverwerfungen der *Confessio Augustana* deutlich geworden.

Bei vielen Fragen gibt es ein erhebliches *Spektrum theologischer Positionen* innerhalb jeder der beiden Traditionen. Diese Tatsache wird in den gemeinsamen Berichten zumeist weder zugegeben noch reflektiert. Besonders die beiden deutschen Berichte sind auffällig apodiktisch gehalten. Wenn es aber – wie in den amerikanischen Gesprächen geschehen – aufgrund solcher Diversität geraten erschien, gelegentlich bei ein und demselben Thema zwei Referate von jeder der beiden Seiten den Diskussionen zugrunde zu legen, dann ist nicht einzusehen, warum diese Differenzen in den gemeinsamen Erklärungen ignoriert werden. Jedenfalls gibt es von anderen bilateralen Dialogen Berichte, die in der Darbietung der theologischen Positionen wie auch in der Formulierung der entsprechenden Ergebnisse weit offener sind.<sup>32</sup> Der Wert gemeinsamer Erklärungen liegt ja nicht notwendigerweise in ihrer inneren Konsistenz oder in der Klarheit ihrer systematischen Architektur. Wichtiger ist, daß sich die Kirchen hernach in diesen Erklärungen in ihrer eigenen Vielfalt wiedererkennen und sich ermu-

tigt sehen, mehr als bisher aufeinander zuzugehen. Die Tatsache, daß in manchen baptischen Gemeinden „offene Mitgliedschaft“ praktiziert wird und daß in manchen lutherischen Kirchen „Taufaufschub“ toleriert wird, ist ein Hinweis auf einen in Theologie wie in kirchlicher Praxis bestehenden Pluralismus. Es könnte sehr wohl sein, daß die Minderheitsoptionen von heute in Zukunft zunehmend an Bedeutung gewinnen.

Es ist erstaunlich, wie wenig die untersuchten Referate und Erklärungen die Ergebnisse *anderer bilateraler und multilateraler Dialoge* reflektieren. So fehlt z.B. jeder Hinweis auf den Baptistisch-Reformierten Dialog. Dabei könnten unsere Gespräche von den dort erreichten Einsichten durchaus profitieren. Es wurde von anderer Seite mit gutem Recht auf die Gefahr hingewiesen, „daß die einzelnen Dialoge sich von der umfassenden ökumenischen Szenerie und Bewegung isolieren“ und „die Ergebnisse der einzelnen Gespräche in keinem Zusammenhang untereinander stehen oder gar in Konflikt geraten“<sup>33</sup>. Selbst wenn man diese Gefahr für nicht unmittelbar akut hält, so wäre es doch bedauerlich, wenn die Erkenntnisse jener anderen Dialoge für die neue Runde von Gesprächen unberücksichtigt blieben. Umgekehrt könnten die dort gewonnenen Resultate, sorgfältig vermittelt, unseren Horizont weiten und die künftige Reflexion befruchten.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Referat auf der Sitzung der Gemeinsamen Baptistisch-Lutherischen Kommission vom 11. bis 15. November 1986 in der Evangelischen Gemeindeakademie Rummelsberg, für den Druck aus dem Englischen übersetzt und gekürzt.
- <sup>2</sup> Beteiligt waren: American Baptist Churches (ABC), North American Baptist Conference (NABC), Progressive National Baptist Conference (PNBC), Southern Baptist Convention (SBC), Seventh Day Baptist General Conference (SDBGC), Baptist World Alliance (BWA); American Lutheran Church (ALC), Lutheran Church in Amerika (LCA), Lutheran Church – Missouri Synod, Association of Evangelical Lutheran Churches (AELC).
- <sup>3</sup> American Baptist Quarterly (ABQ) I, 1982, 99. Das Heft dokumentiert die (gekürzten) Referate und die gemeinsamen Erklärungen.
- <sup>4</sup> Die Lutheran Church – Missouri Synod, die zweieinhalb Jahre lang mitgearbeitet hatte, schickte keine Vertreter zur letzten Kommissionssitzung, auf der die gemeinsamen Erklärungen formuliert wurden. Die Herausgeber des Baptistisch-Lutherischen Dialogs ziehen es vor, sich dazu nicht zu äußern.
- <sup>5</sup> G. A. Igleheart, ABQ, 121.
- <sup>6</sup> Texte aus der VELKD, Nr. 17, 1981.
- <sup>7</sup> Eine klassische Definition bietet die New Hampshire Confession (1833), Art. XIV: „... Christian Baptism is the immersion of a believer in water in the name of the Father, Son, and Spirit . . .“ (J. H. Leith, *Creeks of the Churches*, 3. Aufl., Atlanta 1982, 338). Der Ton liegt eher auf „believer“ als auf „immersion“.

- 8 Der Bericht liegt nur in hektographierter Form (USB-Nr. 431/83) vor. Teile der Referate wurden inzwischen in Wort und Tat (Nr. 67f, 1986), dem Organ der Baptistengemeinden in der DDR, publiziert
- 9 Obwohl der Bund Evangelischer Kirchen in der DDR auch unierte Kirchen mitumfaßt, waren alle seine Kommissionsmitglieder Lutheraner. Die BEK-Position im Bericht ist durchgehend dezidiert lutherisch.
- 10 Appendix zum Bericht, USB-Nr. 703/85 und ÖR Heft 3/1986, 337ff.
- 11 Appendix, USB-Nr. 706/85.
- 12 USA-Bericht, 106.
- 13 G. R. Beasley-Murray, ABQ, 140.
- 14 E. Schütz, BRD-Bericht, Appendix, 16.
- 15 Z.B. D. Gusdal, ABQ, 158.
- 16 R. E. Powell, ABQ, 151.
- 17 BRD-Bericht, 9.
- 18 USA-Bericht, 107.
- 19 BRD-Bericht, 6.
- 20 USA-Bericht, 108.
- 21 G. A. Igleheart, ABQ, 176.
- 22 J. E. Tull, ABQ, 190.
- 23 Zit. bei Tull, a.a.O. 192.
- 24 USA-Bericht, 111.
- 25 BRD-Bericht, 7.
- 26 J. E. Tull, a.a.O. 191.
- 27 BRD-Bericht, Appendix, 28.
- 28 Report of Committee on Baptist Faith and Message, Southern Baptist Convention, 1925, zit. bei J. H. Leith, a.a.O. 351.
- 29 BRD-Bericht, 2.
- 30 USA-Bericht, 109.
- 31 A.a.O.
- 32 Z.B. der Baptistisch-Reformierte Dialog: H. Meyer / H. J. Urban / L. Vischer (Hrsg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931-1982, Paderborn/Frankfurt 1983, 102ff.
- 33 Ebd. 14.

# Die Bedeutung ökumenischer Flüchtlingshilfe für den Weg des Ökumenischen Rates der Kirchen

VON HEINRICH PUFFERT

*Die Geschichte der Flüchtlingshilfe des Ökumenischen Rates der Kirchen seit 1939 ist bislang nur unzureichend untersucht worden. Der nachfolgende Beitrag beansprucht nicht, mehr zu sein als ein erster Schritt zu einer zusammenhängenden Darstellung. Er soll einige Grundlinien der Bedeutung ökumenischer Flüchtlingshilfe für den Weg des ÖRK, für das sich entfaltende Verständnis der ökumenischen Gemeinschaft zwischen den Kirchen und ihres Dienstes in der Welt herausstellen. Der Verfasser hat als langjähriger Mitarbeiter der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst des ÖRK persönlichen Einblick in die Arbeit des Flüchtlingsdienstes gehabt. Er hat die zahlreichen Berichte und Protokolle ausgewertet und Einsicht genommen in die vorhandenen Archivmaterialien. Auf einen detaillierten Anmerkungsapparat ist jedoch bewußt verzichtet worden, um diesen Gesamtüberblick, der angesichts der aktuellen Diskussion zum Asylrecht besondere Aufmerksamkeit verdient, nicht zu überfrachten. Wir veröffentlichen den Aufsatz in zwei Teilen.*

Die Schriftleitung

## Teil I: Versuch eines Rückblicks in die Anfangszeit ökumenischer Weltverantwortung

### 1. Das Zustandekommen und die Aufgabenstellung des ÖRK

Vor 50 Jahren fanden die beiden Weltkonferenzen der ökumenischen Bewegung statt, auf denen die entscheidenden Beschlüsse für die Bildung des ÖRK gefaßt wurden. Im Juli 1937 tagte in Oxford die 1. Folgekonferenz der Stockholmer Weltkonferenz für „Praktisches Christentum“ von 1925 und im August in Edinburgh die 1. Folgekonferenz der Lausanner Weltkonferenz für „Glaube und Kirchenverfassung“ von 1927. Die politische und wirtschaftliche Weltsituation, die ökonomische Depression in allen Industriestaaten und der Machtkampf der nationalsozialistischen und der marxistischen Ideologie forderten die christlichen Kirchen zur Stellungnahme heraus. Daraus erwuchs der Beschluß, einen „Ökumenischen Rat der Kirchen“ als Bündelung aller ökumenischen Bestrebungen in einem

arbeitsfähigen gemeinsamen Organ zu schaffen. Der zu diesem Zweck gebildete Ausschuß tagte unter dem Vorsitz von William Temple vom 9. bis 12. Mai 1938 in Utrecht. Er erarbeitete die Verfassung des ÖRK (im Aufbau begriffen) und seine Arbeitsgebiete und faßte Beschlüsse über die Berufungen für ein Generalsekretariat mit Sitz in Genf. Neben Dr. Willem Visser 't Hooft als Generalsekretär wurden Rev. William Paton, London, als britischer und Dr. Henry S. Leiper, New York, als amerikanischer beigeordneter Generalsekretär vorgesehen.

Visser 't Hooft hatte von Anfang an für die Annahme der Aufgabe, als Generalsekretär des ÖRK tätig zu werden, zwei wesentliche Bedingungen gestellt: 1. es müsse sich wirklich um einen Rat der Kirchen Christi und nicht bloß um eine Föderation religiöser Gemeinschaften handeln und 2. eine Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe sei wesentlich, weil ökumenische Brüderlichkeit ohne praktische Solidarität nicht denkbar sei. Damit waren die beiden Grundlinien der Tätigkeit des ÖRK herausgestellt: Studienarbeit und praktische Maßnahmen (study and action). Für die so anvisierte Arbeit gab es in Genf bereits hilfreiche Verbindungen. „Praktisches Christentum“ hatte hier das „Internationale Sozialwissenschaftliche Institut“ als Forschungsstätte, in der J. H. Oldham mit Nils Ehrenström und Hans Schönfeld die Oxford-Konferenz 1937 vorbereitet hatten. Schon lange war mit diesem Institut Dr. Adolf Keller verbunden, der nach dem Ersten Weltkrieg die „Europäische Zentralstelle für zwischenkirchliche Hilfe“ zunächst in Zürich und dann in Genf leitete. Zwischenkirchliche Hilfe – das war „Ökumenische Diakonie“ und bald speziell auch „Ökumenische Flüchtlingshilfe“. In Genf befanden sich auch die Generalsekretariate der z.T. schon im 19. Jahrhundert entstandenen ökumenischen Weltbünde: Der Christliche Verein Junger Männer (YMCA) von 1855, der Christliche Verein Junger Frauen (YWCA) von 1855, der Christliche Studenten-Weltbund (WSCF) von 1895, dessen Generalsekretär Visser 't Hooft seit 1932 war, und der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen, gegründet 1914, mit seinem Generalsekretär H. L. Henriod.

## *2. Ökumenische Flüchtlingshilfe vor 1938*

Im Rahmen der zwischenkirchlichen Hilfe nach dem ersten Weltkrieg hatte man noch nicht absehen können, daß unser Jahrhundert wie kein anderes vorher von millionenfacher Flüchtlingsnot gezeichnet sein würde. Anlässe zu ökumenischer Reaktion auf große Flüchtlingsnöte, mit denen

die Arbeit Adolf Kellers auch in Verbindung kommen sollte, hatte es allerdings schon vorher gegeben.

#### a. *Die Flucht der christlichen Armenier aus der Türkei*

1895 wurden von den moslemischen Türken aus national-politischen Gründen und mit religiösem Fanatismus 2 400 armenische Dörfer mit 568 Kirchen zerstört, 646 Dörfer islamisiert und 328 Kirchen in Moscheen verwandelt. Unter den 88 000 Toten dieses Massakers waren 170 Priester der christlichen Gemeinden. In dieser Zeit flüchteten Zehntausende in die Nachbarländer. Die westliche Welt nahm davon wenig Notiz. Eine ökumenische Reaktion kam vom Reformierten Weltbund (gegründet 1875). Auf seinem 6. Generalkonvent in Glasgow veröffentlichte er am 23. Juni 1896 im Bewußtsein der Zusammengehörigkeit aller Christen über Länder- und Konfessionsgrenzen hinweg seinen Protest „mit blutendem Herzen, mit Schrecken und Abscheu über diese Barbarei und im Mitgefühl mit den verfolgten Mitchristen“. Als Einzelkämpfer hatte schon 1895 Professor Johannes Lepsius (1858-1926) mit seiner Anklageschrift „Armenien und Europa“ seine Stimme erhoben. Er wußte sich als Mund der Stummen und Helfer der Opfer. Von Berlin aus organisierte er für die Nachkommen der armenischen Opfer ein Hilfswerk mit Waisenhäusern und Betreuungsheimen. In christlicher Verantwortung für die Situation im Mittleren Osten gründete er die „Deutsche Orientmission“.

Im Ersten Weltkrieg gab es dann eine zweite Welle der Armenierverfolgung in der Türkei. In der „Schwarzen Nacht der Armenier“ am 20. April 1915 wurden in Konstantinopel 600 armenische Intellektuelle umgebracht. In den Provinzen Westanatolien, Kilikien und Mesopotamien wurden 1,4 Millionen Armenier in die Syrische Wüste getrieben, wo sie durch Gewalt, Hunger und Krankheit umkamen. Lepsius trat wieder öffentlich für die Verfolgten ein, auch gegen das Mißfallen der deutschen Regierung, die ihr Verhältnis zum türkischen Bündnispartner nicht gefährden wollte. Diesem erneuten Massaker sind etwa 300 000 Armenier durch die Flucht in die angrenzenden Länder und etwa 600 000 durch Auswanderung, die sich bis 1923 hinzog, nach Griechenland, Ägypten, Südosteuropa und Amerika entkommen. Lepsius gründete wieder ein Hilfswerk, den „Hilfsbund“, und im Gefüge des Nordamerikanischen Kirchenbundes (gegründet 1908), mit dem Lepsius zusammenarbeitete, wurde die „Near East Relief Organisation“ mit einem erheblichen finanziellen Einsatz zur Hilfe für die armenischen Christen ins Leben gerufen.

## b. Die Massenflucht aus Rußland

Ab Oktober 1917 haben sich etwa 1,4 Millionen orthodoxer Russen der Revolutionsherrschaft und dem Interventionskrieg in ihrer Heimat durch Auswanderung oder Flucht entzogen. 1,1 Millionen flohen in die westeuropäischen Länder, 100 000 ins Baltikum und der Rest in die Balkanstaaten und den Fernen Osten. Diese Massenbewegung zog sich über Jahre hin. Die Staatenlosigkeit der russischen Auswanderer außerhalb ihres Landes war ein großes Hindernis für die erstrebte Einbürgerung in den Einwandererstaaten. 1920 proklamierte der von den alliierten Staaten „zur Sicherung des Weltfriedens und zur Entwicklung der Zusammenarbeit unter den Nationen“ gebildete Genfer „Völkerbund“ die Verantwortung der internationalen Gemeinschaft für diese Flüchtlinge und berief im Juni 1921 Fridtjof Nansen zum Hochkommissar für Flüchtlingsfragen. Auf seine Anregung wurde für staatenlose Flüchtlinge zur Erleichterung ihrer Einbürgerung der „Nansenpaß“ geschaffen.

Der hoffnungsvolle Zusammenschluß der Staaten im Völkerbund bildete den Hintergrund für eine eigene Initiative auf kirchlicher Ebene von seiten des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel. Er richtete im Januar 1920 einen Sendbrief an alle christlichen Kirchen in der Welt mit der Anregung, in ähnlicher Weise wie der Völkerbund einen übernationalen Rat der Kirchen zu schaffen. Die Orthodoxe Kirche, aktiv vertreten durch Erzbischof Germanos, verstand sich als Anwalt der Einheit der Kirche und ihrer Verantwortung in der Welt.

Für die orthodoxen Flüchtlinge war es eine besonders wichtige Aufgabe, für Priesternachwuchs und für einen Sammelpunkt für orthodoxe Theologie im Westen zu sorgen. Metropolit Eulogius gelang es 1925, für die Russische Auslandskirche in Paris das St. Sergius-Institut zu gründen. Sein erster Leiter war S. N. Bulgakow und außer ihm lehrte hier auch der ökumenisch bedeutsame G. Florowskij. Die Errichtung des St. Sergius-Instituts mit der Aufgabe, die Tradition der russischen Akademien fortzusetzen, wurde möglich durch die großzügige finanzielle Hilfe, die vom YMCA aus Amerika und England unter besonderer Förderung durch John R. Mott zur Verfügung gestellt wurde. In Paris hatte auch die Russische Christliche Studentenbewegung zusammen mit dem YMCA einen festen Platz. Noch heute erscheint ihre Zeitschrift „Messenger“ wie auch eine Gesamtausgabe der Schriften von G. Florowskij im YMCA-Verlag. Die Flüchtlingshilfe des YMCA fördert so bis in unsere Tage ökumenische theologische Begegnung.

### 3. Der ÖRK wird das Zentrum ökumenischer Flüchtlingshilfe

#### a. 1938–1945: Hilfe für die in Deutschland und in den von Deutschland besetzten Ländern verfolgten Juden

Visser 't Hooft, aufs engste mit den Männern der Bekennenden Kirche verbunden, wurde auf einer Besuchsreise in Tübingen, Stuttgart und Nürnberg selbst Zeuge der „Reichskristallnacht“ und ihrer Folgen. Die mit dem Erlaß der Nürnberger Rassengesetze am 1. April 1933 öffentlich proklamierte Verfolgung der Juden erreichte an diesem 9. November 1938 einen eklatanten Höhepunkt. 200 Synagogen brannten in Deutschland, Tausende von jüdischen Geschäfts- und Wohnhäusern wurden verwüstet, und von nun an war die Mißhandlung und Inhaftierung von Juden und Judenchristen an der Tagesordnung. Eine Woche später richtete Visser 't Hooft zusammen mit H. L. Henriod und Adolf Keller einen Brief an die Kirchen. Mit Bezug auf einmütige Resolutionen ökumenischer Konferenzen gegen den Antisemitismus wurden die Kirchen gebeten, sofort bei ihren Regierungen Einreiseerlaubnis für die wachsende Zahl nichtarischer Flüchtlinge zu erwirken. Viele Kirchen schlossen sich diesem Protest aus Genf an und bemühten sich um erweiterte Einreisequoten. Aber die öffentliche Reaktion und die Hilfe der Regierungen blieben schwach.

Für alle weiteren Aktionen von Genf aus war die Kontaktstelle in Deutschland das von Pastor Heinrich Grüber eingerichtete Berliner Büro für die rassisch Verfolgten. Durch seine Arbeit seit 1933 hatte er schon Kontakt mit etwa 2500 nichtarischen Familien, meist Judenchristen. Etwa 1000 Personen konnte er zur Auswanderung nach Holland, Schweden oder England helfen. Bis zum Sommer 1941 bestand noch die Möglichkeit legaler Auswanderung für Juden. Pastor Grüber gelang es sogar noch nach dem 9. November 1938, unter dem Nachweis von Einreisemöglichkeiten, Juden aus den Konzentrationslagern zur Emigration zu bringen.

Auf der ersten Sitzung des „Vorläufigen Komitees“, des Leitungsgremiums des ÖRK, am 19. Januar 1939 in St. Germain bei Paris trat Bischof Bell von Chichester für die Errichtung eines besonderen Sekretariats für die Koordinierung der Flüchtlingshilfe der Kirchen ein. Er selbst hatte schon 1934 in London das „Christlich-Internationale Komitee für Flüchtlinge“ geschaffen. Jetzt gab er selbst ein persönliches Beispiel. Er übernahm die Verantwortung für die Versorgung von 30 nichtarischen Pastoren und deren Familien, die Deutschland oder Österreich verlassen konnten. Anfang April 1939 rief er den der Bekennenden Kirche verbundenen Pastor Adolf Freu-

denberg mit seiner jüdischen Frau als Sekretär seines Flüchtlingskomitees nach London. Freudenberg, ursprünglich im Diplomatischen Dienst, hatte dieses Amt 1935 aufgegeben, hatte Theologie studiert und war Pastor geworden. Bei seiner Tätigkeit für die Flüchtlinge standen ihm als Kontaktpersonen Oliver Tomkins für Großbritannien, Erich Wilhelm aus Wien und Madeleine Barot für Frankreich zur Verfügung. In Großbritannien rechnete man jetzt schon mit 70000 nichtarischen und politischen Flüchtlingen. Durch die Initiative von Bischof Bell kam am 1. Mai 1939 der Judenchrist und Ökumeniker Prof. Pastor Hans Ehrenberg, Bochum, aus dem Konzentrationslager Sachsenhausen entlassen, für acht Jahre nach England, ebenso Dr. Carl Schweitzer, der bisherige Leiter der Apologetischen Zentrale und Direktor des Zentralausschusses der Inneren Mission in Berlin. Um seine Auswanderung im Oktober 1939 durchzusetzen, war Bischof Bells Frau persönlich bei den NSDAP-Stellen in München vorstellig geworden. Die Ökumeniker standen zusammen wie eine große Familie.

Am 1. September 1939 waren die deutschen Truppen in Polen eingefallen. Am 10. Mai 1940 begann der Westfeldzug. Die Kriegshandlungen in Frankreich endeten mit dem Waffenstillstand vom 22. Juni 1940. Ganz Frankreich wurde bis auf einen Restteil südlich der Linie Genf bis zur spanischen Grenze im Westen von deutschen Truppen besetzt. Adolf Freudenberg befand sich zu dieser Zeit gerade in der Schweiz. Die Rückkehr nach London war jetzt nicht mehr möglich. So wurde Freudenberg gebeten, als Sekretär der Flüchtlingsabteilung des ÖRK von Genf aus tätig zu werden. Hilfreich war die enge Arbeitsverbindung mit den schon genannten ökumenischen Weltbünden in Genf, dem Schweizer Kirchenbund wie auch mit dem Internationalen Komitee des Roten Kreuzes und dem Jüdischen Weltkongreß, dessen Generalsekretär, Gerhard Riegner, selbst ein Flüchtling aus Deutschland war.

Während der ganzen Kriegszeit, 1939 bis 1945, war es nicht möglich, den Vorläufigen Ausschuß des ÖRK in seiner internationalen Zusammensetzung vollzählig zu versammeln. So mußten die Mitarbeiter im Genfer Generalsekretariat jeweils ihre persönlichen Verbindungen ausnutzen. Mit Deutschland hielt besonders Hans Schönfeld die Kontakte. Die Verbindung zu Frankreich war von Genf aus nicht zu schwierig. Solidarität mit den nichtarischen Flüchtlingen und Deportierten und, wo möglich, Hilfe und Fürsorge für sie forderte jeder Tag neu. Schon im Februar 1940 waren schreckliche Nachrichten aus Berlin gekommen. Von Stettin aus hatte man die Juden aus Pommern in kalten Güterwagen nach Polen abtransportiert.

Das war ein Test gegenüber der deutschen Öffentlichkeit. Da kaum ein Protest laut wurde, konnte man weitere Aktionen vorbereiten.

In den Waffenstillstandsbedingungen hatte Frankreich sich verpflichten müssen, die Juden aus Elsaß-Lothringen in das von Deutschen nicht besetzte Frankreich zu übernehmen. Hier gab es noch viele kleinere und einige große Flüchtlingslager aus der Zeit des Spanienkrieges 1936 bis 1939. In dieser Zeit waren 400000 bis 500000 Spanier nach Frankreich, Belgien und in die Schweiz geflohen. Jetzt fühlte sich die Reformierte Kirche in Frankreich mit ihrem Präsidenten Marc Boegner auf den Plan gerufen. Im September wird das Hilfswerk „Cimade“ (Comité Intermouvements auprès des évacués) organisiert. Der Einsatz besonders der französischen christlichen studentischen Jugend unter der Leitung von Madeleine Barot im „Camp de Gurs“ am Fuße der Pyrenäen ist von beispielhafter Bedeutung gewesen. Sie hatten sich den Eingang in das Lager erkämpft als ein den Kirchen in allen Gefängnissen staatlich zugestanderer Seelsorge- und Betreuungsdienst. Die Baracken an einer 2 km langen Asphaltstraße ohne jede Einrichtung waren für je 60 Personen bestimmt, Männer und Frauen getrennt, das Ganze von Stacheldraht umgeben. Hier waren etwa 15000 Internierte aus Frankreich, Holland und Belgien untergebracht. Ende Oktober 1940 wurden in einer Regennacht weitere 7200 Juden aus Baden und der Pfalz von Lastwagen abgeladen. Ein Martyrium in Kälte, Schlamm und Hunger begann. Jeden Morgen wurden die Toten aus den Baracken getragen. Als vom 1. August 1942 an die Räumung auch dieses Lagers durch die Deportationen in die Vernichtungslager in Polen begann, zählte man auf dem Friedhof des Lagers mehr als 2000 Gräber.

In der „Baraque Protestante“ im Lager Gurs wie auch in anderen Lagern war von den Cimade-Helfern ein Mittelpunkt der Wärme, Beratung und Betreuung entstanden. Hier war im Winter 1940/41 der Treffpunkt einer Lagergemeinde mit bis zu 600 Gemeindegliedern verschiedenster Nationalität und Konfession. Das war eine ökumenische Gemeinde. Hier gab es Bibeln und Gesangbücher für die Gottesdienste, aber auch Bücher, Spiele, Noten, Musikinstrumente. Hier konnten auch vereinzelt Zusatzverpflegung und Medikamente besorgt werden. Die Verschleppten hatten selbst z. T. noch Geld und Schmucksachen. Außerdem halfen die Gelder, die über das Genfer Flüchtlingssekretariat aus der Schweiz, aus Schweden und vom Amerikanischen Komitee für christliche Flüchtlinge eingeschleust werden konnten. Bis zum Sommer 1941 konnte in einigen Fällen sogar noch Auswanderung organisiert werden. In der Schweiz war Pastor A. Koechlin der unermüdliche Helfer. In Schweden war es der Erzbischof Erling Eidem mit

dem „Kirchlichen Hilfskomitee für die Verfolgten“. Das Zentrum der schwedischen Israel-Mission in Paris mit Pastor F. Forell war eine hilfreiche Kontaktstelle. In Amerika war es Dr. Samuel McCrea Cavert, der immer wieder Hilfe sandte. Es gab seit 1940 in Frankreich auch den offenen Seelsorgedienst für die Flüchtlinge, die in Arbeitskommandos in entlegenen Winkeln des Landes bis nach Nordafrika „in Freiheit“ ein isoliertes kümmerliches Leben führten. Der Leiter dieses Dienstes mit der Hilfe zahlreicher Gemeindepastoren in den verschiedenen Departments war Pastor T. C. Tourelle. Ihm stand auch Pastor F. Forell zur Seite.

Eine weitere Eskalation der Verfolgungen war es, als am 20. Januar 1942 der SS-Obergruppenführer Heydrich „die Endlösung der Judenfrage“ durch deren systematische vollständige Vernichtung als Führerbefehl bekanntgab. Diese Planung war so ungeheuerlich, daß die Regierungen in der Welt und die internationale Öffentlichkeit an ihre Durchführung nicht glauben konnten. Immer noch wirkte sich der Sympathiegewinn aus, den Hitler 1936 durch die in Deutschland glänzend durchgeführte Olympiade in der Weltöffentlichkeit erreicht hatte. 1937 hatte selbst Winston Churchill in einem Brief an Hitler geschrieben: „Sollte England in ein nationales Unglück kommen, das dem Unglück Deutschlands von 1918 vergleichbar wäre, so würde ich Gott bitten, uns einen Mann zu senden von Ihrer Kraft des Willens und des Geistes.“

Die Verfügung der Vichy-Regierung vom 1. August 1942, daß alle deutschen, österreichischen, tschechoslowakischen, polnischen, estnischen, lettischen, litauischen, saarländischen, Danziger, sowjetischen und andere russische israelische Flüchtlinge, die nach dem 1. Januar 1936 in Frankreich eingereist sind, bis zum 15. September 1942 in die von Deutschland besetzte Zone zu überführen seien, bedeutete ihre Deportation in die Vernichtungslager. Nun beginnt die Menschenjagd in den Lagern, Städten und Dörfern. Mehr als 50000 Juden und Judenchristen werden in den Osten verladen. Von mehr als 20000 wird der verzweifelte Versuch gemacht, über die grüne Grenze in die Schweiz oder nach Spanien zu entkommen, was in den meisten Fällen durch die Unterstützung mutiger Helfer gelingt. Als am 9. Dezember 1942 die deutsche Besetzung der bisher freien Zone Frankreichs beginnt, gelingt es den Helfern der Cimade im Zusammenwirken mit der Résistance, etwa 3000 Lagerinsassen in abgelegenen Orten im Untergrund verschwinden zu lassen. Trotz dieser Abwanderung und Minderung der Zahl der zu betreuenden Flüchtlinge und Verfolgten wird die Zahl der bei der Cimade Hilfesuchenden immer größer.

Nicht unerwähnt soll der ökumenische Beitrag des „Hilfsdienstes der Amerikanischen Freunde“ (Quäker) bleiben, die in diesen Jahren im nicht-besetzten Teil Frankreichs mit 58 Mitarbeitern Tagesspeisungen an 35000 Kinder und Erwachsene durchführten.

Das Genfer Flüchtlingssekretariat wirkte auch an ungewöhnlichen Methoden mit, gefährdete Internierte in Lagern im besetzten Holland zu retten. Das holländische „Jüdische Koordinierungskomitee“ in Genf versuchte, durch gekaufte Pässe südamerikanischer Staaten Auswanderungsmöglichkeiten zu schaffen. Als Schwierigkeiten hinsichtlich der Anerkennung solcher Pässe durch die südamerikanischen Regierungen entstanden, konnte Visser't Hooft durch Intervention bei der Königin Wilhelmina in London erreichen, daß diese Schwierigkeiten behoben werden konnten. Das war Lebensrettung für Hunderte.

Das Frühjahr 1944 brachte eine neue kritische Situation, diesmal für die Juden im besetzten Ungarn. In Genf wurde bekannt, daß Maßnahmen im Gange waren, 400000 ungarische Juden nach Auschwitz zu deportieren. Das Genfer Sekretariat rief durch ein öffentliches Kommuniqué zu einem weltweiten Protest auf. Dadurch wurde wenigstens eine zeitweise Unterbrechung dieses Völkermordes erreicht.

#### *b. Die geographische und organisatorische Ausweitung der Flüchtlingshilfe des ÖRK in die Welt*

Im Genfer Flüchtlingssekretariat kamen immer weitere Bitten um Hilfe an, diesmal aus China. Das Bündnis der Achsenmächte Deutschland – Italien – Japan hatte den Krieg bis in den Fernen Osten ausgeweitet. Andererseits schien der asiatische Raum noch ein mögliches Aufnahmegebiet für Flüchtlinge aus Europa zu sein. Schon Anfang der 40er Jahre hatten deutsche jüdische Kaufleute in Tokyo, Yokohama und Kobe ein Hilfswerk für jüdische Flüchtlinge geschaffen, die mit der Transsibirischen Eisenbahn nach Ostasien oder von dort nach Nord- oder Südamerika auswandern wollten. Von Juli 1940 bis Juli 1941 kam diese Hilfe etwa 4 500 Menschen zugute. In Schanghai hatten seit 1938 etwa 20000 Juden Zuflucht gesucht. Ihr Geld und ihre Wertsachen hatten sie in wenigen Jahren aufgebraucht. Vielen war eine neue Existenzgründung nicht gelungen. Die Judenchristen hatten sich zu einer Flüchtlingsgemeinde von etwa 400 Gliedern zusammengeschlossen. Der Pfarrer der deutschen evangelischen Kirchengemeinde in Schanghai, Dr. Fritz Maas, berichtete nach Genf über das Wachstum dieser Gemeinde und die Not ihrer Glieder. Anfang 1943 hatten

die japanischen Behörden entschieden, daß alle Staatenlosen aus Europa bis zum 18. Mai in einem bestimmten Stadtteil interniert werden sollten, der aber schon von armen Chinesen, Russen und Japanern übervölkert war. Sofort konnte Adolf Freudenberg in dieser Notsituation mit einer ersten Gabe von sfr. 15000 zu Hilfe kommen. Das war die Fortsetzung ökumenischer Kontakte mit China, die schon 1931 mit dem chinesischen Nationalen Christenrat zustande gekommen waren. Damals hatte Adolf Keller mit Mitteln der Zentralstelle für Zwischenkirchliche Hilfe durch die Vermittlung der Englischen Baptisten-Mission und des Roten Kreuzes den hungernden Chinesengemeinden in den Provinzen Scheni und Kanzu beistehen können. \*)

Es konnten aber auch noch andere als geographische Entfernungen überbrückt werden. Bis April 1943, als das Warschauer Ghetto gestürmt wurde, konnte von Genf aus noch seelsorgerlicher Briefkontakt mit der dort bestehenden evangelischen Lagergemeinde aufrechterhalten werden und ebenso mit den etwa 300 Gliedern der Lagergemeinde im KZ Theresienstadt, wo 1945 von den 160000 Deportierten nur 12000 überlebten.

Eine wesentliche Aufgabe des Genfer Flüchtlingssekretariats war auch der Ausbau der Verbindungen zu anderen christlichen und zu staatlichen und internationalen Organisationen und deren Information über die wirkliche Lage der Verfolgten. Dafür war der Kontakt mit dem päpstlichen Nuntius in Berlin und mit dem Jüdischen Weltkongreß besonders wertvoll. Während die Regierungen nur zögernd reagierten, veröffentlichte der Nationalrat der Kirchen in den USA am 11. Dezember 1942 eine Entschliebung über die Ausrottungspolitik gegen die europäischen Juden. Am 16. Dezember wandte sich dann der „Rat der Christen und Juden in Großbritannien“ unter der Führung des Erzbischofs William Temple, eines seiner Präsidenten, an die britische Regierung, um von ihr den neutralen Staaten in Europa für die Aufnahme und Unterstützung der sonst der Vernichtung geweihten Juden Hilfszusagen zukommen zu lassen. Am 19. März 1943 versandten die Sekretariate des ÖRK und des Jüdischen Weltkongresses gemeinsam ein Memorandum mit dem Vorschlag, den neutralen Staaten nur zeitweiliges Asyl für die große Zahl der fliehenden Juden zuzumuten, während die USA und Großbritannien mit seinen Dominien einen Plan für die Weiterwanderung und endgültige Unterbringung nach Kriegsende entwickeln sollten. Im April 1943 fand die „Bermuda-Konferenz“ der Allier-

\*) Das amerikanische kirchliche „Komitee für Chinahilfe“ schickte von September 1938 bis Januar 1941 für die chinesischen Flüchtlinge \$ 740000 in das noch nicht von den Japanern besetzte China.

ten, auf der aktuelle Fragen beraten werden sollten, statt. Daß es in der Judenfrage keine greifbaren Ergebnisse gibt, beklagt Lordbischof Bell öffentlich im britischen Oberhaus.

Am 6. Juni 1944 beginnt die Endphase des Zweiten Weltkriegs. Die Alliierten landen in der Normandie. Was soll nach dem Inferno des menschenmordenden, die Lebensmöglichkeiten der Menschen zerstörenden, die ganze Welt in Mitleidenschaft ziehenden Zweiten Weltkriegs werden?

### *c. Kirche und Judentum – eine ökumenische Grundfrage*

Seit 1938 war der ökumenischen Gemeinschaft neben ihrer Bearbeitung von Themen und Lebensbereichen, die zur Förderung der kirchlichen Einheit in Angriff genommen werden mußten, in den verfolgten Juden und Judenchristen eine Aufgabe vor die Füße und auf's Herz gelegt worden, die sie nur als ihr von Gott gegeben verstehen konnte. Seit der Zeit der Apostel war die Zusammengehörigkeit von Judenchristen und Heidenchristen, war das Verhältnis Kirche und Judentum das immer noch ungelöste Problem der Kirche. Nun war es in ungeahnter Weise neu aktuell geworden und hatte eine bedrängende Tiefe und Bedeutung gewonnen.

Nach der Sammlung der Überlebenden in Israel und der Errichtung eines eigenen jüdischen Staates in Palästina gab es materielle Maßnahmen ökumenischer Flüchtlingshilfe für verfolgte Juden und Judenchristen nicht mehr. Aber die Frage der Einheit des ganzen Volkes Gottes, der Bundeschlüsse Gottes mit seinem Volk und der Menschheit, die Tatsache der Verachtung und Verfolgung des Volkes, aus dem Jesus Christus stammt, durch die, die sich Christen nennen, wird zunehmend als entscheidende Prüfung für die Christenheit erkannt. Würde die in der Ökumene erwiesene Solidarität, würde die brüderliche Hilfe für das geschändete jüdische Volk eine hilfreiche Wirkung haben für den weiteren Weg in die Zukunft, die Gott seinem ganzen Volk verheißen hat?

Auf der 1. Nachkriegssitzung des Vorläufigen Ausschusses des ÖRK, Ende Februar 1946 in Genf, spricht eine Resolution mit tiefem Abscheu von der einmaligen Tragödie, daß in Europa 6½ Millionen Juden „ausgemerzt“ worden sind. Mit Reue wird das Versagen der Kirchen bekannt. Sie haben die negativen Faktoren nicht zu überwinden vermocht, die in ihrem Verhältnis zu den Juden zu diesem Unheil beigetragen haben. Aller Antisemitismus der Christen ist Verleugnung des Geistes und der Lehre ihres Herrn. Das Verhältnis Kirche – Israel wird nun zum Dauerthema im ÖRK und muß es bleiben, bis die Einheit des ganzen Volkes Gottes erfüllt sein wird.

## Gesichtspunkte

zur Durchführung eines Forums  
über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

von der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen  
am 13. Mai 1987 beraten und einmütig angenommen

1. Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) (ACK) lädt auf Ersuchen mehrerer Mitgliedskirchen und nach Rücksprache mit allen ihren Mitglieds- und Gastkirchen zu einem Forum über das Thema „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ ein.

Bei allen Entscheidungen zur Vorbereitung und Durchführung des Forums bleibt die Verantwortung der Leitungsorgane der Kirchen unberührt.

2. Anliegen des Forums soll es sein, die biblisch-theologischen, die geistlichen und ethischen Aspekte des Themas zu entfalten. Das Forum soll Zeugnis für Jesus Christus geben, der unsere Gerechtigkeit und unser Friede ist, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung, in dem alles Bestand hat. So soll das Forum eine größere Gemeinsamkeit in unserem Zeugnis des Glaubens und in unseren Antworten auf die Überlebensfragen unserer Zeit ermöglichen. Seine Ergebnisse sollen den Gehorsam des Glaubens in unserem eigenen Land stärken und auch einen Beitrag zum gesamt-ökumenischen Dialog leisten.

3. Zur Vorbereitung des Forums wird ein Arbeitsausschuß gebildet, in den die beteiligten Kirchen ihre Delegierten nach folgendem Schlüssel entsenden: sieben für die römisch-katholische Kirche, sieben für die Evangelische Kirche in Deutschland, bis zu neun für die anderen Mitglieds- und Gastkirchen in der ACK. Die Referenten in der Ökumenischen Centrale gehören dem Vorbereitungsausschuß mit Sitz und Stimme an.

Damit eine enge Verbindung zwischen diesem Vorbereitungsausschuß und der Mitgliederversammlung der ACK gewährleistet bleibt, sollten unter den Mitgliedern des Vorbereitungsausschusses auch Delegierte der Kirchen in der Mitgliederversammlung der ACK sein.

Der Vorbereitungsausschuß wählt sich seinen Vorsitzenden, regelt die Geschäftsführung, gibt sich eine Verfahrensordnung und soll sich mit den inhaltlichen, geistlich-gottesdienstlichen und organisatorischen Fragen der Durchführung des Forums befassen. Dazu kann er sich besonderer Arbeitsgruppen bedienen.

4. Der Vorbereitungsausschuß soll der Mitgliederversammlung der ACK regelmäßig über den jeweiligen Stand seiner Arbeit berichten und über seine Mitglieder engen Kontakt mit den Leitungen der beteiligten Kirchen halten, damit die Anliegen der Kirchen in jeder Phase der Vorbereitung des Forums gehört und berücksichtigt werden.

5. Das Forum soll sich aus etwa 120 Delegierten der Kirchen zusammensetzen, und zwar nach folgendem Schlüssel: 40 für die römisch-katholische Kirche, 40 für die Evangelische Kirche in Deutschland, 40 für die anderen Mitglieds- und Gastkirchen in der ACK.

Die Kirchen sind gebeten, unter ihren Delegierten für das Forum auch solche Personen zu benennen, die bestimmte Anliegen in den Themenbereichen von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung vertreten.

Sinnvollerweise sollten die Delegierten der Mitglieds- und Gastkirchen in der Mitgliederversammlung der ACK bei der Auswahl der Delegierten für das Forum berücksichtigt werden.

6. Das Forum soll dazu dienen, zu einem gemeinsamen Zeugnis der beteiligten Kirchen in den Fragen von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu helfen und Wege gemeinsamen Handelns aufzuzeigen. Dazu sollten die bereits vorliegenden Äußerungen der beteiligten Kirchen auf mögliche Gemeinsamkeiten untersucht werden. In welcher Weise das Forum ein solches gemeinsames Zeugnis zum Ausdruck bringt, muß sich aus dem Gang der Vorbereitungen und aus den Beratungen auf dem Forum selbst ergeben.

7. Das Forum soll im Laufe des Jahres 1988 stattfinden, und zwar möglichst in zwei Phasen von je drei bis vier Tagen, von denen die erste stärker als Anhörungs- und Einbringungsphase gedacht ist, während die zweite aufgrund einer Sichtung in der Zwischenzeit die eingebrachten Gesichtspunkte und Überzeugungen zu bewerten und zusammenzufassen hätte. Beide Zusammenkünfte des Forums sollen gottesdienstlich eingebettet und von der Fürbitte der beteiligten Kirchen getragen sein.

8. Die Mitglieds- und Gastkirchen der ACK können sich je nach eigener Entscheidung an dem Forum in voller Mitträgerschaft oder im Beobachterstatus beteiligen.

## Zum Schutz der Schöpfung: Die nukleare Krise und gerechter Friede\*

### *Vorwort*

Wir schreiben zum Schutz der Schöpfung. Wir tun das, weil die ganze Schöpfung angegriffen wird. Luft und Wasser, Bäume und Früchte und Blumen, Vögel und Fische und Vieh, alle Kinder und Jugendlichen, Frauen und Männer leben unter den immer dunkler werdenden Schatten eines drohenden nuklearen Winters. Angesichts dieser sich immer mehr verschärfenden nuklearen Krise rufen wir die Evangelisch-methodistische Kirche zu treuerem Zeugnis und Handeln auf. Es handelt sich um eine Krise, die nicht nur die ganze menschliche Familie bedroht, sondern sogar den ganzen Planeten Erde, während der Rüstungswettkampf schon jetzt durch konventionelle Kriege, gewaltsame Unterdrückung und massive Armut Millionen von Menschenleben grausam vernichtet.

\* Dieser Überblick wurde zusammen mit einem umfassenden Grunddokument „In Defense of Creation. The Nuclear Crisis and a Just Peace“ im Frühjahr 1986 auf einer Tagung des weltweiten Bischofsrats der Evangelisch-methodistischen Kirche als offizieller Text verabschiedet.

Wir erhoffen eine möglichst breite und faire Diskussion nicht nur der Überzeugungen, die wir klar auszusprechen versuchten, sondern auch alternativer und kritischer Meinungen. Wir beten, daß unsere Gemeinden versöhnende Vorbilder friedvoller Unterschiedlichkeit werden können, gerade durch ihr Ringen um Versöhnung und Einssein in Christus.

### *I. Das Glaubenserbe und der Ruf zum Frieden*

Die übergreifenden Dimensionen der nuklearen Krise lassen uns die biblischen Dramen von der Verlorenheit des Menschen lebendiger und aktueller erscheinen, als das für die meisten früheren Generationen möglich war. Zu sehr hat die Diskussion über Krieg und Frieden in den vergangenen Jahrhunderten die Breite und die Tiefe des biblischen Verständnisses von Schöpfung, vom Handeln Gottes in der Geschichte, von der Völkerwelt und vom Schicksal des Menschen verloren. Die nukleare Problematik wirft Fragen der Freiheit und Verantwortung, des Endes der Geschichte, der Bedeutung von Macht und Sicherheit und geistlicher Verzweiflung auf. Die Bibel gibt uns einen Glaubensblick und eine Weltsicht, die weit genug sind, um die außerordentliche Größe gerade solcher Probleme zu erfassen.

Im Herzen der alttestamentlichen Schriften steht das hebräische Verständnis von *Schalom*. *Schalom* meint positiven Frieden, freudvollen Frieden, gerechten Frieden. *Schalom* ist Harmonie zwischen Menschheit und der ganzen übrigen Schöpfung Gottes. In *Schalom* gibt es keinen Gegensatz zwischen Gerechtigkeit und Frieden oder zwischen Frieden und Sicherheit oder zwischen Liebe und Gerechtigkeit (Jes 32,16-18; Jer 29,7). Im *Schalom* der guten Schöpfung Gottes ist jeder Mensch jeder Rasse in einem jeden Land ein heiliges Wesen, zu Gottes Ebenbild geschaffen und mit dem Anrecht auf Leben und Frieden, Gesundheit und Freiheit.

Aber der *Schalom* der guten Schöpfung Gottes wurde zerbrochen durch den Fall und die Gewalttat sündhafter Menschen. Die Mächte der Obrigkeit sind nicht nur legitimer Ausdruck der natürlichen Schöpfungsordnung für eine politische Gemeinschaft: Sie sind auch notwendige Zügel für menschliche Sündhaftigkeit. Wenn aber Regierungen selbst Zerstörer der Gemeinschaft und Gefahren für die Schöpfung werden, wenn sie sich anmaßen, die Souveränität, die Gott allein zusteht, für sich in Anspruch zu nehmen, unterliegen sie mit Recht der Herausforderung und Korrektur, dem Protest und Widerstand. *Schalom* offenbart eine alternative Gemeinschaft: alternativ gegenüber Abgötterei, Unterdrückung und Gewalt, die die Wege vieler Nationen kennzeichnen.

Jesus Christus, die Inkarnation Gottes, kommt zu uns als die Gegenwart und die Verheißung von *Schalom*. Er kommt unter der Ankündigung der Engel, die singen: „Ehre sei Gott in der Höhe und Frieden auf Erden!“ Er spricht den Friedenstiftern ganz besondere Segnungen zu (Mt 5,9). Er gebietet uns, unsere Feinde zu lieben, denn er weiß – auch wenn wir selbst es nicht wissen –, daß wir, wenn wir unsere Feinde hassen, uns selbst blind machen und zerstören (Mt 5,43-46; Lk 6,27-38). Er weint, als er voraussieht, daß die Stadt in Schutt und Staub verwandelt werden wird, weil die Menschen nicht wissen, „was zu ihrem Frieden dient“ (Lk 19,41-44).

Die Paulusbriefe verkünden, daß Jesus Christus unser Friede ist. Christus ist es, der „den Zaun, der dazwischen war, abgebrochen hat, nämlich die Feindschaft“, und der einen neuen Menschen geschaffen hat (Eph 2,14-19). Christus ist es, der uns

zu Botschaftern einer neuen Schöpfung beruft, eines neuen Reiches, einer neuen Ordnung der Liebe und Gerechtigkeit (2Kor 5,17-20). Christus ist es, der „die Mächte und Gewaltigen entwapfnet“ hat (Kol 2,15). Jenseits aller Brutalität, allen Leidens und Todes erwartet uns Gottes kostbare Gabe des Friedens. Friede ist der endgültige Sieg: Friede, den die Welt selbst nicht geben kann.

Wir sind überzeugt, daß die nukleare Krise grundsätzliche Glaubensfragen aufwirft, die weder die pazifistische Tradition noch die eines gerechten Krieges in angemessener Weise behandelt haben. Wir laden Pazifisten und Nicht-Pazifisten unter unseren Leuten ein, nicht nur ihre gemeinsame Grundlage wieder zu entdecken, z. B. ihre ethische Einstellung gegen jeglichen Krieg und Gewalt, sondern auch gemeinsam eine neue Untersuchung in Angriff zu nehmen der übergreifenden Fragen, die weit über das persönliche Gewissen und rationale Berechnung hinausreichen.

Die Tradition des gerechten Krieges, die mit dem Heiligen Ambrosius und dem Heiligen Augustinus im 4. und 5. Jahrhundert ihren Anfang nahm, stellte sieben Grundsätze auf hinsichtlich der ethischen Berechtigung für den Beginn und die Art der Führung eines Krieges. Besonders drei dieser Grundsätze werden durch nukleare Kriegführung in Frage gestellt und halfen uns, unser eigenes Urteil zu bilden.

Wir sind überzeugt, daß der tatsächliche Einsatz nuklearer Waffen *keinerlei begründete Hoffnung auf Erfolg* bietet, einen gerechten Frieden zu erlangen.

Wir sind der Auffassung, daß der Grundsatz der *Unterscheidung* (der den Schutz nicht-kriegführender Personen vor einem direkten Angriff verlangt) zwangsläufig bei jeder möglichen Anwendung von Nuklearwaffen schrecklich verletzt wird, nicht nur wegen der weitreichenden Wirkungen der Explosion, des Feuers, der radioaktiven Strahlung und der Umweltschäden, sondern auch, weil wir ernsthaft bezweifeln, daß der Einsatz nuklearer Waffen durch Großmächte einen streng kontrollierten oder „begrenzten nuklearen Krieg“ zuläßt.

Wir können uns nicht vorstellen, daß die Regel der *Verhältnismäßigkeit* in einem Atomkrieg sinnvoll eingehalten werden kann, da kein derartiger Krieg mit einer realistischen Erwartung geführt werden kann, daß er mehr Gutes als Schaden bringt.

Diese Überlegungen zwingen uns, Nein zu sagen, ein klares und bedingungsloses Nein zu nuklearem Krieg und zu jeglichem Gebrauch nuklearer Waffen.

Aber unser Nein ist mehr als eine Sache ethischer Überlegung: es ist eine Verwerfung jenes nuklearen Götzendienstes, der die Souveränität des Gottes des *Schalom* über alle Völker und Staaten für sich in Anspruch nimmt. Rachsüchtiges Richten und Massenvernichtung stehen ganz klar im Widerspruch zu Gottes Willen und zur sittlichen Ordnung der Schöpfung.

Für die Fülle des *Schalom* reicht eine Ethik des gerechten Krieges nie aus. Unsere Gemeinden müssen eine *neue Theologie für einen gerechten Frieden* pflegen. Unsere Suche in den biblischen und geschichtlichen Überlieferungen zusammen mit unserer Erkenntnis der herausragenden Glaubensfragen in der nuklearen Krise haben uns dazu geführt, eine vorläufige Liste von Leitsätzen für eine Theologie eines gerechten Friedens zu formulieren. Diese Grundsätze sind in Teil I dieses Dokuments dargestellt.

## II. Die nukleare Herausforderung für den Glauben

Das theologische Verständnis von Gerechtigkeit und Frieden in der nuklearen Krise muß sachgerecht zwischen zwei Bereichen der nuklearen Problematik unterscheiden. Da sind die *unmittelbaren Auswirkungen* der Explosion, des Feuers, der Strahlung und ihrer mehr oder weniger direkten physischen Wirkungen. Da sind auch die *Folgewirkungen*, die Probleme der zweiten und dritten Generation, die mit den vielen Langzeitwirkungen aller Nukleartechnik, nicht nur auf die physische Umwelt, sondern auch auf alle menschlichen Institutionen und auf menschliches Verhalten zu tun haben: politisch, wirtschaftlich, wissenschaftlich, erzieherisch, kulturell, psychologisch. Unsere Gemeinden müssen diesen Folgewirkungen dringend erhöhte Aufmerksamkeit schenken. Diese Fragen sind es, die am weitesten über die klassische Debatte über Krieg und Frieden hinausreichen. Sie schneiden am schärfsten in das Gewebe unseres kulturellen und institutionellen Lebens ein. Sie machen es am klarsten, daß die nukleare Krise eine Sache der *sozialen Gerechtigkeit so gut wie des Weltfriedens* ist.

*Nukleare Abschreckung* ist zu lange als der Götze nationaler Sicherheit verehrt worden. In ihren abgöttischsten Formen hat sie ihre Befürworter für die vielfältigen Erfordernisse wahrer Sicherheit blind gemacht. Im nuklearen Zeitalter kann es keine einseitige Sicherheit geben. Sicherheit verlangt wirtschaftliche Stärke und Stabilität, Gesundheit der Menschen und der Umwelt, gute Bildung, soziales Wohlergehen, Vertrauen im öffentlichen Leben, weltweite Zusammenarbeit.

Welche Berechtigung auch immer der Abschreckungspolitik seit 1945 beigemessen wird, die Zukunft ist überschattet durch die immer gefährlicheren Entwicklungen der letzten Jahre. Die ethische Begründung für Abschreckung, auch als Übergangsethik, ist durch die unablässige Eskalation der Rüstung ausgehöhlt worden. Sie wurde unglaubwürdig durch die schlimme Unterscheidung zwischen Staaten mit Atomwaffen und jenen, die auf Grund des Atomwaffen-Sperrvertrags von 1970 auf Atomrechte verzichtet haben. Nukleare Abschreckung wurde zu einem dogmatischen Freibrief für fortwährende Feindseligkeiten zwischen den Supermächten und für deren hartnäckigen Widerstand gegen wirksame Abrüstungsmaßnahmen. Es gibt einen noch grundlegenden Fehler im Kern der nuklearen Abschreckung: der Widerspruch zwischen einem unangebrachten Vertrauen in die Vernünftigkeit der Entscheidungsträger und dem absoluten Schrecken der Ausrottung.

Die Ideologie der Abschreckung darf nicht den Segen der Kirche empfangen, auch nicht als zeitweilige Garantie für das Festhalten an Atomwaffen. Der fortdauernde Besitz solcher Waffen für einen steng begrenzten Zeitraum verlangt eine ganz andere Rechtfertigung: *eine Ethik der Gegenseitigkeit*, nach der Atomwaffenstaaten gemeinsam in vereinbarten Stufen daran gehen, ihre Atomwaffen zu vernichten. Eine solche Ethik bildet sich durch eine realistische Vision *gemeinsamer Sicherheit* und der Eskalation gegenseitigen Vertrauens anstatt gegenseitigen Schreckens.

Wir glauben, daß *strategische Verteidigungswaffen* weder eine Alternative für Abschreckung noch eine Verstärkung der Abschreckung bieten. Als Bischöfe können wir nicht die Fachkenntnisse beanspruchen, um die ganze einzubeziehende Technik bewerten zu können. Es gibt jedoch moralische und politische Bereiche dieses Suchens nach nuklearen Verteidigungswaffen, die unseren Kirchengliedern verständlich gemacht werden können und müssen. Im Weltraum stationierte Verteidi-

gungswaffen können sehr wohl provozierende und gefährliche offensive Wirkungen haben. Sie drohen, Hindernisse für neue Rüstungskontrollvereinbarungen zu werden. Sie verletzen die klare Absicht und den Geist des ABM-Vertrags von 1972 und riskieren den Wegfall jenes Vertrags. Die geschätzten Kosten von bis zu 1 Billion Dollar für die amerikanische Strategische Verteidigungsinitiative (SDI) würden sie gewiß zum teuersten Projekt machen, das je von einer Regierung oder einer anderen Institution durchgeführt wurde – mit ungeheuren wirtschaftlichen und sozialen Konsequenzen.

Wir wiederholen unsere Überzeugung, daß die Kirchen von dem Verständnis aus handeln müssen, daß das nukleare Wettrüsten nicht einfach eine Antikriegs-Angelegenheit ist. *Das nukleare Wettrüsten ist eine Sache sozialer Gerechtigkeit.* Die Gerechtigkeit wird verletzt durch das zweierlei Maß, nach dem einige Staaten Atomwaffen für sich in Anspruch nehmen, während sie sie anderen verweigern. Die Gerechtigkeit wird schändlich verletzt durch die nicht endende vertikale Vermehrung der Atomwaffen durch die Supermächte unter Verletzung von Artikel VI des Vertrags über die Nichtweitergabe von Atomwaffen. Gerechtigkeit wird mißbraucht durch die überwältigende Macht der Atomwaffenstaaten, die Selbstbestimmung, die Sicherheit, ja das Leben der blockfreien und nichtkriegführenden Staaten zu bedrohen. Gerechtigkeit wird verlassen durch die Verschwendung von Reichtum im Wettrüsten, während ein Holocaust von Hunger, Unterernährung, Krankheit und gewaltsamen Todes die ärmsten Völker der Erde vernichtet. Gerechtigkeit wird geschändet durch die Verwicklung der Supermächte in ein Wettrüsten mit konventionellen Waffen und durch Stellvertreterkriege in der Dritten Welt; das alles verursacht viel Leiden in der Gegenwart und die drohende Eskalation zu einem nuklearen Krieg.

### *III. Das Wettrüsten und die amerikanische Gesellschaft*

Das christliche Anliegen sozialer Gerechtigkeit hat sowohl innenpolitische als auch internationale Dimensionen. Jede soziale Einrichtung militarisierter Staaten wird durch die *Folgewirkungen* tief betroffen: die im System liegenden „Nebenwirkungen“ militär-technischer und politischer Maßnahmen. In den Vereinigten Staaten wird der demokratische Entscheidungsprozeß stark eingeeignet durch die Geschwindigkeit der Raketen, das bürokratische Eigengewicht der Technik und die enge Verflechtung militärischer, industrieller, politischer und wissenschaftlicher Interessen. Die Innenpolitik erlebt die demagogische und betrügerische Ausbeutung von Atomängsten, um die Stimmen der Vernunft zum Schweigen zu bringen.

Die amerikanische militärische Aufrüstung kostete zwischen 1980 und 1985 1,2 Billionen Dollar oder mehr als 20 000 Dollar für eine vierköpfige Durchschnittsfamilie. Im Rechnungsjahr 1986 werden sich die militärischen und damit verbundenen Ausgaben auf mehr als die Hälfte aller nicht zweckgebundenen Ausgaben des Kongresses belaufen. Amerikanische Waffen werden jetzt mit Marken zum verbilligten Kauf von Lebensmitteln, mit Wohlfahrtszahlungen, mit Mietzuschüssen, Krankenversicherungsbeiträgen, Schulspeisungen und Ernährungsverbesserungen für bedürftige Mütter und ihre Kinder erkaufte. Die Hälfte der schwarzen Kinder in unserem Land und zwei Fünftel der Kinder spanischer Abstammung leben heute in Armut. Die Produktivität der amerikanischen Wirtschaft wurde stark verlangsamt durch den unverhältnismäßigen Einsatz von Wissenschaftlern und Technikern und

von Forschungsmitteln für militärische Zwecke. Das Nachlassen der industriellen Kraft hat enorme Handelsdefizite nach sich gezogen und den Verlust von Millionen von Arbeitsstellen in der Industrie verursacht.

Die rassischen Probleme dieses Ringens um die Prioritäten des Landes werden immer akuter. Die Arbeitslosenrate schwarzer Jugendlicher betrug im Mai 1985 40,4% und konzentrierte sich auf den verkommenen inneren Kern der älteren Städte, wo Wohnungen, Gesundheitsdienste und Bildungseinrichtungen am meisten fehlen. Wenn die Regierung nicht neu und schwerpunktmäßig den Menschen in den Innenstädten hilft, muß sich die rassische Polarisierung verschärfen. Ganz klar: die Entmilitarisierung Amerikas muß begleitet sein von einem neuen, kraftvollen Einsatz für Chancengleichheit für aus Rassengründen benachteiligte Menschen.

Der „Nuklearismus“, der das ganze Volksleben durchdringt, spiegelt sich psychologisch in einer gleichzeitigen Verdrängung des Problems und einem Gefühl der Hoffnungslosigkeit, mit ihm fertig zu werden. Es gibt eine wachsende Angst vor „Zukunftslosigkeit“ unter jungen Menschen. Für junge Leute und für alle Bürger muß das berechtigte Bedürfnis nach Selbstachtung als Nation über das unbarmherzige Trommelfeuer aggressiver, rivalisierender und chauvinistischer Gefühle hinausgeführt werden, die nicht nur in politischen Reden, sondern auch durch kommerzielle, Freizeit-, ja sogar Bildungseinrichtungen auf sie einstürmen. Friedenstiften muß als eine patriotische Verpflichtung hochgehalten werden.

Diese innenpolitischen Belastungen durch das Wettrüsten lasten auch schwer auf anderen Ländern. Die Aussichten auf politische Liberalisierung, wirtschaftlichen Fortschritt und sozialen Wohlstand für die Völker der Sowjetunion werden durch die enormen Investitionen ihrer Regierung im Militärsektor tragisch verringert. Die wirtschaftliche und soziale Entwicklung einiger der ärmsten Länder der Welt wird in eine falsche Richtung gelenkt und gebremst durch unangemessene Rüstungsausgaben und durch unterdrückerischen Einfluß der Militärs.

#### *IV. Das Wettrüsten und die Weltgemeinschaft*

Unser Wissen um die biblische Wahrheit, daß alle Völker auf Erden eine menschliche Familie sind, wurde für unsere Generation so lebendig wie nie zuvor durch das Entstehen sowohl weltweiter Bedrohungen als auch weltweiter Verbindungen. Die nukleare Krise ist nicht in erster Linie eine Sache von Trägerraketen: sie ist eine Krise der menschlichen Gemeinschaft. Der amerikanisch-sowjetische Konflikt ist der gefährlichste Stolperstein für eine friedvolle und überlebensfähige Weltgemeinschaft . . .

Wir sind zu der Erkenntnis gelangt, daß anti-sowjetische Ängste, die zu politischen und ideologischen Zwecken manipuliert werden, vielleicht das Haupthindernis auf amerikanischer Seite für konstruktive Abrüstungsverhandlungen sind. Jede Regierung hat seit 1917 der anderen genügend Grund zu Beschwerden gegeben. Aber das amerikanische und das sowjetische Volk sind Teil der einen Menschheit, teilen gemeinsam das Widerstreben gegen Krieg, den gemeinsamen Schrecken vor Nuklearwaffen und eine gemeinsame Hoffnung auf ihr wirtschaftliches und soziales Wohlergehen. Mehr als 95% der 50000 Atomwaffen in der Welt liegen in den Arsenalen der USA und UdSSR, ein deutlicher Hinweis auf ihre gemeinsame Verantwortung, das Wettrüsten umzukehren. Während jede Supermacht zwar statistische Vor-

teile besitzt, kann dennoch jede die andere Nation und die ganze Menschheitsfamilie völlig zerstören – und das nicht nur einmal, sondern viele Male.

Unsere Fähigkeit als Christen, diese moralischen Fragen anzusprechen, wird sehr verstärkt durch unsere ökumenischen Verbindungen mit zig Millionen von christlichen Schwestern und Brüdern in der Sowjetunion. Deren Festhalten am Glaubensinhalt und Glaubensleben sieben Jahrzehnte nach der bolschewistischen Revolution ist einer der bemerkenswertesten geistlichen Siege in der modernen Geschichte.

Der neue kalte Krieg zwischen den USA und der UdSSR erstreckt sich auf jeden Erdteil. Er läßt schnell jedes Nord-Süd-Problem wirtschaftlicher und sozialer Gerechtigkeit zu einem Ost-West-Problem militärischer Konfrontation werden. Er ist eine Hauptquelle der Ungerechtigkeit für die ärmsten Völker der Welt, sei es durch Vergeudung der Bodenschätze, durch Fahrlässigkeit, Unterdrückung, Ausbeutung, Stellvertreterkriege, nukleare Überheblichkeit oder dadurch, daß die Institutionen für multilaterale Zusammenarbeit, die für die Entwicklung der Menschheit erforderlich sind, nicht geschaffen werden.

Wir bitten alle, die zur Evangelisch-methodistischen Kirche gehören, dringend, sich bei ihren Regierungen dafür einzusetzen, daß die nationalen Bestrebungen und die Menschenrechte schwarzer Südafrikaner, von Lateinamerikanern und Philippinos nicht zugunsten „nationaler Sicherheit“ oder einer anti-sowjetischen Politik im Stich gelassen werden.

#### V. Politische Wege zu einem gerechten Frieden

Die Wiederbelebung der amerikanisch-sowjetischen Beziehungen ist der entscheidende Faktor für eine Lösung der nuklearen Krise und unerläßlich für Gerechtigkeit und Freiheit für alle Völker der Erde. Eine solche Wiederbelebung schließt die Entwicklung von regelmäßigen und systematischen Formen der Konsultation zwischen den höchsten politischen und militärischen Führern beider Länder ein, einschließlich einer jährlichen Gipfelkonferenz.

Wir unterstützen folgende Übergangsmaßnahmen *in Richtung auf eine atomfreie Welt*:

1. Ein umfassendes Versuchsverbot als ein erster Schritt zu einem gegenseitigen und nachprüfbareren Einfrieren von Tests, der Produktion und der Stationierung von Atomwaffen – auch als eine dringende Maßnahme, um den Atomwaffen-Sperrvertrag zu stärken.
2. Die Bekräftigung der bestehenden bilateralen Verträge (ABM-Vertrag von 1972 und der Salt-II-Vertrag) und eine stufenweise, aber rasche Verringerung der Atomwaffenvorräte mit gleichzeitigem Aufruf an alle anderen Atomwaffenstaaten, gleichlaufenden Rüstungsreduzierungen zuzustimmen mit dem schließlichen Ziel einer beiderseitigen und kontrollierbaren Vernichtung aller nuklearen Waffensysteme.
3. Verbot aller offensiver und defensiver Raumwaffen.
4. Eine Vereinbarung über den Verzicht auf einen Erstschlag (mit Nuklearwaffen), verbunden mit dem Rückzug aller atomarer Gefechtswaffen aus den vorwärtsgelegenen Verteidigungsgebieten und mit Zusicherung, daß der Aufbau konventioneller Streitkräfte keine Vorbedingung für eine derartige Politik ist.

Wir wenden uns gegen alle größeren Gegenschlagswaffen auf beiden Seiten (einschließlich der amerikanischen MX-, Trident- und Pershing II-Raketen, und der

sowjetischen SS-18 und SS-19 landgestützten Raketen, der Typhoon-Unterseeboote und ihrer Raketen sowie der SS-20 Mittelstreckenraketen).

Wir wenden uns gegen alle Bemühungen, nukleare Überlegenheit zu erlangen oder Vertrauen in „begrenzten Atomkrieg“ zu fördern, und gegen alle Waffensysteme, die falsche Hoffnungen auf wirksame Verteidigungsmöglichkeiten gegen Atomwaffen erzeugen.

Wir sind überzeugt, daß ein für Verhandlungen zuträglicheres Klima sehr wohl geschaffen werden kann durch unabhängige amerikanische oder sowjetische Initiativen, wie z.B. ein Moratorium für Atomwaffenversuche, für die Flugerprobung strategischer Waffen oder für die Produktion spaltbaren Materials zu Waffenzwecken. Solche Initiativen wären eine Einladung zur Nachahmung. Sie würden die Bereitschaft demonstrieren, einen kleinen Anfang von Vertrauen zu wagen, angesichts der Tatsache, daß die Völker zwischen wachsendem Vertrauen und gegenseitiger Zerstörung wählen müssen. Gegenseitigkeit bedeutet auch die Bereitschaft, auf friedensfördernde Initiativen der anderen Seite positiv zu reagieren.

Wir drängen auf eine erneute Verpflichtung, die institutionellen Grundlagen zu schaffen für gemeinsame Sicherheit, einschließlich von Friedenstruppen der Vereinten Nationen, neue Instrumente zur Vermittlung und Kontrolle, Einrichtungen zur Erleichterung wirtschaftlichen Wandels und weltweite Ordnungssysteme für wirtschaftliche Gerechtigkeit, Menschenrechte und Umwelterhaltung.

Wir schlagen vor, daß die Untrennbarkeit von Friede und Gerechtigkeit konkretisiert wird in einem wirklich gut ausgestatteten „*Abrüstungsfonds zur Entwicklungsförderung*“. Ein solcher Fonds würde für solche wirtschaftliche Entwicklungsaufgaben der UN zur Verfügung stehen, die am wirksamsten die menschlichen Grundbedürfnisse der ärmsten Völker der Welt befriedigen.

Wir glauben, daß die wichtigste Alternative zu Feindseligkeit und Gewalt in Wegen des Friedenstiftens liegt. Deshalb drängen wir auf einen viel stärkeren Einsatz für Friedensforschung, Friedensstudien und Friedenserziehung auf allen Bildungsebenen. Wir ermutigen zu besonderem Studium von gewaltloser ziviler Verteidigung und von friedenschaffenden Kräften.

Wir stellen fest, daß sowohl die Triebkräfte zum Friedenstiften als auch die zu Gewalt sich in allen Weltreligionen vorfinden. Wir bitten daher Erziehungs- und religiöse Einrichtungen, ein ausführliches Programm zu entwickeln zum Studium, zum Dialog und zum Handeln von christlichen und anderen Religionsgemeinschaften im gemeinsamen Streben nach Frieden.

## *VI. Die Kirche als Friedenstifter*

Die Kirche Jesu Christi ist in der Kraft und Einheit des Heiligen Geistes dazu bestimmt, als eine alternative Gemeinschaft gegenüber einer entfremdeten und zerbrochenen Welt zu dienen: als liebende und friedfertige internationale Gemeinschaft von Jüngern, die alle Regierungen, Rassen und Ideologien übergreift, die sich auch allen „Feinden“ zuwendet und allen Opfern von Armut und Unterdrückung dient.

Als Leute der Evangelisch-methodistischen Kirche haben wir das besondere Erbe einer „Welt als unser Kirchspiel“, weltweiter Dienste und eines fortdauernden Eintretens für Frieden und eine gerechte Weltordnung. John Wesley betrachtete Krieg als äußersten Erweis für den gefallenen, sündhaften Zustand der Menschheit.

Unsere *Sozialen Grundsätze* stellen fest: „Wir glauben, daß Krieg mit der Lehre und dem Vorbild Christi nicht vereinbar ist. Deshalb verwerfen wir Krieg als ein Mittel der Politik. Wir betonen nachdrücklich, daß es die wichtigste moralische Pflicht der Staaten ist, alle zwischen ihnen aufkommenden Streitfragen mit friedlichen Mitteln beizulegen.“ Unser Eintreten für Frieden wurde kontinuierlich erneuert durch Bemühungen wie den „Kreuzzug für eine neue Weltordnung“ (1943-48), die Errichtung des Kirchenzentrums für die Vereinten Nationen im Jahre 1963, die Studie von 1963 über „Der christliche Glaube und Krieg im nuklearen Zeitalter“, den „Aufruf der Bischöfe zu Frieden und für die Selbst-Entwicklung der Völker“ (1972-76), die Bischofsbotschaft von 1984 und die Annahme der Erklärung über „Christlicher Glaube und Abrüstung“ durch die Generalkonferenz von 1984. Dankbar erkennen wir die Annahme ähnlicher Erklärungen durch andere Teile der Evangelisch-methodistischen Kirche und anderer methodistischer Kirchen in der Welt an.

Friedenstiften ist ein heiliger Ruf des Evangeliums, der von Gott gesegnet wird und uns zu Evangelisten von *Schalom* macht. Friedenstiften ist eine zutiefst geistliche Sache: es verlangt die Umkehr der Sinne und der Herzen. Gebet ist die Waffe des Geistes, die uns sowohl demütigt als auch bevollmächtigt, Werkzeuge eines Friedens zu sein, den wir nicht aus uns selbst geben können. Gemeinsames Gebet erneuert unsere geistliche Solidarität mit Christen, die ständig unter der Bedrohung von Verbannung oder Märtyrertum leben. Gebet macht unsere „Feinde“ menschlich und verbindet uns mit ihnen in Gottes einer Welt.

Die Pflege der Spiritualität findet ihre vorrangigste und größte Möglichkeit in der engen Gemeinschaft der Familie. Das Familienleben ist das mögliche Gewächshaus für jegliches Friedenstiften. Wir bitten jede Gemeinde dringend, ein Programm des Friedenstiftens für Familien zu entwickeln, um „das Leben zu wählen“, so daß sie und ihre Kinder und Kindeskiner leben mögen.

Eine wesentliche Aufgabe der christlichen Erziehung ist es, der Gemeinschaft der Glaubenden zu helfen, das Wesen der Hingabe an den Gott des *Schalom* zu verstehen. Grundlegendes Studium der Bibel, der christlichen Tradition und des heutigen Glaubensringens bilden in unseren Gemeinden den tragenden Lehrplan der Erziehung zum Friedenstiften. Unsere Gemeinden sollten lernen, sich den umstrittensten, den Glauben am meisten fordernden Fragen der Loyalität und des Gewissens im Kampf für Gerechtigkeit und Frieden zu stellen.

Wir glauben, daß jede Form sinnvoller Arbeit ihre eigenen besonderen Möglichkeiten zum Friedenstiften besitzt. Wir rufen unsere Leute auf, den Dienst der Laien besonders zu beachten, insbesondere durch *Berufsgruppen*, als einer wirksamen Strategie für *Schalom*. Wir bitten unsere Gemeinden dringend, Wissenschaftlern, Technikern und anderen in Verteidigungsindustrien Beschäftigten zu helfen, sich sowohl den Gewissensfragen zu stellen als auch eine tragfähige Gemeinschaft für sie anzubieten, welche berufliche Entscheidungen sie auch treffen mögen.

Pastoren und andere, die in kirchlichen Berufen arbeiten, sind die herausragenden Wächter für unser gemeinsames Eintreten für das, was Frieden schafft. Jede Seite des Dienstes der Pastoren ist eine offene Tür zum Friedenstiften. Wir ermutigen unsere Gemeinden, angemessene Unterstützung für hauptamtlich geleistete Dienste der Friedenserziehung und des Friedenshandelns zu entwickeln und zu gewähren.

Eines der wichtigsten Ziele christlichen Friedenstiftens ist es, Menschen zu politischem Dienst zu befähigen: die positive Ausübung unserer gottgegebenen Kraft im

politischen Raum. Wir bekräftigen zwei wesentliche Mittel zum Erreichen dieses Zieles: 1. direktes und regelmäßiges persönliches Engagement unserer Kirchenglieder bei den entscheidenden Personen der Außen- und Verteidigungspolitik ihrer Regierung; und 2. persönlicher Einsatz von Kirchenführern auf jeder Ebene bei der Pflege politischen Handelns als einem entscheidenden Faktor des *Schalom*. Für Bürger der USA ist es besonders wichtig, nicht nur mit Kongreßmitgliedern, sondern auch mit Regierungsstellen und einflußreichen Meinungsführern außerhalb der Regierung in Verbindung zu stehen.

Ökumenismus – christliche Einheit in der ganzen Fülle von Taufe und Eucharistie und des gemeinsamen Lebens auf der ganzen Erde – ist entscheidend für Friedensstiften. Wir rufen alle, die zur Evangelisch-methodistischen Kirche gehören, auf, regelmäßig für unsere christlichen Schwestern und Brüder in der Sowjetunion und in jedem anderen Land zu beten, das russische kirchliche Leben und Denken zu studieren und ökumenischen Austausch mit Kirchen in der Sowjetunion zu unterstützen. Wir freuen uns besonders über die Stimme, die der Ökumenische Rat der Kirchen den Armen der Welt und den am meisten mißbrauchten Menschen verleiht, deren Mitbeteiligung am Friedensschaffen das klare Gebot des Evangeliums Jesu Christi ist.

## Ein Jahr danach – Rückblick auf einen Stellenwechsel

Seit 15 Monaten bin ich Direktor der Kommission für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst des ÖRK in Genf. Immer wieder werde ich nach dem Unterschied zu meiner früheren Tätigkeit als Geschäftsführer der Evangelischen Zentralstelle für Entwicklungshilfe (EZE) in Bonn gefragt. Er ist sehr groß und auch nach mehr als einem Jahr noch nicht voll ausgelotet und erfahren:

Dort handelte es sich um ein abgegrenztes Arbeitsfeld, Entwicklung und Entwicklungszusammenarbeit mit Kirchen. Darüber hinaus mußte man sich an andere Institutionen wenden. Hier ist CICARWS, wie die Kommission in englischer Abkürzung heißt, eine von 14 Untereinheiten, die in drei Programmeinheiten an den ökumenischen Fragen von Glauben und Kirchenverfassung, Gerechtigkeit und Dienst sowie Erziehung und Gemeindeerneuerung arbeiten. Von ihnen geht ein ständiger Strom von Anregungen, Ideen und Studienergebnissen aus, die eine persönliche Bereicherung sind, aber auch für die Arbeit von CICARWS geprüft und in ihr umgesetzt sein wollen. Oder: Teil eines derart differenzierten und kreativen Ganzen zu sein, ist intellektuell spannend, geistlich fesselnd und eine ständige Herausforderung.

Ich kannte CICARWS aus meiner früheren Tätigkeit. Dennoch kam der volle Umfang der Arbeitsbereiche als Überraschung. Es ist fast so, als füge man der EZE die gesamte AGKED und noch einen Teil der Hauptgeschäftsstelle des Diakonischen Werkes hinzu. Das heißt, außer mit Entwicklung und zwischenkirchlicher Hilfe beschäftigt sich CICARWS mit Katastrophenhilfe und Rehabilitation, Flüchtlings-

hilfe und Umsiedlung, Wanderungen, Personalvermittlung und -entwicklung, Beschaffungen von Verschiffungen, publizistischer Betreuung der Partner und über den ökumenischen Darlehensfonds mit Krediten für kirchliche und Entwicklungs-vorhaben.

Alle diese Funktionen sind getreues Spiegelbild der Bedürfnisse und Erwartungen der sehr unterschiedlich großen, ausgestatteten und strukturierten Mitgliedskirchen in aller Welt. In der EZE hatten wir es letztlich mit einer relativ begrenzten Zahl großer, kompetenter und erfahrener Partner zu tun. Hier geht es gerade auch darum, unerfahrenen und zunächst suchenden Kirchen die mannigfaltige Unterstützung der Ökumene verfügbar zu machen und gegenseitige Bereicherung und Stärkung zum diakonischen Zeugnis zu vermitteln. Und das alles mit 53 Mitarbeitern. In der EZE gab es 65, waren alle Regionalreferate mindestens doppelt so stark besetzt, arbeiteten mir ein Grundsatzreferat und ein Assistent zu. „Small is beautiful“ ist da ein schwacher bis zynischer Trost, stehen doch die Mitgliedskirchen mit ihren Anliegen vor der Tür und die Hilfswerke mit ihren Ansprüchen an eine überzeugende ökumenische Vermittlung. Reichten schon in der EZE die personellen Ressourcen für die Bewältigung des Auftrages kaum hin, so ist das Bemühen des CICARWS-Stabes fast heroisch zu nennen, zumal eine Besserung nicht abzusehen ist. Seit Jahren schon muß der ÖRK aus finanziellen Gründen Personal abbauen. Davon ist auch CICARWS betroffen. Nur inzwischen hieße das, ganze Funktionsbereiche aufzugeben, was gegenüber den Mitgliedskirchen kaum zu verantworten wäre, deren Anfragen mit den sich wandelnden Anforderungen wachsen, sich differenzieren und immer dringlicher werden.

Die Kirchen der Dritten Welt sehen sich vor Probleme der Verarmung und Verelendung großer Bevölkerungskreise und, angesichts des Niedergangs der Volkswirtschaften ihrer Länder, des eigenen Überlebens gestellt. Auch die Kirchen des Nordens werden zunehmend mit einer neuen Armut konfrontiert. Die Bedeutung, die dies für den kirchlichen Dienst und die Diakonie hat, wurde intensiv auf der Weltkonsultation des ÖRK über zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst im November 1986 in Larnaca, Zypern, beraten.

Die rund 300 Teilnehmer aus allen Weltreligionen und unterschiedlichen Denominationen setzten sich aus Mitarbeitern kirchlicher Dienste und Hilfswerke, engagierten Gemeindegliedern, Kirchenführern und Akademikern zusammen. In den zahlreichen Gruppenergebnissen, Empfehlungen und Erklärungen waren sie sich einig, daß die Gemeinde, die Basis, der Ort der Bewährung und Entfaltung dienstlichen Zeugnisses ist und letztlich der Ort, wo Entwicklung stattfindet.

Hieraus ergeben sich weitreichende Anfragen an den kirchlichen Dienst ganz im Sinne des Mottos der Konsultation „Diakonia 2000 – Nächste werden“. Wieweit sind wir im Norden davon entfernt angesichts wachsender Intoleranz und Ablehnung gegenüber Flüchtlingen, Asylsuchenden und Gastarbeitern! Diese Reaktionen finden ja nicht auf dem Mond statt, sondern kommen mitten aus unseren Gemeinden, die damit letztlich als Wahlvolk auch eine Politik der Abschottung und Ablehnung zu verantworten haben.

Ist diese Unfähigkeit, Nächste zu sein, nicht auch eine Konsequenz der Institutionalisierung und Professionalisierung der Diakonie, der Entwicklung einer Stellvertreter-Kirche, in der das Gemeindeglied nicht mehr gefordert ist? So wurde denn in Larnaca der Ruf laut, daß die Kirchen des Nordens ihre eigenen sozialen Probleme

aufarbeiten und der ökumenischen Diskussion öffnen im Bemühen um eine dienende Gemeinde.

Die Empfänglichkeit für dieses Thema war auch unter den Vertretern der Kirchen der Dritten Welt groß. Auch hier ist die Teilhabe, die Partizipation der Gemeindeglieder ein Problem. Dies gilt nicht so sehr für die Beteiligung am Tatzeugnis, wenn auch hier wachsender Zwang zu Mehrfacherwerb und krasse Ausbeutung immer weniger Zeit für einen Beitrag von Laien lassen und eine Entwicklung zur Stellvertreter-Kirche fördern. Partizipation ist vor allem im Hinblick auf Planung, Entscheidung und Gestaltung ein Problem, weshalb denn auch auf der Konsultation die Einbeziehung des ganzen Gottesvolkes, vor allem auch der Frauen und der Jugend, gefordert wurde.

Larnaca machte aber auch deutlich, daß die örtliche Entfaltung christlichen Zeugnisses nicht losgelöst von den nationalen und internationalen Rahmenbedingungen gesehen werden kann. So hieß es denn auch in der Larnaca-Erklärung, daß Diakonie eine globale Dimension hat und in all ihren authentischen Formen den Kampf um Gerechtigkeit und Frieden einschließt.

Und in der Tat, angesichts weitverbreiteter politischer Repressionen und wirtschaftlicher Ausbeutung gestaltet sich die Diakonie vieler Kirchen als Auseinandersetzung um menschenwürdige Verhältnisse, Rechte von Arbeitern und Bauern, Kampf um Land und Überleben. Viel mehr als von Entwicklung war von diesem Engagement die Rede, das überhaupt erst für die Menschen die Zugangs- und Beteiligungsvoraussetzungen für Entwicklung zu schaffen sucht.

Dabei wurde auch der Ruf nach einer prophetischen Diakonie laut. Zu deutlich sind die ökologischen Schäden wirtschaftlichen Raubbaus, die tief in das Leben von Mensch und Natur eingreifen. Ein neues Verständnis von Haushalterschaft ist nötig, aber auch ein neues Verständnis vom Miteinander der Menschen im lokalen, nationalen und globalen Rahmen. Dies schließt auch und immer stärker den Ruf nach einer neuen Weltgesellschaft und Weltwirtschaftsordnung ein, da das wachsende Elend in der Dritten Welt und nun auch in der Ersten und Zweiten die bestehende Ordnung, die es produziert, und alle örtlichen Bemühungen in Frage stellt.

Dieses Engagement der Kirchen in der Auseinandersetzung um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung hat auch seine Konsequenzen für die Arbeit von CICARWS. Es stimmt nicht, daß Entwicklungs- und zwischenkirchliche Hilfe völlig erfolglos waren. Sie können durchaus auf den Aufbau der Infrastruktur sozialer Dienste, Wirtschaftsförderung, Ausbildung von Fachkräften und Erfahrungen verweisen. Die Nutzung dieses Potentials wird jedoch durch die politischen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen in Frage gestellt. Dennoch wird auch weiterhin ein Teil der Arbeit von CICARWS sich auf sog. Projekte konzentrieren. Der Auftrag von Larnaca ist jedoch klar. Er verweist auf eine stärkere Unterstützung und Verbindung der Mitgliedskirchen in ihren Auseinandersetzungen um Gerechtigkeit und Frieden.

Dabei geht es auch um inhaltliche Weiterentwicklung der Arbeit. Diakonisches Handeln ist nicht auf sog. Entwicklung beschränkt, sondern manifestiert sich in einer großen Mannigfaltigkeit von Aktionen. Die Art und Weise dieser Aktionen bestimmt sich nach der jeweiligen Situation und ihren Herausforderungen, aber auch nach der Zurüstung, Einstellung und theologischen Interpretation des kirchlichen Partners. Das gilt auch für sein Entwicklungsengagement. Das heißt, es muß

der Authentizität des Zeugnisses Rechnung getragen werden und dem Umstand, daß dieses sich in großer Mannigfaltigkeit ausdrückt.

„Versucht nicht, uns erst ganz verstehen zu wollen, bevor ihr uns zu Hilfe kommt“ – dieser Ausruf in Larnaca zeigt, daß es Authentizität und Mannigfaltigkeit schwer haben, sich im System des ökumenischen Miteinanderteilens zu behaupten. Gerade der projektgebundene Ansatz verleitet dazu, spezifische Vorstellungen der Hilfswerke oder gar einzelner Mitarbeiter vorzutragen und durchzusetzen. Ihre Rechenschaftspflicht gegenüber ähnlich denkenden Gremien verstärkt und legitimiert diese Tendenz noch. Hinzu kommt, daß Vorstellungen von Gegenseitigkeit, Solidarität und Mitleidenschaft, die die nüchterne Funktion eines Hilfe-Administrators transzendieren helfen, zu besonders intensiver Auseinandersetzung (zum vollen Verstehen) mit den Anliegen der Partner verleiten, obwohl davon in der Regel weder eine größere Erfolgssicherung noch wesentliche Verbesserungen zu erwarten sind.

Daß die Gefahr groß ist, die kirchliche Zusammenarbeit nach den Vorstellungen der Geberkirchen und Hilfswerke zu gestalten, läßt sich daran ablesen, daß die vom ÖRK vorgelegten Projekte und Programme nur zu einem kleinen Bruchteil und selektiv finanziert werden, während über 90 Prozent der zwischenkirchlichen Hilfe bilateral, d. h. direkt abgewickelt werden. Was stört die Geber an den vorgelegten Projekten? Daß auch die bilateralen Beziehungen Probleme haben und nicht immer befriedigend ablaufen, läßt sich daran erkennen, daß Mitgliedskirchen CICARWS um Vermittlung anrufen.

Im Oktober dieses Jahres wird nahe Madrid eine Konsultation über ökumenisches Miteinanderteilen stattfinden, bei der diese Problematik angesprochen werden wird. CICARWS wird dabei in Auswertung von Larnaca den Gedanken der „Devolution“, d. h. der Übertragung von Entscheidungskompetenzen weiterverfolgen. Er manifestiert sich heute schon in den sog. Prioritätsprojekten, über die die einzelnen Regionen im Rahmen eines bestimmten Mittelvolumens selbst entscheiden. Bei weiterem Erfolg dieses Ansatzes – 1987 konnte das Volumen um 15 Prozent erhöht werden – wird eine Devolution auf nationale und so nahe wie möglich an die Verantwortungsebene heran angestrebt.

Neben den Prioritätsprojekten gibt es als Zwischenform Verabredungen, die mehrere Hilfswerke mit einem Partner zur Finanzierung eines gemeinsamen Programms vereinen, sog. Round Table Structures. Hier haben die Hilfswerke noch ein entscheidendes Wort mitzureden. Allerdings bietet die Beteiligung mehrerer auch die Möglichkeit, daß eine größere Bandbreite von Aktionen abgedeckt wird, so wie der Partner sie für notwendig hält.

Letzteres, nämlich die Anfragen der Mitgliedskirchen als Ausdruck ihrer diakonischen Verantwortung ernst zu nehmen, wird noch einer Menge Überzeugungsarbeit und Suche nach entsprechend verständnisvollen Kirchen und Hilfswerken bedürfen. Die ersten Ergebnisse sind positiv. Nicht nur gibt es schon Gruppen wie „Kirchen helfen Kirchen“, die fast ex definitione in diesem Sinne arbeiten, zunehmend sind auch meist kleinere Hilfswerke bereit, sich auf ein breiteres Mandat einzulassen.

Hier mag Larnaca helfen: Es findet bereits reger Austausch, Miteinanderteilen zwischen Kirchen, Ländern, Regionen statt. Viel mehr ist gefragt, vermittelt durch Besuche, Konsultationen, Studien, Stipendien. Finanzielle Mittel sind hierzu notwendig, eröffnen den Hilfswerken die Chance, ökumenische Prozesse zu intensivie-

ren, ihnen zu dienen, ohne zum Selbstzweck, also selbst zum Mittelpunkt des Miteinanderteilens zu werden.

Es ist auch die Einsicht wichtig, daß keine Entwicklung möglich ist außer aus sich selbst. Sie läßt sich weder überspringen noch forcieren. Die Hilfswerke sind unglücklich genug über die bisherige Entwicklung und von daher bereit, über eine neue Rolle und einen neuen Ansatz nachzudenken. Er liegt darin, mit der Authentizität und Ganzheitlichkeit ernst zu machen und in Prozessen zu denken, die essentiell Lernprozesse sind mit allen notwendigen Versuchen und Irrtümern.

CICARWS kommt hier eine wichtige Rolle zu in der Vermittlung und Weiterentwicklung dieser Einsichten und in der Formierung einer ökumenischen Dienstgemeinschaft, die sich der Befolgung und Verbreitung dieser Einsichten verpflichtet weiß. Die ersten Reaktionen sind, wie gesagt, positiv. Vierzig Jahre zwischenkirchlicher Hilfe sind eine solide Ausgangsbasis für weitere vertrauensvolle Zusammenarbeit. Dafür ist auch die Einsicht hilfreich, daß Interventionen von außen von begrenztem Erfolg, ja, häufig negativ sind. Diese Erfahrung sollte uns bescheiden werden lassen und damit einer neuen Qualität der Zusammenarbeit Raum schaffen.

*Klaus Poser*

## Bericht über die Tagung des Joint Committee der Konferenz Europäischer Kirchen Bossey vom 26. bis 31. März 1987

### I.

Es könnte sein, daß die erste Tagung des Joint Committee (JC) den Übergang der KEK in einen festeren Aggregatzustand markiert. Es gibt Anzeichen, die eine solche Entwicklung andeuten – Zeichen, die eigentlich niemand von dieser konstituierenden Tagung des im September 1986 von der 9. Vollversammlung in Stirling neugewählten Leistungsgremiums erwartet hatte. Das JC (Beratender Ausschuß: 27 Mitglieder, Präsidium: 8 Mitglieder) begann seine Arbeit unter Umständen, die sich leicht als eine Belastung hätten auswirken können. Dreiviertel der Mitglieder sind zum ersten Mal Mitglied des JC, manche überhaupt auch neu in der KEK-Arbeit. Darin spiegelt sich ziemlich genau die Situation der Delegierten bei der 9. Vollversammlung. Das erfreulich gewachsene Interesse der Mitgliedskirchen an der KEK-Arbeit hatte sich während der Vollversammlung durchaus auch in Interessengegensätzen Luft gemacht, die dem Nominierungsausschuß die Zusammenstellung des Wahlvorschlages ungewöhnlich erschwert hatten. Der offensichtliche Generationswechsel wird von den Mitgliedern des JC recht selbstbewußt als Abschied vom „old boy's-club“ verstanden. Ziemlich unsicher war deshalb, wie das neue Gremium mit den von der Vollversammlung beschlossenen Empfehlungen des Weisungsausschus-

ses verfahren würde. Denn im Weisungsausschuß hatten die „old boys“ ihr bemerkenswertes Papier aus guter Kenntnis und im Bemühen um Kontinuität der vielschichtigen Arbeit der KEK zustande gebracht, ohne auf die Vorstellungen der gleichzeitig arbeitenden Tagungsausschüsse der Vollversammlung eingehen zu können. Hinzu kam der gleichzeitig vollzogene Wechsel in der Position des Generalsekretärs. Auf Glen Garfield Williams, der das Amt mehr als 20 Jahre hindurch ausgefüllt hatte, war am 1. 1. 1987 Jean Fischer gefolgt.

Alle diese Belastungen haben sich aber gar nicht nachteilig ausgewirkt. Offenbar sind unter der bisherigen Stabführung gute Voraussetzungen dafür geschaffen worden, daß der Wechsel ohne Abbrüche vonstatten gehen und eine neue Generation das Geschaffene mit ihren Vorstellungen verbinden kann.

## II.

Satzungsgemäß hatte das JC zunächst die Wahl des Präsidenten und des Vizepräsidenten der KEK nachzuholen, zu der es bei der Vollversammlung nicht mehr gekommen war. Die einstimmige Wahl von Metropolitan Alexy von Leningrad zum Präsidenten und von Dean John Arnold aus Rochester zum Vizepräsidenten hat erhebliche Bedeutung für die KEK. Sie bringt nicht nur die zunehmende Europäisierung des Engagements zum Ausdruck, sondern auch das zwischen den verschiedenen konfessionellen Traditionen selbstverständlich gewordene Vertrauen. Metropolitan Alexy ist der erste orthodoxe Kirchenmann, der das repräsentative Leitungsamt der KEK übernehmen konnte.

In diesem Zusammenhang sind zwei Beobachtungen erwähnenswert, die auf eine gewisse Konsolidierung der KEK schließen lassen. Die Wahlen wurden nicht mehr – wie bei früheren Gelegenheiten – im allseitigen Einvernehmen als Formsache betrachtet und formlos per acclamationem gehandhabt, sondern mit ebenso großer Selbstverständlichkeit in Form einer schriftlichen Abstimmung. Daß das Ergebnis dennoch so eindeutig ausfiel, darf als ein überzeugender Kommentar zu den Presseberichten aus Stirling gelten, in denen von Irritation der „Neuen“ über ein allzu geschlossenes Auftreten der orthodoxen Delegationen die Rede war. – Die „Installation“ der neuen Leitungsmannschaft – Präsident, Vizepräsident und Generalsekretär – geschah im Rahmen eines eindrucksvollen ökumenischen Gottesdienstes am historischen Ort – im Auditoire Jean Calvin zu Genf. Der scheidende Präsident André Appel hielt die Predigt. Er hatte das Amt des Präsidenten zwei Perioden hindurch wahrgenommen und geprägt. Natürlich wurde inoffiziell dann auch gefragt, ob denn eine gottesdienstliche „Installation“ nicht Bischöfen vorbehalten sei; und ob die ekklesiologische Qualität der KEK eine solche Würdigung ihrer Ämter eigentlich trage – Fragen, die im Rahmen einer reformatorischen Lehre von Amt und Kirche gewiß leichter zu beantworten sind als aus dem Zusammenhang orthodoxen Verständnisses; obwohl das Lima-Dokument sich hier als hilfreich erweisen dürfte. Wichtig und für das derzeitige Selbstverständnis der KEK kennzeichnend erscheint es aber, daß solche Fragen jetzt gestellt und erörtert werden und daß sie der gottesdienstlichen Installation der gewählten Amtsträger folgen.

### III.

Grundfragen der inhaltlichen Weiterarbeit der KEK kamen in den Beratungen über die „Nördliche Versammlung“ im konziliaren Prozeß „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ zur Sprache. Hier war der Beschluß der Vollversammlung zu rezipieren und zu konkretisieren. Das JC stand unter einem Erwartungsdruck, aber auch unter Zeitdruck: eine weitere Verzögerung der Sache hätte auch die Chance preisgegeben, noch etwas Sinnvolles zur Vorbereitung der für 1990 anberaumten Weltversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen beizutragen.

Da die Sache in Stirling nicht hatte diskutiert werden können, traten in Bossey zunächst noch einmal ziemlich weit divergierende Auffassungen und Vorstellungen zutage: Der Gedanke eines „Konzils des Friedens“ sei der KEK eher von außen angetragen als aus ihrer eigenen Arbeit produziert worden. Man solle sich auf eine kurze, öffentlichkeitswirksame Großveranstaltung beschränken, von der tief sinnige Philosophen und Theologen möglichst fernzuhalten wären. Oder – nein, vielmehr im Gegenteil: man müsse Gelegenheit zur intensiven friedentheologischen und -ethischen Besinnung schaffen, damit ein neuer, tragfähiger und aussagekräftiger Konsens als glaubwürdiges Wort der Kirchen zustande kommen könne. – Es ist vor allem den Gesprächsbeiträgen von Prof. Carl-Friedrich von Weizsäcker zu danken, daß die grundsätzlichen und inhaltlichen Anliegen zur Klärung kamen und allgemeine Zustimmung finden konnten.

Einen Durchbruch brachte freilich auch das Memorandum, das der neue Generalsekretär Jean Fischer vorlegte – eins seiner verschiedenen Papiere, die eine genaue Kenntnis der KEK verrieten und Richtung weisen konnten. Fischer zeigte, daß die regionale „nördliche“ Versammlung – sie soll nun endgültig „Europäische Konvokation ‚Frieden mit Gerechtigkeit‘“ heißen – im Grunde nur einen weiteren Schritt im konziliaren Prozeß darstelle, in dem die KEK sich längst befinde, ja: als den die KEK sich im europäischen Rahmen verstehe; eine nicht nur willkommene, sondern sowohl im Hinblick auf den Entwicklungsstand der KEK als auch im Hinblick auf die Weltlage notwendige Gelegenheit, die Ergebnisse der KEK-Konsultationen zu Themen des Friedens, der Umwelt und der Menschenrechte zu bündeln und zu profilieren. Zugleich könnte – die zuversichtlich erwartete Zustimmung der katholischen Kirche vorausgesetzt – die in den regelmäßigen ökumenischen Begegnungstagen zwischen dem CCEE und der KEK bewährte partnerschaftliche Zusammenarbeit als ein qualitativ bedeutsames Konzilselement in den Prozeß eingebracht werden. Die gewissenhafte Bearbeitung der in Europa besonders anstehenden Rüstungs- und Umweltproblematik könne unter dem Aspekt der „Gerechtigkeit“ als „nördlicher“ Beitrag für die umfassende Thematik der Weltversammlung des ÖRK dialogfähig gemacht werden. An diesem Beispiel lasse sich ferner auch einiges für den strukturellen Zusammenhang zwischen KEK und ÖRK lernen . . .

Das Gespräch war ein Einführungskurs in Arbeitszusammenhänge und -vorhaben der KEK, in ihre Aufgaben und Möglichkeiten. Im Ergebnis brachte es Zustimmung zu einer „Europäischen Konvokation ‚Frieden mit Gerechtigkeit‘“, die gemeinsam mit dem CCEE Anfang 1989 an einem mitteleuropäischen Ort durchgeführt werden soll. Für die Vorbereitung soll auf seiten der KEK ein zeitlich befristetes Projekt-Sekretariat eingerichtet werden, dessen Finanzierung die EKD zugesagt hat.

Aus der Fülle anderer Themen und Projekte, die in Bossey plenar und in Arbeitsgruppen zielstrebig erörtert wurden, seien hier nur noch zwei übergreifende Gesichtspunkte notiert.

Besondere Aufmerksamkeit fand der Ruf nach verbesserter Kommunikation der Mitgliedskirchen untereinander und mit der Genfer Zentrale. Das Klage lied, das hier gesungen wurde, ist weder neu noch KEK-spezifisch. Wie berechtigt die Klage ist und wie wenig alle bisherigen Anstrengungen eine Milderung des Mangels zu bewirken vermocht haben, konnte man in Bossey daran erkennen, daß viele Mitglieder des JC auf den eigentlich sattsam bekannten Feldern immer wieder neue und erfreuliche Entdeckungen machen konnten. Die KEK ist in den Mitgliedskirchen unbekannt. Die Kommunikation, d.h. der Rezeptionsprozeß, die Beteiligung der Gemeinden und Kirchen an der Erarbeitung und an der Verarbeitung der Ergebnisse von Konsultationen etc. bedarf einer systematischen Gestaltung. Das kann ganz einfach anfangen. Frau Lunck, eine Delegierte aus der DDR, machte den Anfang. Für jedes Mitglied des JC hatte sie den kunstvoll gestalteten Brief eines Kindes aus ihrer Christenlehre-Klasse mitgebracht. Solche Kontakte wären dann auszubauen und institutionell auszugestalten. Gemeindliche Einrichtungen, theologische Seminare, Evangelische Akademien, Synodalausschüsse u.ä. sollen beteiligt werden. Partnerschaften zwischen Gliedkirchen wären einzurichten und zu pflegen. Der „konziliare Prozeß“ könnte eine hervorragende Einübung in die Praxis europäischer Ökumene sein. Um solche Möglichkeiten zu erkunden, zu entwickeln und zu nutzen, soll die Einrichtung eines besonderen Sekretariates für Kommunikation beim Stab in Genf sondiert werden.

Priorität hatte im übrigen die inhaltliche Weiterarbeit der KEK. Hier wurden in Bossey zwei Tendenzen verfolgt, die sich seit geraumer Zeit erkennen lassen. Zum einen: die Verstärkung der Zusammenarbeit mit dem CCEE. Diese Zusammenarbeit hat sich nicht nur an der Aufgabe „Islam in Europa“ seit Jahren bewährt, so daß nun auch gemeinsam geplant werden soll. Die Kooperation findet – weithin beachtet – vor allem bei den „ecumenical encounters“ statt. Die vierte dieser Begegnungstagungen wird durch eine gemeinsame Kommission vorbereitet, deren KEK-Teilnehmer neu bestimmt wurden. Sie soll in der 2. Hälfte 1988 in Erfurt stattfinden. Unter dem Thema „Dein Reich komme“ wird – ähnlich wie 1984 in Riva del Garda – an einem die Kirchen verbindenden fundamentalen Text die gemeinsame Verantwortung für die christliche Mission in einem säkularisierten Europa Gegenstand geistlicher Besinnung und Beratung sein.

Damit ist bereits die zweite Tendenz inhaltlicher Weiterarbeit genannt: die Verstärkung der theologischen Komponente. Der theologische Studiensekretär, Prof. Popescu, legte ein Programm für Konsultationen vor, die sich in nächster Zeit eingehend mit dem bereits genannten Thema „Christliche Mission in einem säkularisierten Europa“ befassen sollen. Hier gibt es eine erstaunliche und erfreuliche Konvergenz des Interesses mit dem CCEE, aber auch mit der Leuenberger Gemeinschaft. Die Leuenberger Kirchen hatten bei ihrer 3. Vollversammlung (18. bis 24. März 1987 in Straßburg) beschlossen, ihre gemeinsame theologische Weiterarbeit auf das Thema „Freiheit eines Christenmenschen“ zu konzentrieren, um die im Blick auf den Säkularisierungsprozeß besonders gefragte reformatorische Sichtweite zu profi-

lieren. – Eine theologisch-ethische Orientierung soll übrigens auch die Arbeit im Sekretariat für Menschenrechte prägen, die künftig mit der Friedensarbeit verbunden sein wird. Genauer wird das erst konzipiert werden können, wenn der neue Sekretär gewonnen ist und seine Arbeit aufnehmen kann.

## V.

Wenig Konkretes wußten die alten und die neuen Mitglieder des JC zur kritischen Finanzlage der KEK zu sagen. Die beachtliche Übereinstimmung in allem, was Auftrag und Aufgaben der KEK angeht, füllte weder das finanzielle Loch, das die 9. Vollversammlung gerissen und hinterlassen hat, noch trug sie unmittelbar zur Heilung der zwar gebesserten, aber immer noch schlechten Zahlungsmoral vieler Mitgliedskirchen bei. Der Dank an den Finanzsekretär Hans Schmocker war ebenso herzlich wie verdient. Die fröhliche Unbefangenheit, mit der weitere Aufgaben erwogen und übernommen wurden, signalisiert aber nicht allein Vertrauen in seine oft bewährten Fähigkeiten. Hier scheint vielmehr auch die unausgesprochene Überzeugung ins Bild zu kommen, daß die KEK in langen Jahren geduldiger Arbeit an Gewicht, Stabilität und Beweglichkeit gewonnen hat. Sie hat Grund zu der Hoffnung, daß die Auswahl der Aufgaben, die Qualität der Arbeit und eine verbesserte Kommunikation mit den Kirchen deren Bereitschaft zur Beteiligung bis hin zum finanziellen Beitrag wachsen lassen wird.

*Hans-Gernot Jung*

## Straßburg 1987 – Vollversammlung der Leuenberger Unterzeichnerkirchen

Mit der sogenannten Leuenberger Konkordie<sup>1</sup> kamen im Jahr 1973 Lehrgespräche zwischen Kirchen lutherischer, reformierter und protestantisch-unierter Tradition zu einem gewissen Abschluß.<sup>2</sup> Inzwischen ist die Konkordie von etwa 80 Kirchen ratifiziert worden.

Es gelang damals, ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums zum Ausdruck zu bringen und damit jahrhundertealte Lehrgegensätze im europäischen Protestantismus zwar nicht aufzuheben, aber gemeinsam die Erklärung abzugeben, daß sie den gegenwärtigen Stand der Lehre in den der Konkordie zustimmenden Kirchen nicht mehr betreffen. Deshalb konnte zwischen den beteiligten Kirchen durch die Konkordie Kirchengemeinschaft im Sinne einer Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft erklärt werden. Damit war ein entscheidender Schritt zur Überwindung der Zersplitterung des Protestantismus in Europa getan, auch wenn Kirchen anglikanischer, methodistischer und baptistischer Tradition ihn aus mancherlei Gründen nicht mitvollziehen konnten.

In der Zeit vom 18. bis 24. März dieses Jahres trafen sich nun in Straßburg/Frankreich etwa 100 Abgeordnete der beteiligten Kirchen aus allen Teilen Europas zu einer Vollversammlung. Nach 1976 in Sigtuna/Schweden<sup>3</sup> und 1981 in Drieber-

gen/Niederlande<sup>4</sup> war dies die dritte dieser Art. Aufgabe war, in der Konkordie vereinbarte Lehrgespräche, die seit der letzten Vollversammlung in Driebergen in regionalen Gesprächsgruppen stattgefunden hatten, auszuwerten und über den weiteren Weg dieser neuartigen Gemeinschaft protestantischer Kirchen in Europa zu beraten. Dementsprechend war die Tagesordnung der Versammlung vorbereitet worden.

Nach einem einführenden Bericht eines der Präsidenten des in Driebergen 1981 eingesetzten Koordinierungsausschusses, Dr. Karel Blei/Niederlande, wurde die Situation der Leuenberger Unterzeichnergemeinschaft, ihr ökumenischer Ort und ihre Aufgabenstellung heute in zwei Grundsatzreferaten aufgegriffen.

Der Direktor der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Günther Gaßmann, sprach über „Die Leuenberger Lehrgespräche und der umfassende ökumenische Dialog“. Er griff damit die Fragestellungen auf, die seit der letzten Vollversammlung in einigen beteiligten Kirchen aufgekommen waren. Im Zeitalter multilateraler und bilateraler kirchlicher Dialoge (erstere besonders im Rahmen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung) muß sich ja auch die Frage ergeben, wie sich ihnen Lehrgespräche mit Ergebnissen einer auf Europa beschränkten konfessionsverwandten Gemeinschaft einordnen lassen; aber auch, ob nicht etwa an verschiedenen Stellen gleiche Themen und dann noch mit unterschiedlichen Ergebnissen und mit unnötigem Aufwand an Zeit, Kräften und finanziellen Mitteln bearbeitet werden.

Einen Ansatz zur Beantwortung der Frage der Vereinbarkeit – es wurde dafür der Begriff der Kompatibilität gebraucht – von Leuenberg mit anderen bisher geführten Dialogen sah Gaßmann in der Tatsache, daß die Konkordie bewußt keine Aussagen über das Amt der Kirche enthält. In anderen Dialogen nimmt dieser Fragenkomplex einen zentralen und breiten Raum ein, weil hier die noch bestehenden Unterschiede am größten zu sein scheinen. Gaßmann riet deshalb, die in der Konkordie vorhandene Offenheit nicht durch den Versuch einer gemeinsamen Festlegung einzuschränken, sondern sich statt dessen konstruktiv an dem Prozeß der noch offenen Gesamtdiskussion zu beteiligen. Vor allem aber riet er dazu, zentrale ökumenische Themen aufzugreifen und damit die von Leuenberg gemäß der Konkordie durchzuführenden Lehrgespräche in die umfassenden ökumenischen Bemühungen einzubringen, so daß sie nicht mehr als Sonderunternehmungen mißverstanden werden können.

Das andere Hauptreferat „Die Aufgaben des Gespräches der reformatorischen Kirchen heute“ hielt Professor Dr. Pavel Filipi/Prag. Er wandte sich vor allem den inhaltlichen Gesichtspunkten von Lehrgesprächen zu.

Von dem in der Konkordie formulierten gemeinsamen Verständnis des Evangeliums her, das seinen Schwerpunkt in der Rechtfertigungslehre hat, ging er sein Thema an. Er griff die Frage auf, wie sich die reformatorische Entdeckung der „Freiheit eines Christenmenschen“ zum Ringen der Menschen unserer Tage um Freiheit verhält. Dabei warnte er vor einer personalistischen Engführung der Rechtfertigungs- bzw. Erlösungslehre. Er fragte auch danach, ob eine weltbezogene, die kosmische Dimension einschließende Versöhnungslehre nicht in der gegenwärtigen Diasporasituation, in der sich die europäische Christenheit heute im Gegensatz zur Reformationszeit befindet, im Blick auf das missionarische und diakonische Selbstverständnis der Kirchen und Gemeinden zu einer Verkündigung führen müsse,

die den Kreis der Kirchenangehörigen oder „religiös Veranlagten“ bewußt überschreitet. In der Begegnung mit den aufgebrochenen charismatischen Bewegungen unserer Zeit forderte Filipi auch eine Neubesinnung auf das, was herkömmlich „Heiligung“ genannt wird, um dabei die Ausrichtung auf das Reich Gottes und seine Universalität zeichenhaft zum Ausdruck zu bringen. Schließlich plädierte Filipi dafür, die konkrete Gemeinde an dem zu beteiligen, wie die Bibel ausgelegt wird und was zu predigen ist, damit für die Glieder der Kirche eine Lebensnähe entsteht, in der die Sakramente als Handlungsanweisung des Auferstandenen neue Bedeutung gewinnen und zu Hoffnungszeichen der endgültigen Erneuerung werden, auf die wir mit der ganzen Schöpfung warten.

In fünf Arbeitsgruppen ging danach die Vollversammlung die Vorlagen von vier Lehrgesprächsgruppen seit Driebergen an und beriet dabei auch die Frage des weiteren Weges der Leuenberger Gemeinschaft. Nachdem die Ergebnisse der Arbeitsgruppen in das Plenum eingebracht worden waren, zeichneten sich durch dessen Beschlußfassung folgende Ergebnisse ab:

1. Zur weiteren Verwirklichung der in der Konkordie beschlossenen Kirchengemeinschaft: Es wurden die in der Konkordie festgelegten Grundsätze, daß die Kirchengemeinschaft sich in der Gestalt von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, in der Gestalt von gemeinsamem Zeugnis und Dienst und in der Gestalt gemeinsamer theologischer Arbeit vollziehen soll, noch einmal hervorgehoben. Auch wurde bestätigt, daß die Institutionalisierung der Gemeinschaft nur in dem Maße erfolgen soll, wie sie zur Verwirklichung dieser Art von Kirchengemeinschaft erforderlich ist. Es soll also bei Lehrgesprächen und Vollversammlungen, die nun auf einen sechsjährigen Rhythmus festgelegt worden sind, bleiben. Allerdings wurde anstelle des bisherigen Koordinierungsausschusses für die Lehrgespräche nunmehr ein Exekutivausschuß, der aus 12 Mitgliedern und 12 Vertretern besteht und jeweils einen Präsidenten lutherischer und reformierter Tradition haben soll, eingesetzt. Dieser wurde dann auch gewählt, trat nach der Vollversammlung sofort zusammen und wählte als seine Präsidenten Dr. Karel Blei/Niederlande und Friedrich-Otto Scharbau/Bundesrepublik Deutschland.

Die Aufgaben des Exekutivausschusses wurden folgendermaßen umrissen: Er soll die Aufgaben, die sich die Kirchen mit der Konkordie gesetzt haben, fördern und unterstützen. Das sind die gemeinsamen Bemühungen im Zeugnis und Dienst und die Durchführung und Koordination von Lehrgesprächen. Die ökumenischen Aspekte der Konkordie soll er durch die Verbindung zur Konferenz Europäischer Kirchen, zum Ökumenischen Rat der Kirchen und zu den Weltweiten christlichen Gemeinschaften fördern. Er hat darüber hinaus einen Sekretär für seine Arbeit zu berufen und für ein funktionsfähiges Sekretariat zu sorgen. Schließlich soll der Ausschuß die Erfahrungen von einzelnen an bilateralen oder multilateralen Dialogen beteiligten Kirchen auswerten und sich daraus ergebende Übereinkünfte zu erklärter Kirchengemeinschaft an die Unterzeichnerkirchen vermitteln. Damit griff die Vollversammlung Anregungen aus einem Memorandum der Ökumenischen Institute in Bensheim, Bern, Kopenhagen, Prag und Straßburg „Reformatorsche Kirchen und ökumenische Bewegungen“<sup>5</sup> auf, die in einer der Lehrgesprächsgruppen seit Driebergen bearbeitet worden waren.

2. Zu den Vorlagen der regionalen Lehrgespräche seit Driebergen: Zunächst handelt es sich hierbei um einen Text „Zur Lehre und Praxis der Taufe“, der von Vertre-

tern einiger Unterzeichnerkirchen in Gallneukirchen verfaßt wurde. Er geht von dem in der Konkordie festgelegten gemeinsamen Verständnis der Taufe aus, entscheidet sich für die Praxis der Kindertaufe als Regelfall, bestimmt die Taufe als Begründung kirchlicher Mitgliedschaft und der Zulassung zum Abendmahl. Letztere habe eine Unterweisung als Voraussetzung. Wo Kinder vor der Konfirmation zum Abendmahl zugelassen werden sollen, wird ein angemessenes Verständnis des Abendmahlsgeschehens gefordert.

Diese Vorlage wurde vom Plenum mit Dank entgegengenommen und der Exekutivausschuß beauftragt, daraus einen Text festzusetzen, der den Kirchen zur Stellungnahme vorgelegt werden soll, damit die nächste Vollversammlung darüber beschließen kann.

Als weiterer Text lagen der Vollversammlung „Thesen zur Übereinstimmung in der Frage ‚Amt und Ordination‘ zwischen den an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen“ vor. Sie waren von einer Lehrgesprächsgruppe in Neuendettelsau erarbeitet worden. Auf der Grundlage der Konkordie besteht Freiheit in der gegenseitigen Anerkennung verschiedener Ordnungen von Amt und Gemeinde. Dies wird in der Vorlage festgestellt. Der Dienstcharakter des besonderen Amtes – auch der „Episkopé“ – wird herausgestellt und daraus Grundsätze für die Ordination abgeleitet.

Diese Thesen wurden von der Vollversammlung als Basis und Hilfe für die kommenden ökumenischen Gespräche angenommen und sollten in bilateralen Abmachungen nach dem Wunsch des Plenums nicht mehr in Frage gestellt werden.

Gewisse Schwierigkeiten ergaben sich mit der Vorlage „Thesen zur Amtsdiskussion heute“, die eine Lehrgesprächsgruppe in Tampere erarbeitet hatte. Es waren besonders die bekannten Fragen der Aktualität von Verkündigung heute im gegenwärtigen Kontext. Die Vollversammlung nahm die Thesen als Impuls für eine Weiterarbeit an dieser Thematik entgegen, was bedeutet, daß hier noch nichts zum Abschluß gebracht werden konnte.

Ein Ähnliches gilt für die Vorlage „Christsein in der Welt von heute – über die Frage des aktuellen Bekennens“. Hierüber hatte eine Lehrgesprächsgruppe in Driebergen gearbeitet. Auch hier kam es noch nicht zu Übereinstimmungen, die eine derartige Vorlage zu einem leidlichen Abschluß hätten bringen können. Dennoch kam es auf der Grundlage dieser Überlegungen zu einer Stellungnahme, in der die Konvokation für „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ und ihre europäische Vorbereitung begrüßt wurden.

3. Neue Themen: Aus den Hauptreferaten und den Diskussionen in den Arbeitsgruppen ergaben sich zwei neue Themenstellungen, die auf Beschluß des Plenums bis zur nächsten Vollversammlung in Lehrgesprächen bearbeitet werden sollen: „Kennzeichen der Kirche als Gemeinde Jesu Christi – Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit“ und „Das christliche Zeugnis von der Freiheit“.

Der Exekutivausschuß wurde beauftragt, für beide Themen Lehrgespräche zu veranstalten, wobei er zugleich den Fortgang der Lima-Rezeption zu beobachten habe. Hierzu hatte eine der Lehrgesprächsgruppen „Kriterien für Stellungnahmen zu den Lima-Erklärungen“ erarbeitet, die schon vor der Straßburger Versammlung allen Unterzeichnerkirchen zugegangen waren.

Der lange Zeitraum von über sechs Jahren seit der letzten Vollversammlung in Driebergen, die Tatsache, daß nur wenige Abgeordnete der Kirchen in vier Lehrge-

sprächsgruppen sich zwischenzeitlich trafen, und der Fortgang der ökumenischen Bewegung mit allen Fortschritten und Hemmnissen hatten es mit sich gebracht, daß mancher Delegierte mit der Frage nach Straßburg fuhr, wie es denn mit Leuenberg weitergehen könnte, wie denn der ökumenische Ort dieser Gemeinschaft zu bestimmen sei und wie deren Lehrgesprächsergebnisse von den beteiligten Kirchen rezipiert werden könnten. Zu letzterem war bisher noch nicht viel geschehen. Auf jeden Fall hat Straßburg hier manches klären und die Leuenberger Gemeinschaft mit der Einsetzung des Exekutivausschusses auf Weiterführung und Weiterentwicklung anlegen können. Daher darf wohl die Kurzformel geprägt werden: Leuenberg geht weiter!

*Dietrich Gang*

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Text in: Wenzel Lohff, Die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa: Leuenberger Konkordie, Frankfurt 1986.
- <sup>2</sup> Vgl. Marc Lienhard, Lutherische-reformierte Kirchengemeinschaft heute in Europa, Ökumenische Perspektiven Nr. 2, 2. Auflage, Frankfurt 1973, und Elisabeth Schieffer, Von Schauenburg nach Leuenberg, Paderborn 1983.
- <sup>3</sup> Bericht in: D. von Almen (Hrsg.), Zeugnis und Dienst reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart, Ökumenische Perspektiven Nr. 8, Frankfurt 1977.
- <sup>4</sup> Bericht in: André Birmelé (Hrsg.) Konkordie und Kirchengemeinschaft reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart, Ökumenische Perspektiven Nr. 10, Frankfurt 1982.
- <sup>5</sup> Veröffentlicht in: epd-Dokumentation Nr. 49a/1984, Frankfurt. Erneute Veröffentlichung in: Erich Geldbach, Ökumene in Gegensätzen, Bensheimer Hefte 66, Göttingen 1987, 129 ff.

## Comrades, Brothers and Sisters!

### *Zur Konferenz in Lusaka im Mai 1987*

Mit dieser im gegenwärtigen Namibia und Südafrika nicht ungewöhnlichen Anrede meinte der sambische Präsident Dr. Kenneth Kaunda nicht etwa die Mitglieder der Befreiungsbewegungen aus dem Südlichen Afrika einerseits und die Teilnehmer aus den auf der Konferenz vertretenen Kirchen andererseits, sondern wirklich uns alle, die wir an der denkwürdigen Konferenz des Programms zur Bekämpfung des Rassismus (PCR) des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Lusaka/Sambia vom 4. bis 8. Mai 1987 „Die Suche der Kirchen nach Gerechtigkeit und Frieden im Südlichen Afrika“<sup>1</sup> teilnahmen.

Zwar steht der ÖRK schon seit langem im regen Austausch mit den Befreiungsbewegungen, aber erst am Rande der Krisentagung des ÖRK zur Lage in Südafrika in Harare/Simbabwe (Dezember 1985) kam es – inoffiziell und nicht im Programm vorgesehen – zu einer Begegnung zwischen Vertretern südafrikanischer Kirchen und Vertretern südafrikanischer Befreiungsbewegungen.

In Lusaka war diese Begegnung Programm. Nicht nur aus Südafrika, sondern auch aus Namibia kamen sehr viel Teilnehmer (insgesamt über 60), darunter Kir-

chenführer wie der katholische Bischof von Windhoek, Haushiku, der Generalsekretär des Namibischen Kirchenrates (CCN), Dr. Shejavali, der Präsident des Südafrikanischen Kirchenrates (SACC), Dr. Manas Buthelezi, und der Generalsekretär des SACC, Dr. Beyers Naudé – aber auch Vertreterinnen und Vertreter von Gewerkschaften, Frauen- und Jugendgruppen aus Südafrika und Namibia. Die Befreiungsbewegungen African National Congress (ANC), Pan Africanist Congress (PAC) und South West African People's Organisation (SWAPO) waren durch ihre Präsidenten Tambo, Mlambo und Nujoma und sehr viele andere prominente Mitglieder vertreten. Es war schon eine festlich-fröhliche historische Begegnung, als Oliver Tambo und Beyers Naudé einander die Hand reichten. Sie waren sich vorher noch nie begegnet!

Sowohl für den ÖRK als auch für den SACC und den CCN, die diese Konferenz gemeinsam ausrichteten, war dies eine wichtige Station auf einem langen Weg, der nicht immer ein gemeinsamer war. Das entschlossene Engagement des ÖRK mit seinem Programm zur Bekämpfung des Rassismus, vor allem mit dessen Sonderfonds, wurde von den südafrikanischen und namibischen Kirchen anfangs sehr zurückhaltend aufgenommen. Der ÖRK hatte mit diesem Programm damals weniger auf die Kirchen im Südlichen Afrika als auf die Opfer der rassistischen Diskriminierung gehört und reagiert – was ihm gerade aus der Bundesrepublik oft vorgehalten wurde. In Lusaka konnte der Generalsekretär des ÖRK, Dr. Emilio Castro, mit Befriedigung feststellen, daß der ÖRK mit dem PCR seinen Mitgliedskirchen auf einem Weg vorangegangen war, den jetzt – nach fast zwei Jahrzehnten – eine Mehrheit seiner Mitglieder wirklich mitzugehen bereit scheint: Der Weg zu Gerechtigkeit und Frieden im Südlichen Afrika kann nur gefunden werden, wenn er gemeinsam und in Zusammenarbeit mit den Befreiungsbewegungen gesucht wird.

Es ist nicht zufällig, daß ich die Teilnehmer aus den anderen Ländern und Kirchen erst jetzt erwähne, die Teilnehmer aus Nordamerika, Europa, Australien und anderen Teilen der Erde. Sie waren zwar vollgültige Teilnehmer, besonders engagiert die Nordamerikaner, Skandinavier und Holländer, aber sie waren eher Zuhörer und nicht – wie sonst üblich – die Hauptakteure. Die Konferenz und ihre Leitung (Moderator war Erzbischof Walter Makhulu aus Botswana, seine Stellvertreterin Dame Nita Barrow aus Barbados – beide Präsident/Präsidentin des ÖRK) waren von den Hauptbetroffenen geprägt. Sie gaben den Ton an, sie artikulierten sich ohne Regieanweisung.

Es lag wohl in der Natur einer solchen ersten großen Begegnung und sicher auch an der Zahl der Teilnehmer (insgesamt über 200!), daß es nicht zu einer intensiven inhaltlichen Auseinandersetzung zwischen Kirchen und Befreiungsbewegungen kam. Abgesehen von Gesprächsmöglichkeiten in kleineren Gruppen waren es die Selbstdarstellungen der Befreiungsbewegungen durch ihre Präsidenten und die Situationschilderungen der Teilnehmer aus dem Südlichen Afrika, aus Südafrika, Namibia und den Frontstaaten, die das Programm prägten. Dabei spielte weniger das Gegenüber von Kirche und Befreiungsbewegungen, sondern viel mehr die gemeinsame Sorge um die Lage im Südlichen Afrika und das gemeinsame Ziel eines befreiten, gerechteren und friedvolleren Südafrika und Namibia die wichtigere Rolle. Man wird wohl realistischerweise sagen müssen, daß eine wirklich kritische Auseinandersetzung erst nach einer solchen Begegnung möglich sein wird.

Es war darum ganz folgerichtig, daß die Würdigung der Rolle der Befreiungsbewegungen im Südlichen Afrika zum Hauptpunkt des Konferenzpapiers, der „Erklärung von Lusaka“, wurde. Interessant ist, daß die Befreiungsbewegungen darin gleich zweimal erwähnt werden, im Zusammenhang mit der Bestreitung der Legitimität der südafrikanischen Regierung und im Zusammenhang mit dem Thema „Bewaffneter Kampf“. Hierin liegt dann auch das Neue der „Erklärung von Lusaka“. Es wird um so deutlicher, je weiter man in den Erklärungen südafrikanischer Kirchen und Kirchenvereinigungen zur Lage im eigenen Land zurückgeht. Im Konferenzergebnis der Konferenz „The Christian Citizen in a Multi-Racial Society“<sup>2</sup> von Rosettenville (Juli 1949) des Christian Council of South Africa kommen eigenständige Sprecher der Schwarzen in Südafrika noch gar nicht vor. Obwohl es den ANC bzw. seine Vorläufer schon fast ein halbes Jahrhundert gibt, wird 1949 – ein Jahr nach der Übernahme der Macht durch die Nationale Partei der Buren in Südafrika – noch von dem „principle of trusteeship“ für die Schwarzen gesprochen, das so lange gelten soll, bis sie zur „maturity“ geführt worden sind.

Auf der berühmten ökumenischen Konferenz von Cottesloe 1960<sup>3</sup>, die vom ÖRK zusammen mit seinen Mitgliedskirchen im Südlichen Afrika veranstaltet wurde (an der auch Dr. Beyers Naudé teilnahm und auf der er sich „bekehrte“!), wird immerhin die „direct representation“ der Farbigen (coloured) im südafrikanischen Parlament gefordert und die Notwendigkeit „for more effective consultation between the government and leaders accepted by non-white people of South Africa“ festgestellt. Aber man spürt kaum, daß genau in jenem Jahr die Phase des gewaltlosen Kampfes unter der Führung des berühmten ANC-Präsidenten, Friedensnobelpreisträgers und Chief Albert Luthuli zu Ende gehen wird.

Selbst in der Erklärung von Harare 1985<sup>4</sup> wird von den Kirchen innerhalb und außerhalb Südafrikas lediglich sehr allgemein und pauschal die „Unterstützung der Befreiungsbewegungen“ gefordert.

In Lusaka dagegen wird lapidar festgestellt: „Wir glauben, daß eine Regierung von Gott dazu eingesetzt ist, Gutes zu tun und daß nach dem biblischen Gebot alle Menschen Gerechtigkeit üben und sich in besonderer Weise um die Armen und Unterdrückten kümmern sollen. Diese Überzeugung führt uns notwendigerweise zu dem Schluß, daß das südafrikanische Regime nicht als legitime Regierung anerkannt werden kann und daß die koloniale Herrschaft über Namibia folglich ebenfalls illegitim ist. Wir erkennen, daß die Menschen in Südafrika und Namibia, die nach Gerechtigkeit und Frieden streben, die Befreiungsbewegungen ihrer Länder als authentisches Sprachrohr ansehen, die ihr Sehnen und Trachten nach Selbstbestimmung zum Ausdruck bringen.“<sup>5</sup>

Die Bestreitung der Legitimität der südafrikanischen Regierung – in Harare 1985 hieß es noch viel zurückhaltender: „Wir verstehen und unterstützen voll und ganz all diejenigen in Südafrika, die den Rücktritt der Regierung fordern“ – und die gleichzeitige Anerkennung und Würdigung der politischen Rolle der Befreiungsbewegungen ist der entscheidend neue Schritt, mit dem vor allem die südafrikanischen Konferenzteilnehmer den Kern des Widerstandes benannt haben: Für eine wachsende Mehrheit unter den Nicht-Weißen (es ist schwer, diese rassistische Terminologie zu vermeiden!) ist die südafrikanische Regierung zu einer fremden und feindlichen Besatzungsmacht geworden.

Die südafrikanischen Soldaten und Polizisten werden nicht mehr als Schützer der staatlichen Ordnung angesehen. Sie sind es vielmehr, die die in Gesetze gefaßte Willkürherrschaft der Weißen über die Mehrheit der Bevölkerung Südafrikas ausüben. Die südafrikanische Regierung selbst ist es, die durch die offenkundige Unterstützung von bewaffneten Selbstschutzgruppen („Vigilantes“) einen zunehmend militanten Widerstand provoziert.

Wer einer Regierung die Legitimität bestreitet, bestreitet ihr auch das Gewaltmonopol. Von daher wird verständlich, was in der Erklärung von Lusaka – zurückhaltend, aber deutlich – zum Thema militärischer Widerstand gesagt wird: „Wir bekräftigen das unbestreitbare Recht des namibischen und südafrikanischen Volkes, Gerechtigkeit und Frieden durch die Befreiungsbewegungen zu erlangen. Obwohl wir dem Streben nach einem friedlichen Wandel verpflichtet bleiben, sehen wir doch, daß das südafrikanische Regime, das gegen seine eigenen Einwohner und gegen seine Nachbarn Krieg führt, die Befreiungsbewegungen dazu treibt, neben anderen Mitteln auch das Mittel der Gewalt einzusetzen, um die Unterdrückung zu beenden.“

Man wird nicht sagen können, daß die Konferenzteilnehmer „Gewalt billigten“ oder gar empfahlen – wie es in manchen Kommentaren und Überschriften zur Konferenz von Lusaka hieß. Aber der militärische Widerstand der Befreiungsbewegungen wird verstehend interpretiert und ihre Entscheidung, auch das Mittel des bewaffneten Kampfes einzusetzen, wird als aus der Geschichte dieser Bewegungen heraus verstehbar respektiert. Damit hat die Konferenz – noch nicht der ÖRK!, der wird sich damit auf der nächsten Sitzung des Zentralaussschusses in Hannover (August 1988) befassen müssen – einen Schritt vollzogen, der für die Chancen einer Verhandlungslösung sehr wichtig sein könnte: Wenn es überhaupt zu Verhandlungen zwischen der weißen Minderheitsregierung Südafrikas und den Befreiungsbewegungen kommen soll, dann müssen alle auf das Ziel eines friedlichen Wandels gerichteten Kräfte darauf konzentriert werden, daß die Befreiungsbewegungen gegen alle gegenläufigen Tendenzen politisch aufgewertet und gestärkt werden. Daran können sich sowohl die südafrikanischen Kirchen selbst als auch die überseeischen ökumenischen Partner beteiligen, ohne die militärischen Aktionen der Befreiungsbewegungen billigen zu müssen. Es darf sogar vermutet werden, daß durch eine solche politische Aufwertung ein Beitrag der Christen zur Eindämmung und Begrenzung der Gewalt und zur Humanisierung des Kampfes überhaupt erst wirksam werden kann. Appelle zur Gewaltlosigkeit sind angesichts der schon herrschenden Gewalt „plattitudes“, wie Dr. Beyers Naudé in Lusaka sagte.

Es war auffällig, daß die Sprecher der Befreiungsbewegungen die Christen und Kirchen an keiner Stelle zur Unterstützung des militärischen Widerstandes aufriefen – aber sie haben sich auch nicht dafür entschuldigt. Sie haben eher gefragt: Wo wart ihr, als man uns in den Untergrund und in den militärischen Widerstand getrieben hat? Wo bleiben eure Alternativen zum bewaffneten Kampf?

In diesem Zusammenhang wird die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen zwei Fragestellungen erneut aufgreifen und überzeugende Antworten geben müssen:

– Sie wird die in den 60er und 70er Jahren intensiv geführte Diskussion über „Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit“<sup>6</sup> (so der Titel der 1973 veröffentlichten ÖRK-Thesen zu diesem Thema) wieder aufnehmen und den bedrängten Christen in Südafrika und Namibia zeigen müssen, ob sie auch so

sprechen kann, wie die Konferenzteilnehmer von Lusaka es getan haben. Ja, sie wird sich der Frage stellen müssen, ob es nicht auch eine Pflicht der Christen zum politischen und militärischen Widerstand gibt. Diese Frage wurde in Lusaka übrigens nicht nur von zornigen jungen Leuten aus dem Südlichen Afrika, sondern auch von nordamerikanischen, skandinavischen und holländischen Delegierten gestellt, die in ihrer jüngsten Vergangenheit im politischen oder militärischen Widerstand christliche Verantwortung bewähren mußten.

Für die Diskussion in der EKD wäre es gut, wenn die offenen Fragen der Thesenreihe „Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft“<sup>7</sup> (so der Titel einer theologischen Thesenreihe zu sozialen Konflikten, die 1973 von der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung erarbeitet wurde) wieder aufgenommen würden und der Versuch einer Antwort gewagt würde. Die Geschichte ist seit 1973 weitergegangen, und die Verfasser dieser Thesenreihe verwiesen damals schon ausdrücklich auf die Zeitgebundenheit ihrer Thesen. Vermutlich werden wir über das damals Gesagte nicht hinaus kommen, ja, es ist fraglich, ob das, was 1973 zu diesem Thema gesagt wurde, heute überhaupt noch gesagt werden könnte.

Dann aber müssen wir uns mit aller Kraft auf die friedlichen Mittel bzw. die „multiplen Strategien“ – wie es in den 70er Jahren hieß – konzentrieren. Dazu gehört immer noch das Mittel der wirtschaftlichen Druckmaßnahmen, von denen es abwechselnd heißt, sie wirkten nicht oder sie richteten zu viel Schaden unter den ohnehin Benachteiligten an. Gerade die südafrikanischen und namibischen Teilnehmer von Lusaka haben unmißverständlich deutlich gemacht, daß sie Sanktionen befürworten und weiter fordern – trotz aller Bedenken, die alle dabei haben. Wir stehen in der EKD mit unserem Zögern und unserer überwiegenden Ablehnung einschneidender Wirtschaftssanktionen isoliert da, unsere Sorge um die möglichen verheerenden Folgen wird uns kaum abgenommen. Viel eher wird unsere innere Abhängigkeit von und Nähe zu den maßgeblichen Kräften unserer Regierung und unserer Wirtschaft vermutet. Vor allem aber werden wir gefragt, ob wir denn nicht verstehen können, daß nach einer jahrhundertlangen Geschichte der Erniedrigung, der physischen Vernichtung (z. B. durch die deutschen Kolonialtruppen in der damaligen Kolonie Südwestafrika), der Entrechtung, der Vertreibung und Verachtung und angesichts der gegenwärtigen politischen Entwicklung die wahrscheinlich hart Betroffenen selbst dieses politische und wirtschaftliche Mittel zur Beendigung ihres Leidens fordern. „Ist denn das Unrecht noch immer nicht groß genug, daß ihr so zögert?“

Die dies fragten, kehrten mit Sorge und Angst nach Südafrika und Namibia zurück. Sie hatten sich freimütig geäußert – ohne Rücksicht auf mögliche rechtliche Konsequenzen. (Einige mutige junge Pfarrer der Niederländisch-Reformierten Kirche der Buren, die ebenfalls an der Konferenz teilnahmen, waren von der wage-mutigen Offenheit ihrer südafrikanischen Landsleute sehr überrascht!)

Am Flugplatz in Johannesburg wurden sie von aufmerksamen Angehörigen der diplomatischen Vertretungen vieler Länder – dankenswerterweise auch der Bundesrepublik Deutschland – erwartet. Noch wirkt dieser Schutz, niemand wurde verhaftet, noch nimmt die südafrikanische Regierung gewisse, begrenzte Rücksichten auf ihren Ruf.

Es sieht so aus, daß die Christen und Kirchen Südafrikas und Namibias unsere Fürbitte und unser Eintreten dringender brauchen werden denn je zuvor.

*Rudolf Hinz*

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Ein ausführlicher Konferenzbericht über die Konferenz von Lusaka erscheint unter dem Titel „Anfragen aus Südafrika“ in: Der Überblick, Nr. 2/87.
- <sup>2</sup> „The Christian Citizen in a Multi-Racial Society“ – A Report of the Rosettenville-Conference July 1949, published by The Christian Council of South Africa, Johannesburg 1949.
- <sup>3</sup> Cottesloe-Consultation – The Report of the Consultation among South African Member Churches of the WCC, 7th - 14th December 1960 at Cottesloe, Johannesburg 1960.
- <sup>4</sup> „Erklärung von Harare“ in: epd-Dokumentation Nr. 4/86: „Konsultation in Harare – Krisentagung des Weltkirchenrates fordert Machtwechsel in Südafrika“.
- <sup>5</sup> Die Erklärung von Lusaka ist auszugsweise in: Der Überblick, Nr. 2/87 abgedruckt. Sie erscheint vollständig zusammen mit den wichtigsten Vorträgen in: epd-Dokumentation Nr. 31a/87.
- <sup>6</sup> „Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit“, in: „Genf 1973“ – Vorträge und Berichte bei der Tagung des Zentralausschusses des ÖRK – Beiheft 24 zur ÖR, Korntal 1974.
- <sup>7</sup> Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft – Eine theologische Thesenreihe zu sozialen Konflikten, erb. von der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung, Gütersloh 1973.

## Chronik

Präsidium und Beratender Ausschuß der Konferenz Europäischer Kirchen traten vom 25. bis 31. März in Bossey zur ersten Sitzung nach der Vollversammlung in Stirling zusammen. Zum Präsidenten wurde Metropolit Alexy von Leningrad, zum Vizepräsidenten Dean John Arnold, Rochester, gewählt. Beschlossen wurde, eine Versammlung „Friede mit Gerechtigkeit“ in der ersten Jahreshälfte 1989 abzuhalten, für die man Pastor Volkmar Deile ab 1. September in Genf mit der Planung betraute (siehe S. 357).

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik und Berlin (West) hat auf Initiative der EKD und der Evangelisch-methodistischen Kirche am 13./14. Mai beschlossen, ihre zehn Mitglieds- und fünf Gastkirchen zu einem „Forum über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ einzuladen („Gesichtspunkte“ dazu siehe S. 343).

Bei einer Tagung im Bernhäuser Forst, auf der Leitlinien und Studienmaterial für die Weltmissionskonferenz des ÖRK 1989 in San Antonio/Texas erarbeitet wurden, würdigten zwei evangelikale Vertreter, der kenyanische Bischof David Gitari und der südindische Pfarrer Vinai Samuel, die Offenheit des ÖRK gegenüber evangelikalen Christen und ihren Anliegen.

Der ÖRK hat gegen die Eingriffe des griechischen Staates in innere Struktur und Besitzverhältnisse der griechisch-orthodoxen Kirche bei der Athener Regierung Protest eingelegt.

Zu einem zweiten Besuch weilte Papst Johannes Paul II. vom 30. April bis 4. Mai in der Bundesrepublik. Als Pastoralbesuch in vier Diözesen geplant, umfaßte die Reise dann die

Stationen Köln, Bonn, Münster, Kevelaer, Bottrop, Essen, Gelsenkirchen, München, Augsburg und Speyer. Gegen die während der Reise vorgenommene Seligsprechung der Karmelitin Edith Stein meldete sich in Israel und in Deutschland Widerspruch aus jüdischen und christlichen Kreisen. Nachdem im Vorfeld über eine Einladung der EKD an den Papst bzw. eine Audienz des Papstes für die EKD und andere christliche Kirchen kein Einverständnis erzielt werden konnte, ging der Papst auf den Vorschlag der EKD ein, in Augsburg einen ökumenischen Gottesdienst zu feiern, zu dem er und der Ratsvorsitzende, Bischof Kruse, die Mitgliedskirchen der ACK einluden. Dieser Gottesdienst fand am 4. Mai in der Augsburger Basilika St. Ulrich und Afra statt, wobei der Papst und der Ratsvorsitzende predigten und Kardinal Höffner, der bayerische Landesbischof Hanselmann, Bischof Stimpfle, der griechisch-orthodoxe Metropolit Augoustinos sowie Pfarrer Hans-Beat Motel von der Brüder-Unität liturgisch mitwirkten. Von den Mitglieds- und Gastkirchen der ACK sahen sich die Evangelisch-methodistische Kirche, der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und der Bund Freier evangelischer Gemeinden u.a. wegen der neuesten Marien-Enzyklika nicht in der Lage, die Einladung anzunehmen.

Auf ein 250jähriges Bestehen kann die Brüder-Unität in Südafrika zurückschauen. Sie zählt dort etwa 100 000 Mitglieder.

Gegen Trennungen in Kirche und Gemeinden nach russischen Gesichtspunkten hat sich die Theologische Kommission der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) gewandt.

Die Southern Baptist Convention, mit 14,6 Millionen Mitgliedern die größte protestantische Denomination der USA, ist durch die am 15. Mai erfolgte Gründung der „Southern Baptist Alliance“ von der Spaltung bedroht. Entgegen der fundamentalistischen Grundhaltung der Convention tritt der neue Verbund für die ökumenische Zusammenarbeit mit anderen Kirchen, für Frauenordination und für eine stärkere Verpflichtung zu sozialer und wirtschaftlicher Gerechtigkeit ein.

Der National Christian Council in der USA hat zwei Mitarbeiter zu einer befristeten Mitarbeit in den Bund Evangelischer Kirchen in der DDR entsandt.

Im März fand in Straßburg die 3. Vollversammlung der „Leuenberger Lehrgespräche“ statt, an denen über 80 lutherische, reformierte und unierte Kirchen Europas sowie Argentinien beteiligt sind (s. S. 361).

Die 6. deutsch-koreanische Kirchenkonsultation fand unter Beteiligung der EKD, evangelischer Freikirchen, des EMW und anderer kirchlicher Werke Ende März in Seoul statt.

Die erste syrisch-orthodoxe Kirche in der Bundesrepublik wurde am Pfingstsonntag in Rheda-Wiedenbrück geweiht. Seit 1963 haben ca. 20 000 christliche Aramäer aus der Türkei Zuflucht in der Bundesrepublik gesucht. Seit einigen Wochen erinnert auf dem Hauptfriedhof in Stuttgart-Bad Cannstatt ein armenisches Denkmal an die 1,5 Millionen Opfer der Christenverfolgung während des Ersten Weltkriegs im damaligen Osmanischen Reich.

Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Dimitrios I., besuch zwischen Mai und Dezember in einem umfangreichen Besuchsprogramm die orthodoxen Patriarchatskirchen in

Ägypten, Damaskus, Jerusalem, Moskau, Tiflis, Belgrad, Bukarest, Bulgarien und die Kirche von Griechenland. Es folgen Reisen nach Polen, Rom, zur anglikanischen Kirche und abschließend zum Ökumenischen Rat in Genf. Auch Patriarch Pimen von Moskau und Ganz-Rußland plant zur Vorbereitung der Tausendjahrfeier der Taufe Rußlands Besuche beim Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und den Patriarchaten Antiochien, Alexandrien und Jerusalem sowie in Serbien.

Vom 9. bis 16. Juni wurde in Bari/Italien der orthodox-katholische Dialog wieder aufgenommen, der ebendort 1986 in eine Krise geraten war.

Eine Dietrich-Bonhoeffer-Gedenkstätte wurde in Berlin im Haus Marienberger Allee 43 eröffnet, das die Familie Bonhoeffer 1935 bezogen hatte und wo Dietrich Bonhoeffer 1943 verhaftet worden war.

Ein von der EKD veranstaltetes wissenschaftliches Symposium „Tausend Jahre Christentum in Rußland und seine Bedeutung für Europa und die Ökumene“ fand unter Beteiligung von Teilnehmern aus 15 Ländern vom 7. bis 10. Mai in der Evangelischen Akademie Tutzing statt und schloß mit einem ökumenischen Festakt, bei dem Metropolit Philaret von Kiew und der Ratsvorsitzende der EKD Bischof Kruse die Hauptredner waren.

Als Herausforderung zur Umkehr und Anstoß für eine neue Ostdenkschrift der EKD verstehen die Verfasser, darunter Altbischof Kurt Scharf und Professor Wolfgang Huber, eine von ihnen vorgelegte Thesenreihe „Versöhnung und Frieden mit den Völkern der Sowjetunion“.

Nachdem Papst Johannes Paul II. am 25. März eine neue Marien-Enzyklika „Redemptoris Mater“ veröffentlicht hatte, begann mit einer nächtlichen

Feier in S. Maria Maggiore am Vorabend vor Pfingsten offiziell das

Marianische Jahr, das bis zum Tag Mariä Himmelfahrt 1988 dauert.

## Von Personen

Die afrikanische Theologin Mercy A. Oduyoye, methodistische Kirche von Nigeria, wurde zur stellvertretenden Generalsekretärin des ÖRK berufen. Sie ist Nachfolgerin von Marie Assaad in der Einheit III Erziehung, Jugend und Frauen.

Frank Chikane, Direktor des Instituts für kontextuelle Theologie in Johannesburg, wurde als Nachfolger von Christian Beyers Naudé zum neuen Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrates gewählt.

Herbert Chilstrom, bisher in Minnesota Bischof der Lutherischen Kirche in Amerika, wurde am 3. Mai im 9. Wahlgang zum ersten leitenden Bischof der am 30. April neugegründeten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika gewählt, die drei bisher selbständige lutherische Kirchen mit zusammen 5,3 Millionen Mitgliedern umfaßt.

Pastor Kuno Pajula, bisher Vizepropst in Tallinn, wurde als Nachfolger von Edgar Hark zum Erzbischof der Evang.-luth. Kirche Estlands/UdSSR gewählt.

Ulrich Kühn, zuletzt ordentlicher Professor für systematische Theologie und Ökumenik in Wien, lehrt jetzt wieder an der Kirchlichen Hochschule in Leipzig, bleibt aber der Universität Wien als Honorarprofessor verbunden.

Professor Dr. Aloys Klein, 1979–1984 im Einheitssekretariat in Rom für die Dialoge mit dem Lutherischen und dem Reformierten Weltbund zuständig und seit 1984 Leitender Direktor des Möhler-Instituts in Paderborn, wurde zum Päpstlichen Ehrenprälaten ernannt.

Dr. theol. habil. J. Georg Schütz, bisher Privatdozent in München, wird mit Wirkung vom 1. September katholischer Referent in der Ökumenischen Centrale Frankfurt.

Professor Heinrich Vogel/Berlin konnte am 9. April seinen 85., Professor Carl-Friedrich von Weizsäcker am 28. Juni seinen 75. Geburtstag feiern.

D. Karl Herbert, der ehemalige Stellvertreter des Kirchenpräsidenten der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, vollendete am 14. Juli sein 80. Lebensjahr.

In die Ewigkeit wurden abgerufen:

- am 13. April Maria Herrbruck, Ökumene-Referentin des Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR, im Alter von 43 Jahren;
- am 17. Mai Zoltán Káldy, leitender Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn und seit der 7. Vollversammlung 1984 Präsident des Lutherischen Weltbundes, im Alter von 68 Jahren.

# Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 12. Juni 1987)

## I. Einheit der Kirche – Vielfalt – Verantwortung

*Wolf Krötke*, Wahrheit und Einheit. Evangelische Erwägungen zur Einigung der Kirchen nach Rahner und Fries, *ZeichdZ* 3/1987, 76–81; *Jens Langer*, Die ökumenische Dimension kirchlicher Verantwortung, ebd. 4/1987, 86–94; *Wilhelm Hüffmeier*, Eine Frucht der Leuenberger Konkordie. Die „Gemeinsame Erklärung“ der evangelischen Kirchen in der DDR, *EvBund* 1/1987, 8–9; *Otto B. Knoch*, Vielfältige, aber noch wechselhafte Zusammenarbeit. Zur Situation der Bibel-Ökumene in Deutschland, *HerKorr* 6/1987, 290–293; Vor 1000 Jahren „Taufe Rußlands“. Texte zur Entstehung und heutigen Rolle des russischen Christentums (Folge 1) und Pläne des Patriarchats, das Symposium in Tutzing (Folge 2) *epd-Dok* Nr. 22 und Nr. 27/1987; *Ulrich Ruh*, Christentum in Rußland: Vorblick auf die Tausendjahrfeier, *HerKorr* 6/1987, 262–264.

## II. Bilaterale und multilaterale ökumenische Gespräche

*Alan P.F. Sell*, Einige reformierte Stellungnahmen zu Taufe, Eucharistie und Amt, *RefKirchZ* 5/1987, 140–146; *Nikos A. Nissiotis*, A Credible Reception of BEM in the Churches, *Mid-Stream* 1/1987, 1–21; *Harold Hatt*, Baptism as a Liberating Event: The Witness of C.C. Morrison, Jürgen Moltmann and BEM, ebd. 22–30; *Gennadios Limouris*, BEM, Church and the World, ebd. 31–39; Heil und Kirche. Anglikanisch-katholisches Dokument über die Rechtfertigung, *HerKorr* 5/1987, 225–232; *Karlheinz Stoll*, Im Zentrum steht der Gottesdienst. Zu

einem Besuch bei der Kirche von England, *LuthMon* 4/1987, 149–151; Sakramentales Leben und Amt. Mit Beiträgen von *G. Gaßmann*, *F. Hahn*, *Ph. Harnoncourt*, *P. Amiet*, *G. Larentzakis*, *W. Lausner*, *ÖkForum* 9/1986, 51–149; Orthodox-alkatholischer Dialog, *IntkirchZ*, 1/1987, 37–52; Ermutigende Modelle evangelisch-katholischer Gemeindepertnerschaft, Ökumene am Ort Nr. 5/1987, 2–13; *Hans-Jörg Urban*, Konfession und Ökumene, *MD der Ök. Centrale*, März 1987, Nr. 1; Stellungnahme des *Ökumenischen Patriarchats* zu den Lima-Erklärungen über „Taufe, Eucharistie und Amt“ und *Erich Geldbach*, Lima und die Orthodoxie, *MD des MdKonfInst* 2/1987, 37f bzw. 30f.

## III. Papstreise und Marien-Enzyklika bzw. Marianisches Jahr

*Ulrich Ruh*, Der Papst und die Deutschen, *HerKorr* 4/1987, 149–151; *David Seeber*, Einheitsdienst. Päpstliche Reisen kann man sich auch anders vorstellen, ebd. 6/1987, 257; *Klaus Nientiedt/Ulrich Ruh*, Aufrufe zur Zeugenschaft. Die zweite Deutschlandreise Johannes Paul II., ebd. 266–273; *Heiner Grote*, Papstreise 1987, *EvBund* 1/1987, 6f; *Walter Dirks*, Der Papst zu Besuch, *EvKomm* 6/1987, 321–323; Der Papst und wir Evangelischen, *epd-Dok* 20/1987.

*Ulrich Ruh*, Johannes Paul II: Enzyklika über die Gottesmutter, *HerrKorr* 5/1987, 210–212; *Johannes Riede*, Maria, Christ in der Gegenwart 18/1987, 145f; *Ansgar Ahlbrecht*, Keine Rücksicht auf evangelische Befürchtungen genommen, Ökumene am Ort

5/1987, 13–15; *Horst Schlitter*, Hilft die Jungfrau Maria der Ökumene? LuthMon 5/1987, 193–195; *Lawrence S. Cunningham*, Urgency and Security in the Coming Marian Year, ChristCent 8. April 1987, 334–336.

#### IV. Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

*Marlin VanElderen*, Justice, peace and the integrity of creation, One World 5/1987, 13ff; *Heino Falcke*, The integrity of creation, ebd. 4/1987, 15–18; *Konrad Raiser*, Der Bundesausschuß als Weg zu verpflichteter Gemeinschaft der Kirchen, MD der Ök. Centrale Nr. 3/März 1987; *Versch. Verf.*, Auf dem Weg zu einem Friedenskonzil: Max Josef Metzger, Probleme des Friedens Nr. 1/87; *Norbert Greinacher*, Auf dem Weg zu einer ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Concilium 2/1987, 89–90; *Archimandrit Platon*, Ethical and Peace Service of the Russian Orthodox Church, The Journal of the Moscow Patriarchate 3/1987, 63–69; Session of the Presidential Board of the *Christian Peace Conference* (Dokumentation), ebd. 40–46; *Christliche Friedenskonferenz*, Keine Alternative zur Welt ohne Atomwaffen, Stimme der Orthodoxie 4/87, 31–33; *Heinz Crönert*, Zur Vorbereitung auf den möglichen Tag X, Deutsches Pfarrerblatt 5/87, 189–190; *Grace Eneme*, Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Eine kritische Betrachtung über die Art von Entwicklung, die Frauen heute brauchen, EMW-Informationen Nr. 74, 2–11; *Brigitte Kahl*, Human Culture and the Integrity of Creation, EcRev 2/1987, 128–137; *Wolfgang Lorenz*, Verantwortung gegenüber der Schöp-

fung – als Anfrage an den persönlichen Glauben, den Lebensstil und das Gemeindeverständnis, Blickpunkt Gemeinde 2/87, 8–16; *Gerhard Breidenstein*, Zerstörung der Schöpfung, Junge Kirche 5/1987, 294–299.

#### V. Weitere bemerkenswerte Beiträge

*Walter Kasper*, Der Geheimnischarakter hebt den Sozialcharakter nicht auf. Zur Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche, HerKorr 5/1987, 232–236.

*Joachim Stalman*, Eine ökumenische Zauberformel? Anmerkungen zur „Eucharistiefeier“ von Eugene L. Brand, LuthMon 5/1987, 228–231.

*Werner Simpfendorfer*, Auf der Suche nach einer interkulturellen Theologie, Junge Kirche 5/1987, 266–273.

*Winfried Eberhard*, Entstehungsbedingungen für öffentliche Toleranz am Beispiel des Kuttengerber Religionsfriedens von 1485, ComViat 3/1986, 129–154.

*Milan Salajka*, Kirchengesang und die erste Reformation, ebd. 155–160.

*Günter Wirth*, Dona nobis pacem – das Friedensengagement Heinrich Grübers 1949–1957, ebd. 161–173.

*Lutz Mohaupt*, Zieht das Gebet Gottes Segen herab? Fragen an die Geistliche Gemeinde-Erneuerung, EvKom 6/1987, 344–347.

Themenheft: Celebrating Seventy-Five Years. Wiedergabe von wichtigen Beiträgen aus 75 Jahren, IntRevMIs No. 302, April 1987.

Themenheft: Christianity and Culture, 40 Years of the Ecumenical Institute Bossey, EcRev 2/1987.

Themenheft: Die Orthodoxie auf dem Weg zum Konzil, UnSa 1/1987.

Wolfgang Müller

### GRUNDSATZFRAGEN

*Ökumenische Existenz heute*, Bd. 1.

Wolfgang Huber, Dietrich Ritschl, Theo Sundermeier. Chr. Kaiser Verlag, München 1986. 148 Seiten. Kart. DM 16,80.

„Theologische Existenz heute!“ war 1933 Karl Barths eindringliche Mahnung, die Aufgabe der Kirche weder aus den Bewegungen noch aus den Krisen der jeweiligen Situation, sondern allein aus ihrem Verkündigungsauftrag zu bestimmen. Die damit eröffnete Schriftenreihe ist nun zu Ende; an ihre Stelle tritt die „Ökumenische Existenz heute“, deren erster Band Beiträge der drei Herausgeber enthält. Ein zweiter Band mit dem situationsbestimmten Thema einer „Theologie für das Nuklearzeitalter“ von Gordon S. Kaufman ist bereits angekündigt.

Den Übergang von der theologischen zur ökumenischen Existenz signalisiert ein bezeichnendes „Aber“: „Die theologische Integrität angesichts politischer und wirtschaftlicher Krisen und Katastrophen soll auch für die neue Reihe Vorbild sein. *Aber* den Horizont heutiger christlicher Existenz bildet in bislang nie erfahrener Dringlichkeit die ökumenische Gemeinschaft der Christenheit. Kirchliche Entscheidungen und Positionen sind in der Gegenwart daraufhin zu überprüfen, ob sie ökumenisch verantwortet werden können. Der Theologie fällt dabei eine kritisch-prüfende (sic!) Aufgabe zu“ (7f). In „freien Formulierungen“ und „nicht in streng akademischer Sprache“ – was das auch heißen mag – enthält jeder der drei Beiträge einen situationsbestimmten Aspekt ökumenischer Verantwortung.

D. Ritschl zeigt „Wege ökumenischer Entscheidungsfindung“, darunter die Empfehlung zu einem Entscheidungsaufschub bei Forderungen, die zwar wünschbar, aber nicht durchführbar sind. Als Beispiel wird erwähnt u. a. die „Einsetzung von Soziologen oder Psychologen in reguläre Pfarrämter, den generellen Verzicht auf die Ordination der jungen ihr Amt antretenden Pfarrer“ (dieser Genfer Konflikt liegt einige Jahre zurück) oder auch das ökumenisch so heikle Problem der Frauenordination. Zwinglis für die Zweinaturenlehre verwendeter Begriff der „Alloiosis“ (Luther: „... da durch er alles wil schlecht machen...“) wird als Hilfe empfohlen, inhaltliche Gemeinsamkeiten bei verschiedener Redeweise aufzudecken. Gewiß gibt es nicht nur zwischen, sondern auch in den Kirchen viele Nebensächlichkeiten, von denen die in Christus gegebene Einheit verdeckt oder gar zerstört wird. Um so mehr überrascht dann die lapidare Behauptung, die Verständigung zwischen Juden und Christen sei „das ökumenische Problem par excellence“.

Th. Sundermeier bietet den Begriff „Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute“ an. Andeutungen aus der südamerikanischen Befreiungstheologie helfen zu seiner theologischen Dignität um aufzunehmen, was in früheren Jahren unter der von D. Bonhoeffer hergeleiteten These „Kirche für andere“ formuliert worden war. Demnach ist die Kirche „Hilfs-, Lehr- und Festgemeinschaft. In ihr bleibt keiner, der er war. Sie verändern sich alle“ (72), und dazu: „Konvivenz wird zur Überlebensstrategie“ (74). Offenbar soll mit diesem Begriff die Geistgemeinschaft in

eine Aktionsgemeinschaft überführt werden.

W. Huber behandelt das Thema „Ein ökumenisches Konzil des Friedens – Hoffnungen und Hemmnisse“. „Das Gebot der Stunde“, wie es von der VI. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 proklamiert worden war, wird in seinen Ursprüngen und Zielen abgesprochen. Dabei kehrt die Paul Tillich und Emanuel Hirsch seinerzeit verbindende, von Karl Barth damals aber scharf abgelehnte „theologisch gehaltlose und alle theologischen Elemente entleerende Kairosphilosophie“ wieder.

Woher kommt, wohin führt diese ökumenische Existenz heute, die an die Stelle der theologischen von damals getreten ist?

Reinhard Slenzka

André Birmelé, *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques.* (= *Cogitatio Fidei* 141) Les Éditions du Cerf / Éditions Labor et Fides, Paris 1986. 520 Seiten. Kart. FF 189,-.

Wenn die mit großem Einsatz und Aufwand in den letzten Jahren erarbeiteten Ergebnisse bilateraler und multilateraler Theologengespräche nicht stillschweigend wie viele ihrer Vorgänger in Bücherregalen verstauben sollen, müssen sie systematisch ausgewertet und in die theologische Arbeit einbezogen werden. Dies geschieht in der vorliegenden Habilitationsschrift (doctorat d'État) von André Birmelé, der Professor an der Fakultät für protestantische Theologie in Straßburg und langjähriger Mitarbeiter am Institut für ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes ist.

Aus der unmittelbaren Begleitung solcher Gespräche ist eine Untersu-

chung hervorgegangen, die sich in ihrem ersten Teil mit den Ergebnissen der Gemeinsamen Kommission von Einheitssekretariat und Lutherischem Weltbund befaßt, zu denen als Seitenreferenzen in einem zweiten Teil die Ergebnisse weiterer bilateraler Gespräche und zum Schluß noch das Dokument „Taufe, Eucharistie, Amt“ der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung herangezogen werden.

Die Anlage der Arbeit ist von vornherein dadurch ausgezeichnet, daß nicht nur theologische Ergebnisse einfach aufgenommen werden, sondern daß sie unter einer theologischen Fragestellung geprüft werden. Dies zielt vor allem auf die Punkte, an denen bei der Verständigung über vorwiegend ekklesiologische Fragen immer wieder ein Fundamentaldisens aufbricht. Verf. gibt zu bedenken, ob solche Differenzpunkte in der Ekklesiologie nicht letztlich ein Hinweis darauf sind, daß der angenommene Konsens in der Soteriologie lediglich eine Fassade ohne reales Fundament sein könne.

In dem Malta-Dokument „Evangelium und die Kirche“ von 1972 zeichnete sich „eine weitgehende Übereinstimmung im Verständnis der Rechtfertigungslehre“ ab. Dieser Ertrag wird im Zusammenhang weiterer theologischer Forschungsarbeit dargestellt. Es führt zu der Beobachtung, daß zwar im Verständnis der Rechtfertigung die reformatorischen Bekenntnisse und das Trienter Konzil einander näherstehen, als es zunächst den Anschein hat. Offen jedoch bleibt die Frage nach dem theologischen Stellenwert der Rechtfertigung sowie, damit eng verbunden, nach den Konsequenzen, die sich aus einer Verständigung über die Rechtfertigung ergeben. Damit ist das Verhältnis von Ekklesiologie und Soteriologie hervorgehoben.

Unter dieser Perspektive werden die ekklesiologischen Implikationen aus dem „weitreichenden Konsens“ in dem Heil in Jesus Christus an den weiteren Gesprächsergebnissen der Gemeinsamen Kommission analysiert. Dabei kann auf eine Reihe von Punkten aufmerksam gemacht werden, an denen in der Tat die Thematik der Rechtfertigung im Zusammenhang Kirche, Amt und Herrenmahl im Spiel ist. Verf. geht aber noch einen wichtigen Schritt weiter, indem er auch die ethischen Implikationen aus dem lutherisch-reformiert-katholischen Dialog über „Die Theologie der Ehe und das Problem der Mischehe“ (1976) untersucht.

In seinen Schlußfolgerungen aus dem ersten Teil erwähnt Verf. für die lutherische Seite die Unterscheidung von Fundamentalartikeln, in denen Einmütigkeit zur wahren Einheit der Kirchen zu fordern ist, neben den praktischen Fragen des kirchlichen Lebens, in denen eine gewisse Vielfalt wünschenswert ist. Im Grunde könnte mit diesem Hinweis auf die beiden Teile der *Confessio Augustana* die Intention der ganzen Arbeit vertieft und fortgeführt werden. Denn im zweiten Teil der CA werden ja gerade die Mißstände, deren Beseitigung gefordert wird, von der Rechtfertigung und dem alleinigen Heil in Jesus Christus her theologisch geprüft. Die Verständigung über die Rechtfertigung müßte also zu einer Überprüfung des kirchlichen Lebens auch in der Gegenwart führen.

Der zweite Teil der Untersuchung umfaßt ein weites Material, das allerdings ganz gezielt auf die Thematik des ersten Teils hin ausgewertet wird. Aus der Fülle der Beobachtungen sei aber lediglich der Hinweis auf ein zweifaches Schweigen in dem Dokument „Taufe, Eucharistie, Amt“ hervorgehoben. Das erste Schweigen betrifft das gemeinsame

Verständnis des Evangeliums vom Heil in Jesus Christus, das zweite die Verständigung über die Heilige Schrift und ihre Auslegung. Dabei bleibt offen, ob ein Konsens in diesem Schweigen vorausgesetzt ist oder ob ein Dissens verdeckt wird.

Eine theologische Auswertung theologischer Gesprächsergebnisse muß zu einer theologischen Beurteilung führen. Denn nur so können die Gespräche sinnvoll fortgesetzt werden ohne die Gefahr, in einer Sackgasse zu enden. Als vordringliche Aufgabe für die Weiterführung der Gespräche nennt Verf. die Frage nach dem Verständnis der Kirche als Heilsanstalt und ihre Bestimmung unter dem Heilshandeln Christi. So wäre der „weitreichende Konsens“ in der Rechtfertigung in einen Konsens in der Ekklesiologie zu überführen.

Das Buch könnte eine wichtige Hilfe sein, die Eigendynamik des Konvergenzverfahrens in den zwischenkirchlichen Gesprächen wieder auf die theologischen Grundfragen zurückzuführen.

Reinhard Slenczka

*Hans Küng / David Tracy* (Hrsg.), *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen.* (Ökumenische Theologie, Bd. 131.) Benziger Verlag, Zürich / Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1986. 242 Seiten. Brosch. DM 68,—.

Dieser zweite Band, mit dem Küng und Tracy eine Tübinger Tagung vom Mai 1983 dokumentieren (vgl. zum ersten Band meine Besprechung in: ÖR 35, 1986, 218–219), enthält die Tagungsreferate. „Was Rom in den letzten Jahren theologisch wie kirchenpolitisch unternommen hat, ließ auch weitere Kreise erkennen, daß das mittelalterlich-gegenreformatorisch-antimodernistische römisch-katholische Paradigma mit seinem latenten oder offenen Miß-

trauen gegen Reformation und Moderne wieder neokonservativ eingeschränkt werden soll“, schreiben die beiden Herausgeber in ihrem Vorwort (7). Die Paradigmenwechselanalyse, wie sie Band 1 dokumentiert, vermag nach Ansicht der Herausgeber „die gegenwärtige Auseinandersetzung auf den Begriff zu bringen“. Wenn es sich in der Auseinandersetzung der modernen katholischen Theologie, wie sie inzwischen weit über Europa hinaus in verschiedenen Gestalten in Erscheinung tritt, mit der aus ihrer Sicht antiquierten Theologie Roms im letzten Grunde um einen Paradigmenkonflikt handelt, so hat der vorliegende Dokumentarband eine besondere Bedeutung. Denn in ihm kommen gerade jene katholischen Theologen zu Wort, „die für die katholische Kirche und Theologie den mühseligen Übergang von der Moderne zur Post-Moderne vorbereiten wollen“ (ebd.). Zusammen mit einigen evangelischen Freunden wollen sie mit ihren Beiträgen ein Zeichen dafür setzen, daß und wie katholische und evangelische Theologie heute „ohne Angst, ohne Anpassung oder Selbstzensur den Weg der Auseinandersetzung mit den Erfordernissen der Zeit“ weitergehen kann (8).

In diesem Sinne enthält der Band 23 Referate und Gesprächsbeiträge in sechs Abteilungen: 1. Wissenschaftstheorie und das neue Paradigma (St. Toulmin, R. Bubner, J.-P. Jossua), 2. Biblische Theologie und Philosophie im neuen Paradigma (J. Blank, P. Ricoeur, Sch. Ogden, E. Jüngel), 3. Die Rolle der Geschichte im neuen Paradigma (E. Schillebeeckx, J. Moltmann, G. Baum, B. McGinn), 4. Die politische Dimension der Theologie im neuen Paradigma (J. B. Metz, L. Gilkey, J. Cobb, C. Geffré), 5. Partikuläre und globale Aspekte des neuen Paradigmas (A. E. Carr, L. Boff, M. Dhavamony),

6. Retrospektive und Prospektive (W. Jens, H. Küng, M. E. Marty, M. L. Lamb, D. Tracy).

All diesen Frauen und Männern geht es mit großem Ernst und in schlichter Glaubensgelassenheit um „eine plurale, lernoffene und diskussionsbereite Theologie, die – verwurzelt in der christlichen Tradition – Antwort auf die Herausforderungen der Zeit geben kann“ (Küng, 205). Aus biblischer, historischer, ökumenischer und politischer Perspektive wird die Theologie als ganze auf die neue Gesamtkonstellation bezogen, in der sich Menschen und Welt heute befinden. Die Analysen dieser Gesamtkonstellation oder dieses Paradigmas fallen je nach Blickpunkt und Standpunkt der Autoren verschieden aus. Gemeinsam aber ist ihnen allen das eine: die Überzeugung, daß christliche Theologie, die diesen Namen verdient, heute und in Zukunft nur noch eine ökumenische sein kann – im Sinne der Weltzugewandtheit und Weltoffenheit, aus der heraus Andersdenkende nicht verketzert, sondern zum Gespräch, zur Verständigung, zur Gemeinschaft aufgesucht und eingeladen werden. Wer weltoffen-ökumenisch denkt, muß auch kritisch sein. Die Konturen des kritischen Bewußtseins und Denkens muß der Christ immer wieder in der Besinnung auf Gottes Geschichte mit den Menschen gewinnen, wie sie exemplarisch greifbar ist in der Hl. Schrift. Daher gehört die biblische Hermeneutik, die für den Christen als historische zugleich eine existenziale ist, zu den Grundlagen der Gegenwartsanalyse und des aktuellen ökumenischen Denkens und Handelns. Das sind nur einige der Einsichten dieses Buches. Für das ökumenische Gespräch heute ist sein Studium geradezu eine Notwendigkeit!

Bernd Jaspert

John Stott/Basil Meeking (Hrsg.), *Der Dialog über Mission zwischen Evangelikalen und der Römisch-Katholischen Kirche 1977–1984. Ein Bericht.* (Theologie und Dienst, Heft 52.) R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1987. 79 Seiten. Kart. DM 12,80.

Der hier vorgelegte Bericht hat die Ergebnisse der drei Dialogbegegnungen zum Gegenstand, die evangelikale und römisch-katholische Theologen und Missionswissenschaftler – letztere offiziell vom Einheitssekretariat ernannt – im Laufe von sieben Jahren (1977, 1982 und 1984) miteinander gehabt haben. Deutscherseits nahm an den ersten beiden Treffen Prof. Dr. Peter Beyerhaus teil, der auch das Vorwort schrieb.

Der Dialog ging von der Voraussetzung aus, „daß keine organische oder organisatorische Einheit ins Auge gefaßt werden soll“, sondern will Bereiche beschreiben, „in denen Evangelikale und Katholiken ähnliche oder gemeinsame Ansichten haben, die wir deutlicher wahrnehmen können, wenn wir die Stereotypen und Vorurteile überwinden, die wir übereinander haben. Zusätzlich steckt er einige der ernsthaften Fragen ab, in denen sich Evangelikale und Katholiken unterscheiden“. Dies geschieht in der ausdrücklichen Hoffnung, „daß der Bericht ein Werkzeug sein wird, um neue örtliche Begegnungen des Dialogs zwischen Evangelikalen und Katholiken anzuregen. Unser Bericht ist weit davon entfernt, endgültig zu sein; der Dialog muß fortgeführt und entwickelt werden“ (13f).

Die behandelten Themen greifen weit über die Missionswissenschaft im engeren Sinne hinaus: Offenbarung, Auslegung der Schrift, Lehrautorität der Kirche, Wesen der Mission, Inhalt der Heilsbotschaft (mit einem sehr instruktiven Anhang: „Die Rolle Marias in der Erlösung“), unsere Antwort auf das

Evangelium (Bekehrung, Taufe, Kirchenmitgliedschaft, Heilsgewißheit), Kirche und Evangelium, Evangelium und Kultur, gemeinsames Zeugnis.

Es ist erstaunlich, mit welcher Aufgeschlossenheit und Lernbereitschaft die Partner in diesem Dialog aufeinander zugegangen sind: „Wir bekennen, daß in der Vergangenheit Mitglieder beider Seiten schuldig wurden, indem sie die andere falsch darstellten. Die Ursache dafür waren entweder Trägheit im Studieren, fehlende Bereitschaft zuzuhören, oberflächliche Urteile oder einfach Vorurteile“ (66). Und im Blick auf die sozialetische Verantwortung wird unumwunden gesagt: „Die Evangelikalen fangen erst neuerdings an, das aufzuholen, was sie Jahrzehnte vernachlässigt haben“ (69).

Ein sachliches, versöhnliches und für das ökumenische Gespräch insgesamt bedenkenswertes Studiendokument, aus dem die Folgerung zu ziehen uns freilich zu undifferenziert erscheint, „daß Evangelikale und Katholiken“ (soweit diese die offizielle kirchliche Haltung vertreten) heute „näher beieinander stehen als Evangelikale und Ökumeniker“ (Beyerhaus im Vorwort S. 5).

Hanfried Krüger

#### LIMA – REZIPIERT UND BEFRAGT

*Max Thurian* (ed.), *Churches respond to BEM – official responses to the „Baptism, Eucharist and Ministry“ text*, Vol. I (F&O Paper 129) 129 Seiten; Vol. II (F&O Paper 132) 348 Seiten. World Council of Churches, Genf 1986.

Die Ökumene hat einen neuen Bestseller, ein Dokument, das innerhalb von vier Jahren in mehr als 30 vollständigen Übersetzungen eine Gesamtauflage von

mehr als 350 000 Exemplaren erreicht und die Kirchen rings um den Erdkreis beschäftigt hat. Über seinen Inhalt ist in der ÖR schon ausführlich berichtet worden.

Nun hat, noch vor Ende des Jahres 1986, der Ökumenische Rat die beiden ersten Bände einer Dokumentation der offiziellen Antworten der Kirchen herausgegeben. Dem noch schmalen ersten Band folgte ein wesentlich umfangreicherer zweiter. Drei weitere sind vorgesehen. Alle Texte sind in dieser Reihe in englischer Sprache, also größtenteils in Übersetzung der Originale, aufgenommen, um sie einem größtmöglichen Kreise zugänglich zu machen und jedenfalls in einer Sprache eine vollständige Sammlung – einschließlich der deutschen Texte – anzubieten. Daß Übersetzungen nie ganz den Klang des Originals haben, wird man in Kauf nehmen müssen, solange sie von den Autoren autorisiert werden; ohne diese Überwindung der Sprachbarriere ist der Weg zur Gemeinsamkeit in einer nachbabylonischen Kirche nicht möglich. Immerhin aber sollen die deutschsprachigen Stellungnahmen wahrscheinlich noch in diesem Jahr in einem Sonderband auch im Original erscheinen, dazu eine Auswahl besonders typischer Texte aus der Gesamtedition für die Arbeit in der theologischen Ausbildung und im Bildungswesen in mehreren Sprachen (wahrscheinlich mindestens in deutsch, französisch, spanisch).

Es ist schon erstaunlich, in welchem Umfang die Kirchen der Welt in der relativ kurzen Zeit von drei Jahren der Bitte der Kommission zu „offiziellen Stellungnahmen ... auf der höchsten hierfür zuständigen Ebene der Autorität“ entsprochen haben.

Offenbar hat doch die Erkenntnis Gewicht gewonnen, daß der Weg zu wachsender Gemeinschaft aller Kirchen

nur über weitreichende Übereinstimmung in den Fragen führt, die den Kern des kirchlichen Lebens ausmachen. Daß hier eigentlich, zumindest nach unserer Sicht, das gemeinsame Bekennen des einen Glaubens primär wäre, ist auch dem ÖRK bewußt! Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung arbeitet bereits seit einigen Jahren an einer Studie über das gemeinsame Bekennen des apostolischen Glaubens heute.

Der Kommission liegen inzwischen ca. 150 offizielle Antworten von Kirchen auf den Lima-Text vor, darunter auch ca. 20 von solchen, die dem ÖRK nicht als Mitglieder angehören; dazu haben sich etwa eine gleiche Zahl von Fakultäten, Gruppen etc. geäußert. Und dem Vernehmen nach soll die Zahl der an die römische Kurie eingesandten Stellungnahmen von Bischofskonferenzen mindestens gleich hoch sein (die offizielle römisch-katholische Äußerung für die Gesamtkirche kann erst nach Abschluß der gemeinsamen Bearbeitung durch Einheitssekretariat und Glaubenskongregation erwartet werden).

Daß unter den bisher vorliegenden Stellungnahmen die aus Europa und Nordamerika (ca. 70%) weit in der Überzahl sind gegenüber solchen aus Asien und Afrika, braucht nicht zu verwundern; zum einen brauchen diese Kirchen viel mehr Zeit, um den Text zugänglich zu machen; zum anderen haben sie nicht nur andere Prioritäten, sondern auch eine andere Weise, mit derartigen Fragen von Glauben und Ordnung umzugehen.

Der Inhalt der beiden Bände ist bestimmt durch Eingangsdatum und den Abschluß der Übersetzungen, erlaubt also noch keinen vollen Überblick. Eine 26seitige detaillierte Einführung von Max Thurian zu den Dokumenten, ihrer Entstehung, Absicht und Ekklesiologie sowie ein erster Überblick

des Rezeptionsprozesses sind zum Verständnis der folgenden Texte hilfreich, wobei man sich allerdings fragt, ob nicht im Interesse der Vollständigkeit auch die Lima-Texte selbst hätten aufgenommen werden sollen. Der 1. Band bringt zehn Texte, davon fünf europäische (darunter Nordelbien), drei nord- und eine südamerikanische, eine afrikanische und eine neuseeländische Stellungnahme sowie den Abschlußbericht des interorthodoxen Symposiums vom Juni 1985, das überhaupt erst die orthodoxen Stellungnahmen ermöglichte. Nach Denominationen gegliedert, finden sich je zwei anglikanische, lutherische, reformierte und unierte und je ein baptistischer und methodistischer Text im 1. Band. Der 2. Band enthält 40 Texte, nämlich neben denen der Remonstranten und der Siebentags-Adventisten sowie des Nationalen Kirchenrates der CSSR vier orthodoxe (russisch, bulgarisch, finnisch, armenisch), sieben anglikanische, sechs lutherische, fünf reformiert-presbyterianische und kongregationalistische, sechs methodistische und vier unierte. Die Mehrzahl kommt aus Europa (16) und Nordamerika (12), fünf aus Asien, drei aus dem pazifischen Raum und je einer aus Afrika und Südamerika. Der Umfang der Stellungnahmen bewegt sich zwischen einer Seite (Armenisch-Apostolische Kirche) und 17 Seiten (Kirche von Schweden).

Es ist nicht möglich, hier inhaltlich auf die einzelnen Stellungnahmen einzugehen, die durchweg den Lima-Text begrüßen, in ihm teilweise mehr Übereinstimmung finden, als sie zu hoffen wagten, aber andererseits doch auch aus ihrer jeweiligen Tradition und Situation heraus generelle und spezielle Defizite und Wünsche für die weitere Arbeit vortragen. Einige beschränken sich auf kurze allgemeine Antworten. In der

Regel aber folgt man, zum Teil mit einer die ekklesiologischen Grundfragen ansprechenden Einleitung, den drei Teilen des Dokumentes in Bestätigung und Rückfrage. Einige Stellungnahmen sind nach den vier Fragen im Vorwort der Kommission gegliedert und haben diesen jeweils die Bemerkungen zu den drei Teilen untergeordnet.

Es wird noch ein gutes Stück Arbeit zu leisten sein, bevor die Kommission – voraussichtlich 1989 – einen Überblick der Übereinstimmungen und der noch weiter zu klärenden Fragen vorlegen kann. Soweit sich bisher zeigt, wird es dabei um die Berechtigung der Säuglingstaufe ohne selbst bekannten Glauben und – auch im Hinblick auf die Gültigkeit der Eucharistie – um die Voraussetzungen der gegenseitigen Anerkennung der Ämter, im Klartext vor allem um das Verständnis des Bischofsamtes und der Ordination gehen. Hier ist der Gegensatz zwischen dem vom Verkündigungsgeschehen bestimmten Kirchenverständnis der Reformation und dem um das Amt konzentrierten der „klassischen“ Kirchen nach wie vor nicht überwunden. Eines aber leistet die Dokumentation schon jetzt: Sie läßt in einem bisher einzigartigen Umfang die je besonderen Eigenarten der Kirchen hinsichtlich Ekklesiologie und Praxis erkennen und wird deshalb für die ökumenische Arbeit zukünftig unentbehrlich sein.

Lothar Coenen

*Ernst-Erwin Pioch* (Hrsg.), *Ökumene in der Gemeindepraxis*. Ein Arbeitsbuch zu den Konvergenzerklärungen von Lima. Breklumer Verlag, Breklum 1986. 192 Seiten. Kart. DM 9,60 (Mengenpreise).

*Die Eucharistie im Gespräch der Konfessionen*. Ein Beitrag zur Rezeption des Dokumentes „Taufe, Eucharistie

und Amt“ (Lima 1982). Herausgegeben von der Bistumskommission für ökumenische Fragen, Münster. Butzon und Bercker, Kevelaer 1986. 304 Seiten. Kart. DM 28,—.

Das Lima-Dokument über „Taufe, Eucharistie und Amt“ hat, neben anderen Wirkungen, eine kaum noch zu überschauende Vielfalt an Aufsätzen, Aufsatzsammlungen, Kommentaren, Studienhilfen und Büchern in vielen Ländern hervorgebracht. Zwei Bücher, die kürzlich in der Bundesrepublik erschienen sind, verdienen besondere Beachtung. Auch sie spiegeln die Vielfalt wider, mit der man an das Lima-Dokument herangehen, es interpretieren und seinen Inhalt und seine Zielsetzung vermitteln kann.

Der Titel des von Ernst-Erwin Pioch herausgegebenen Buches macht bereits dessen Methode und Intention deutlich: „Ökumene in der Gemeindepraxis“. Die über 20 Beiträge von Gliedern der Nordelbischen Kirche sind kurz und randvoll gefüllt mit persönlichen Erfahrungen und Beispielen aus der Praxis. In einer offenen, positiven Weise (mit gewissen Einschränkungen „natürlich“ beim Amtsteil) klopfen sie die drei Teile des Lima-Dokuments auf dessen Relevanz für die Praxis evangelisch-lutherischer Gemeinden ab. Diese Methode lädt zum Lesen ein und führt vor, wie dieses ökumenische theologische Dokument der Erneuerung, Horizonterweiterung und Verlebendigung des Lebens, Gottesdienstes und Zeugnisses der Gemeinden dienen kann. Man kann der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, ihrem Ökumenischen Ausschuß und dem Herausgeber nur dankbar sein für dieses so gelungene Arbeitsbuch, das überdies auch noch einmal das Lima-Dokument wie auch die Stellungnahme der Nordelbischen Kirche dazu abdruckt.

Ganz anders, aber in seiner Anlage und Methode nicht weniger eindrucksvoll, ist das römisch-katholische Arbeitsbuch „Die Eucharistie im Gespräch der Konfessionen“. Es will der katholischen Erwachsenenbildung in einer bewußt ökumenischen Perspektive dienen. Es ist entsprechend pädagogisch-systematisch angelegt: Die Einleitung – Teil A – erläutert Methode und Zielsetzung des Buches. Der Teil B enthält einen Kommentar zum Lima-Dokument von Ilona Riedel-Spangenberg, der eine – weitgehend positive – Beurteilung des Dokuments aus katholischer Sicht einschließt. Den größten Raum in diesem umfangreichen Band nimmt Teil C mit Texten ein, die für Seminare bestimmt sind. Er ist in acht Unterteile gegliedert, in denen es um die Eucharistie als Sakrament, Anamnese, Opfer, Epiklese, Realpräsenz, Mahl, Communio und den Vorsteher der Eucharistie geht. Diese Unterteile wiederum enthalten jeweils entsprechende Texte aus 1) der Heiligen Schrift, 2) dem Lima-Dokument, 3) dem lutherisch/römisch-katholischen Dokument „Das Herrenmahl“, 4) offiziellen katholischen Dokumenten, 5) offiziellen evangelischen (lutherischen und reformierten) Dokumenten, 6) Schriften einzelner Theologen (Patristik und katholische und evangelische Theologen) und 7) kommen noch Arbeitstexte hinzu (Lieder, liturgische Texte, Gedichte, etc.).

Teil D enthält einen wissenschaftlichen Kommentar zur Lima-Liturgie von Miguel Garijo-Guembe, der diese Liturgie im Zusammenhang der Liturgiegeschichte, des ökumenischen Dialogs und im Vergleich mit der römisch-katholischen Liturgie behandelt. Teil E schließlich enthält zwei Liturgie-Synopsen. Zuerst werden die Abendmahlsteile der römisch-katholischen (zweites und viertes Hochgebet), reformierten und unierten (EKU) Liturgien und sodann

die Abendmahlsteile der lutherischen, römisch-katholischen (erstes und drittes Hochgebet) und byzantinischen (Chrysostomos) Liturgien nebeneinander gestellt.

Das ist natürlich ein eindrucksvolles Unternehmen, das Respekt und höchste Anerkennung verdient. Die Texte des nordelbischen Buches sind leichter zugänglich und „praktikabler“. Die große Fülle des Materials und das sehr viel größere theologische Gewicht des katholischen Buches bedarf dagegen der Interpretation für Seminare, für die auch Anregungen gegeben werden. Auch für die theologische Ausbildung – hoffentlich an katholischen *und* evangelischen Fakultäten – und die Weiterbildung der Pfarrer ist dieses Buch sehr gut geeignet. Man kann nur mit Freude und in der Hoffnung auf weite Verbreitung diese beiden Bücher anzeigen.

Günther Gaßmann

*Markus Barth*, Das Mahl des Herrn.

Gemeinschaft mit Israel, mit Christus und unter den Gästen. Neukirchener Verlag, Neukirchen – Vluyn 1987. 275 Seiten. Paperback DM48,—.

Dieses Buch ist ein Plädoyer für ein nicht-sakramentales Verständnis des Herrnmahls. Damit steht es im Gegensatz nicht nur zur überwiegenden Mehrheit der christlichen Traditionen, sondern erklärtermaßen auch zu dem, was in den Lima-Texten zur Eucharistie gesagt wird. Aber Markus Barth sieht darin, ähnlich wie in dem, was er früher zur Taufe ausgeführt hat (vgl. „Die Taufe – ein Sakrament?“), keineswegs eine Abwertung, sondern im Gegenteil eine Wiederentdeckung des ursprünglichen neutestamentlichen Sinnes.

So werden denn die Evangelien (allen voran Lukas), die Paulusbriefe (vor allem natürlich 1Kor) und in geringerem

Maß die übrigen neutestamentlichen Schriften sehr sorgfältig auf alle (wirklich oder vermeintlich) aufs Herrenmahl zu beziehenden Aussagen abgeklopft. Ergebnis: „Keiner (hier auf Paulus und Lukas bezogen. D. Rez.) behauptet, das Mahl des Herrn sei ein Mysterium oder Sakrament, durch das Gnade und Heil zu- und ausgeteilt und von den Mahlteilnehmern je einzeln empfangen und angeeignet werden. Im Zeugnis beider ist das eine und einzige Sakrament und Geheimnis Jesus Christus allein“ (172).

Selbstverständlich muß der Autor seine These gegenüber landläufig anders exegesierten, ein sakramentales Verständnis nahelegenden Textstellen absichern. Deswegen beschäftigt er sich besonders ausführlich mit Johannes 6 und kommt zu dem Schluß, dieses Kapitel sei streng „christologisch“ in dem Sinn zu verstehen, es handle „vom Geheimnis Jesu Christi, um zu einer Nachfolge, einem Glauben und einem Bekenntnis aufzurufen, in deren Mitte allein der gekreuzigte und auferstandene Herr steht“ (232).

Verbunden mit der christologischen ist die ethische Komponente. Der Untertitel sagt es: Das Abendmahl bedeutet Gemeinschaft mit Israel (weil aus der Tradition des Passamahls entstanden), mit dem gekreuzigten und kommenden Herrn, wofür 1Kor 11,26 eine Kernaussage ist („... verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt“), und unter den Teilnehmern („Gästen“), wobei es vor allem um die liebende Annahme der „Letzten“, der „Armen“ geht (vgl. deren Hervorhebung bei Lukas, vor allem aber in 1Kor 11,17ff).

So gewiß es ein Verdienst des Verfassers ist, vor der vorschnellen Beschlagnahme aller möglichen neutestamentlichen christologischen Aussagen für die Eucharistie zu warnen, so wenig dürfte er damit andere Exegeten überzeugen,

die mit einem eher sakramentalen Vorverständnis an das Neue Testament herangehen – ein schönes Beispiel dafür, daß es eine völlig „vorurteilslose“ Exegese bei allem guten Willen kaum geben dürfte.

Wer selbst nicht-sakramental denkt, wird in diesem Buch wertvolle Argumentationshilfen finden; für andere ist es Anlaß, ihren eigenen Standpunkt zu überprüfen. Bedeutsam erscheint mir vor allem, daß auch eine solche Interpretation durchaus keine „Entleerung“ des Herrnmahls bedeuten muß, führt sie doch zum „Lob des einzigen Sakraments“ – dem gekreuzigten, auferstandenen und wiederkommenden Christus, wie Markus Barth des letzte Kapitel des Buches überschrieben hat.

Wolfgang Müller

über dem widerstandslosen Kind“ (90), der böse Folgen habe, da er sich als einen Unglauben geradezu fördernder Faktor erwiesen habe (95).

Dagegen plädiert Bogdan für ein Ernstnehmen des Erwachsenenkatechumenats, das zur Taufe führt und damit für ein „reifes Christentum“, und beruft sich dabei nicht nur auf Karl Barth, sondern auch auf die „Konstitution über die heilige Liturgie“ des 2. Vatikanums und auf die Erkenntnis, daß „Deutschland Missionsland“ ist (104), beklagt jedoch, daß das Vatikanum nur zu einer „halberzigen Reform“ geführt habe, wie zum Beispiel die Handreichung der Deutschen Bischofskonferenz „Kindertaufe und Elternverantwortung“ zeige, in der die Kindertaufe als die primäre Taufform erscheine.

Ein baptistischer Rezensent freut sich natürlich über die positive Würdigung der Täuferbewegung der Refomationszeit und ihrer Erben (Mennoniten, Baptisten, Pfingstler) und nimmt dafür auch einige kleinere geschichtliche Ungenauigkeiten und die Falschschreibung von Namen (Schattler statt Sattler, Smith statt Smyth) in Kauf. Was ihn allerdings verwundert, ist, daß unter den Literaturhinweisen keine Bücher aus dieser Tradition genannt werden, etwa das baptistische Standardwerk „Die christliche Taufe“ von George Beasley-Murray. Und ausgesprochenes Unbehagen empfindet er, wenn der Verfasser die „Rettung“ (sc. der Kirche) von „unverhoffter Seite“ erwartet: „... von der heutigen Welt, von den unterschiedlichen Religionen, von ihrer ungebrochenen Innerlichkeit, von ihrer nach wie vor funktionierenden Mystik“ (125). Das schmeckt ihm doch allzusehr nach Synkretismus. Auch die Rede vom „tauflosen Zugang zum reifen Christentum“ (127) ist zumindest problematisch.

*Bogdan Snela*, Kindertaufe – ja oder nein? Plädoyer für die Erwachsenen-taufe. Kösel-Verlag, München 1987. 132 Seiten. Paperback DM 22,—.

Die Antwort auf die im Titel gestellte Frage nach der Berechtigung der Kindertaufe heißt für den Verf. eindeutig „nein“. Und in einer Stringenz, wie man sie sonst nur bei Autoren aus taufgesinnten Kirchen findet, führt er diesen Ansatz auch durch, beschreibt die Wassertaufe als Konsequenz der Geisttaufe, als „menschliche Antwort auf göttliches Handeln“ (30) und „eindeutiges, unwiderrufliches Bekenntnis des Glaubens und der Zugehörigkeit zu Jesus“ (42), die „ohne vorausgehenden Glauben als Zeichen ausgehöhlt“ werde (35). Umgekehrt erscheint ihm die Kindertaufe nicht nur als im Neuen Testament unbegründet, was er durch Exegese der einschlägigen Stellen nachzuweisen versucht, sondern sogar als „Willens- oder gar Willkürakt der Erwachsenen gegen-

Insgesamt aber ein Buch, das aufhorchen läßt und das gewiß die Taufdiskussion beleben wird.

Wolfgang Müller

## IN FERNÖSTLICHEM KONTEXT

*Hannelore Kimura-Andres, Mukyokai.*

Fortsetzung der Evangeliums-Geschichte. (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene Bd.1). Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission, Erlangen 1984. 362 Seiten. Kart. DM 40,—.

Frau Kimuras gewichtige Arbeit ist in zwei Schritten entstanden. Der erste war 1973 abgeschlossen: eine Magister-Arbeit über Kanzo Uchimura (1861–1930). Japan hat sich 1853 dem christlichen Westen öffnen müssen. Der begabte junge Samurai Uchimura schien einer der geborenen Verantwortungsträger für die Modernisierung Japans zu sein. Uchimuras „Weg aus der Tradition in die Gegenwart“ (Untertitel der Magisterschrift) war aber alles andere als eine zielstrebige Karriere. Fast quälend wirkt das Stückwerk aus übernommenen und abgebrochenen Tätigkeiten, das Frau Kimura bis 1900 nachzeichnet. Auf diesem holprigen Wege kommt ein Christentums-Verständnis zustande, das Aufsehen erregt hat und weiterwirkt: Mukyokai.

Im zweiten Arbeitsschritt, für die Dissertation, konzentrierte sich Frau Kimura auf das besondere christliche Phänomen Mukyokai in dem zu 99 % nichtchristlichen Japan. „Man kann mit Uchimura alles beweisen“ (12): Dieser für Europäer ärgerlichen Uneindeutigkeit forschte sie weiter nach.

Dank der Hilfe ihres japanischen Mannes bietet sie eine Analyse auch der japanischen Original-Literatur. Sie legt Uchimuras „eigentlich einander aus-

schließende“ Gedanken dar (113–158). Das ist Theologie in einer Unabhängigkeit, die d.Rez. verblüffend an Dietrich Bonhoeffer erinnert. Wie Bonhoeffer wurde Uchimura in einem bestimmten Moment seines Lebens – in Amherst, USA, 1885 – aus einem Kirchenangehörigen zum Christen. „Ein Sünder, dem Gott vergeben hat: das ist meine Definition eines Christen, und das, glaube ich, bin ich“ (70). Diese Erfahrung schärfte seinen Blick für das eigentlich Gewisse: „Wenn das Christentum das ist, wofür ich es halte, so steht es so fest wie der Himalaya selbst“ – und was Menschen an „Kirchen, Lehren, Glaubensartikeln“ darübergerbreitet haben, vermeintlich zum Schutz gegen Vergänglichkeit, das sind brennbare Stoffe und nicht der Fels selbst (103). „Ich glaube an die Thesen über Gott“ ist nicht „der Glaube, von dem das Neue Testament spricht“ (142). Was bei Bonhoeffer „einfältiger Gehorsam“ heißt, beschreibt Uchimura als das Eindringen einer Kraft, die in ihm und durch ihn ausführt, „was meinem himmlischen Vater wohlgefällt. Ich weiß, das ist nicht die Weise, in der die modernen Menschen ihr Leben betrachten“ (118). Der Aktivismus des amerikanischen Christentums verfehlt den Glauben, denn der „ist immer passiv; sonst hört er auf, Glaube zu sein“ (143). Ganz ähnlich spricht Bonhoeffer theologisch von „Passivität“ des tätigen Menschen. Gleiche Schlüsse ziehen beide zur Feindesliebe: Gott liebte die Gott hassende Welt; so ist Christentum „zuerst und wesentlich die Liebe der Feinde“. „Wie steht es aber mit den sogenannten christlichen Nationen . . . die doch heftig ihre Feinde hassen, die noch dazu meistens ‚Christen-Brüder‘ sind . . .?“ (135) Den Chinesisch-Japanischen Krieg (1894/95) hatte Uchimura zunächst für „gerecht“ gehalten, erkannte ihn dann

aber beschämt als einen „räuberischen“ Krieg. Seine un-westliche, unmoderne Kriegsgegnerschaft hielt er im Russisch-Japanischen Krieg (1904/05) und im Ersten Weltkrieg durch. Das Abendland mag einen kämpferischen Geist entwickelt haben; dem ursprünglich – asiatischen – Christentum mit seinem Geist der Liebe steht der Buddhismus näher (142). Im Entscheidenden hat Uchimura das Christentum von keinem Menschen empfangen, sagt er mit Galater 1,11f (98). Ein Augenblick schon ist „genug, um Gnade und Glaube zu verstehen“ (145). Wegen dieses Wunders gibt es Christentum in Japan. Nicht die „über sechshundert Sekten und Ismen, welche unter dem Begriff Protestantismus laufen“, sind die Übermittler des Christentums. „Derjenige, der Gott monopolisieren will, verliert Gott“ (138). „Kirchenloses Christentum“ wird „das Christentum der Zukunft“ sein (140). Ganz am Schluß ihres Buches gibt Frau Kimura eine Auslegung des Namens Mukyokai, dessen zwei Schriftzeichen „Nicht“ (mu) und „Kirche“ bedeuten. Das Wort Kyokai bedeutet im Japanischen auch „Grenze“, muß dann aber mit einem anderen chinesischen Zeichen geschrieben werden (279). Der Sache nach ist Mukyokai ein Versuch, Ernst zu machen mit der Erkenntnis: Wenn Kirche sich in ihre Selbstbehauptungsformen verschanzt, verfehlt sie das, was sie sein sollte. Fern vom modernen Abendland hat Uchimura schon vor 100 Jahren gespürt und verständlich gemacht, was Dietrich Bonhoeffer an der Schwelle zu seinem Tod 1945 sehen lernte: Das Christentum betrifft keinen ausgegrenzten Teil (namens Kirche), sondern die volle Diesseitigkeit.

Uchimuras unmittelbare und spätere Schüler haben seine Gedanken aufgenommen und miteinander verhandelt. Diese theologische Klärung und Ent-

wicklung wird in Frau Kimuras Darstellung (159–203) reizvoll deutlich. Besonders Toraji Tsukamoto (1885–1973) verdeutlicht Mukyokai für Liebhaber der Systematik. Er charakterisiert Uchimura als Dichter, sich selbst – ganz un-japanisch – als Juristen, der logisch denken muß (180). Mukyokai-Christentum zieht aus Luthers Glaubens-Erkenntnis „sola fide“ die Konsequenz. „Luther sagte, daß man nur durch den Glauben gerettet wird, aber er konnte nicht außerhalb der Kirche sein“ (170) – er lebte eben innerhalb eines Corpus Christianum, wo etwas anderes als Kirchenmitgliedschaft undenkbar war. Die japanischen Umstände fordern eine klare „Fortsetzung der Evangeliumsgeschichte“ (Frau Kimuras Untertitel) hin zum kirchenlosen Christentum. In der nicht kirchlich überformten Lebenswelt muß redlicherweise das „non“ aus „extra ecclesiam non salus“ weggenommen werden. Außerhalb der Kirche muß es Rettung geben, nicht monopolisiert durch Kirchenmitgliedschaft, sondern aus Glauben allein (174).

Wie christliches Leben in Japan aussieht – bei den winzigen Gruppen von Christen und der selbstverständlichen Prägung des öffentlichen Lebens durch Shinto und Buddhismus –, können sich Menschen aus kirchlichen Kreisen des Westens kaum vorstellen. Frau Kimura schildert im letzten Hauptteil, welche Formen Mukyokai angenommen hat (205–269). Zum Beispiel gilt Taufe nicht als ein „unbedingtes Muß für einen Christen“; es wäre in der unchristlichen Umgebung ein „äußerer Zwang, durch den zwar Kirchenmitglieder, aber nicht Gläubige gewonnen werden können“ (198). Gemeinde gestaltet sich in kleinen familiären Zusammenkünften, durchweg um einen Sensei – einen Lehrmeister, dem sich Schüler aus eigener Initiative anschließen (233) –, bei

dessen Tod diese bestimmte Gruppe sich auflöst (269).

Tadao Yanaihara war ein direkter Schüler Uchimuras und nicht-beruflicher Sensei (1893–1961). So wie Bonhoeffer es für die Zukunft der Kirche erwartete, verdiente er seinen Lebensunterhalt anderwärts: als Spezialist für Kolonialpolitik an der hochangesehenen Tokyo-Universität. Seit 1931 opponierte er gegen den kriegerisch kolonisierenden National-Shintoismus. Das war ein Widerstehen, das schwerlich als aktivistische Weltverbesserung abgetan werden kann.

Im Zweiten Weltkrieg vereinigten sich unter staatlichem Druck die meisten protestantischen Kirchen in Japan zur Kyodan. Die nicht-organisierte Mukyokai brauchte nicht auf Selbsterhaltung zu achten – und engagierte sich nicht für das nationale Kriegs-Anliegen. Die Kyodan schloß Kompromisse und rang sich erst 1967 zu einem Schuldgeständnis durch. Yanaihara und seine Gruppe waren im Kriege offenbar – unter Verfolgungen – das „Salz und Licht der Erde“, das die Kirche hätte sein sollen (260f). Sollte dies als eine Nebenlinie von Mukyokai, als möglichst wieder abzufangender Extremismus gewertet werden (274)?

Ilse Tödt

*Hans Waldenfels/Thomas Immoos* (Hrsg.), *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube*. Festgabe für Heinrich Dumoulin SJ zur Vollendung des 80. Lebensjahres. (Reihe: *Dialog der Religionen*.) Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1985. 324 Seiten. Ln. DM 42,—.

Die Festschrift nimmt in ihrem Titel die Schwerpunkte der Arbeit Heinrich Dumoulin auf, der in seinem Lebenswerk die Begegnung mit der Glaubens-

und Geisteswelt Ostasiens gesucht hat. Die wesentlichen Gegenstände seiner religionsgeschichtlichen und theologischen Arbeiten – Zenstudien, religiöse Erfahrungen und Glaube, fernöstliche Wegweisungen, ost-westliche Begegnungen – dienen den Herausgebern als Rahmen für die Anordnung einer Vielzahl von Beiträgen. Ihre Autoren weisen die Weite des Lebenskreises auf, in dem Dumoulin gearbeitet hat. Er reicht von Schülern und Kollegen über die Ökumene weiter hinaus zu buddhistischen Gesprächspartnern in Japan und berührt auch die Religions- und Fachwissenschaftler. Im folgenden können nur einige der Arbeiten hervorgehoben werden.

Am geschlossensten wirkt der erste Themenkreis: Zenstudien. Die Thematik wird in einem Aufsatz von John C. Maraldo eingeführt, der die ganze Herausforderung in der Begegnung mit Zen verdeutlicht. Sie stellt bestehende Denkmolelle, Wissenschaft, Welt, „wirklichkeit“ und den sich ihr Zuwendenden selbst in Frage. Der Ausgangsort des Fragens kehrt sich um. In der Begegnung mit dem Zen geht es darum, sich diesem Anspruch auszusetzen. In die gleiche Richtung führt Shunichi Takayanagis Interpretation des einflußreichen Buches „Shōbōgenzō“ (Die Schatzkammer des wahrhaften Dharma-Auges) von Dogen. Ausgangspunkt ist für Takayanagi das Vatikanum II. Er faßt die Gedanken Dogens, des Begründers des Sōtō, in einer Untersuchung des Begriffs der Weisheit zusammen. Erleuchtung ist nur im *za-zen* zu erlangen. Die Buddha-Natur ist einzige Wirklichkeit. In ihr verwirklicht sich Weisheit und die alles transzendierende Erleuchtung. Sie wird im Schweigen, der Sprache der Weisheit, gehört und gesehen. Ihr Inhalt ist die Identifikation von Leben und Tod. Sie umfaßt somit das Geschehen der Welt und hebt es gleich-

zeitig in sich selbst auf. „So wird die Welt der große Sutra-Text, sie ist als Präsenz der Weisheit in ihrer Absenz konstruiert“ (55).

Aus dem *Shōbōgenzō* legen Ryosuke *Ohashi* und Hans Brockard das achte Buch in deutscher Übersetzung mit anschließender Interpretation vor. Was hier in philosophischer Begrifflichkeit dargestellt ist, wird von Helmut Brinker zen-gemäß in sich selbst anschaulich. Brinker geht der religiösen Metaphorik in Vogeldarstellungen zen-buddhistischer Malermönche aus China und Japan nach. Die Mönche bedienen sich keiner Überlieferungen oder Lehrtexte, sondern wählen ihre Themen aus dem gewöhnlichen Lebensbereich. Ihre Bilder stehen jenseits des vordergründigen Gehalts als Gleichnisse der Buddha-Welt. Gleichzeitig dienen sie als Darstellung einer buddhistischen Ethik.

Künstlich dagegen wirkt bei aller Originalität des Gedankens die Arbeit von Kakichi *Kadowaki*, der Paulus und Dogen in ihrer Erkenntnisweise des „mit dem Körper Lesens“ in Beziehung setzen will. Eine behutsame Zurückhaltung, wie sie Jan van Bragt (286ff) gegenüber einer vorschnellen Gleichsetzung von Ost und West empfiehlt, wäre hier sowie in einigen anderen Beiträgen des Bandes, besonders wo es im zweiten Teil um die Beziehung von religiöser Erfahrung und Glaube geht, geboten gewesen.

Wichtige Perspektiven ergeben sich in der Darstellung von Klaus Riesenhuber, der reine Erfahrung nach Aristoteles, Nishida und Pseudo-Dionysios untersucht. Erfahrung steht für Nishida, dessen in Buddhismus wurzelndes Denken auch von William James beeinflusst ist, diametral der aristotelischen Erfahrung durch „Unterscheiden“ und „Wissen“ gegenüber. Sie ist für Nishida Innewerden von Wirklichkeit im Lebensvollzug

und damit – aus seiner alles in Buddha einenden Weltansicht – religiös bestimmt. Sie trägt somit auch das individuelle Subjekt selbst. Auf eine augenscheinliche Ähnlichkeit zwischen Mystik und Zen ist schon häufig hingewiesen worden. Riesenhuber substantiiert sie hier am Erfahrungsbegriff, in dem eine Spaltung von Subjekt und Objekt aufgehoben wird. Riesenhuber wirft hier einen Punkt auf, von dem sich im Dialog weiter zu arbeiten lohnt.

Im dritten Teil finden wir Beiträge zum Verständnis der weiteren ostasiatischen Kultursphäre. Julia Ching interpretiert konfuzianische Spiritualität ausgehend von Konfuzius über das *Chung Yung* zu *Chu Hsi*, von dem taoistische und buddhistische Gedanken im konfuzianischen System verarbeitet wurden. Meditation wird echt konfuzianisch erdegebunden. In der Einheit des Kosmos, der Himmel und Erde, den Menschen und alle Dinge umfaßt, findet sich der Weg zu einem aktiven Leben der Menschlichkeit. Ob die Konfuzianer bis zu *Chu Hsi* und seinen heutigen Kritikern in China die konfuzianische Grundhaltung unter dem Begriff der „Spiritualität“ subsumieren würden, sei dahingestellt.

Den Herausgebern ist zu danken, daß sie in die Festschrift den chinesischen Bereich einbezogen haben, der außerhalb des engeren Kreises von Sinologen kaum Beachtung findet. Welche bislang noch nicht aufgeschlüsselten Grundfragen für die spätere religionsgeschichtliche und philosophische Entwicklung in Ostasien Gewicht haben, zeigt die brillante Untersuchung von Wolfgang Bauer zum „Allein“ als Metapher des „Ich“. Ebenso wichtig ist die Darlegung von Thomas Immoos über den Shintoismus.

Die ost-westliche Begegnung wird von Hans Joachim Klimkeit eingeführt, der

der Idee Buddhas als Vater im westasiatischen Bereich nachgeht und dabei Gedanken belegt, die schon im 19. Jahrhundert westliche, vielleicht christliche Einflüsse auf das Mahayana vermuten ließen.

Die Beiträge von Jan van der Bragt und Hans Waldenfels führen zurück zum Thema des Dialogs in der ost-westlichen Begegnung. Van der Bragt stellt die Schwierigkeiten heraus, die aufgrund unterschiedlicher Denkstrukturen entstehen. Eigenartig erscheint sein Gedanke, daß gerade das ontologische Denken als Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung mit dem Buddhismus wichtig ist. Der Ansatz Waldenfels führt m.E. weiter, indem er sich nicht auf Denkstrukturen festlegt, sondern im Vollzug des Sprechens, Lebens und Leidens auf dem Weg zur lebenden Erfahrung tiefsten Geheimnisses hinleitet.

Sicherlich nicht gewollt ist die letzte Spur von Eurozentrismus, die im Titel des Bandes in der Ortsbestimmung „Fern“-östlich enthalten ist. Vielmehr wird die Größe der Aufgabe herausgestellt, die im Verstehen und in der Begegnung mit der Welt Ostasiens noch vor uns liegt: An verschiedenen Stellen ist das Einswerden von Subjekt und Objekt im asiatischen Denken thematisiert. Die Spaltung beider wird westlichem Denken in Asien als belastend vorgehalten, z.B. neuerdings auch von südkoreanischen Minjung-Theologen. Ob sich die mittelalterliche Mystik als mögliche Brücke zwischen den grundsätzlich anderen Denkweisen Asiens und des Westens erweisen kann, ist fraglich. Wo hat die *metanoia* einzusetzen? Diese Frage wird je länger desto mehr an Gewicht gewinnen.

Beim Lesen dieser Festschrift wird einem bewußt, wie wenig auf evangelischer Seite – jedenfalls in Deutschland – an der ostasiatischen Thematik

gearbeitet wird, wozu rundherum allein schon die notwendige sprachliche Voraussetzung fehlt. An dieser Stelle sollte dringend Abhilfe geschaffen werden. Einen Beitrag und Anreiz dazu könnte diese Festschrift mit ihren mannigfachen wichtigen Anstößen geben.

Winfried Glüer

## VORURTEILE ABBAUEN

*Ulrich Daske*, Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche in der deutschen theologischen Literatur und in Selbstzeugnissen. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie, Bd. 304.) Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main 1987. 633 Seiten, Kart. SFr 86,—.

Schon der Blick ins Literaturverzeichnis, das nicht ganz stringent angeordnet ist und unverständlicherweise vom Personenregister unterbrochen wird, zeigt, wie wenig über diese presbyterial-episkopal strukturierte Kirche in deutscher Sprache erschienen ist. Also sollte man sich eigentlich über die anzuzeigende Arbeit freuen. Sie ist die modifizierte Fassung einer Dissertation, die 1984 der Hus-Fakultät, also der theologischen Ausbildungsstätte der Tschechoslowakischen Hussitischen Kirche (THK), vorgelegen hat. Man merkt es dem Text an, daß und mit welcher Liebe Vf. sich über einen längeren Zeitraum mit seinem Gegenstand beschäftigt hat. Aber mit der Veröffentlichung des Ganzen in der vorliegenden Form hat er weder sich noch dem, was er wollte, einen guten Dienst erwiesen. Hätte doch nur ein Lektor über die ausgebreitete Detailfülle, den die Lesbarkeit beeinträchtigenden Faktenreichtum und eine entschieden zu stark entwickelte Neigung, alles und jedes belegen zu wollen, sich hergemacht – dann wäre ein lesbares, informatives Buch dabei herausgekom-

men (und so manche Flüchtigkeit hätte noch korrigiert werden können!). So ist all das nicht geschehen. Und das ist schade. Denn wer hierzulande weiß, auch nur in Umrissen, Bescheid über die THK, die 1920 als Abspaltung von Rom entstand, weil dort die Einführung der Landessprache in die Liturgie, die Demokratisierung der Kirchenleitung und die Freiwilligkeit des Zölibats nicht durchsetzbar waren. Dadurch, daß sehr starke Elemente des Hussitentums und der Böhmisches Brüder aufgenommen wurden, ging dann die sich bildende Kirche nicht den Weg des Alt-Katholizismus. Das hat (bis auf den heutigen Tag) nicht nur ihre konfessionskundliche Einordnung erschwert, sondern ihr auch das Finden entsprechender ökumenischer Partner nicht gerade leicht gemacht. – Daskes immer wieder von Zusammenfassungen unterbrochene Darstellung befaßt sich zunächst mit dem „Bild der Tschechoslowakischen Hussitischen Kirche im Spiegel der deutschen theologischen Literatur“ (10ff); darauf folgt eine extensive Wiedergabe der „Lehre dieser Kirche vor dem Zweiten Weltkrieg“ (188ff); den Beschluß machen Anmerkungen zur „Sprache, in der die Tschechoslowakische Hussitische Kirche in der deutschen Literatur abgehandelt wird“ (398ff). Ein umfangreicher Anhang enthält wichtige Grundlagentexte jener Kirche, zu der heute etwa 450 000 Gläubige gehören dürften.

Daske ist sich dessen bewußt, daß seine Ausführungen „an einigen Stellen polemische Züge“ aufweisen, gelegentlich gar „eine Spur von Zynismus erkennen“ lassen (8). Zur Rechtfertigung und Entschuldigung führt er an – und belegt das auch –, daß „zwischen dem Bild, das die deutsche Literatur“ von der THK „zeichnet... und ihrer Wirklichkeit in Geschichte und Lehre... ein so großer Graben klafft“ (a.a.O.). Be-

dauerlich nur, daß das umfangreiche Opus aus den bereits genannten Gründen die hier dringend notwendige Aufklärungsarbeit zu leisten nicht imstande ist. Hd

*Walter Fleischmann-Bisten/Heiner Grote*, Protestanten auf dem Wege. Geschichte des Evangelischen Bundes. (Bensheimer Hefte 65.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986. 239 Seiten. Brosch. DM 19,80.

Die von Fleischmann-Bisten und Grote anläßlich des 100jährigen Bestehens neu verfaßte und erstmals auch die Zeit von 1933-1945 erfassende Geschichte des Evangelischen Bundes (EB) macht an einem exemplarischen Beispiel das kirchen- und staatspolitische Dilemma deutlich, in das der deutsche Protestantismus bereits am Ende des 19. Jahrhunderts zusehends geriet. Dabei stellen die Autoren ihre Arbeit unter die Leitperspektive, daß die Geschichte des EB die gesellschaftliche, politische und kirchliche Wirklichkeit des ausgehenden 19. Jahrhunderts in mancher Hinsicht widerspiegelt. Als einer der größten evangelischen Verbände seiner Zeit nahm der 1886 in Erfurt gegründete EB entschieden seine Funktionen innerhalb des weitgehend konfessionell gebundenen und landeskirchlich abgeschotteten deutschen Protestantismus wahr. Es ist den Autoren zu danken, den nicht eben leicht verständlichen und oft genug auch irritierenden Weg des EB „ohne Beschönigungen“, aber auch „ohne vorschnelles Urteilen“ nachverfolgt zu haben.

Mit dem politischen Zerfall der deutschen Kleinstaaten und dem gleichzeitigen Aufkommen einer deutschen Nation zeichnet sich bereits einige Zeit vor dem eigentlichen Ende des das Überleben der Reformationskirchen

sichernden landesherrlichen Kirchenregiments die institutionelle Krise im deutschen Protestantismus ab. Versuche einer kirchlichen Neuorientierung gerieten unter dem neu sich formierenden Bündnis von Kirche und Volk schließlich in den Umkreis einer gesteigerten deutsch-nationalen Staatsbejahung, die erst seit dem Zusammenbruch des Dritten Reiches ihr bitteres Ende fand. In diesen Kontext zeichnen die Autoren die Entwicklung einer sich von unten her aufbauenden, synodal und vor allem von Laien geprägten Bewegung evangelischer Christen ein, die sich angesichts der konfessionellen Zerrissenheit der deutschen evangelischen Kirchen und einer als übermächtig empfundenen Vormachtstellung Roms im deutschen Katholizismus für die Wahrung des reformatorischen Erbes ebenso verantwortlich wissen wie die vom Evangelium erweckte nationale Aufbauarbeit. Daß die gleichzeitige und ungeminderte Wahrnehmung dieser deutschen und protestantischen Interessen nicht gelingen konnte, wie sie in Programm und Zielsetzung des EB festgeschrieben wurde, zeigt vor allem der Beitrag von Fleischmann-Bisten, der bisherige Urteile zur Geschichte des EB im Dritten Reich korrigiert: die zuletzt sichtbar werdende Gegnerschaft des EB gegen die Absichten der Glaubensbewegung Deutsche Christen, die Bekenntnisgrundlage der evangelischen Kirchen zugunsten einer überkonfessionellen und nicht auf „feste Glaubenssätze“ gründenden Nationalkirche aufzugeben, ließ für den EB den reformatorischen Auftrag bestimmend werden, daß die geistliche Führung der evangelischen Kirche allein aus der Verkündigung des Evangeliums – um der „Reinheit des Evangeliums“ willen – erfolgen müsse. Die „Botschaft der Reformation in den konfessionellen, weltanschaulichen und

gesellschaftlichen Verhältnissen der Gegenwart zur Geltung“ zu bringen, diese schwierige Vermittlungsaufgabe von reformatorischem Glauben und moderner Kultur, von Kirche und Staat zu leisten, lassen die Autoren denn auch als die bleibende Herausforderung des EB erkennbar werden. Diese Probleme werden angesprochen: gleichwohl hätte man sich die hier aufgezeigten theologischen und historischen Hintergründe und Zusammenhänge ausführlicher diskutiert wünschen können. Auch hätte man die Zeit nach 1945 klarer in diesen Kontext einbeziehen sollen.

Die Auseinandersetzung des EB mit der römisch-katholischen Kirche bildete immer einen Schwerpunkt seiner Vereinsarbeit. Trotz einer lange Zeit geübten antikatholischen Polemik konnte sich eine theologisch fundierte konfessionskundliche Arbeit durchsetzen, die dem EB ein entscheidend neues und heute gültiges Profil verleiht. Es wird betont, daß der römisch-katholischen Kirche „nie ihr volles-Kirche-Sein“ bestritten wurde. Der katholische Leser stellt sich jedoch die Frage, ob nicht die Unterscheidung zwischen Katholizismus als der geschichtlich-gesellschaftlichen Größe der katholischen Kirche und der Kirche selbst den Blick freigegeben hätte auf die Katholizität als der theologischen Wesensbestimmung der katholischen Kirche. Blickt man freilich auf die Geschichte des EB zurück, so ist dem Fazit der Autoren zuzustimmen: die Betonung der deutsch-protestantischen Interessen gehört der Vergangenheit an. Sie ist einer evangelischen Selbstbesinnung gewichen, die das rechte Verständnis des Evangeliums als den grundlegenden ökumenischen Beitrag der reformatorischen Kirchen zur Geltung bringen will.

Die Autoren, die sich die Aufgabe der Darstellung der Geschichte des EB tei-

len (Grote: 1886–1918, 1945–1986; Fleischmann-Bisten: 1918–1945), sehen in der Schilderung der umfassenden Vereinstätigkeit des EB den Schwerpunkt ihrer Arbeit. Leider ist die oft unnötige Aufzählung ganzer Vereins- und Namenslisten nur für den Insider interessant; auch könnten nähere Anga-

ben zu Quellen (wichtige Dokumente sind abgedruckt) und Literatur dem ökumenisch interessierten Leser das nicht allzu umfangreiche Werk zugänglicher machen.

Wolfgang Thönissen

Der ESPACE BARTHELEMY DE LAS CASAS unter Leitung von François Biot OP bietet eine *deutsche Ausgabe* seines in Frankreich gerade mit großer Resonanz begonnenen Fernkurses an

### *die BEFREIUNGSTHEOLOGIE*

Zehn Beiträge von lateinamerikanischen Korrespondenten und Kennern berichten über Ursprünge, Bedeutung und Aktualität dieser christlichen Glaubenspraxis.

Option A: Zehn Beiträge über 18 Monate 85,- DM

Option B: Zehn Beiträge mit individuellen Bearbeitungsvorschlägen  
und Rückkorrektur 115,- DM

Einschreibunterlagen und Details:

Espace Barthélemy de las Casas, BP 105, F-69210 L'ARBRESLE

Das Nachwort kann diesmal nicht umhin, einige Anfragen zu gewissen Phänomenen religiöser Subkultur in unseren Kirchen zu stellen, die deren ökumenische Option begleiten:

In „Edition C“ des Verlages und der Schriftenmission der Evangelischen Gesellschaft, Wuppertal, erschien von Heinrich Grafen ein Taschenbuch „Gemeinde Jesu – ökumenisch-katholisch vereinnahmt?“. Der Verfasser, offensichtlich in der evangelikal-fundamentalistischen FTA Gießen in Ausbildung begriffen, hat sich unter der Vorgabe, eine Proseminar-Arbeit über die ACK der Bundesrepublik schreiben zu müssen, an Vertreter der Mitglieds- und Gastkirchen sowie an die Ökumenische Centrale gewandt und solche Auskünfte auch erhalten. Sein jetzt im Druck vorgelegtes Opus mischt Zitate aus Privatbriefen, die er auf diese Weise erlangt hat, mit freien, teilweise sinnentstellenden Wiedergaben von deren Inhalt und ist abschließend angereichert mit einem harschen antiökumenischen Appell: Noch ist es Zeit zur Umkehr! — ein Bußruf, der insbesondere die Anhänger der Evangelischen Allianz zum Ziel hat und sie dafür gewinnen will, ökumenischen Zielsetzungen in den Landes- und Freikirchen entgegenzuwirken, denen sie angehören.

Es ist nicht Aufgabe dieser Zeitschrift, Proseminar-Arbeiten zu beurteilen. Was jedoch angesprochen werden muß, ist das Vorgehen der FTA Gießen, Seminaristen vorzuschicken und in Privatbriefen erlangte Auskünfte ohne Wissen der Briefschreiber in Zitate und freie Wiedergabe zerschneiden und sie quasi über einen Strohmann veröffentlichen zu lassen. Ist der FTA klar, welche Verantwortung sie damit auf sich lädt? Ihre Absolventen werden nach ihrer Ausbildung in Kirchengemeinden und unter Christen tätig sein, die sich keineswegs auf den hier vorgezeichneten antiökumenischen Kurs drängen lassen wollen. Die Frage ist doch: wer kann es verantworten, auf diese Weise programmierte Mitarbeiter in Kirchen, Freikirchen und Gemeinschaften tätig werden zu lassen und anzustellen? Aber auch: ist eigentlich jedes Mittel recht, sinnvolle Begegnungen zu verhindern? Könnte die Angst vor solchen Begegnungen gar Hauptmotiv dieser Publikation sein?

Zu fragen ist aber auch, ob es im Gnadauer Verband, dem die publizierende „Evang. Gesellschaft für Deutschland“ angehört, eine geistliche Verantwortung der zugehörigen Werke und Gemeinschaften füreinander gibt. Oder herrscht dort, was die Auseinandersetzung mit dem ÖRK und der römisch-katholischen Kirche anlangt, derjenige Pluralismus, den man dem ÖRK weithin zu Unrecht vorwirft? Gäbe es diese Gesamtverantwortung des Verbandes, dürfte eigentlich nicht vorkommen, daß die Evang. Gesellschaft als eines seiner Mitglieder in ihrem Organ „Licht und Leben“ (Mai 1987) H. Grafen mit einer Kurzfassung seiner Proseminar-Arbeit noch einmal zu Wort kommen läßt und gleichzeitig fünf Spalten für einen reißerischen Erguß des „Evangelisten“ Albert Jansen zur Verfügung stellt. In ihm heißt es unter der Überschrift „Unaufhaltsamer Vormarsch der römischen Welt-Kirche? Der Papstbesuch in der Bundesrepublik Deutschland und seine Auswirkungen“ u.a.: „sollte auch der letzte Protestant aufwachen und sich nicht dem Verdacht aussetzen, dem Antichristus den Weg bereiten zu wollen!“ und „Hinter der römischen Weltkirche mit ihren Verflechtungen und bedauerlichen Vereinnahmungen steht klar erkennbar die widertödtliche, satanische Weltmacht!“

Die Auseinandersetzung mit A. Jansen lohnt so wenig wie diejenige mit H. Grafen. Angefragt werden müssen diejenigen, die sie zu Wort kommen lassen. Und gefragt sein lassen müssen sich weniger die Freikirchen als die Landeskirchen, was sie unternehmen, um die Überschwemmung derjenigen ihrer Mitglieder, die die überwiegende Mitgliedschaft der genannten Verbände bilden, durch ein apokalyptisch-antirömisches Sektierertum abzuwehren. Die hier vorgetragenen Absurditäten und abgestandenen, aber immer wieder mobilisierbaren Stereotypen zeigen an, auf welchem Feld die Antichrist-Kennzeichnung des Papstes in der Praxis aufzuarbeiten ist, aber auch, daß dafür der diesbezügliche knappe Abschnitt in „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ ergänzt werden muß.

Im Aufsatz von Josef Schütt (Heft 1, Seite 1ff) sind bei der Korrektur drei Fehler nicht bemerkt worden. Seite 3, Zeile 3 muß hinter Menschwerdung ergänzt werden „und zugleich Weltwerdung“; Seite 4, Zeile 13 muß es Wertrangordnung und Seite 15, Zeile 25/26 *unveränderlich* heißen. Vo.

#### *Anschriften der Mitarbeiter*

OKR Dr. Lothar Coenen, Herrenhäuser Straße 12, 3000 Hannover / OLKR Dietrich Gang, Wilhelmshöher Allee 330, 3500 Kassel / Dr. Günther Gaßmann, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 20 / Dr. Winfried Glüter, 200 Xiao Lingwei, Nanjing, VR China / OKR Rudolf Hinz, Herrenhäuser Straße 12, 3000 Hannover / Pfarrer Dr. Bernd Jaspert, Lindenstraße 17, 3500 Kassel / Bischof Dr. Hans-Gernot Jung, Wilhelmshöher Allee, 3500 Kassel / Richter Eckhard Krüger, Hohlweg 7, 3405 Rosdorf-Klein Wiershausen / Prof. D. Dr. Hanfried Krüger, Georg-Treser-Straße 32, 6000 Frankfurt 70 / Pastor Wolfgang Müller, Neue Schlesinger-gasse 22-24, 6000 Frankfurt 1 / Klaus Poser, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 20 / Pfarrer i.R. Dr. Heinrich Puffert, Schützenstraße 7, 4400 Münster / Prof. Dr. Gottfried Rothermundt, Selly Oak Colleges, Birmingham B29 6LQ / Prof. Dr. Dr. Richard Schlüter, Bredenweg 12, 4791 Altenbeken / Prof. Dr. Reinhard Slenczka, Spardorfer Straße 47, 8520 Erlangen / Dr. Wolfgang Thönissen, Stafflenbergstraße 44, 7000 Stuttgart 1 / Dr. Ilse Tödt, Schloßwolfsbrunnenweg 20, 6900 Heidelberg.

*Vilmos Vajta*

## **Die „diakonische Theologie“ im Gesellschaftssystem Ungarns**

1987, ISBN 3-87476-244-0, ca. 192 Seiten, Paperback, DM 28,-

Die diakonische Theologie der Lutheraner und die Theologie der dienenden Kirche der Reformierten in Ungarn sind eindrucksvolle Versuche, sich theologisch mit einer bestimmten aktuellen gesellschaftspolitischen Situation der reformatorischen Kirchen auseinanderzusetzen. Der international bekannte lutherische Theologe ungarischer Herkunft untersucht kritisch diesen Versuch, loyal mit dem sozialistischen und atheistischen Staat zusammenzuarbeiten.

## **Rechtfertigung im ökumenischen Dialog Dokumente und Einführung**

Herausgegeben von Harding Meyer und Günther Gaßmann  
(zusammen mit Verlag Josef Knecht)

1987, ISBN 3-87476-230-0, 280 Seiten, Paperback, DM 36,-

Eine umfassende Dokumentation der interkonfessionellen Debatte über die Rechtfertigung als zentrale Aussage lutherischer Theologie, deren Diskussion in den bikonfessionellen Dialogen und eine Deutung der Ergebnisse. Die Dialoge konzentrierten sich bisher auf die reformierten Kirchen, die Anglikaner, Methodisten, orthodoxe Kirchen des Ostens und die römisch-katholische Kirche. Dazu kommen Gespräche auf internationaler Ebene mit Altkatholiken und Baptisten.

## **Ökumene-Lexikon**

### **Kirchen — Religionen — Bewegungen**

Hrsg. von Hanfried Krüger, Werner Löser SJ, Walter Müller-Römheld u.a.  
(zusammen mit Verlag Josef Knecht)

2. veränderte Auflage 1987, ISBN 3-87476-245-9, X Seiten,  
1344 Spalten, 17 Seiten, mit Tabellen, Karten, Fotos, Literaturangaben,  
Sach- und Personenregister, Leinen DM 130,-

Das Standardwerk zu Geschichte und Gegenwart der ökumenischen Bewegung informiert aktuell, umfassend und zuverlässig über kirchliche Zusammenschlüsse, Konfessionen, ökumenische Strukturen, Dialoge mit Religionen, religiöse Situation der Länder der Erde, Basisbewegungen und ökumenisch Wissenswertes vorwiegend aus diesem Jahrhundert.

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

# Kirche im Werden

Fundamentaltheologische Beiträge zu einer ökumenischen Ekklesiologie?

VON ANTON HOUTEPEN

Nach dem ekklesiologischen „Hoch“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, das nicht nur innerhalb der katholischen Theologie, sondern auch bei anderen christlichen Traditionen und im ökumenischen Gespräch ein reges Interesse für das Thema „Kirche“ auslöste, wäre in den letzten zwei Jahrzehnten eher von einer gewissen Denkpause oder vielleicht sogar von einem „Tief“ in der Ekklesiologie zu reden.<sup>1</sup> Wenn man absieht vom ökumenischen Gespräch, das in den multilateralen und bilateralen Dialogen sich geradezu ausschließlich mit ekklesiologischen Themen befaßte, könnte das wohl zutreffen. Im evangelischen Bereich blieb das ekklesiologische Thema vielfach etwas im Schatten<sup>2</sup>, obwohl man das wenigstens seit *Karl Barths* Kirchlicher Dogmatik schwer sagen kann. Auch *E. Schlink* hat in seiner Ökumenischen Dogmatik eine sehr schöne ekklesiologische Gesamtschau dargelegt, worin die Schöpfungslehre und die Lehre von der Kirche pneumatologisch zusammenrücken: Schöpfung und Neuschöpfung, aus dem einen Atem Gottes hervorgegangen.<sup>3</sup> 1975 hat *J. Moltmann* seine Ekklesiologie Kirche in der Kraft des Geistes<sup>4</sup> dem damaligen Generalsekretär des ÖRK Philip Potter gewidmet. Die Arbeiten von *F. Hahn*<sup>5</sup>, *J. Hainz*<sup>6</sup> und *W. Huber*<sup>7</sup> verdienen besondere Erwähnung wegen ihrer Bedeutung für das ökumenische Gespräch. *P. D. Avis* und *U. Kühn* haben versucht, das ekklesiologische Erbe der Reformatoren für unsere Zeit neu auszuwerten.<sup>8</sup> Die Studien zur *Confessio Augustana* und der Apologie von Melanchthon haben wichtige Bausteine geliefert für eine ekklesiologische Konvergenz.<sup>9</sup> Was einige Theologen miteinander bedenken, ist aber noch längst keine kirchliche Realität. Die fortschreitende Säkularisierung und Institutionskritik der 60er Jahre in Europa und Nordamerika und die sozial-politische Lage der Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika haben das theologische Streiflicht vor allem auf Gottesfrage, Christologie, Hermeneutik, Ethik und kirchliche Praxis eingeblendet. „Kirche, wozu?“ wurde auch zur Frage „Ekklesiologie, wozu?“.

Diese Denkpause hat viele Vorteile gehabt, wenn auch die Nachteile klar zu sehen sind, vor allem im kirchenpolitischen Verlauf der Rezeption des Kirchenverständnisses des II. Vatikanum in der katholischen Kirche und des erreichten theologischen Konsenses in der ökumenischen Bewegung. Das ekklesiologische Vakuum hat sicherlich zu unfruchtbarer Polarisation<sup>10</sup> in

der katholischen Kirche, zu Rückfällen in frühere Denkschemata und zu Zweifel und Mißtrauen bei den Gesprächspartnern in der Ökumene Anlaß gegeben.<sup>11</sup> Ein sicheres Anzeichen dafür ist, daß eine etwas gespenstische Diskussion über konfessionelle „Grundentscheide“, „Grunddifferenzen“ oder sogar einen „Grunddissens“, die sich hinter den vorliegenden, aber nur scheinbaren ökumenischen Konsens und Konvergenzen verstecken würden, wie ein Moorbrand wuchert und immer wieder aufflammt, nicht zuletzt auch im deutschen Sprachbereich.<sup>12</sup>

Die Vorteile sind aber m. E. viel größer als diese Nachteile. Der wichtigste Vorteil scheint mir zu sein, daß die exegetischen, historischen und kommunikationstheoretischen Einsichten in der Theologie, die sich in den letzten zwei Jahrzehnten durchsetzen konnten, jetzt auch für neuere ekklesiologische Entwürfe fruchtbar gemacht werden könnten. Die ekklesiologische Denkpause hat es uns ermöglicht, uns der überkommenen juristischen, apologetischen und konfessionalistischen Denkschemata in bezug auf die Kirche inzwischen zu entwöhnen. Das II. Vatikanum und das ökumenische Gespräch hatten zwar schon vorher die juristische und apologetische Erbbelastung des Ekklesiologietraktats korrigiert, blieben aber doch noch, wenn auch im Modus der Kritik, vielfach demselben Denkschema verhaftet. Wer päpstliche Autorität durch bischöfliche Kollegialgewalt ersetzt, wer das Zentrum der Kirche in die Peripherie verlegt, wer Hierarchie durch Demokratie und Kirchenrecht durch liberale Freiheitsrechte humanisiert, tut sicher Gutes, wird jedoch die Frage „Kirche, wozu?“ kaum beantwortet haben. Wer anstatt von einer einzigen wahren Kirche von *Schwesterkirchen* zu reden anfängt, wer im Dialog eine Neu-Rezeption der eigenen Tradition anstrebt und das gemeinsame Zeugnis und den gemeinsamen Dienst an der Welt fördert (wie das in der ökumenischen Bewegung seit 1965 geschah), hat schon mehr geleistet in Richtung kirchlicher „Rechenschaft unserer Hoffnung“. Beide Bewegungen aber, die die letzten zwei Jahrzehnte kennzeichneten – wenn sie auch nur teilweise zum erwünschten Erfolg geführt haben mögen und durch Verzögerungstaktiken seitens der Kirchenführung vielfach abgebremst worden sind –, haben den Austritt aus den Kirchen im säkularisierten Teil der Welt nicht verhindert und den Beitritt neuer Christen in Asien, Afrika und Lateinamerika abgesehen von demographischen Faktoren kaum gefördert.<sup>13</sup> Christentum und Kirche sind weitgehend eine „von ihrem Wesen her angefragte und bekämpfte Wirklichkeit“ (N. Sykes) geblieben. Für eine triumphalistische Apologetik der Kirche ist auch nach ökumenischer Erneuerung kein Platz. Gerade diese Einsicht scheint mir der wichtigste Ertrag der ekklesiologischen Windstille der ver-

gangenen Jahrzehnte zu sein, so daß nun die Frage „Kirche, wozu?“ zur gemeinsamen ökumenischen Ausgangsfrage werden kann.

Läßt sich dieser Ertrag auch an den neueren ekklesiologischen Entwürfen im Bereich der katholischen Fundamentaltheologie dokumentieren, die in den letzten Jahren etwas abseits vom kirchenpolitischen und konfessionellen Kampfgewühl zustande kamen? Sind sie wegweisend oder vielleicht sogar stellvertretend für andere Konfessionen?<sup>14</sup> Welche Stimulanzen bieten sie für die ökumenische Entwicklung auf ein gemeinsames Zeugnis und einen gemeinsamen Dienst in einer vollen *koinonia* des Volkes Gottes und des Leibes Christi hin? Liefern sie der Kirche Christi eine Plausibilitätsstruktur, die das abgebrochene Gespräch von Glaube und Wissenschaft, Glaube und Politik, Glaube und Wirtschaft wieder ermöglichen würde?

Ich muß mich im Rahmen dieses Beitrags auf Westeuropa und Nordamerika beschränken und kann auch die Entwicklungen im Bereich der feministischen Theologie nur andeuten. Eine Würdigung aus der Perspektive feministischer Theologie oder eines Lateinamerikaners wäre für die jetzt vorliegenden Entwürfe auch wohl noch fehl am Platz: eine wirklich universale, weltweite Perspektive der Theologie ist noch in einem embryonalen Stadium der Entwicklung; der Verweis auf Theologen der Dritten Welt oder auf feministisch-theologische Autoren fehlt zwar in der Diskussion nicht ganz, ist aber sicher noch nicht von diesen Entwürfen integriert worden. Im Blick auf eine ökumenische Ekklesiologie ist das ein unerträglicher Mangel. Dennoch können partielle und regionale Beiträge dem universalen Gespräch dienlich sein. Ich beziehe mich hauptsächlich auf folgende Arbeiten, auf die ich dann im Text der Kürze halber mit Autorennamen und Seitenangaben verweisen werde.<sup>15</sup>

### *1. Kirche und Welt, Kirche und Reich Gottes: die fundamentaltheologische Perspektive und ihre ökumenische Bedeutung*

„Die Lehre von der Kirche ist nicht die Kernaussage des Christentums“. Diese Kernaussage von *Karl Rahner* in seinem Grundkurs des Glaubens<sup>16</sup> steht in schärfstem Gegensatz zum fast tausendjährigen Ekklesiozentrismus, woran vor allem die katholische Tradition gelitten hat. Nachdem im ersten christlichen Jahrtausend die Kirche als der natürliche Ort des Glaubens und als der Raum des Lebens aus Gnaden galt, in deren Mitte sich durch Predigt, Unterricht und Paränese allmählich das theologische System der frühen Scholastik bilden konnte, das aber keinen „Traktat Kirche“ kannte, waren es vom Anfang des zweiten Jahrtausends an die juristischen

Disputationen und Kompetenzfragen in bezug auf kirchliche und weltliche Jurisdiktion und später auch die innerkirchlichen Auseinandersetzungen zwischen Papst und Konzil, Metropolit und Suffraganbischöfen, Diözesanbischöfen und exemten Klerikern, die von Kanonisten, dann aber auch von Theologen zu festen „*Quaestiones de Ecclesia*“ ausgebaut wurden. Einen Höhepunkt an Feinheiten der Jurisprudenz und theologischem Scharfsinn im Gebrauch der Schrift- und Vätertexte erreichte dieser Traktat im ausgehenden 15. Jahrhundert. Die Reformatoren haben sich gerade gegen diese Hypertrophie des Kirchentraktats gesträubt und versucht, das patristische (Augustin) und fröhscholastische Erbe gesäubert weiterzugeben, wie das auch vom Tridentinum versucht wurde: es gab eine richtige Renaissance des Gnadentraktats, worin die großen theologischen Grundsatfragen behandelt wurden, wenn auch nicht mit weniger Kontroversen. Im 17. und im 18. Jahrhundert waren es erneut die Kompetenzfragen zwischen Staat und Kirche, zwischen Rom und den nationalen Kirchen, zwischen Landesfürsten und Synoden, zwischen städtischer Magistratur und kirchlichem Presbyterium, die in Europa und Übersee die Theologen am Schreibtisch beschäftigt hielten.

Erst die Aufklärung führte zu einer verschärften Anfrage an die Kirchen, die zum apologetischen Ekklesiologietraktat des 19. Jahrhunderts überleitete. Während ein Teil der reformatorischen Theologie die Herausforderungen der Aufklärung (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) relativ unproblematisch mit dem Erbe der Alten Kirche in Einklang zu bringen vermochte, war der Großteil der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts zu diesen Freiheitsidealen auf Kollisionskurs gegangen und hatte Gehorsam und Autorität an deren Stelle gerückt. Die Kirche wurde zur einzig zuverlässigen Offenbarungsträgerin (*quasi concreta divina revelatio* sagte Bischof Martin auf dem I. Vatikanum) und somit zur Heilsanstalt, zur Gnadenverwaltung und zum kollektiven Gewissen aller Christen. Ekklesiologie wurde zum Bezugspunkt aller theologischer Reflexion: Selbstdarstellung der Kirche, vor allem in ihrer Lehrautorität, als Hüterin der Wahrheit. Diese *demonstratio catholica* war zusammen mit dem Offenbarungstraktat das Herzstück der katholischen Fundamentaltheologie. Das I. Vatikanum war ihre feierliche lehramtliche Kanonisierung. Bis an die Schwelle des II. Vatikanums hat gerade diese Ekklesiologie die Antithese zur Neuzeit festgehalten, den hierarchischen Zentralismus und Ekklesiozentrismus verteidigt und jede ökumenische Zusammenarbeit oder Dialoge verhindert.<sup>17</sup>

Das II. Vatikanum hat hier ganz neue Weichen gestellt: Offenbarung und Kirche, nicht gegen die Welt, nicht identisch mit der Welt, sondern *in* der

Welt und *für* die Welt. Die Welt, das heißt die Welt der Menschen, ihr Schicksal, ihre Geschichte (GS 1-2). Kirche, das heißt die Sammlung des Gottesvolkes aus der ganzen Menschheit (LG 1 und 9-13). Offenbarung, das heißt das lebendige Wort Gottes in Jesus Christus und dessen Botschaft vom Reich Gottes (DV 2-4; 15-17). So kommt eine *Hierarchie der Wahrheiten* zum Tragen, worin das Fundament des Glaubens nicht länger die Kirche ist, sondern Gott, der sich in Jesus Christus seine *ekklesia*, sein Volk sammelt aus aller Welt und in allen Zeiten.<sup>18</sup> Oder, um es mit Rahner aus der anthropologischen Perspektive zu sagen: „Jesus Christus, der Glaube, die Liebe, das Sich-Anvertrauen an die Finsternis des Daseins in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein im Vertrauen und im Blick auf Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen – das sind die zentralen Wirklichkeiten eines Christen.“<sup>19</sup>

So kann über die Kirche nicht länger gesprochen werden wie über eine übergeschichtliche Hypostase ohne konkreten Bezug auf ihren Ursprung und ihre Geschichte, ohne Einbeziehung der konkreten Menschen, die leiden, hoffen, glauben auf Gott hin und eben deshalb nicht ohne Beziehung zu allen anderen Menschen, die sich auf dem gleichen Weg des Gottsuchens befinden, vor allem die Mitchristen in den Schwesterkirchen.

Diese fundamentale Umkehr, die ja Rückkehr bedeutet zum ursprünglich-prophetischen Begriff der Kirche als Sammlung Gottes aus der Diaspora bestimmt die neue fundamental-theologische Ekklesiologie von Anfang an, und gerade darin liegt ihre ökumenische Bedeutung. So schreibt H. Döring: „Weil es Gott um den Menschen geht, und weil er sich seine Welt nicht entreißen läßt, für sie vielmehr bis zur Torheit des Kreuzes einsteht, weil Gott Mensch geworden ist, damit der Mensch ganz und gar Mensch werde, ja weil Christus, der Kulminationspunkt des Kosmos, um den geheimen Sinn der Schöpfung ringt, kann das Verständnis der Kirche nicht weit und tief genug dargeboten werden. Sie steht in der umfassenden Perspektive dieser ‚Mission Gottes‘ und als solche versteht sie sich als Teil einer Welt, die ihre vollendete Einheit im Leben des einen Christus hat und haben soll. Folglich ist die Kirche niemals Selbstzweck; ihr einziger Zweck ist *Dienst am Logos der Schöpfung* (Hervorhebung A. H.), der in Jesus Christus der Welt so nahegekommen ist und sie nun von innen heraus heilen kann, also letztlich am Lebenssinn der ganzen Welt. Zutiefst besteht ihr prophetischer Auftrag darin, der Welt kundzutun, daß Gottes lebendig machender Geist *allen* geschenkt ist“ (293).

*Chr. Duquoc* betont, kräftiger und radikaler noch als die anderen, die Notwendigkeit, sich in einer ökumenischen Ekklesiologie auf die konkre-

ten, kontingent-historischen Gruppen und Kirchengemeinschaften zu beziehen und nicht einer idealistischen Idee der Kirche verhaftet zu bleiben, wie das beim Gedanken einer „unsichtbaren Kirche“ oder bei der Objektivierung der biblischen Bildersprache (Mysterium, Leib Christi und sogar „Volk Gottes“) evangelischer- und katholischerseits öfter der Fall war:

„Eine Ekklesiologie allein auf der Basis des Begriffs der unsichtbaren Kirche aufzubauen, das hieße eine ahistorische Ekklesiologie einführen und den Bezug zu jener Geschichte verfehlen, die unseren Kirchen den Charakter der Zufälligkeit und der Vorläufigkeit verleiht.

Die Existenz der Kirchen zeugt in der Tat von einer gemeinschaftlichen, oft widersprüchlichen Dynamik – das Ergebnis des Zusammenschlusses von Männern und Frauen, die sich auf Jesus von Nazaret berufen. Ihre Überzeugungen haben mit dem Sinn der ganzen menschlichen Existenz und einer umfassenden Hoffnung zu tun. . . Die Kirchen bleiben sich selber treu, solange sie ihren gelegentlich unschlüssigen, stolpernden oder begeisterten Gang durch die Geschichte nicht auf das Bild reduzieren, das sie belebt und kritisiert: das in der Metapher vom himmlischen Jerusalem heraufbeschworene Reich, die unsichtbare Kirche. Die christlichen Bewegungen sind als Zeugen des Glaubens an den Nazarener von der Zufälligkeit ihrer Geschichte und der Vorläufigkeit ihrer Situationen und ihrer Strukturen geprägt. Es ist diese Vorläufigkeit, welche den utopischen Begriff einer unsichtbaren Kirche ermöglicht. Wie aber soll die Verbindung zwischen der umfassenden Bewegung der geschichtlichen Gruppen, die sich auf Jesus Christus berufen, und dem himmlischen Jerusalem gedacht werden? Die unsichtbare Kirche hört in dem Maße auf, die ideologische Rechtfertigung einer umstrittenen Geschichte zu sein, wie sie in der Vorläufigkeit und Zufälligkeit der sichtbaren Kirche wurzelt. Die zeitgenössischen kirchlichen Bewegungen, die in ihren Idealen und in ihrem Handeln sehr oft widersprüchlich sind, bewahrheiten diese relative, weil geschichtliche Perspektive, welche durch die Säkularisierungstheorien und ihre Gesetze der Notwendigkeit verdunkelt wurde“ (32f).

Der gleiche Akzent findet sich bei *H. Waldenfels*. Er fragt „nach dem Selbstverständnis der Kirche als der Nachfolgegemeinschaft Jesu, derer, die in der Kraft seines Geistes leben und glauben“ (6). Er will eine „kontextuelle Fundamentaltheologie“ und nimmt diesen Kontext mit hinein in die Ekklesiologie, vor allem in der Frage von Glauben und Wissen: es bleibt auch der Christ und es bleibt die Kirche, nicht nur *simul justus/justa et peccator/peccatrix*, sondern auch *simul fidelis et infidelis* (316-326).

Mit *H. Fries* muß man also diese ökumenisch bedeutsame Aussage über die Vorläufigkeit der Kirche festhalten, die den Kern der fundamentaltheologischen Perspektive in der heutigen katholischen Theologie bildet und die mir wenigstens mit der reformatorischen Ausgangsposition völlig im Einklang zu sein scheint:

„Die Kirche ist *nicht das Reich Gottes* – Reich Gottes und Kirche sind nicht identisch. Die Kirche Jesu Christi, verstanden als *die Gemeinde der Glaubenden*

(Hervorhebung A. H.), deren Glaube an Jesus, dem Christus orientiert ist, die aus seinem Wort und dem Wort über ihn leben, die bestrebt sind, ihm nachzufolgen, ist ein *Zeichen*, daß das Reich Gottes schon gegenwärtig und nahe ist. Es ist in der Kirche präsent in der Form des Anbruchs, der Vorläufigkeit, der Verborgenheit und zum Teil auch der Geborgenheit“ (363).

Die fundamentaltheologische Perspektive besagt also, daß die Kirche sich nur als geschichtliche, kontingente Bewegung von Menschen Gottes in der Nachfolge Jesu Christi verantworten läßt, die sich inmitten des ideologischen und kulturellen Pluralismus der Kontexte tolerant und bescheiden verhält. Wie sehr sie sich auch als *Mysterium Salutis* versteht und ihre Geschichte als *Heilsgeschichte* deutet, sie kann daraus keine Rechte entnehmen oder ihre Überzeugung mit Gewalt durchsetzen. Sie kann sich nur in Zeugnis und Dienst verantworten. Die ökumenische Bewegung selbst ist die Gestalt dieser Verantwortung. Ohne diese Gestalt kann Kirche nicht sein.<sup>20</sup>

## 2. *Jesus und die Kirche*

In der klassischen Fundamentaltheologie war die Stiftung der Kirche durch Jesus, ihre von ihm selbst organisierte Einrichtung (Sakramente, Ämter, Jurisdiktionsvollmacht, Petrusprimat), selbstverständlicher Ausgangspunkt, historische Legitimierung dieser Fakten ihre Hauptmethode. Schon das Zweite Vatikanische Konzil hatte diesen unhistorischen Standpunkt verlassen. In den neueren ekklesiologischen Entwürfen wird die ganze Frage aufgrund der heutigen exegetischen Einsichten und der „Soziologie der Jesus-Bewegung“ neu angegangen. Die genaue Verarbeitung der Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese ist vielleicht das auffälligste Merkmal der neueren katholischen Ekklesiologie.

Wer sagt, daß Jesus die Kirche gestiftet hat, sagt zugleich zu viel und zu wenig: zu viel, weil die Spannung zwischen dem Anliegen Jesu und der konkret-historischen Entwicklung, vor allem im Verhältnis zu Israel, nur allzu deutlich ist; und zu wenig, weil die Frage „Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?“<sup>21</sup> für die ganze Ekklesiologie grundlegend sein sollte und nicht nur für den Anfang oder zur Legitimation ihrer Autorität oder ihrer Einrichtungen. *Döring* spricht deshalb von „Stiftung Christi“ und „Setzung Gottes“ der Kirche (68 + 71). Die Kirche kann man nicht zu den Epilegomena des Heilsgeschehens rechnen, aber dieses umfaßt eben nicht nur die Zeit Jesu. Die Kirche lebt ganz aus diesem Geschehen, das christliche Leben in der Kirche gestaltet sich nur als Nachfolge Jesu und Gedächtnis Christi. „Die lebendige Gemeinde ist die einzige echte Reliquie Jesu“<sup>22</sup>. Die Kirche

ist mit dem Christusgeschehen mitgegeben. Eben deshalb müssen Christologie, Pneumatologie und Soteriologie in den „Traktat Kirche“ einbezogen werden. Das geschieht nun in den genannten Entwürfen durch die Analyse der verschiedenen ekklesiologischen Akzente des Neuen Testaments, wobei Jesu Botschaft und Praxis vom Reich Gottes, die Berufung Israels in der Sammlung und Sendung Gottes aus und zu den Völkern sowie die Teilhabe der Jünger Christi an dieser Berufung gemeinsam das entscheidende Wesensmerkmal der Kirche sind, damals und heute. Dazu *Lohfink*:

„Die Fundamentaltheologie müßte dahin kommen, die Kirche ganz von Israel her zu definieren; aber nicht nur als das wahre, endzeitliche Israel, welches an Christus geglaubt hat, sondern gleichzeitig als ein Fragment, das aus der Not der Geschichte geboren ist und das von seinem innersten Wesen her weiter auf Gesamt-Israel gespannt bleibt“ (in: W. Kern u. a., 95).

Obwohl das Verhältnis zu Israel und die theologische Interpretation der Trennung von Kirche und Synagoge gerade auch die Verschiedenheit des Kirchenverständnisses bei Matthäus, Paulus, Lukas und Johannes bestimmt, so trifft Lohfinks Interpretation der Ekklesiologie bei Matthäus wohl auch für das Neue Testament als ganzes zu:

„Wenn Jesus sagt, er selbst werde seine Ekklesia bauen, so meint dies im Sinne des Matthäus das kontinuierliche Werk des erhöhten Christus von den Ostererscheinungen bis ans Ende der Welt (vgl. Mt 28,18-20). Das Verb ‚oikodomein‘ muß dabei von Jer 31,4,27f; 33,7; 42,10 her verstanden werden. Dort wird gesagt, daß Gott sein Volk, nachdem er es niedergedrückt und zerstört hat, neu aufbaut. Es geht um die endzeitliche Restitution Israels. Auch von ‚oikodomein‘ her ist also klar, daß Mt 16,18 kein „Stiftungswort“ sein kann. Es handelt sich nicht um die Stiftung einer neuen Größe, die Kirche heißt, sondern um die *Hineinführung des alten Heilsvolkes Israel in jene eschatologische Gestalt wahrer Nachfolge und Jüngerschaft, die dem Willen Gottes entspricht*“ (ib. 59). *Das Volk Gottes „braucht nicht gestiftet, es braucht auch nicht abgelöst zu werden, es muß erlöst werden“ (ib.).*

Der Ekklesiologie des Lukas ist zu entnehmen, daß diese Erlösung des Volkes Gottes ein Prozeß ist, ein Weg, auf dem Moses, die Propheten, der Täufer, Jesus und die Jüngergemeinde wie Abschnitte und Stufen sind. Auch nach Lukas hat Jesus die Kirche nicht gegründet, wenn er auch eine maßgebende Rolle spielt in dem Prozeß, der zur Kirche führt: es ist Gott selbst „der eigentliche Urheber der Kirche“ (ib. 65). Nicht ein *neues* Gottesvolk wird geschaffen, sondern das einmal erwählte Volk wird in die neue, eschatologische Phase seiner Existenz hineingeführt“ (ib. 65). Für Paulus ist das natürlich schon ganz offensichtlich. „Für ihn ist das Tun Christi Teil der umfassenden Heilsökonomie Gottes, und für ihn ist die Kirche ein Aspekt der erregenden Geschichte Israels“ (ib. 70). *Lohfink* faßt zusammen:

„Das Neue Testament glaubt an die Kirche als an das Werk Gottes, sie glaubt daran, daß dieses Werk Gottes in Jesus, in seinem Wirken und in seiner Hingabe

bis in den Tod, gründet, aber sie braucht für diese Konzeption nicht die Kategorie „Kirchenstiftung“ (ib. 72).

Im Handeln Jesu und in seinen Worten, in Heilungen und in der Mahlgemeinschaft mit Unreinen und Sündern, in der Sendung der „Zwölf“ und in den Gleichnissen, in den Gerichtsworten über Israel und in den Ostererzählungen ist zweifelsohne die „implizite Ekklesiologie Jesu“ (*W. Trilling*)<sup>23</sup> vorhanden, aus der die Kirche lebt. Eine gewisse Kontinuität im Wirken Jesu vor und nach seinem Tode und eine Kontinuität seiner Jüngergemeinde muß bei dem unverkennbaren Bruch, den sein Tod erbrachte, festgehalten werden. Dazu bemerkt *Schüssler Fiorenza*, dessen Buch wohl die eingehendste Darlegung dieser Problematik genannt werden darf:

„Die Fundamentaltheologie muß die Frage aufwerfen, was mit Jesus, seiner Botschaft und seinen Taten nun eigentlich der Fall war, daß sie zu seiner Hinrichtung Anlaß wurden und daß sie außerhalb des jüdischen Erwartungshorizontes lagen. Was sich nach Ostern daraus ergab, enthält sicher Elemente die über die vorösterliche Erfahrung mit Jesus hinausgehen, dennoch muß es mit dem zu tun haben, wer Jesus war und was er wollte. Wenn die Fundamentaltheologie verdeutlichen will, was die Gründung der Kirche durch Jesus bedeutet, so muß sie untersuchen, wie der Glauben an Jesus als den Christus letzten Endes eine Entscheidung über die Bedeutung des historischen Jesus ist und inwieweit das Aufkommen der Kirche eine Auslegung, eine Explizierung und sogar eine weiterführende Interpretation und Verwirklichung dessen ist, was Jesus bedeutete.“<sup>24</sup>

Nötig ist eine „reconstructive hermeneutics“ des Christusgeschehens, worin Jüngerschaft das Leitmotiv ist, und eben das heißt Kirche.

„Die Fundierung des christlichen Glaubens ruht nicht allein auf dem historischen Jesus, als ob er der einzige Grund wäre, doch vielmehr auf der Wechselwirkung zwischen dem irdischen Jesus und dessen Annahme durch die frühen christlichen Gemeinden, so wie das Neue Testament davon erzählt. . . Der irdische Jesus ist sicher theologisch relevant, aber er gewinnt seine ‚Gestalt‘ erst durch die Verbindung von historischen Rekonstruktionen und einer rekonstruierenden Hermeneutik, d.h. durch die Wechselwirkung zwischen Rekonstruktionen des irdischen Jesus und Rekonstruktionen der Annahme von Jesus innerhalb des frühen Christentums.“<sup>25</sup> Dieser Prozeß von Annahme und Jüngerschaft „. . . darf nicht auf eine Idee von Kontinuität im Sinne von Gleichförmigkeit reduziert werden, er muß für radikal neue Formen der Jüngerschaft auf der Basis neuer Annahme offen sein“<sup>26</sup>.

Den Gegensatz zwischen Predigt des Reiches Gottes und Kirche gibt es zwar in der geschichtlichen Gestalt der Kirche, die mit diesem Reich Gottes nie identisch wird, nicht aber im Handeln und Reden Jesu. Wenn man *ekklesia* so deutet, daß der Begriff nur von *basileia* und *laos ex ethnoon* her verständlich wird, wie es die besprochenen Entwürfe einstimmig tun, dann darf man auch festhalten, daß Jesus eine Kirche gewollt hat. Man muß sich dann aber auch klarmachen, „wie Jesus Gemeinde gewollt hat“<sup>27</sup>.

Der Widerspruch zum alten Legitimationsschema ist für das ökumenische Gespräch über die wahre Kirche Christi, über Amt und Autorität, über das Verhältnis zu Israel und den Dialog der Weltreligionen von grundlegender Bedeutung. In den bilateralen Dialogen und in den Lima-Texten hat man dieses Legitimationsschema zwar relativiert, aber immer noch nicht ganz verlassen. Bei der Rezeption dieser Texte wird klar, wie tief dieses Schema im offiziell-kirchlichen, konfessionellen Bewußtsein verankert ist. Vom Antimodernisteneid bis zu *Mysterium Ecclesiae* 1973 wurde es zum Kriterium der Orthodoxie gemacht. Aber auch in den reformatorischen Kirchen galt die historische Legitimation als Hauptargument der kirchlichen Verfassung und der Strukturen des Glaubens, wenn auch oft im Modus der Verneinung: Jesus hätte eben *nicht* die Sukzession der Apostel, den Petrusdienst, die sieben Sakramente usw. gewollt. Es wirkte in diesem Legitimationsschema das hermeneutische Modell der Jurisprudenz. In einer juristisch geprägten Ekklesiologie war dies verständlich, in einer positivistischen Apologetik gegen die Aufklärung gerade noch brauchbar, in der aktuellen Lage der Christenheit aber ist es ein richtiges Hindernis bei der Suche nach neuen „Plausibilitätsstrukturen“ für die Kirche Jesu Christi. Das Bewußtsein von der geschichtlichen Formenvielfalt kirchlicher Organisations- und Dienststrukturen, Ausdrucksformen und Verhaltensnormen ist zur Vorbedingung der kirchlichen Glaubwürdigkeit geworden, Inhalt dieser Glaubwürdigkeit werden aber um so deutlicher die Sache Jesu selbst und die Werte des Reiches Gottes sein müssen: das Evangelium des Reiches Gottes für die ganze oikoumene (Mt 24,14)

### 3. Die Geschichtlichkeit der Kirche

„Die Erinnerung an die Geschichte Gottes mit dem Menschen in Jesus ist, in der biblischen ‚Erinnerung‘, nicht nur ein Sich-Erinnern dessen, was früher stattfand. Es ist ein erzählendes Zurückgreifen auf die Vergangenheit mit dem Blick auf ein Handeln in der Gegenwart für eine befreite Zukunft. Gott ‚erinnert sich‘ seiner früheren Heilstaten, indem er neue Taten der Befreiung vollbringt. So ist christlicher Glaube eine Erinnerung an das Leben und den Tod des auferstandenen Jesus durch ein Handeln in der Nachfolge Jesu – nicht durch ein imitierendes Tun dessen, was er getan hat, sondern indem man sich wie Jesus aus einem intensiven Gotteseleben auf eigene neue Situationen einstellt.“<sup>28</sup>

Das bedeutet dann aber auch, daß die Geschichtlichkeit der Kirche radikal ernstgenommen werden muß. *Chr. Duquoc* warnt hier vor drei Gefahren eines ekklesiologischen Idealismus. Die erste Gefahr ist ein romantischer Idealismus, der von einem normativen, radikalen Ursprung weiß: die Kirche

des Neuen Testaments, die Urkirche, die Kirche der ersten Jahrhunderte. Zwar hat die Geschichte der frühen Kirche immer wieder bei späteren Fehlentwicklungen und Reformen wie ein Spiegel gewirkt, dennoch können die damaligen Gestalten der Kirche, die sich überdies schwer harmonisieren lassen, nicht ohne weiteres als Ausdruck des Glaubens für das zwanzigste Jahrhundert gelten. Die *ecclesia primitiva* kann eine Modellfunktion haben für das ökumenische Gespräch, als pragmatisches Verhandlungsmodell (wie das im Amtstext von Lima gemeint war), kann aber nicht ein verpflichtendes Idealbild der wahren Kirche sein. Die Formen und Gestalten waren damals wie heute von vielen politischen und allzu menschlichen Faktoren mitbestimmt. Duquoc wirft diesen romantischen Idealismus auch der Ekklesiologie von *H. Küng* vor.

Genau so ungeschichtlich meint er, seien diejenigen, die wie das Zweite Vatikanische Konzil oder *Y. Congar* die biblischen Bilder der Kirche (Volk Gottes, Leib Christi, Mysterium usw.) oder Qualitätsmerkmale, wie die vier *notae* der Kirche aus dem Credo von Nizäa, zum Ausgangspunkt für eine ekklesiologische Wesensschau machen. Das führt zu einer Kirchenmystik, die nicht nur als Kirchenpolitik leicht mißbraucht wird – viele haben diesen Verdacht geäußert in bezug auf die Ergebnisse der besonderen Bischofssynode in Rom 1985<sup>29</sup> –, die aber auch der Praxis der Kirche nicht entspricht. Beide Gefahren führen vom real existierenden Christentum weg. Eine dritte Gefahr sieht *Duquoc* da, wo diese Praxis selbst, auch wenn sie eine befreiende Praxis ist, schon mit dem Kommen des Reiches Gottes identifiziert wird, wo also die „messianische Gemeinde“ schon anfängt, sich so zu benennen (23-42).

Die Kirche ist provisorisch, fragmentarisch, verteilt, unvollkommen, nicht selten untreu gegenüber der Perspektive des Reiches Gottes. „Kirche ist die in Gemeinschaft gelebte Hoffnung“, sagt *H. Fries* (368), und er verweist auf die Aussagen von LG 8 und 48 über den Pilgercharakter der Kirche, wovon man manchmal meinen konnte, sie seien nach dem Konzil schnellstens wieder vergessen worden: „Die pilgernde Kirche trägt in ihren Sakramenten und Einrichtungen (*institutiones*), die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht, und zählt selbst so zu der Schöpfung, die bis jetzt noch seufzt und in Wehen liegt und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet (vgl. Röm 8,19-22).“

*V. Konzemius* erinnert in diesem Rahmen an die Geschichte der Kritik, die die Kirche begleitet und begleiten muß, die aber vielfach nicht berücksichtigt wurde (in: W. Kern u.a. 30-48). Ein solches Kapitel im Rahmen eines Ekklesiologietraktats macht die Geschichtlichkeit der Kirche im Sinne von

*Duquoc* konkret, wie er auch selbst die traurige Macht- und Gewaltgeschichte des Christentums in seinem ekklesiologischen Versuch mit hineingenommen hat. Diese Selbstkritik fehlt auch bei *Fries*, *Döring* u.a. nicht, wird aber von ihnen nicht eigens thematisiert, es sei denn unter dem Kapitel „Ereignis und Institution“.

Ein gemeinsames und im Vergleich zur Ekklesiologie von *Mysterium Salutis* auffälliges Merkmal der neueren Entwürfe ist wohl, daß ihre Behandlung der vier *notae ecclesiae* für die Gesamtschau der Kirche, die sie vorlegen, viel weniger strukturbestimmend ist. Bei *Fries* finden wir nur zwei Seiten (509-510), bei *Döring* zehn Seiten (167-177). Beide weisen auf die anti-ökumenische Geschichte von deren Gebrauch hin.<sup>30</sup> *Waldenfels* deutet sie als legitime, gemeinsame Wesensmerkmale der Kirche, nimmt Einheit und Apostolizität zusammen als „Gemeinschaft in der Nachfolge Christi“, bringt Heiligkeit und Katholizität zusammen unter den Begriff der Kirche als „universales Heilszeichen“ (305ff) und schließt:

„Wo die volle Katholizität in ihren verschiedenen Koordinaten Identität und Einheit, Universalität und Fülle, folglich auch Absolutheit und Partikularität wiedergewonnen wird, werden die vier Wesenseigenschaften der Kirche – Einheit und Apostolizität, Heiligkeit und Katholizität – zu Leuchtzeichen der einen Kirche, die in der Nachfolge Jesu Gottes Heil ankündigendes und repräsentierendes Zeichen – Sakrament und Mysterium – für alle Völker ist. Sie bleibt der Kirche auch heute als Aufgabe vorgegeben. Universalität ist Aufgabe christlichen Glaubens“ (ib. 315).<sup>31</sup>

Die Geschichtlichkeit der Kirche umfaßt eben auch ihre Konflikte und Trennungen. „Die eine Kirche (ist) inmitten der gespaltenen Christenheit zu suchen.“<sup>32</sup> Das Bild vom Baum und seinen Zweigen (die *branch-theory*, wie sie vor allem von Anglikanern vertreten und von Rom in der Enzyklika *Mortalium Animos* scharf verurteilt wurde) ist tatsächlich fehl am Platz: eine so organische Einheit wie die eines Baumes ist unter den etwa 20000 selbständig registrierten und organisierten christlichen Denominationen nicht zu verspüren. Trotzdem gibt es die Kirche Jesu Christi, wenn auch nur in der Gestalt einer sehr unvollkommenen und zerspaltenen Glaubensgemeinschaft. Es gibt diese Kirche in den Kirchen. Die Kirche Jesu Christi besteht in und aus diesen kontextgebundenen Gruppen, Gemeinden, Landeskirchen, Staatskirchen, Kirchenunionen, Kirchenbünden, christlichen Weltgemeinschaften, ökumenischen Bewegungen und „communions“. Auch die katholische Kirche ist nur ein Teil dieses Ganzen, sie teilt mit anderen Kirchen die eine Berufung und die Aufgabe der Sendung und Sammlung Gottes zu dienen. Die schwierige Frage nach der wahren Kirche darf von dieser empirischen Tatsache nicht abstrahieren. „In der Fragestellung

nach der wahren Kirche gilt es deshalb, die bereits gegebene Einheit inmitten der gespaltenen Christenheit wiederzuentdecken, um von da aus auf eine größere Einigkeit auszugreifen“, stimmt *H. J. Pottmeyer* mit *E. Schlink* überein (in: W. Kern u.a., 216). Daraus folgt:

„Bezugspunkt der fundamentaltheologischen Erörterung der Frage nach der wahren Kirche ist demnach weder ein konfessionalistisch geprägter Begriff von Kirche noch die Kirche als Ergebnis historischer Rekonstruktion. Sie bezieht sich vielmehr auf die Kirche bzw. die Kirchen in ihrer konkreten Vorfindlichkeit als ‚äußerer lebendiger Erscheinung‘ (J. S. Drey).“

Die konkreten Kirchen müssen alle darauf geprüft werden – und sich selbst prüfen – ob sie „Zeichen des Reiches Gottes“ sind. Das treue Bekenntnis – unter dem Primat des Wortes Gottes –, die sakramentalen Zeichen des neuen Bundes, die universale Gemeinschaft (*communio*) der Ortskirchen, die Ämter, die den Primat des Handelns Gottes zeichenhaft darstellen und der *communio* der Teilkirchen dienen, eine Diakonie und Spiritualität, die den Werten des Reiches Gottes entsprechen und die vor allem auf das Zeugnis und die Not der Armen und Leidenden achten: dies alles gehört zu den Zeichen des Reiches Gottes. So *H. J. Pottmeyer*, der allerdings dadurch, daß er diese Prüfung nur für die katholische Kirche unternimmt, die von ihm selbst gestellte Frage nach der wahren Kirche nicht beantwortet. Im ökumenischen Gespräch und in der konziliaren Beratung der Kirchen über ihr Zeugnis und ihren Dienst, ihren Gottesdienst und ihre Sakramente, ihre Ämter und Institutionen, ihre Praxis und ihre Spiritualität – und nur da – läßt sich diese Frage beantworten, und zwar nach dem Modell von Apg 15.

Zu den Zeichen des Reiches Gottes würde m. E. auch gehören, daß die Jünger Christi nicht aufhören, einander zu vergeben und einander die Hand zur *koinonia* zu reichen. Es gehört gerade diese Versöhnungsbereitschaft und die Bereitschaft zur konziliaren Beratung auch zur Geschichtlichkeit der Kirche. Bei den vielen ungelösten Fragen, die dem Volk Gottes auf seiner Reise durch die Zeiten begegnen, hängt das Bleiben in der Wahrheit davon ab, ob man die von *Schüssler Fiorenza* gefragte „reconstructive hermeneutics“ auch gemeinsam mit allen Heiligen vorzunehmen bereit ist. Es scheint mir, daß es da Kirchen gibt, die bei einer Prüfung gerade dieses Zeichens des Reiches Gottes nicht so ganz sicher sein können, ob sie die Prüfung bestehen. Ein Ketzer ist der, der sich auf frühere Konzilsentscheidungen beruft, um sich der aktuellen konziliaren Beratung zu entziehen, sagte *Vigilius von Thapse*<sup>33</sup>. Wahre Kirche kann nicht diejenige sein, die sich der weltweiten ökumenischen Beratung über Glauben und Leben entziehen würde.

#### 4. Wort, Sakrament, Koinonia: Modelle und Denkformen der Kirche

Die Wahrheit und Wahrhaftigkeit der Kirche, ihre Einheit, Heiligkeit Apostolizität und Katholizität, ihr Dienst im Reiche Gottes hängen aber zutiefst nicht von irgendwelchem Kirchenverständnis, irgendwelchen Ausdrucksformen, Strukturen oder Institutionen ab, sondern ruhen in dem von Gott gesetzten Beziehungsgefüge Gott-Mensch durch Jesus Christus und den Geist Gottes. Die wahre ökumenische Kirche im Dienste des Reiches Gottes zu allen Zeiten und an jedem Orte ist ein Geflecht von Beziehungen, von Anteilnehmern an dem menschlich-göttlichen Geheimnis der Liebe Gottes, worin alle Menschen den Sinn ihrer persönlichen und gemeinsamen Geschichte finden können. Es ist eine wichtige fundamentaltheologische Aufgabe, die anthropologische Bedeutung dieser Teilhabe am Geheimnis Gottes in der Kirche zu bedenken. Bei *Waldenfels* (51-62) und bei *P. Hühnemann* (in: W. Kern u. a., 154-175) finden wir Ansätze. Eindringlicheres finden wir in dem wunderschönen Buch von *J. Zizioulas*: *Being as Communion*.<sup>34</sup>

Nur wenn es wieder gelingt, die anthropologische Sinnfülle der Teilhabe am Leben in der Kirche für alle zu verdeutlichen, die an dieser Kirche gelitten haben, immer noch leiden oder davon überhaupt nichts mehr erwarten, wäre die eigentliche fundamentaltheologische Aufgabe eines Traktates Kirche erfüllt. Dazu brauchen wir eine neue Denkform, ein Modell, in die sich die kirchlichen Ausdrucksformen als Bestandteil eines Gesamtentwurfes menschlichen Lebens anthropologisch integrieren lassen.

In den vorliegenden Entwürfen begegnen drei solche Denkformen: Wort bzw. Logos (*Fries* und *Waldenfels*), Sakrament (*Döring*) und Koinonia (*Kertelge*, *Waldenfels*).

Die ökumenische Bedeutung einer Ekklesiologie, wie *H. Fries* sie entwirft, die Kirche als *creatura Verbi* versteht und sich auf das *fides ex auditu* von Röm 10, 13-15 gründet, braucht im ökumenischen Gespräch kaum weitere Verteidigung. Ein Hauptanliegen reformatorischer Theologie ist somit in einer katholischen Ekklesiologie rezipiert worden. Wichtiger noch ist die philosophisch-anthropologische Begründung dieses Ausgangspunktes, die das reformatorische Anliegen noch verstärkt und die vielleicht sogar zu polemisch-antithetisch formuliert wurde: „Der Glaube kommt vom Hören, nicht wie die Philosophie vom Nachdenken. . . . Das Denken im Glauben ist grundsätzlich ein Nachdenken des Gehörten und Empfangenen. . . . So gibt es im Glauben einen Vorrang, eine Priorität des Wortes vor dem Gedanken. Das unterscheidet den Glauben prinzipiell von der Bauart der Philosophie“

(322). Mit dieser Priorität des Hörens ist im Glauben die Priorität der Gemeinschaft verbunden: „Wenn der Glaube vom Hören und vom Verkünden kommt, dann wird der Einzelne durch diesen Vorgang aus sich selbst herausgeführt und in den Zusammenhang mit einer Gemeinschaft gebracht“ (ib. 322).

Somit ist die Kirche wesentlich zugleich *creatura Verbi* und *congregatio fidelium*: „Kirche ist die Gemeinschaft derer, die durch das Wort gerufen und versammelt sind und die, um es zu sein und sein zu können, immer neu gerufen und versammelt werden“ (ib. 322). *Fries* sieht hier ein anthropologisches Grunddatum, auch wenn dies von der üblichen Philosophie vielfach übergangen worden ist:

„Der Mensch ist so verfaßt, daß er in seiner Existenz und in deren Verwirklichung, daß er in seinem Tun, auch in den Akten seines Denkens und Philosophierens, nicht von den Zusammenhängen absehen kann, die in besonderer Weise als Charakteristikum des Glaubens beschrieben worden sind – also von den Zusammenhängen, die durch Empfangen, Gewährung, Wort und Gemeinschaft bestimmt werden. Menschliche Existenz ist immer Koexistenz, Dasein ist Mitsein – das Ich erkennt sich selbst in der Begegnung mit dem Du; und das Du wird erkannt, indem es sich zu erkennen gibt. Der Dialog ist der Weg zum Logos“ (ib. 323).

Hier klingen viele Stimmen aus der modernen Philosophie mit (*Buber, Heidegger, Levinas, Habermas*), aber *Fries* argumentiert weiter nur vom Wort Gottes und seiner Geschichte in Israel her. Offenbarung Gottes an Israel und Bildung des Volkes Gottes gehören zusammen, wie auch die Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes und die Bildung einer Jüngergemeinschaft zusammengehen: Kirche ist, wie wir schon sahen, „die in Gemeinschaft gelebte Hoffnung“ (ib. 368).

Von dieser Denkform des kirchlichen Glaubens her ist wichtig, daß *alle* in der Kirche, vom Papst bis zum allerletzten Laien, das gleiche Wort empfangen haben. Somit ist die Kirche auch nicht von Petrus, sondern Petrus von der Kirche her zu bestimmen (ib. 394). *Sie* ist Haus und Tempel Gottes. Ihr Fundament sind Apostel *und* Propheten, Amt *und* Charisma. *Sie* ist Werk des Geistes, in *allen* ihren vielfältigen, geschichtlichen Gestalten der Überlieferung und der Nachfolge (ib. 442), wenn das auch immer wieder, vor allem im Verständnis von Amt, Petrusdienst usw. vergessen zu werden droht. Festgehalten muß werden: „Das Lehramt steht nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm“ (ib. 494). Daß die katholische Kirche über das Wort Gottes verfügen würde, wie einst u.a. von Karl Barth und von vielen immer noch behauptet, ist wenigstens seit dem II. Vatikanum eine unbewiesene Verdächtigung, meint *Fries* (ib. 495).

Bleibt *Fries* mit diesen Gedanken noch innerhalb der traditionellen Kontroversen zwischen Rom und Reformation, so setzt *H. Waldenfels* etwas tiefer an: beim Schöpfungswort Gottes (101), beim Bundeswort (102) und beim Prophetenwort (103), das auf den Logos Gottes, Jesus Christus, hinausläuft (104). In diesem Wortgeschehen kommen auch die anderen Religionen mit in Blick. Kirche ist nun Teil dieses göttlichen Wortgeschehens, das bis in die anthropologische Grundstruktur des Menschen reicht: „Jede menschliche Antwort steht ursprünglich in einem Anspruchshorizont bzw. im Horizont der Anrede und des Angesprochenenseins. In diesem Sinne weiß sich das Christentum von Anfang an an Gottes Wort gebunden“ (415). So liest *Waldenfels* dann auch Röm 10,13-15. Im Evangelium vom rettenden Glauben, von dem dort die Rede ist, geht es aber nicht um Aussagen, sondern um Anrede, um Anruf Gottes, nicht um Er-Rede, sondern um Du-Rede, also um Kommunikation, und so auch um eine Kirche, in der die Beteiligung aller an der Glaubenskommunikation, die vom Lehramt geleitet wird, das Bleiben in der Wahrheit verbürgt (464-488; vgl. 358-360).

*H. Döring* optiert für die sakramentale Denkform als Basis für eine ökumenisch aufgeschlossene katholische Ekklesiologie (100ff; 160ff), deutet diese aber in Anschluß an *P. Berger* und *E. Biser*, wie er sagt, „kommunikationstheoretisch“. Die Kirche ist „Plausibilitätsstruktur der innigsten Vereinigung Gottes mit dem Menschen“. Als Stützgemeinschaft mit einem Netz von Versorgungen macht sie jene Wirklichkeit plausibel, die man gemäß der Verkündigung Jesu unter dem großen Nenner Herrschaft Gottes subsumieren kann. „Stiftung Christi“ und „Setzung Gottes“, Nachfolge der Jünger und Geistgeschehen wirken darin zusammen, so wie es auch andere Wortpaare gibt, die dieser inkarnatorischen Grundstruktur der Kirche entsprechen: Ereignis und Institution, sichtbare und unsichtbare Kirche, Amt und Charisma, das Seinshafte und das Aktualistische, Herrschaft und Brüderlichkeit, Dienst und Vollmacht. Sakrament ist das geeignete Schlüsselwort für diese durchlaufende Denkstruktur der Ekklesiologie. Er knüpft dabei an den Gedankenstrom von Kirche als Sakrament an, der schon vor Vatikanum II von *H. de Lubac*, *O. Semmelroth*, *K. Rahner* und *E. Schillebeeckx* ausgelöst, dann von Vatikanum II (LG 1,9,48,59; GS 45 u.a.) rezipiert und später auch auf das ökumenische Gespräch über die Sakramente hin zugespitzt wurde.<sup>35</sup> *K. Rahner* formulierte dieses sakramentale Verständnis wie folgt:

„Die Kirche ist nun die Fortsetzung, das Gegenwärtigbleiben dieser eschatologischen Realpräsenz des siegreichen und endgültig in die Welt eingestifteten Gnadenwillens Gottes in Christus. Die Kirche ist das Anwesendbleiben jenes sakramentalen

Urwortes endgültiger Gnade, das Christus in der Welt ist, das Gesagte bewirkend, indem es im Zeichen gesagt wird. Als solches Bleiben Christi in der Welt ist die Kirche wirklich das Ursakrament, der Ursprungspunkt der Sakramente im eigentlichen Sinn des Wortes. Von Christus her hat die Kirche schon in sich eine sakramentale Struktur. Sie hat eine raumzeitliche, geschichtliche Greifbarkeit (mit der doppelten Dimension des Volkes Gottes und dessen rechtlicher, gesellschaftlicher Verfaßtheit); in ihr, die sein Leib und seine Braut ist, bleibt Christus als diese geschichtliche und eschatologische Selbstzusage Gottes an die Welt in dieser Welt und ihrer Endgeschichte gegenwärtig. Er gibt die Kirche nicht mehr auf und kann sie nicht mehr aufgeben, wenn anders er selbst in Ewigkeit im Fleische der einen Menschheit bleiben will.<sup>36</sup>

*Döring* weist wohl zu Recht darauf hin, daß in diesem sakramentalen Verständnis der Kirche das Zeichen und das Bezeichnete, genauso wenig wie beim Sakramentsverständnis selbst, nicht identifiziert werden dürfen. Das ist gerade auch die reformatorische Kritik an dieser Denkform.<sup>37</sup> Bedenkenswerter noch ist die Frage, ob diese Denkform sich mit der zunehmenden Säkularisierung verträgt, ob sie sich nicht zwangsläufig mit dem Übergang der Weltdeutungen ändern muß.<sup>38</sup> *Döring* meint, die sakramentale Denkform sei geradezu die umfassende Denkweise in allen drei Typen von Weltdeutungen, die man gewöhnlich unterscheidet, die mythische, die metaphysische und die physisch-geschichtliche (112-113).

„Im Grunde ist jede Denkweise „sakramental“, sie entfaltet sich lediglich im Sinne Hegels. Stets sind es Bilder und Modelle, die sich der Mensch von der Wirklichkeit schafft, wobei es keinen Unterschied macht, ob diese nun religiöser oder atomphysikalischer Natur sind. . . Stets handelt es sich um eine Orientierung angesichts der sich aufdrängenden Vielfalt der Erkenntnisse. Ohne sie kann niemand existieren. Um diese Orientierung aber ging es in allen großen Epochen der menschlichen Geschichte“ (114).

Dies trifft nun auch für den Bereich der religiösen Orientierung zu:

„Das offenbarende Sprechen Gottes zu den Menschen ist ja nicht anders denn symbolisch und sakramental möglich; d.h. über sich selbst vermag Gott auf die Menschen hin nur in symbolischen Aussagen zu sprechen. Geschichtliche Offenbarung hat somit eo ipso sakramentalen Charakter, es bedarf der Übersetzung der transzendenten Mitteilung Gottes in die menschliche Sprache. . . Jeder Eintritt Gottes in Raum und Zeit des Menschen ist auf menschliche Sprache und Symbolik angewiesen, die freilich dennoch in der Lage ist, die göttliche Wirklichkeit beim Menschen ankommen zu lassen“ (116).

Letzteres aber, wie es in Schöpfung, Bund, in der Gestalt Jesu Christi und dann auch in der Gestalt der Kirche, in Wort und Sakrament für den Glauben „offenbar“ wird, bleibt schließlich Sache des Glaubens selbst, und eben deshalb bleibt es zeichenhaft. Von einer ontologischen Vergegenwärtigung des Göttlichen im Zeichen kann also nicht die Rede sein. Die Teilhabe der Kirche an Gott und Jesus Christus

„ist nicht ontologisch, sondern funktional: Im Dienste ihres Herrn stellt sie die Fortsetzung nicht Christi (als Prolongatur der Inkarnation), sondern des in ihm begonnenen und durch ihn allein fürderhin ermöglichten Heilshandeln Gottes in der Welt dar. Im Sinne der traditionellen Sakramententheologie kann man diese Relation auch in zeitlichen termini ausdrücken. Die Kirche als Sakrament Jesu Christi ist anamnetisch bleibend auf ihn ausgerichtet als auf ihren Grund (signum rememorativum); sie ist in ihrem Tun auf seine Parusie eschatologisch orientiert (signum prognosticum); Herkunft und Ziel aber sind in ihrer jetzigen Gestalt vergegenwärtigt (signum demonstrativum). So ist sie in der Geschichte nicht das Heil, sondern Vorlauf des Heiles. Sie hat also eine vorläufige und überholbare Gestalt; sie ist traditionell und progressiv zugleich. In einer mehr biblisch getönten Sprache kann man auch formulieren: Die Kirche als sakramentale Wirklichkeit ist nicht das Reich Gottes, sondern der Weg zu ihm“<sup>39</sup> (117).

So versucht *Döring* die reformatorischen und die religionskritischen Bedenken bei einem sakramentalen Verständnis der Kirche abzufangen. Von Kirche als einer quasiontologischen Hypostase darf auch nach katholischem Verständnis nicht die Rede sein. Sie ist Werkzeug und Wirkzeichen des Reiches Gottes (139). Eine fundamentaltheologische Ekklesiologie muß, wie *Döring* im Anschluß an *H. Zirker*<sup>40</sup> sagt, das „Phänomen Kirche“ darstellen als Verständigungsgemeinschaft (die anthropologische Ebene), als Traditionsgemeinschaft (die Ebene der göttlichen Stiftung und Setzung) und als Handlungsgemeinschaft (die Ebene der kirchlichen Praxis und Nachfolge). Sie muß Zustimmung gewinnen können, den Anspruch auf geschichtliche Kontinuität einlösen und dieses Verständnis im Handeln als sinnvoll und nützlich erweisen. Er meint – in Anschluß an *L. Boff*<sup>41</sup> –, daß diese Aufgabe durch die sakramentale Denkstruktur der Ekklesiologie geleistet werden kann, weil diese „in der Lage ist, die empirisch-profanwissenschaftliche Theoriebildung und die normativ-theologische Begriffsbildung in gelungener Weise zusammenzubringen“ (163).

Es gibt aber, wie *Döring* nicht verschweigt, auch ökumenische Bedenken. Sowohl eine ausschließliche Wort-Struktur wie auch eine ausschließliche Sakrament-Struktur der Kirche läuft die Gefahr konfessionsgebundener Mißverständnisse. Darum figuriert in den fundamentaltheologischen Entwürfen und im offiziellen ökumenischen Gespräch selbst noch eine dritte Denkform der Kirche: *koinonia*.

In dem Schlußbericht der Anglikanisch/Römisch-katholischen Internationalen Kommission, in dem dieses Konzept als Leitbild und Zielwort der kirchlichen Einheit verstanden worden ist, heißt es dazu:

„Einheit mit Gott in Christus Jesus durch den Geist ist das Herz der christlichen Koinonia. . . Der Sohn Gottes hat unsere menschliche Natur angenommen und uns seinen Geist gesandt; dieser macht uns auf solch wahrhafte Weise zu Gliedern des Leibes Christi, daß auch wir Gott anrufen können als ‚Abba, Vater‘ (Röm 8,15;

Gal 4,6). Indem wir ferner teilhaben an demselben Heiligen Geist, durch den wir Glieder desselben Leibes Christi werden und angenommene Kinder desselben Vaters, sind wir auch miteinander in einer vollkommen neuen Beziehung verbunden. Koinonia miteinander folgt aus unserer koinonia mit Gott in Christus. Dies ist das Geheimnis der Kirche.“<sup>42</sup>

Auch in den Dokumenten des Internationalen Lutherisch/Römisch-katholischen Dialogs<sup>43</sup>, bei dem Dialog mit den Methodisten<sup>44</sup> und in den Limatexten<sup>45</sup> spielt dieser Begriff eine Schlüsselrolle, wie auch schon im II. Vatikanum<sup>46</sup>. Die Gefahr einer kirchenrechtlichen Reduktion dieses Konzeptes auf eine *communio hierarchica* von Papst und Bischöfen darf aber, wie der Gebrauch des Begriffs im neuen Codex 1983 zeigt, nicht unterschätzt werden.<sup>47</sup> Die bischöfliche *communio* ist Ausdruck der kirchlichen *koinonia*, bislang nach katholischer Ansicht sogar notwendiger Ausdruck, aber nicht ihre Wirkursache oder ihr Inhalt. Im Dialog der kontingenten, konfessionell gewachsenen Kirchen muß deshalb auf der Basis des biblischen *koinonia*-Begriffs über seine möglichen, immerhin auch historisch-kontingenten Ausdrucksformen verhandelt werden können.

In diesem Geiste wurde der Lima-Text über das kirchliche Amt konzipiert, und so wird auch die Frage der kirchlichen Ämter in den hier besprochenen fundamentaltheologischen Entwürfen angegangen. Die Ämter der Kirche dienen der Christusgemeinschaft. Ihre Inhaber dienen als Hirten der Weggemeinschaft des Pilgervolks in der Nachfolge, als Propheten und Lehrer der Wahrheitgemeinschaft und dem Treuebund, als Priester der sakramentalen Lebensgemeinschaft der Kirche (Waldenfels, 348-385) und, müßte man hinzufügen, als Diakone dienen sie der Gemeinschaft der Armen in aller gesellschaftlichen Not, in Verfolgung und Krankheit: „Eben dies ist die Grundbedeutung von Koinonia: Gemeinschaft (mit jemand) durch Teilhabe (an etwas)“ ... Gemeinschaft entsteht in der Kirche nicht aus dem positiven Willen von Gleichgesinnten zum gesellschaftlichen Zusammenschluß, sondern aus der gemeinsamen Teilhabe der Glaubenden an dem, der sie beruft, und an dem von ihm geschenkten Heil. „Das Moment der ‚Teilhabe an etwas‘ ist als Ausgangspunkt immer mitgegeben“ (J. Hainz). Es sind also Taufe und Eucharistie, Sündenvergebung und Heilung, Glaube, Hoffnung und Liebe, die die Identität dieser christlichen „koinonia“ bestimmen. Sie prägen das Schicksal der Jünger Christi (Mk 8,38) und so auch ihre Schicksalsgemeinschaft. Diese darf nicht nur diachron-historisch oder synchron-kontextuell als Solidarität, sie muß grundsätzlich als eine *communio sanctorum* verstanden werden. Die Kirche ist eine Schicksalsgemeinschaft derjenigen, die den Tod überwinden, die durch Taufe wiedergeboren und durch das Mahl des Reiches Gottes schon auf ewiges Leben

angelegt sind. Dies meint eine wesentliche Änderung des Personkerns derjenigen, die dieser Gemeinschaft beitreten, wie *J. Zizioulas* in seinem Buch ausführt. Das für unsere Zeit zu verdeutlichen – wo wir gerade die biologisch-historische Fülle des Personseins in Kultur und Wissenschaft als Ideal vorstellen und dies im Westen auch noch individualistisch, ich-haft deuten, würde eine axiologische Revolution darstellen, die keine Kirche alleine je noch leisten kann.

Wichtig ist inzwischen, daß die hier vorgeschlagenen Denkformen der Kirche nicht als Wesensdefinitionen betrachtet werden, daß sie einander nicht ausschließen und das es noch andere mögliche Denkformen gibt, die aus anderen Traditionen kommen, wie z.B. die Idee der eucharistischen Ekklesiologie eines *Afanassievs*, die Idee des Bundes, wie sie in der calvinistischen Theologie entwickelt wurde, oder wissenssoziologische und systemtheoretische Kategorien, wie z.B. der Begriff „Symbolisches Universum“. Die Wirklichkeit „Kirche“ ist konkret-historisch zu sehen, die ekklesiologische Systematisierung ist immer sekundär. Eben deshalb darf die Forderung nach einer gemeinsamen Ekklesiologie nicht als Vorbedingung der kirchlichen Gemeinschaft betrachtet werden. Der wahrhaftige Glaube *in* der Kirche, der sich auch als kirchlicher Glaube (*credo ecclesiam*) versteht, darf nicht zum Glauben *an* die Kirche und noch weniger zum Glauben an eine bestimmte Ekklesiologie verdreht werden. Es scheint mir dies die immer drohende Gefahr des offiziellen ökumenischen Gesprächs zu sein, die in den vorliegenden Entwürfen klar gesehen und vermieden worden ist.

### Beschluß

Eine ökumenische Ekklesiologie, die die Frage „Kirche, wozu?“ für die autonomen Subjekte der Freiheit, die wir nach der Aufklärung fast zwangsläufig geworden sind, wieder sinnvoll beantworten könnte, wäre für eine Neu-Evangelisation der Welt wohl Vorbedingung. Sie kann nur im gemeinsamen Zeugnis und Dienst und in der gemeinsamen Teilhabe am Freudenmahl des Reiches Gottes entwickelt werden. Ekklesiologie, auch fundamentaltheologische Ekklesiologie, kann nur im Kontext der kirchlichen Erfahrungen gedeihen. Die jetzt vorliegenden Entwürfe sind aus der Erfahrung von 20 Jahren ökumenischen Gesprächs erwachsen. Sie haben die Ergebnisse dieses Gespräches rezipiert und führen sie weiter, zwar nicht durch revolutionäre Vorschläge oder technische Neuigkeiten, sondern durch die Ausarbeitung neuer Denkformen, die über die früheren Kontroversfragen,

vor allem zwischen Rom und Reformation, weit hinausreichen und die überdies die Fragen der Neuzeit in bezug auf Gott, Christus und Kirche ehrlich aufgreifen. Dabei bleiben viele Fragen sicher noch ungelöst, wie vor allem die Frage des Verhältnisses von Theologie und kirchenrechtlicher Praxis, von Theologie und Lehramt. Auch die Kontroversfragen der bischöflichen Sukzession, der Frauenordination, eines Petrusdienstes des Bischofs von Rom müssen sicher noch weiter geklärt werden, die Richtung der Lösung wird aber klar vorgezeichnet: nur im gemeinsamen Gespräch und von der Perspektive des Reiches Gottes her können wir hier weiterkommen und nur, wenn wir den *de jure divino*-Anspruch für historisch-kontingente Entwicklungen in diesem Bereich aufgeben. Wenn kirchenpolitische Verhältnisse das zur Zeit noch verhindern, so werden die Theologen aus ihren ökumenischen Erfahrungen weitere Bausteine der Verständigung heranzutragen müssen. Wer weiß, ob sich nicht irgendwelche Aufseher finden werden, die anstelle von Restauration der eigenen konfessionellen Tempelkomplexe um des gemeinsamen Schicksals willen – z.B. im Blick auf Frieden, Gerechtigkeit und Neue Schöpfung – einen ökumenischen Neubau wagemutig befürworten. Auf solchen Felsen, die ihre Ängste durch Glauben überwinden, ihre Engpässe durch Träume verlassen, hat Jesus selbst seine Kirche gebaut.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. U. Kühn, Kirche (Handbuch systematischer Theologie Bd 10), Gütersloh 1980, 135. Abgesehen von H. Küng, Die Kirche, Freiburg 1967; J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1969; Y. Congar u.a., Das Heilsgeschehen in der Gemeinde (Mysterium Salutis IV/1, Einsiedeln/Zürich/Köln 1972; L. Bouyer, Die Kirche I+II, Einsiedeln 1977; A. Dulles, Models of the Church, Dublin 1976; J. Auer, Die Kirche. Das allgemeine Heilssakrament (Kleine Katholische Dogmatik VIII), Regensburg 1982; A. Houtepen, People of God. A Plea for the Church, London/New York 1984 und den in diesem Beitrag besprochenen fundamentaltheologischen Arbeiten liegen katholischerseits kaum positive Gesamtentwürfe vor, um so mehr theologische und religionssoziologische Kirchenkritik. Dazu: V. Conzemius, Die Kritik der Kirche, in: W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, Traktat Kirche (Handbuch der Fundamentaltheologie Bd 3), Freiburg 1986, 30-48(43) (dort auch Literaturhinweise, wie auch, systematisch, bei H. Döring, Grundriß der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz, Darmstadt 1986, 323ff). Inzwischen wurden aber wichtige *historische* Arbeiten zur Geschichte der Ekklesiologie geschrieben, die jetzt im Traktat Kirche aufgenommen zu werden scheinen, vor allem: Y. Congar, l'Eglise de St. Augustin à l'epoque moderne, Paris 1970 (= Handbuch der Dogmengeschichte III/3c+d, Freiburg, Basel, Wien 1971); E. Klinger, Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg, Basel, Wien 1978; U. Horst, Papst-Kon-

- zil-Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart, Mainz 1978. Wichtig war auch: H. Fries, Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung, in: *Mysterium Salutis IV/1*, A.a.O. 223-285 (in Anschluß an H. Rahner). Beispiele der *Kirchenkritik*: F. X. Kaufmann, *Kirche Begreifen*. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg, Basel, Wien 1979; F. Klostermann, *Kirche – Ereignis und Institution*, Wien 1976; G. Alberigo, Y. Congar, H. J. Pottmeyer, *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982.
- <sup>2</sup> W. Trillhaas, *Dogmatik*, Berlin/New York 1980, 502-532 rechnet die Lehre von der Kirche als letztes Kapitel prinzipiell zu den Epilegomena der Dogmatik.
  - <sup>3</sup> E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik*. Grundzüge, Göttingen 1983, 537-724.
  - <sup>4</sup> J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975. Hier werden zum ersten Mal die konkreten ökumenischen Erfahrungen mit der Kirche in vielen sozial-ökonomischen und politischen Kontexten für die Ekklesiologie fruchtbar gemacht.
  - <sup>5</sup> F. Hahn, *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch* (Gesammelte Aufsätze, Bd 1), Göttingen 1986.
  - <sup>6</sup> J. Hainz, *Ekklesia. Strukturen Paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, Regensburg 1972; *ders.*, *Kirche im Werden*, Paderborn 1976: (diesem Buch entnehme ich den Titel dieses Aufsatzes); *ders.*, *Koinonia: „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus*, Regensburg 1982.
  - <sup>7</sup> W. Huber, *Kirche*, Stuttgart/Berlin 1979.
  - <sup>8</sup> U. Kühn, A.a.O. 19-76
  - <sup>9</sup> H. Meyer, H. Schütte u.a., *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens*, Paderborn/Frankfurt 1980.
  - <sup>10</sup> H. J. Pottmeyer, Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte, *Trierer Theologische Zeitschrift* 92 (1983), 272-283; H. Häring, „Kerk, wat zeg je van jezelf?“ De theologie van paus Johannes Paulus II, *Tijdschrift voor Theologie* 25 (1985), 229-249; A. Willems, Het mysterie als ideologie: de bisschoppensynode over het kerkbegrip, *Tijdschrift voor Theologie* 26 (1986), 157-171.
  - <sup>11</sup> H. Schütte, Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung, Paderborn 1985, 73-97, vor allem zu den Auffassungen von E. Herms, R. Frieling und G. Ebeling.
  - <sup>12</sup> ib. 73ff. Da auch Literaturangaben.
  - <sup>13</sup> D. Barrett, *World Christian Encyclopedia*, Nairobi 1982.
  - <sup>14</sup> Über das ökumenische Problem und die ökumenischen Möglichkeiten der fundamentaltheologischen Methode: vgl. H. Wagner, *Ökumenische Fundamentaltheologie*, *Catholica* 31 (1977), 17ff; H. Petri, Die Entdeckung der Fundamentaltheologie in der evangelischen Theologie, *Catholica* 33 (1979), 241-261.
  - <sup>15</sup> H. Döring, *Grundriß der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz*, Darmstadt 1986; Chr. Duquoc, *Christen unterwegs. Versuch einer ökumenischen Ekklesiologie*, Freiburg/Schweiz 1985; H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz/Wien/Köln 1985, Drittes Buch: *Die Kirche*, 321-522; W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 3: *Traktat Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 1986; F. Schüssler Fiorenza, *Foundational Theology. Jesus and the Church*, New York 1984, 57-237; H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1985, Teil IV: In der Gemeinschaft der Kirche, 289-406. Nicht berücksichtigt wurde A. Kolping, *Die katholische Kirche als Sachwalterin der Offenbarung Gottes, I. Die geschichtlichen Anfänge der Kirche Christi* (Fundamentaltheologie Bd III/1), Münster 1981, das zwar „in einem erstaunlichen Umfang die exegetischen Einzelfragen im Zusammenhang der Darstellung der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth berücksichtigt“ (F. Hahn, zitiert bei Kolping A.a.O. VIII), was wohl auch für die Anfänge der Kirche zutrifft, wovon aber noch nicht

- ganz abzusehen ist, ob seine „demonstratio catholica“ nicht doch am Ende des zweiten Teiles eine „demonstratio romana“ sein wird.
- <sup>16</sup> K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg, Basel, Wien 1976, 315.
- <sup>17</sup> Vgl. die bei Anm. 1 genannten Studien.
- <sup>18</sup> Zu diesem Thema neuerdings H. J. Witte, „Alnaargelang hun band met het fundament van het christelijk geloof verschillend is“. Wording en verwerking van de uitspraak over de „hierarchie van waarheden“ op Vaticanum II, Tilburg 1986.
- <sup>19</sup> K. Rahner, Grundkurs, a.a.O. 315.
- <sup>20</sup> Vgl. A. Houtepen, People of God, London/New York 1984.
- <sup>21</sup> G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?, Freiburg, Basel, Wien 1982.
- <sup>22</sup> E. Schillebeeckx, Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung, Freiburg, Basel, Wien 1979, 66f.
- <sup>23</sup> W. Trilling, Die Botschaft Jesu, Freiburg 1978.
- <sup>24</sup> Fundamental theology has to raise the question what was it about Jesus, his proclamation, his actions etc., that led to his execution and that ultimately led to the breaking of the horizons of Jewish expectations? What emerged after Easter had indeed elements that transcend the pre-Easter experience of Jesus, but these must be seen in relation to who and what Jesus was. How the belief in Jesus as the Christ is ultimately a decision about the significance of the historical Jesus and how the emergence of the Church is as spelling out, a making explicit, and even a further interpretation and realization of the meaning of Jesus is what fundamental theology must explore in order to show the foundation of the Church in Jesus“ (F. Schüssler Fiorenza, 107).
- <sup>25</sup> „The foundation of the Christian faith rests not only on the earthly Jesus as its ground, but rather in the interaction between the earthly Jesus and his reception by the early Christian communities as disclosed within the New Testament. . . The earthly Jesus is theologically relevant, but he becomes a *Gestalt* only through the combination of historical reconstruction and a reconstructive hermeneutics, that is, through the interaction between reconstructions of the earthly Jesus and reconstructions of the reception of Jesus within early Christianity“ (163).
- <sup>26</sup> „ . . . should not be reduced to a notion of continuity as sameness, it must be open to radically new forms of discipleship based upon new receptions“ (ib. 173).
- <sup>27</sup> G. Lohfink, a.a.O. Cf. H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu, Würzburg 1978. Die ethischen Weisungen, die ganze Frage der Buße und einer christlichen Disziplin im Sinne von „Jüngerschaft“ (disciplina) fehlt nur allzusehr in der Ekklesiologie, auch in den jetzt vorliegenden Entwürfen. Dazu: W. Huber, a.a.O. 80-87; 118-129; A. Houtepen, a.a.O. 125-141; D. Ciobotea, Die ekklesiologische Dimension sozialen Handelns, ÖR 36 (1987), 183-194.
- <sup>28</sup> E. Schillebeeckx, a.a.O. 66.
- <sup>29</sup> Vgl. U. Ruh, Konzilsbilanz nach 20 Jahren, Herder-Korrespondenz 40 (1986), 38ff; H. Rikhof, De kerk als ‚communio‘: een zinnige uitspraak?, Tijdschrift voor Theologie 23 (1983), 39-59.
- <sup>30</sup> P. Steinacker, Die Kennzeichen der Kirche. Eine Studie zu ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität, Berlin, New York 1982 und G. Thils, Les Notes de l’Eglise dans l’Apologétique Catholique depuis la Réforme, Gembloux 1937.
- <sup>31</sup> Vgl. H. Häring, Art. Kirche, Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe Bd II, München 1984, 309-323.
- <sup>32</sup> E. Schlink, a.a.O. 684.
- <sup>33</sup> Migne, PL 62,192B-194A.
- <sup>34</sup> J. Zizioulas, Being as Communion, London 1985.
- <sup>35</sup> L. J. Koffeman, Kerk als Sacramentum. De rol van de sacramentele ecclesiologie tijdens

- Vaticanum II, Kampen 1986; A. H. C. van Eijk, De Kerk als sakrament en het heil van de wereld, Bijdragen 45 (1984) 295-330; W. Beinert, Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion, Paderborn 1983.
- <sup>36</sup> K. Rahner, Kirche und Sakramente, Freiburg, Basel, Wien, 17
- <sup>37</sup> z.B., E. Jüngel, Die Kirche als Sakrament, Zeitschrift für Theologie und Kirche 80 (1983), 432-457, der am Ende trotzdem vorsichtig positiv formuliert: „Indem die Kirche von Jesus Christus als dem einen und eigentlich einzigen Sakrament zehrt, feiert sie die Sakramentalität seines Seins. Und nur insofern sie seine Sakramentalität, mithin die Gottes gnädige Gegenwart anzeigende und mitteilende Geschichte Jesu Christi feiert, kann man dann auch das ganze Sein der Kirche zwar nicht gerade ein (*Grund*)Sakrament, wohl aber das große, Jesus Christus darstellende *sakramentale Zeichen* nennen. Sie ist es als *analogatum*, das auf Jesus Christus als *analogans* verweist“ (449). Mehr Bedenken äußert A. Birmelé, La sacramentalité de l'Eglise et la tradition luthérienne, Irénikon 59 (1986), 482-507.
- <sup>38</sup> A. H. C. van Eijk, a.a.O., weist mit A. Dulles, a.a.O. 69-70 darauf hin, daß dieser Begriff auch in der katholischen Kirche keinen großen Empfang gehabt hat: er ist schwierig in Predigt und Katechetik zu verwenden.
- <sup>39</sup> W. Beinert, Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch (Theologische Berichte Bd IX), Zürich, Einsiedeln, Köln 1980, 59.
- <sup>40</sup> H. Zirker, Ekklesiologie, Düsseldorf 1984, 124.
- <sup>41</sup> L. Boff, Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung, Paderborn 1972.
- <sup>42</sup> H. Meyer, H. J. Urban, L. Vischer (Hrsg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung, Paderborn/Frankfurt 1983, 135.
- <sup>43</sup> „Wege zur Gemeinschaft“ 1980, ib. 296-322; „Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft, Paderborn/Frankfurt 1985.
- <sup>44</sup> One in Christ 23 (1987) nr. 3.
- <sup>45</sup> Lima, Eucharistie-Text, nr. 19-21; Amts-Text, nr. 1, 4, 14, 29, 34, 36.
- <sup>46</sup> Dekret Unitatis reintegratio nr. 3, 4; LG 22, 25, 49-51; Orientalium Ecclesiarum 4, 30.
- <sup>47</sup> H. Rikhof, a.a.O. 39-59; G. Thils, Le nouveau Code de droit canonique et l'ecclésiologie de Vatican II, Revue théologique de Louvain 14 (1983) 289-301.

# Die Bedeutung ökumenischer Flüchtlingshilfe für den Weg des Ökumenischen Rates der Kirchen

VON HEINRICH PUFFERT

Teil II: Von der Koordinierung ökumenischer Flüchtlingshilfe zu ihrer  
zentralen Planung, Steuerung und Durchführung

## *1. Die Nachkriegshilfe*

### *a) Für Kriegsgefangene und Zwangsarbeiter*

Das Verhältnis ökumenischer Weltverantwortung zur nationalen und internationalen politischen Weltverantwortung ist ein zweiter Bereich, in dem die ökumenische Flüchtlingshilfe den Weg des ÖRK entscheidend beeinflusste. Daß sich die Kirchen an dem Wiederaufbau der durch den Zweiten Weltkrieg zerstörten Welt beteiligen müßten, war schon vor Kriegsende klar.

Vorbereitungen der Alliierten dafür waren schon seit Jahren angelaufen. Auf der 1. Moskauer Konferenz im Oktober 1943 beschlossen die Alliierten, den Krieg bis zur bedingungslosen Kapitulation Deutschlands fortzusetzen und – unter Einbeziehung Chinas – eine neue Sicherheits- und Friedensorganisation zu gründen. Anstelle des Genfer Völkerbundes wurde dann im Oktober 1945 die Satzung der „Vereinten Nationen“ (UN) beschlossen. Unmittelbar nach Kriegsende war schon eine Nothilfe- und Wiederaufbau-Agentur (UN-Relief and Rehabilitation Agency, UNRRA) ins Leben gerufen und die Stelle des UN-Hochkommissars für die Flüchtlinge, UNHCR, geschaffen worden. Sie sollten zusammen mit den Regierungen in Europa – in Deutschland in Zusammenarbeit mit dem Alliierten Kontrollrat – die Rückführung der Kriegsgefangenen und der verschleppten Zwangsarbeiter durchführen. Die Bilanz des Krieges, die Zahlen der Verluste an Menschen und der Zerstörung der Welt, war ungeheuerlich. Von 1939 bis 1945 waren mehr als 92 Mio Männer und Frauen aus 27 Staaten zum Kriegsdienst mobilisiert worden. Es hatte 16 Mio Tote bei der kämpfenden Truppe und 20 bis 30 Mio Tote unter der Zivilbevölkerung in Europa und Asien gegeben. Die Zahl der Kriegsgefangenen wird mit etwa 15 Mio angegeben, davon 12 Mio Deutsche. Die Zahl der Flüchtlinge weltweit wird auf 45 bis 50 Mio geschätzt. Solche statistischen Zahlen übersteigen jede menschliche Vorstellung. Hier geht es aber nicht um die Korrektheit der ein-

zelen Zahl, sondern um die Größenordnung menschlichen Leidens, die menschliche Verantwortung zu helfen unausweichlich macht.

In der Ökumene waren schon seit längerem Vorbereitungen für den Wiederaufbau nach dem Kriege im Gange. Konzeptionen für den Hilfsdienst des ÖRK waren von Visser 't Hooft zusammen mit Dr. Cavert, USA, schon im September 1942 erarbeitet worden. Richtungweisend war die Arbeit der zwischenkirchlichen Hilfe von Adolf Keller, der neben den Zentralbüros in Genf und New York noch einen weiteren Schwerpunkt für Europa in London hatte. Am 19. April 1944 kam es zu der Übereinkunft, das Hilfswerk Adolf Kellers der inzwischen vorgesehenen Abteilung „Wiederaufbau und Zwischenkirchliche Hilfe“ im ÖRK einzugliedern. Von Juni 1944 an wurde durch an alle europäischen Kirchen versandte Fragebogen versucht, Art und Größe ihrer Notstände zu ermitteln. Als Koordinierungsstellen wurden je nach der fortschreitenden Befreiung in Europa nationale Wiederaufbau-Komitees errichtet. Als Prinzip ökumenischer Hilfe wurde der Wiederaufbau des Lebens und Wirkens der Kirchen als Beitrag zur geistlichen, geistigen, gesellschaftlichen und politischen Erneuerung einer allgemeinen philanthropischen Nothilfe vorgeordnet. Schon vor der Konstituierung des ÖRK in Amsterdam 1948 arbeiteten solche nationalen Komitees in 20 Ländern Europas.

Bald nach Kriegsende 1945 waren die alliierten Kriegsgefangenen in ihre Heimat verbracht. In Deutschland befanden sich aber noch 9 Mio der Männer und Frauen, die als Zwangsarbeiter aus der Sowjetunion und Osteuropa verschleppt worden waren. Viele Hunderttausende waren in den Arbeitslagern an Unterernährung und Krankheit zugrunde gegangen. Bis Mitte 1946 waren 7 Mio aus Deutschland und Österreich repatriiert. Die restlichen 2 Mio lehnten ihre Repatriierung ab. Sie bekamen den Flüchtlingsstatus der UN. Für sie mußten Einwanderungsmöglichkeiten zu ihrer endgültigen Unterbringung gefunden werden. Hier stellte sich die Ökumene als Helfer zur Verfügung, bis Ende 1946 für die UNRRA, danach für die „Internationale Flüchtlingsorganisation“ (IRO). Das Genfer Flüchtlingssekretariat war im Juli 1945 der Wiederaufbau-Abteilung des ÖRK mit Adolf Freudenberg als Direktor und dem Methodisten Rev. Henry Carter als Präsidenten eingegliedert worden. Zunächst kam man mit der UNRRA überein, daß die Flüchtlingshilfe des ÖRK für die protestantischen und orthodoxen Zwangsarbeiter (DPs) in Deutschland, Österreich und Italien tätig werden und sich in einem zweiten Schritt der Polen, Tschechoslowaken und Ungarn annehmen sollte. In Amerika hatte der „Weltdienst der Kirchen“ (CWS) die Aufgaben des Komitees für christliche protestantische und orthodoxe Flücht-

linge übernommen und eine eigene DP-Abteilung eingerichtet. In wenigen Monaten wurden 1 500 dieser Flüchtlinge in 32 Städten mit 124 kirchlichen Gemeinden aufgenommen. In Europa wurde ein Netz von Flüchtlings-Umsiedlungsstellen errichtet. In Zusammenarbeit mit den nationalen Koordinierungsstellen kamen viele freiwillige Mitarbeiter zu diesem ökumenischen Hilfsdienst. Die Lutherische Flüchtlingshilfe übernahm die Verantwortung, den lutherischen DPs aus Lettland und Estland zu helfen. Dieser Einsatz war so erfolgreich, daß diese Aufgabe 1948 bis auf rd. 200 000 DPs, die in Europa bleiben wollten, in Zusammenarbeit mit den UN-Organisationen als gelöst gelten konnte.

### *b) Für Volksdeutsche und Vertriebene*

Aber ein viel größeres Flüchtlingsproblem wartete auf seine Lösung. Die Millionenzahl der Deutschen, die seit Winter 1944 aus den Gebieten östlich der Oder vor den russischen Armeen nach Westen flüchteten, kann nicht genauer bestimmt werden. Es waren zumeist Alte, Frauen und Kinder. Hunderttausende sind auf den Fluchtwegen zugrunde gegangen – im Treck, zu Fuß oder mit versenkten Schiffen in der Ostsee. Als dann die „Potsdamer Konferenz“ der Siegermächte vom 17. Juli bis 2. August 1945 den Staaten Osteuropas gestattete, die deutschen Minderheiten abzuschieben, gelangten in den folgenden Monaten 9,3 Mio in die drei westlichen Besatzungszonen und 1,88 Mio in die russische Besatzungszone, dem Gebiet der späteren Deutschen Demokratischen Republik. 473 000 waren an Hunger und Kälte unterwegs gestorben. Zwei Mio blieben verschollen. Alle diese Flüchtlinge und Vertriebenen kamen in das vom Bombenkrieg zermalmte Restdeutschland. Sie hatten bei der UNRRA keinen Flüchtlingsstatus, weil sie als Deutsche innerhalb der deutschen Grenzen Zuflucht gefunden hatten. Beim Alliierten Kontrollrat für Deutschland bestand der Grundsatz, daß von internationalen Wohlfahrtsorganisationen in Deutschland nur Ausländer betreut werden durften. Aber was für eine Hilfe konnten sie bei den „Einheimischen“ im Westen finden? Hier waren die Überlebenden in den zerbombten Städten, die aus Sicherheitsgründen Evakuierten, die bei ihrer Rückkehr auf abenteuerlichen Wegen die Wohnung in Schutt, die Nachbarschaft nicht wiederzuerkennen, die Arbeitsstätte zerstört fanden. Bei Kriegsende waren westlich der Oder-Neiße-Linie 5,5 Mio Wohnungen völlig zerstört oder unbewohnbar. Die Menschen hausteten in Bunkern, Kellern und Löchern. Es fehlte an Wasser, Heizung und Nahrung. Die rationierten Lebensmittelzuteilungen lagen unter dem Existenzminimum. An die Stelle

des Geschäftslebens war der „Schwarze Markt“ getreten, an die Stelle der Geldwährung die Währung in amerikanischen Zigaretten. Die Rückkehrer, meist Frauen, deren Männer gefallen waren, Kriegsgefangene oder wegen ihrer NS-Vergangenheit Internierte, wurden in Arbeitsgruppen eingesetzt, um aufzuräumen und aus den Trümmern noch brauchbares Baumaterial herauszuarbeiten. Eine der wenigen intakten Strukturen waren die Kirchen in ihren Ortsgemeinden und in ihrem organisatorischen Aufbau als Landeskirchen und katholische Diözesen. Sie wurden die Anlaufstellen für internationale und ökumenische Hilfe, nachdem am 31. August 1945 auf der Kirchenversammlung in Treysa die neukonstituierte „Evangelische Kirche in Deutschland“ das „Evangelische Hilfswerk der EKID“ unter Einbeziehung der Freikirchen begründet hatte. Die „Stuttgarter Erklärung“ des Rates der EKID vor einer Delegation des ÖRK am 19. Oktober 1945 ermöglichte die Versöhnung mit den Mitgliedskirchen des ÖRK. Versöhnung zwischen Kirchen und Völkern war der christliche Weg in eine neue gemeinsame Zukunft.

Angesichts der allgemeinen Notlage und der Bedürftigkeit der ganzen deutschen Bevölkerung wurde der Grundsatz, die Deutschen von der Hilfe auszuschließen, von den Kirchen und den internationalen Hilfsorganisationen bald aufgegeben. Die Hilfe der Lutheraner untereinander hatte schon Tradition. Bischof Erling Eidem, Uppsala, hatte schon 1942 11 000 unterernährte Kinder aus Finnland, Belgien und Frankreich aufgenommen und betreut. 1943 übernahm er von Dänemark 6000 bis 7000 gefährdete Juden über die Grenze nach Schweden. Bischof Halfdan R. Høgsbro in Dänemark sorgte nach Kräften für die etwa 300 000 deutschen Flüchtlinge, die sich über die Ostsee dorthin gerettet hatten. Dänemark war das Land, das keine Hilfe durch die Vermittlung des Genfer Wiederaufbau-Ausschusses beantragte, sondern von Anfang an zu den Spenderländern der Ökumene gehörte. So verhielt sich auch Großbritannien, wo für den Flüchtlingsdienst des Britischen Kirchenrates die Aktion „Christlicher Wiederaufbau in Europa“ gestartet wurde mit dem Ziel, 1 Mio Pfund Sterling für diesen Zweck aufzubringen. Das Ergebnis übertraf die Planung um mehr als 25 %. Ähnliche Aktionen wurden in Kanada und Neuseeland in Gang gesetzt, aber auch in der Schweiz und Schweden. Mehr als 50 Mio Schweizer Franken standen daraus für die Flüchtlingshilfe zur Verfügung.

Bei der Hilfe der Kirchen ging es zunächst darum, mit Lebensmitteln, Kleidung und Medikamenten der Flüchtlingsnot zu begegnen. Bis zur Währungsreform im Juni 1948 kamen durch ihre Vermittlung aus 30 Ländern fast 540 Tausend Tonnen an Sachgütern in Deutschland zur Verteilung. In

der CRALOG-Organisation („Council of Relief Agencies Licenced for Operation in Germany“) hatten sich die amerikanischen Wohlfahrtsverbände Anfang 1946 zusammengeschlossen. Daneben entstand „Care“ („Cooperation for American Remittances to Europe“), ebenfalls 1946 von kirchlichen Verbänden gegründet. Von „Care“ kamen Pakete mit hochwertigen Lebensmitteln aus Beständen der amerikanischen Armee nach Bremen und Hamburg, wo das Hilfswerk der EKID Verteilungsstellen eingerichtet hatte. Der ökumenische Charakter der Sachspenden wurde dadurch deutlich, daß die Sendungen der amerikanischen Mennoniten die Aufschrift „In the name of Christ“ trugen. Zur Stärkung des kirchlichen Lebens wurden anstelle zerstörter Gottesdienststätten 140 Holzkirchen geliefert, manche mit bis zu 500 Plätzen. Bibeln, Gesangbücher, theologische Literatur, aber auch Papier und Grundmaterial zur Herstellung von Papier waren gefragt. Der Gesundheitsdienst vermittelte Erholungskuren für kirchliche Mitarbeiter in Stätten ökumenischer Begegnung. Das Stipendienreferat konnte von 1945 bis 1948 an Theologiestudenten aus 15 europäischen Ländern 240 Stipendien zum Studium in USA, Kanada, Großbritannien, Schweden, Schweiz, Holland und Frankreich vergeben.

### *c) Für die Exilkirchen aus Osteuropa*

Ein besonders wichtiger Beitrag der Ökumene war die Hilfe für die Glieder der Exilkirchen, die aus dem Osten Europas in den Westen geflohen waren. In der Sitzung der Ökumenischen Flüchtlingskommission in Genf vom 12. bis 14. Juni 1946 wird zum ersten Mal von der Notwendigkeit der Hilfe für die orthodoxen Exilkirchen gesprochen. Am 21. Juli 1946 bildete die EKID zur Betreuung der baltischen evangelischen und osteuropäischen orthodoxen Exilkirchen den „Ostkirchenausschuß“ und zusammen mit dem ÖRK dann die „Ökumenische Kommission für die Unterstützung der orthodoxen Priester in der Bundesrepublik“. Diese Hilfe, die zunächst über die Flüchtlingsabteilung des ÖRK finanziert wurde, kam den Exilgeistlichen der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland, der Ukrainischen Orthodoxen Kirche, der Serbischen Orthodoxen Kirche, der Rumänischen Orthodoxen Kirche, der Griechischen Orthodoxen Kirche aus Polen im Exil und der Estnischen Orthodoxen Kirche zugute. 79 Priester, Diakone und Kantorendienten den Gemeindegliedern zunächst in den Flüchtlingslagern und später in den weiten Gemeindebezirken. Von 1953 an steuerte auch die EKID zu dieser Arbeit bei, von 1955 an auch die Flüchtlingsämter der Länder. Seit 1975 wird die Finanzierung innerhalb der Bundesrepublik geregelt.

#### *d) Die Rolle von Adolf Freudenberg und Elfan Rees*

Von 1946 an hatte sich die Flüchtlingshilfe der Kirchen des ÖRK in Europa immer mehr auf die deutschen Flüchtlinge und Vertriebenen konzentriert. Adolf Freudenberg war davon überzeugt, daß es angesichts des durch diesen Krieg so schwer belasteten Verhältnisses der Völker und Kirchen zueinander nicht angebracht sei, wenn ein Deutscher die leitende Position für die Durchführung ökumenischer Flüchtlingshilfe innehatte. Deshalb kehrte er Mitte 1947 nach Deutschland zurück. Sieben Jahre lang hatte er die Flüchtlingshilfe des ÖRK angeregt, koordiniert und, wo nötig und möglich, zum Einsatz gebracht. Nach 1945 hatte er die Einordnung der Flüchtlingshilfe in die ökumenische Verantwortung für den Wiederaufbau des so stark zertörten Lebens in Europa und für die umfassende zwischenkirchliche Hilfe mitvollzogen und die Zusammenarbeit mit der Flüchtlingshilfe der UN – UNRRA, UNHCR, IRO – und den seit 1945 entstandenen kirchlichen und freien Hilfsorganisationen begonnen. Er hatte auch das Zusammenwirken mit den in fast allen europäischen Ländern gebildeten Flüchtlingshilfe-Büros organisiert.

Nun trat der Engländer Dr. Elfan Rees als Direktor der ÖRK-Flüchtlingsabteilung an seine Stelle. Ihm lag besonders am Herzen, daß die direkte Verbindung der zahlreichen helfenden Organisationen zu den Empfängern nicht zu einem unentwirrbaren Chaos führen möge, weil die einzelne Stelle mit ihrem Hilfswillen und ihren besonderen Hilfsmöglichkeiten den notwendigen Ausgleich im Rahmen der gesamten Maßnahmen nicht übersehen konnte. Es ging also nicht allein um registrierende Koordinierung der Flüchtlingshilfe, sondern um ihre Steuerung und Planung. Das war besonders wichtig für die Zusammenarbeit mit der UN und all den anderen international tätigen Organisationen, mit denen verbindliche Regelungen nicht von jedem Land und jeder einzelnen Hilfsorganisation für sich, sondern nur zentral auf internationaler Ebene getroffen werden konnten. Für solche Regelungen stand die im August 1946 vom Internationalen Missionsrat und dem ÖRK gebildete „Kommission für Internationale Angelegenheiten“ (KKIA) zur Verfügung. Beide Gründerorganisationen waren wegen der Weltdimension ihrer Arbeit auf Informationen über Grundsatzentscheidungen und aktuelle Probleme auf internationaler und auf nationaler Ebene angewiesen. Auch wollten sie ihrem Auftrag entsprechend die christliche Stellungnahme zu anstehenden Fragen auf Weltebene einbringen. Zunächst waren es die Anliegen der Religionsfreiheit, der Menschenrechte, der Abrüstung und der Spannungsgebiete in der Welt, um die die KKIA sich küm-

mern sollte. Die Flüchtlingsnot in Deutschland, die in der internationalen Weltöffentlichkeit offiziell unbeachtet belassen wurde, war ein neuer Anlaß, auf internationaler Ebene tätig zu werden. Elfan Rees durchbrach mit seinem Bericht über die tatsächliche Flüchtlingssituation in Deutschland auf der Vollversammlung des ÖRK 1948 in Amsterdam die „Verschwörung des Schweigens“, die im internationalen Bewußtsein das wahre Flüchtlingsschicksal in Deutschland ausgeklammert hatte. Aus den – wenn auch erheblichen – ökumenischen Spenden konnte diesem Massenelend nicht abgeholfen und eine bessere Zukunft für die Menschen in Europa nicht erreicht werden.

## 2. Erste Ausweitung der Flüchtlingshilfe

Während der Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam traf ein weiterer alarmierender Hilferuf ein. Am 14. Mai 1948 hatte nach 28 Jahren das britische Mandat in Palästina geendet. Mit diesem Datum war der Staat Israel proklamiert worden. Die damit verbundene militärische Aktion führte zur Vertreibung und Flucht der arabischen Bevölkerung aus dem von Israel beanspruchten alten Stammland. 350 000 Menschen waren ins Ostjordanland und in den Gaza-Streifen geflohen, dessen Verwaltung die Ägypter im Waffenstillstandsabkommen übernahmen. Die Nachrichten darüber kamen von den Vertretern der dortigen Mitgliedskirchen des ÖRK und den dort tätigen Missionsgesellschaften. Es wurde um sofortige materielle Hilfe und um Stellungnahme zu einem allen christlichen Prinzipien widersprechenden Unrecht ersucht. Bei dieser Gesamtlage beschloß die Vollversammlung, die Arbeit der Abteilung für Wiederaufbau, zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst als ökumenischen Dauerauftrag zu akzeptieren, sie auf den Mittleren Osten auszudehnen und für die dort notwendigen Hilfsmaßnahmen im Einvernehmen mit dem Internationalen Missionsrat einen Koordinator zu bestellen.

a) Elfan Rees ging die Aufgaben dieser Gesamtsituation auf großzügige Weise an. Für Februar 1949 organisierte er mit Henry Carter, dem unermüdlichen Vorkämpfer für das Lebensrecht der Flüchtlinge, die „Hamburger Flüchtlingsstagung“ für die Probleme in *Deutschland*. Unter der Schirmherrschaft des ÖRK brachte er 49 internationale kirchliche und humanitäre Hilfsorganisationen mit Vertretern des Alliierten Kontrollrates und den für die soziale und wirtschaftliche Situation Verantwortlichen aus den drei Westzonen zu gemeinsamer Beratung über mögliche Maßnahmen zusam-

men, wie der Millionenzahl der Flüchtlinge und Vertriebenen besser geholfen werden könnte, die sich zudem durch ständige Neuzugänge aus der sowjetischen Besatzungszone vergrößerte. Da der Marshall-Plan zusammen mit dem „European Recovery Program“ (ERP) schon Anfang April 1948 in Kraft getreten war, konnten mögliche Maßnahmen und die kirchliche Mitwirkung daran detailliert ins Auge gefaßt werden: Eingliederung in die deutsche Wirtschaft, Schaffung von industriellen Arbeitsplätzen nach der vorangegangenen Demontage, Soforthilfe durch Lastenausgleich, bessere Verteilung der Flüchtlinge in den einzelnen Ländern der Westzonen, bevorzugte Kreditgewährung für Existenzgründungen und Hilfen zur Auswanderung. Die Hamburger Tagung war ein bemerkenswerter Schritt ökumenischer Solidarität durch ihre sachliche und fachliche Konkretisierung der christlichen Verantwortung.

1950 fand eine weitere Flüchtlingstagung für den europäischen Raum in Salzburg statt, ebenfalls unter dem Vorsitz von Henry Carter, auf der zum erstenmal auch die römisch-katholische Kirche vertreten war, ein ebenfalls wichtiger Schritt für die Ausweitung des Verständnisses von Ökumene.

Elfan Rees, der seine Verantwortung besonders im Ausbau der Verbindungen des ÖRK auf zwischenstaatlicher Ebene sah, wechselte 1949 in die Arbeit der KKIA über, zunächst als deren Berater in Flüchtlingsfragen und ab 1952 als Repräsentant für Europa. Dadurch wurde er auch Präsident der „Ständigen Konferenz der Wohlfahrtsverbände für Flüchtlingsfragen“, die bei der UN akkreditiert waren. Sein Nachfolger in der Steuerung und zentralen Durchführung der Flüchtlingshilfe des ÖRK wurde 1949 der Amerikaner Dr. Edgar H. S. Chandler. Unter seiner tatkräftigen, in schwierigen und gefährvollen Situationen unerschrockenen Leitung wuchs der ökumenische Flüchtlingsdienst weltweit. Er wurde zur größten Arbeitseinheit des ÖRK überhaupt. In 23 Ländern waren in den Außenstellen 60 Mitarbeiter als eigenes internationales Personal neben 200 einheimischen Helfern tätig, und in 20 anderen Ländern standen Mitarbeiter der dortigen ökumenischen Hilfswerke mit im Dienst. 1950 straffte sich die ökumenische Situation dadurch, daß der amerikanische „Weltdienst der Kirchen“ seine Tätigkeit in Europa voll in die Abteilung des ÖRK, die von nun an „Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst“ hieß, eingliederte. Ebenso entschied das britische Hilfswerk „Christlicher Wiederaufbau in Europa“. CWS hatte bis dahin mehr als 52000 DPs und über 7000 Volksdeutsche umgesiedelt und integriert. 1966 waren es dann 147000. Der Flüchtlingsdienst des Lutherischen Weltbundes (LWB) blieb zwar eigenständig, richtete

aber seine Dienststelle im Dienstgebäude des ÖRK in Genf ein, was die Abstimmung untereinander wesentlich erleichterte.

b) Zur Bewältigung der Krisensituation im *Mittleren Osten* organisierte Elfan Rees für Mai 1951 eine Flüchtlingskonferenz des ÖRK und IMR in Beirut. Die UN hatte 1950 die Hilfsorganisation für palästinensische Flüchtlinge „UN-Relief and Works Agency“ (UNRWA) geschaffen und finanziell so ausgestattet, daß die Tagesrationen das Überleben der Flüchtlinge sicherstellen konnten. Im „Vereinigten Missionsrat in Syrien und Palästina“ hatten sich die Missionswerke der amerikanischen Kongregationalisten, Presbyterianer, Quäker und Lutheraner mit der englischen „Kirchlichen Mission“ (CMS) zusammengeschlossen. Im „Christenrat im Nahen Osten“ (NECC) vereinigten sich die orthodoxen Kirchen der Region – die Patriarchate von Alexandrien, Jerusalem, Antiochien und die Armenische und Syrische Orthodoxe Kirche – zur Zusammenarbeit mit einigen evangelischen Gemeinden. Durch ihre Hilfsstellen hatten sie die seit 1949 eintreffenden ökumenischen Sendungen – Zelte, Kleidung, Lebensmittel – an die sonst nicht Versorgten verteilt. Inzwischen war nun aber die Zahl auf 600 000 gestiegen. Allein im Gaza-Streifen mußten für 16 000 Kinder Zeltschulen eingerichtet und die Lehrerausbildung durchgeführt werden. In der schulischen und handwerklichen Ausbildung wie in der Freizeitgestaltung in den Lagern waren daneben auch die im Mittleren Osten schon lange bestehenden Gruppen des YMCA und YWCA tätig geworden. Dabei vollzog sich diese gebündelte ökumenische Hilfe in einem Bereich, in dem die christlichen Kirchen und Missionen eine kleine Minderheit von 10 % darstellten.

Hier waren nun neue Ansätze für ökumenische Kirchengemeinschaft und missionarische Weltverantwortung in einem Bereich gegeben, in dem das Verhältnis der Konfessionen zueinander schon an sich spannungsreich und durch die Missionstätigkeit der westlichen Kirchen zusätzlich belastet war. Die bestehende Unausgewogenheit wurde an der Zusammensetzung der Konferenz beispielhaft deutlich: 23 Teilnehmer kamen aus den USA und Großbritannien, 31 waren Missionare und ausländische Mitarbeiter kirchlicher Hilfsorganisationen, 14 entstammten den orthodoxen und fünf den evangelischen Kirchen der Region, einschließlich der anglikanischen. Der Absicht Visser 't Hoofts, in dieser besonderen ökumenischen Konstellation die geistliche Bedeutung der zwischenkirchlichen Hilfe zu erörtern, wurde wenig Raum gegeben. Dem Vorschlag der Vorbereitungsgruppe, auch Vertreter islamischer Palästinenser hinzuzuziehen, wurde nicht zugestimmt. Einig war man sich darin, daß nur durch eine politische Verständigung zwi-

schen Israel und den arabischen Staaten eine Lösung für das notvolle Schicksal der Flüchtlinge erreicht werden könne.

Die Konferenz schloß mit dem Appell an alle christlichen Kirchen: 1. ihren Einfluß bei den Regierungen und der UN für die notwendige politische Regelung und ein großzügiges Nothilfeprogramm auch weiterhin einzusetzen; 2. selbst Mittel für Nothilfe und Ansiedlung bereitzustellen und 3. die Kirchen des Mittleren Ostens für die Aufgaben in ihrer Lage durch Einbeziehung in die zwischenkirchliche Hilfe zu unterstützen. Ergebnis der Konferenz war also eigentlich nur die Feststellung der hoffnungslosen politischen Lage der Palästinenser in den überfüllten Dauerlagern, die als Mahnmal politischen Unrechts und größten menschlichen Elends bestanden und nach dem Willen der Flüchtlinge, die eine Auswanderung als Lösung für ihr Schicksal ablehnten, auch bestehenbleiben sollten, bis eine vertretbare politische Regelung ihrer Zukunft in einem eigenen Staat gefunden sei. 1956 fand eine zweite Flüchtlingskonferenz in Beirut statt.

Wie aussichtslos für eine unabsehbare Zukunft die Lage im Mittleren Osten war, wird dadurch bestätigt, daß die UNRWA ihre Zuständigkeit für diese Flüchtlinge bis 1960 verlängerte und ihre Fonds für Unterkunft, Nahrung und Kleidung und, wo möglich, für Ansiedlung und Eingliederung auf 200 Mio Dollar erhöhte. Die jetzt 26 kirchlichen Hilfsorganisationen – einschließlich der „Pontifical Mission“ der römisch-katholischen Kirche – steigerten ihre Beiträge über erhebliche Sachspenden hinaus so sehr, daß für die Zeitspanne von 1953 bis 1960 etwa 8 Mio Dollar als Nothilfe zur Verfügung standen. Sie wurden vom NECC in acht Unterbezirken für Ernährungs- und Bekleidungsprogramme sowie für Selbsthilfeprojekte und zur Berufsausbildung eingesetzt, und zwar nicht nur in den Lagern, sondern auch für die 180 000 Hilfsbedürftigen in den Grenzdörfern Jordaniens, die von der UNRWA nicht anerkannt wurden. Elfan Rees stellte 1956 seinen Bericht unter das bis heute für diese Region gültige Wort „Hilfe und Enttäuschung“. Bis heute ist das Flüchtlingsproblem im Mittleren Osten nicht gelöst worden, eine Region, wo Hunger und Tod regieren, die von Terror und Vergeltungsschlägen, immer wieder von Krieg zwischen den arabischen Staaten und Israel gezeichnet ist und als positivsten Zustand nur kurzfristige Waffenstillstandsabmachungen kennt.

c) Zu ökumenischer Hilfe bei Notständen, die noch in direktem Zusammenhang mit dem Zweiten Weltkrieg stehen, muß auch der Flüchtlingsdienst in *Griechenland* gerechnet werden. Nachdem 1944 die deutschen Truppen das Land geräumt hatten, begann der jahrelange Bürgerkrieg. 750 000 Bauern flohen aus dem Norden in den Süden. Ein Drittel der Bevöl-

kerung lebte unter dem Existenzminimum. 1951 wurde in Athen eine Außenstelle der Genfer Flüchtlingsabteilung eingerichtet. Schon bald standen 14000 Personen in den Listen. Allein an Vertriebenen aus Rumänien und Albanien gab es mehr als 10000. Auch lebten noch 7000 armenische und weißrussische Flüchtlinge aus der Zeit des Ersten Weltkrieges dort. Im ersten Jahr konnte schon 3000 Personen zur Auswanderung und zu neuem Leben verholfen werden. Bis 1972 waren es mehr als 56000, davon gingen 38000 nach Australien und gegen 11 000 in die USA und Kanada. Finanziert wurde diese Arbeit aus neuen Mitteln, die an die Stelle der früheren UNRRA- und IRO-Fonds traten. Von der Zusammenarbeit mit dem UN-Hochkommissar her stand ein neuer „Flüchtlings-Sonderfonds“ (UNREF) zur Verfügung, ebenso der neue „Flüchtlings-Sonderfonds der USA“ (USEP), der Vertriebenen und Flüchtlingen aus kommunistischen Staaten helfen wollte. Beide hatten keine eigenen Projekte, sondern finanzierten die Arbeit von freien Hilfsorganisationen mit. Es gab auch noch Hilfe von dem „Internationalen Komitee für Europäische Auswanderung“ (ICEM) in Genf, das daran interessiert war, Arbeitskräfte aus überfüllten Gebieten an Länder mit Arbeitskräftemangel zu vermitteln. 1953 vergab die Ford-Stiftung eine Spende von fast 3 Mio Dollar an die jüdische „Joint Distribution Committee“-Hilfsorganisation, den LWB und den ÖRK. 50 Selbsthilfemaßnahmen konnten mit dem ÖRK-Anteil von 600000 Dollar in 15 Ländern ermöglicht werden. Alle diese Finanzierungsquellen stockten die kirchlichen Spenden jährlich um das drei- bis fünffache auf. So konnten im Flüchtlingsdienst des ÖRK insgesamt z.B. 1954 1,8 und 1959 2,8 Mio Dollar eingesetzt werden. Dabei hat das Zusammenwirken im Dienst an den Flüchtlingen im Mittleren Osten und in Griechenland nicht wenig zu der wachsenden ökumenischen Gemeinschaft der orthodoxen Kirchen mit den Kirchen reformatorischer Tradition im Westen beigetragen.

d) Die Lage in *Korea* ist auch Anfang der 50er Jahre noch ganz von den Folgeerscheinungen des Zweiten Weltkriegs bestimmt. Nach dem Zusammenbruch der japanischen Herrschaft hatten 1945 US-Truppen die Gebiete bis zum 38. Breitengrad, sowjetische Verbände den nördlichen Landesteil besetzt. 1948 entstand im Süden die Demokratische Republik Korea, im Norden die Kommunistische Volksrepublik. Im Mai 1950 drangen die Nordkoreaner in Südkorea ein, ab Juni kamen 16 UN-Mitgliedstaaten unter dem amerikanischen Oberbefehl dem Süden zu Hilfe. Der Krieg tobte im ganzen Land und zog sich vom Japanischen Meer bis an die Nordgrenze zur Sowjetunion hin. Das Ergebnis bis zum Waffenstillstand am 27. Juni 1953: 1 Mio Tote, 4 Mio Flüchtlinge, 40% der Industrie, 50% der Bergwerke, alle

Städte zerstört, zwei Drittel des Viehbestandes vernichtet. Eine Delegation der Flüchtlingsabteilung des ÖRK konnte unmittelbar nach dem Waffenstillstand Einblick in die verzweifelte Lage nehmen. Die Hälfte der Bevölkerung Südkoreas – insgesamt 22,5 Mio – war sofortiger Hilfe bedürftig. Die christlichen Kirchen Koreas bildeten ein Nothilfe-Komitee des Koreanischen Nationalen Christenrates. Die UN errichtete die „UN-Korean Reconstruction Agency“ und den „UN-Civilian Assistance Command Korea“. Church World Service bildete einen eigenen „CWS Korea“, an den sich Kirchen anderer Länder anschlossen. Der LWB wurde in Korea tätig, und der Flüchtlingsdienst des ÖRK nahm sich schwerpunktmäßig der etwa 125 000 Waisen wie auch sonst unbetreuter Kinder, der Kriegsversehrten und Tbc-Kranken an.

### *3. Flüchtlingsbewegungen aus dem ideologisch-politischen Ost-West Gegensatz*

Am Entstehen der Flüchtlingsströme in Griechenland und Korea hat die ideologische und politische Ost-West-Spannung bereits erheblich mitgewirkt. Sie hat in der Folgezeit immer neue Flüchtlingsbewegungen hervorgerufen. Nach 1945 waren in ganz Osteuropa Sozialistische Volksrepubliken entstanden. Einschließlich der Deutschen Demokratischen Republik schlossen sich diese Staaten militärisch im „Warschauer Pakt“ und wirtschaftlich in dem „Rat für gegenseitige Wirtschaftshilfe“ (COMECON) zusammen, in den dann auch China, die Mongolei und Nordkorea aufgenommen wurden. Flüchtlingen aus diesem Bereich half der Genfer Flüchtlingsdienst durch Außenstellen in der Türkei, im Libanon, in Griechenland, Italien, Österreich und in Zusammenarbeit mit der Flüchtlingshilfe in Berlin.

In *Ostasien* wurde nach dem Sieg Maos und der Errichtung der Volksrepublik China 1949 Hongkong zur zentralen Hilfsstation für die europäischen Flüchtlinge. Seit März 1952 arbeitete dort die gemeinsame Außenstelle des ÖRK und LWB unter der Leitung von Pastor Ludwig Stumpf. Von den Zehntausenden von Europäern konnte in Zusammenarbeit mit den internationalen Hilfsfonds 18 000 nach und nach zur Auswanderung verholfen werden. 8 000 fanden ein neues Leben in Australien, die anderen kamen über alle Kontinente hin unter. Aber in Hongkong, der Millionenstadt, befanden sich auch 700 000 chinesische Flüchtlinge. Etwa 7 000, wohl meist Christen, konnten in die ökumenische Auswanderungshilfe (fast alle nach Australien) einbezogen werden.

Ein weiterer Krisenherd, der aus der Solidarität mit den Leidenden die Hilfe der Kirchen herausforderte, entstand in *Indochina*, als Frankreich im Juli 1954 nach seiner militärischen Niederlage der Teilung des Landes in das kommunistische Nord- und ein Südvietnam zustimmen mußte, das zunächst noch Frankreich, dann die USA als Schutzmacht zur Seite hatte. Aus dem Norden flohen etwa 800000 Vietnamesen, meist römisch-katholischer Konfession, in den Süden.

Elfan Rees spricht in seinem Bericht über die Flüchtlingssituation vor der Zweiten Vollversammlung des ÖRK in Evanston (1954) auch von dieser Not. In Europa dagegen hatte sich die Lage erheblich gebessert. Der Wiederaufbau hatte begonnen. Millionen Flüchtlinge waren in den Arbeitsprozeß eingeordnet und in das soziale Gefüge und Leben der Gesellschaft eingegliedert worden. Die Gesundungskräfte nahmen zu, die Lebensverhältnisse kamen in geordnete Bahnen. Aber wenn auch zwei Drittel der in Amsterdam dargestellten europäischen Flüchtlingsprobleme dank der internationalen und ökumenischen Helfer und Hilfen einer Lösung zugeführt werden und im Mittleren Osten ökumenische Flüchtlingshilfe Leiden mildern konnten, so mußte sich die Ökumene in Evanston einer neuen Situation stellen. Die Weltereignisse hatten die Tätigkeit der Flüchtlingsabteilung schon weit über Europa und den Mittleren Osten hinaus herausgefordert. Insgesamt mußte man jetzt mit 40 Mio Flüchtlingen in aller Welt rechnen. Die Vollversammlung erkannte die schon im Gang befindliche Ausweitung der Arbeit an durch eine weltweite Erweiterung des Mandats der Flüchtlingsabteilung. Die bisher geleistete ökumenische Flüchtlingshilfe wurde in Evanston durch eine Erklärung des UN-Hochkommissars an die Vollversammlung gewürdigt, in der es heißt: „Es scheint mir eine der größten Errungenschaften der christlichen Kirchen in der letzten Zeit zu sein, daß sie begonnen haben, in wachsendem Maße ihren Glauben und ihre Hoffnung in den Ländern, in denen sie ihre kirchliche Verantwortung wahrnehmen, in praktische Programme und Projekte der Hilfe zu übersetzen. . . Es würde mich überraschen, wenn es irgendeinen anderen Bereich gäbe, in dem die Christen soviel erreicht haben wie im Bereich der Flüchtlingsprobleme . . . Auf meinen Reisen bin ich den Programmen des ÖRK und des LWB buchstäblich überall begegnet. Ich habe die größte Bewunderung für die Männer und Frauen, die mit unermüdlichem Mut und Glauben sich Tag für Tag für die Lösung eines Problems einsetzen, das uns unglücklicherweise noch viele Jahre fordern wird.“

Die Ost-West-Spannung führt im Laufe der nächsten Jahre auch in Europa noch zu offenen Konflikten. Als im Oktober 1956 in *Ungarn* ein

Aufstand ausbrach und durch russische Intervention niedergeschlagen wurde, flüchteten gegen 200000 Ungarn über Österreich in die westlichen Staaten und selbst nach Jugoslawien. Bis Anfang 1958 fanden 180000 von ihnen in 30 verschiedenen Ländern – 70000 in Europa und 110000 in Übersee – Aufnahme. In diesen eineinhalb Jahren vermittelte die schnell eingerichtete Sonderaußenstelle Wien in Zusammenarbeit mit den Kirchen in Österreich, den internationalen Hilfsorganisationen und dem Roten Kreuz, das noch Hilfsgüter nach Ungarn bringen konnte, Lebensmittel, Kleidung, Medikamente und die Weiterleitung von je etwa 29000 Personen 1956 und 1957. Hier zeigte sich, wie gut die Flüchtlingshilfe in Europa eingespielt war. Die Kirchen spendeten in 32 Ländern für diese Ungarnhilfe 730000 Dollar.

In Evanston war die seit 1950 als „Abteilung (Department) für zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst“ benannte Arbeitseinheit zu einer der vier Hauptabteilungen (Division) geworden neben der Studienabteilung, der Abteilung für ökumenische Aktion und der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten. „Zwischenkirchliche Hilfe“, das hieß und heißt bis heute Koordinierung und Beratung in der Hilfe der Kirchen untereinander zur Erneuerung des kirchlichen Lebens und Dienstes, d. h. zur Erhaltung und zum Ausbau der christlichen Verkündigung und Diakonie an den jeweils Hilfebedürftigen. Es geht um die Versorgung der Pastoren, besonders in den Minderheitskirchen, um die Ausbildung des theologischen Nachwuchses, um Professoren und Studenten und theologische Literatur. Es geht um die Erhaltung und die Errichtung von Kirchen, Pfarrhäusern, Gemeindezentren, um den Wiederaufbau und die Neueinrichtung von diakonischen Diensten für die Jugend, für die Familie, für die Alten, für die Kranken, um Lehr- und Ausbildungsstätten und die Zurüstung der in ihnen tätigen Mitarbeiter. All dieser Dienst ist nach außen gerichtet als Zeugnis für die Gemeinschaft des Volkes Gottes und der Menschheitsfamilie. Die Zwischenkirchliche Hilfe soll möglichst geographische und konfessionelle Grenzen überschreiten als Ausweis der Einheit der Kirche Jesu Christi auf Erden.

1954 war der Prozeß des Miteinanders der Kirchen schon weit fortgeschritten, und die Flüchtlingshilfe hatte dazu auf ihre Weise beigetragen. Die Nöte der Flüchtlinge wiesen ihr den Weg über Europa hinaus in die Welt. Das Symbol des ÖRK auf dem Namensschild der Außenstellen machte weit in der Welt unter Christen und Nichtchristen bekannt, wofür diese Bewegung eintreten wollte. Die Außenstellen wurden Kontaktstellen für mancherlei Anliegen der Kirchen, die Verbindungen zum ÖRK herstel-

len wollten. Sie waren aber auch Verbindung und Anlaufstelle für Mitarbeiter des ÖRK, die in jenen Ländern die Beziehungen zu den dortigen Kirchen aufnehmen wollten. Nachdem bis 1948 Dr. J. Hutchinson Cockburn, ein Moderator der Kirche von Schottland, die Arbeit der Abteilung geleitet hatte, trat von 1948 bis 1954 Dr. Robert Mackie, ebenfalls ein qualifizierter Ökumeniker aus Schottland, an seine Stelle. Ihm folgte nach Evanston Dr. Leslie E. Cooke, der Generalsekretär der Kongregationalistischen Union von England und Wales. Er wurde der eigentliche Architekt der Zwischenkirchlichen Hilfe in ihren verschiedenen Sparten.

Cookes erste wichtige Aufgabe war es, nach dem Vorstoß des Flüchtlingsdienstes und dem Beginn der Zwischenkirchlichen Hilfe über Europa hinaus die Zuständigkeitsfrage mit dem Internationalen Missionsrat zu regeln. Seit mehr als 100 Jahren hatten die Missionsgesellschaften die Weltaufgabe der Kirche wahrgenommen und zu den durch ihren Dienst entstandenen „jungen Kirchen“ ein Verhältnis als betreuende und versorgende „Mutterkirche“ gewonnen. Nun mußte in der neuen Situation einer sich entwickelnden ökumenischen Weltstruktur eine angemessene Aufgabenverteilung erarbeitet werden. 1956 wurden die „Herrenalb-Kategorien“ als Arbeitsgrundlage vereinbart. Der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst wurde die Zuständigkeit für Notstände aus Naturkatastrophen, wirtschaftlichen Krisen sowie politischen und sozialen Umwälzungen zugestanden. Dabei rangierte die Personengruppe der Flüchtlinge und Vertriebenen an erster Stelle. Der Abteilung wurden kirchliche Notstände und Sozialdienste von solchen Kirchen zugewiesen, die keine Beziehung zu einer Missionsgesellschaft unterhielten, oder solche, für die weder die Missionskirche selbst noch ihre Mutterkirche Mittel bereitstellen konnte. In Aussicht genommen wurden auch Versuchsprojekte, die nach sorgfältiger Prüfung die Selbsterhaltung einer Kirche zum Ziel hatten. Damit war eine neue Basis gegeben für den Aufbau der Kirchen in Asien und Afrika auf dem Weg zu wachsender Eigenständigkeit bei grundsätzlicher Gleichberechtigung und in partnerschaftlicher Zusammenarbeit. 1956 wurde die erste Projektliste der „Zwischenkirchlichen Hilfe“ für die Stärkung des Lebens, des Zeugnisses und des Dienstes der Kirchen in 45 Ländern aller Kontinente mit 150 Projekten und einem Finanzbedarf von knapp 3 Mio Dollar veröffentlicht. Zwölf Jahre später waren es 600 Projekte in 80 Ländern, für die 25 Mio Dollar erbeten wurden.

#### 4. Der Ökumenische Flüchtlingsdienst in der total veränderten Weltsituation durch das Entstehen der „Dritten Welt“

a) Die nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzende radikale Veränderung der Weltsituation konzentriert sich zunächst auf den Prozeß der *Dekolonisierung*. In Asien werden in vier Jahren, von 1946 bis 1949, sechs Staaten – Indien, Pakistan, Philippinen, Burma, Ceylon und Indonesien – mit 570 Mio Menschen unabhängig und dadurch nicht nur politisch, sondern auch wirtschaftlich und sozial selbstverantwortlich. In Afrika errangen nach 1951 in zwölf Jahren 30 Staaten ihre politische Freiheit. Im April 1955 findet in Indonesien unter dem Präsidenten Sukarno die Bandung-Konferenz der unabhängig gewordenen asiatischen und afrikanischen Staaten statt, an der 29 Nationen einschließlich Chinas teilnehmen. Sie vertreten 1,5 Milliarden Menschen, mehr als die Hälfte der damaligen Weltbevölkerung von 2,8 Milliarden. Hier wird als höchstes Ziel propagiert: die Befreiung von Furcht, Erniedrigung und Armut, von den körperlichen und geistigen Fesseln, die zu lange die Entwicklung so vieler Kräfte der Menschheit gehemmt haben. In Afrika hat sich der gleiche Freiheitswille auf der Konferenz in Accra/Ghana an der Jahreswende 1957/58 kundgetan. Hier erklärt der Nationalistenführer Tom Mboya aus Kenya: 1884 haben die europäischen Kolonialmächte in der Berliner Konferenz Afrika unter sich aufgeteilt und den Wettlauf in die afrikanischen Kolonien begonnen. Jetzt müssen sie den Wettlauf aus Afrika hinaus antreten.

Der gewaltsame Bruch mit den bisherigen Kolonialregierungen und die beginnenden Machtkämpfe der Stämme und Parteien miteinander haben die sich nun selbst formierenden Staaten in politische, wirtschaftliche und soziale Krisen gestürzt, die immer wieder Flüchtlingsbewegungen auslösen. Ein frühes Beispiel ist dafür die Situation bei der Staatswerdung Indiens, die im August 1947 in ihr entscheidendes Stadium trat. Die politischen Unruhen bei der Eingliederung von 570 Fürstenstaaten in die Indische Union und beim Entstehen eines selbständigen Pakistan dauerten ein Jahrzehnt und waren ein problem- und krisenreicher, blutiger Vorgang. Er kostete eine Mio an Toten und löste einen wechselseitigen Flüchtlingsstrom von vielen Mio Hindus aus Pakistan nach Indien und ebenso von Muslimen aus Indien nach Pakistan aus.

Über die CIMADE kamen Nachrichten aus Algerien, daß 1957 im Unabhängigkeitskampf mit Frankreich 260 000 Algerier nach Tunis und Marokko geflohen seien. In Asien wichen 65 000 Tibetaner, darunter 8 000 Lamas mit dem Dalai Lama, vor der Verfolgung durch das kommunistische China

nach Nepal und Indien aus. In Indien konnten die in zehn Siedlungen zu je 3000 Personen untergebrachten Tibetaner Beratung und Hilfe durch den ökumenischen Flüchtlingsdienst erhalten. Nepal gestattete nur dem Roten Kreuz, sich um diese Flüchtlinge zu kümmern.

Die Anforderungen an den Flüchtlingsdienst und sein Bemühen, ihnen gerecht zu werden, waren so groß, daß von 1956 an mehr als 500 Mitarbeiter in 60 Außenstellen an den Zentren der Not tätig waren, um bei der Seßhaftwerdung im ersten Aufnahmeland, bei der Fürsorge für die Unterbringung der Härtefälle in geeigneten Heimen und bei möglicher Auswanderung zu helfen. Von 1948 bis 1958 war mehr als 200000 Flüchtlingen zur Auswanderung nach Übersee verholfen worden.

b) 1959 brachte einen beachtlichen Einschnitt in die Flüchtlingsarbeit. Auf die Initiative einiger über das Flüchtlingselend in der Welt „zorniger junger Männer“ in England rief die UN zu einer besonderen Hilfsaktion durch ein *Weltflüchtlingsjahr* vom 30. Juni 1959 bis zum 30. Juni 1960 auf. Der ÖRK beteiligte sich an dem Appell zur Beschaffung zusätzlicher Mittel und an der Planung für ihren Einsatz. Nach Fühlungnahme mit den Außenstellen, Nationalen Christenräten und anderen ökumenischen Gliederungen und mit Hilfsorganisationen auf Konfessions- und Länderebene wurden Projekte für solche Flüchtlinge vorgeschlagen, die in den offiziellen Umsiedlungs- und Eingliederungsplanungen keine Chance hatten, die sogenannten Härtefälle: Tbc-Kranke, Amputierte, Körperbehinderte und Alte. Der ÖRK war nur ein Partner in dieser internationalen Weltaktion, an der schließlich 97 Staaten und 80 Hilfsorganisationen sich beteiligten. Elfan Rees wurde gebeten, den Vorsitz im Internationalen Komitee für das Weltflüchtlingsjahr zu führen. Die Aktionen des Weltflüchtlingsjahres erbrachten 92 Mio Dollar, von denen etwa 2 Mio Dollar auf die Projekte des ÖRK fielen. Die Kirchen selbst stellten fast 5 Mio Dollar dafür zur Verfügung. Über das Gesamtergebnis des Weltflüchtlingsjahres kann 1961 rückblickend gesagt werden: die noch ungelösten Flüchtlingsnöte haben die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit gefunden, und in Härtefällen konnte besser als vorher geholfen werden. Der ÖRK konnte bis 1961 25 Heime in Frankreich, Belgien, Holland, Italien, Griechenland, Argentinien und Australien eröffnen. Durch Siedlungsprojekte in Zusammenarbeit mit dem Lageräumungsprogramm des UNHCR hat der Großteil der in Europa noch nicht untergebrachten Flüchtlinge aus den Lagern in normalere Wohnverhältnisse überführt werden können und ist dadurch der Eingliederung nähergekommen. Von nun an kann sich Europa, soweit es die Flüchtlinge angeht, selbst helfen.

Letzteres wird z.B. 1960 sichtbar, als der Rat der EKD und die Freikirchen in Deutschland der Ökumene für die millionenfache lebensrettende Hilfe mit Sachspenden und Geld und durch die ökumenischen Mitarbeiter danken und die nun voll einsetzende Beteiligung der deutschen Kirchen an der ökumenischen Nothilfe in der Welt ankündigen. Der ökumenische Flüchtlingsdienst kann sich nun den Flüchtlingsnöten in den anderen Kontinenten zuwenden, wo politische Veränderungen zu immer neuen Flüchtlingsbewegungen führen. Die Zahl derer, die heimatlos sind und unterwegs Hilfe brauchen, ist im ganzen nicht kleiner geworden.

### 5. Die Einordnung des Flüchtlingsdienstes in den „Weltdienst“ des ÖRK

a) Neu-Delhi (1961) eröffnet eine neue Phase ökumenischer Weltverantwortung. Eine wichtige Veränderung in der Arbeit des Flüchtlingsdienstes war im November 1960 dadurch eingetreten, daß Dr. Edgar Chandler nach zehn Jahren stärksten persönlichen Engagements die Leitung aufgab, um als Vizepräsident des Rates der Kirchen in Groß-Chicago neue Verantwortung zu übernehmen. Seine langjährige Mitarbeiterin Margaret Jaboor, die erfolgreiche Leiterin der Auswanderungsprogramme, übernahm seine Stelle.

Auf der Vollversammlung in Neu-Delhi kam es zu entscheidenden Kursbestimmungen für den Weg der ökumenischen Gemeinschaft, die für die weitere Arbeit des Flüchtlingsdienstes bedeutsam wurden. Drei Aspekte standen zu besonderer Behandlung an: Einheit, Zeugnis, Dienst. Im Blick auf den „Dienst“ wurde klar, daß seine Weltdimension immer umfassender und konkreter geworden war und die christliche „Dienst“-Verantwortung über den kirchlichen und zwischenkirchlichen Bereich hinaus gerade an den die Menschheit bedrängenden und sie in ihrer Existenz gefährdenden Nöten mehr und mehr verpflichtenden Charakter gewonnen hatte. Die Abteilung „Zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst“ wurde deshalb mit dem Zusatzmandat „und Weltdienst“ versehen, was nicht die geographische Dimension, sondern die der Weltdiakonie zum Ausdruck bringen sollte. Für die Erfüllung solchen Auftrags brauchte die Abteilung eine angemessenere Struktur. Es wurde beschlossen, für alle Kontinente Gebietssekretariate neben den bestehenden Fachsekretariaten einzurichten. So kamen nach Fühlungnahme mit den nationalen und regionalen Kirchenräten zu den bisherigen Mitarbeitern des Flüchtlingsdienstes, den Sekretären für Europa und die Länder der orthodoxen Kirchen im Mittleren Osten nun Sekretäre aus und für Asien, Afrika und Lateinamerika hinzu. Fachsekretäre gab es schon für „Materielle und Katastrophenhilfe“, für „Ökumenische Mitarbei-

ter in Übersee-Projekten“, für den „Ökumenischen Darlehensfonds“ (Eclof), für „Gesundheitsfürsorge“, für „Stipendien“ und für „Studium und die Erfassung der Gebiete akuter menschlicher Notstände“. Diesem Sekretariat wurde in Neu-Delhi das Referat „Sonderhilfe für den Aufbau sozialer Projekte“ (Sasp) angeschlossen.

In welcher Weise der ÖRK sich an einem ökumenischen „Weltdienst“, an der Hilfe für die Nöte und Aufgaben in dem raschen sozialen Umbruch in der Dritten Welt einzusetzen gedachte, ging aus der Aufgabenstellung der Expertenteams hervor, die das „Sasp“-Komitee für die von ihm erwartete Beratung bei der Planung und Durchführung umfassender und demonstrativer Modellprojekte vorsah: 1. Landwirtschaft und landwirtschaftliche Geräte-Produktion, 2. Ländliche und Gemeinwesen-Entwicklung und Sozialarbeit, 3. Kommunikation: Presse und Veröffentlichungen, 4. Medizinische Versorgung, 5. Schul- und Berufsausbildung und Heranbildung von Führungskräften. Dieser fachliche Ansatz war auch für die Seßhaftmachung und Eingliederung der Flüchtlinge in der Dritten Welt von Bedeutung. Das Ergebnis des Weltflüchtlingsjahres mit der Notwendigkeit, sich nun den Flüchtlingen in den Ländern der Dritten Welt zuzuwenden, hatte schon Anfang 1960 zu Überlegungen über eine Neustrukturierung des Flüchtlingsdienstes geführt, die die Vollversammlung bestätigte. Die örtlichen Kirchen und ihre ökumenischen Gremien sollten durch Beratung und Unterstützung der Außenstellen des Flüchtlingsdienstes in den Stand gesetzt werden, sich selbst der Flüchtlinge in ihrer Mitte anzunehmen. Die dabei notwendig werdenden Betreuungs- und Eingliederungs-Projekte wurden über die Gebiets- und Fach-Sekretäre in die Projektliste der Abteilung aufgenommen und so der Flüchtlingsdienst in die Arbeitsstruktur der ganzen Abteilung eingeordnet. Durch das Zusammenwirken mit den Mitgliedskirchen wurden ökumenische Dienstorgane in den Kirchen der Dritten Welt gebildet und gestärkt.

1961 wird Walter S. Kilpatrick zum Direktor des Flüchtlingsdienstes berufen. In Neu-Delhi umreißt er die zukünftige Arbeit, die noch viele Jahre notwendig sein wird. Der Schwerpunkt liegt jetzt in Asien und Afrika, wo erfreulicherweise die Bereitwilligkeit und Fähigkeit der Mitgliedskirchen wächst, selbst Verantwortung zu praktizieren, obwohl den armen Minderheitskirchen selbst kaum Mittel zur Verfügung stehen und oft auch diakonische Strukturen noch nicht entwickelt worden sind. Dazu erschwert bei politischen Flüchtlingen oder solchen aus Kriegsgebieten der Verdacht politischer Parteinahme kirchlich-solidarisches Handeln. Für die Auswanderungshilfe im Flüchtlingsdienst ist man weiterhin auf eine Rate von jährlich

12000 Personen gerüstet. Walter Kilpatrick, der internationale Erfahrung mitbringt und sich schnell in die neue Verantwortung im ÖRK einarbeitet, muß leider schon 1963 wegen Krankheit diesen Dienst aufgeben. Ihm folgt bis zu ihrem Ruhestand Ende 1966 Margaret Jaboor. Von dieser Zeit an übernahm Dr. Leslie Cooke und nach ihm der jeweilige Direktor der Gesamtabteilung die Leitung, wobei eine meist kurzfristige Operationsverantwortung für den Flüchtlingsdienst von alten und neuen Mitarbeitern der Gesamtabteilung wahrgenommen wird. Ihnen stand von 1964 bis 1966 ein Sonderausschuß für das Flüchtlingswesen zur Seite.

### *b) Ein neuer Arbeitsstil*

Der mit Neu-Delhi einsetzende neue Arbeitsstil mag an einigen Beispielen illustriert werden:

(1) Der Flüchtlingsdienst in *Bengalen*: Wegen der Millionen Flüchtlinge, die in 560 Lagern in Westbengalen untergebracht waren, hatten sich im Januar 1961 der Nationale Christenrat von Indien, CWS, LWB und der ÖRK zu gemeinsamer Verantwortung im „Bengalischen Flüchtlingsdienst“ zusammengeschlossen. Bis September 1965 half dort ein Mitarbeiterstab von bis zu 87 Personen bei ärztlicher Betreuung, Tbc-Programmen, der Errichtung von Heimindustrien, Aufbaulagern für Jugendliche, bei der Schulung für Industriearbeit und bei der Wiederansiedlung von etwa 8000 Flüchtlingen, die jahrelang in dem Bereich eines Bahnhofs in Kalkutta aufs kümmerlichste Unterschlupf gefunden hatten. Dies eine Mio Dollar-Gesamtprojekt ist 1965 den anglikanischen, methodistischen, mennonitischen und presbyterianischen Gemeinden in Kalkutta als Gemeinschaftsaufgabe übergeben worden.

(2) Der Christliche Ausschuß für den Dienst in *Algerien* (CCSA): Im März 1962 wurde deutlich, daß nach dem Ende des Algerienkrieges Hunderttausende der nach Tunesien und Marokko geflohenen Algerier zurückströmen würden. Auf sie wartete ein Volk, aus dem etwa 800000 Fachkräfte aller Sparten nach Frankreich ausgewandert waren, und ein Land, dessen gesamter Waldgürtel im Süden als Schlupfwinkel der Widerstandskämpfer abgeholzt worden war und in dem nun mit dem Vorrücken der Wüste nach Norden und mit Erosion zu rechnen war. In einer Gemeinschaftsaktion von Cimade, LWB, YMCA, YWCA, dem Zentralausschuß der Mennoniten und einem Dutzend finanzierungswilliger Hilfswerke wurde ein gefächertes Rehabilitierungsprojekt mit 250 Mitarbeitern gestartet, von denen die Hälfte Algerier waren. Der ÖRK stellte die Verwaltung und Koordinierung in Genf. Den Schwerpunkt bildete die Wiederaufforstung des Südens. Musterfarmen produzierten die Setzlinge für Nutzholz und Obstbäume. 15000 Männer und Frauen kamen zum Einsatz. Sie erhielten für ihre Arbeit nicht Geld, sondern Nahrungsmittel für sich und ihre Familien. Im ersten Stadium bis 1965 wurden 22,6 Mio Bäume gepflanzt und der erste Teil des Forstes der Regierung übergeben. Pastor Heinrich Hellstern, Leiter des Hilfswerks der Evangelischen Kirchen der Schweiz, ließ sich beurlauben und leitete die Eingangsphase dieses Projektes ein halbes Jahr lang. Der amerikanische

Methodist, Pastor Hans Aurbakken, folgte ihm bis 1966, als ihn der französische Pastor Jacques Blanc ablöste. 1967 wurde das Projekt einem von den Kirchen weiterhin unterstützten freien Träger überstellt. Jetzt waren über 30 Mio Bäume gepflanzt, und die Kirchen des ÖRK hatten etwa 3 Mio Dollar zu diesem kombinierten Flüchtlings- und Entwicklungshilfe-Projekt beigesteuert.

(3) Ökumenisches Programm für Nothilfe in *Afrika* (EPEAA): Im Herbst 1964 hatte der Afrika-Sekretär, der Südafrikaner Dr. Z. K. Matthews, viele neu etablierte Staaten besucht und dabei die vordringlichsten Notstände untersucht. Als vordringlichstes Problem stellte sich die Heranbildung einer Führungsschicht zum Staatsaufbau und von Fachkräften für alle Produktions- und Bildungssparten heraus, dazu die wachsende Zahl der südlich der Sahara rund 650 000 verstreuten Flüchtlinge. Ein solch kombiniertes Flüchtlingsdienst- und Entwicklungshilfe-Projekt wurde mit einem Finanzbedarf von etwa 10 Mio Dollar für fünf Jahre in Aussicht genommen. Die Gesamtafrikanische Kirchenkonferenz übernahm seit Januar 1965 die Gesamtplanung und die Nationalen Kirchenräte die Durchführung im einzelnen.

(4) *Vietnam*: In Nordvietnam war kirchliche Hilfe für Flüchtlinge und Kriegsoffer ein besonderes Problem. Doch durch die Vermittlung des lutherischen Bischofs Wantulä in Warschau gelang es auch hier, über das polnische Rote Kreuz Krankenhausausrüstungen als Zeichen christlicher Solidarität mit den Leidenden anzuliefern. In Südvietnam richtete CWS einen eigenen Hilfsdienst ein, in dem Ende 1966 70 Mitarbeiter tätig waren. Die Ostasiatische Christliche Konferenz (EACC) sowie die Kirchen in Australien und Neuseeland rüsteten zwei Teams mit Ärzten, Krankenschwestern, Lehrern und Sozialarbeitern für Rehabilitierungsdienste in zwei großen Flüchtlingslagern aus. Die erbetene weitere Hilfe stellte der Flüchtlingsdienst des ÖRK.

### *c) Das Sekretariat für Wanderungsfragen*

Eine Übersicht über die Beschlüsse von Neu-Delhi bezüglich des ökumenischen Weltdienstes wäre nicht vollständig, ohne daß auf die Errichtung des „Sekretariats für Wanderungsfragen“ (Migration) hingewiesen wird. Seit 1955 war der Zentralausschuß auf die beginnende Wanderbewegung unter den Millionen Arbeitslosen in den unterentwickelten ländlichen Bereichen in Südeuropa und in der Dritten Welt aufmerksam geworden. Diese Wanderer zogen in die sich entwickelnden Industriebereiche im eigenen Land, in Nachbarländer oder sogar in andere Kontinente, um auf Zeit oder Dauer Arbeit und Lebensmöglichkeit zu suchen. Diese Bewegung wurde ermöglicht durch die Mobilität der modernen Welt und hatte ihre Entsprechung im Arbeitermangel der Aufbauzeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Die ihr folgende wirtschaftliche Hochkonjunktur in den europäischen Industriestaaten veranlaßte Großfirmen und Regierungen zur Anwerbung von Arbeitskräften.

Im Juni 1961 hatte eine Weltkonferenz für Wanderungsfragen in Ley-  
sin/Schweiz danach gefragt, welche Aufgaben dem ÖRK in diesem Zusam-  
menhang zukämen. Dabei deckt schon die Benennung dieser modernen  
Nomaden, die nicht mehr nach Weide-, sondern nach Arbeitsplätzen unter-  
wegs sind, wesentliche Elemente ihrer Problematik auf, z.B. wenn sie als  
Saisonarbeiter, Fremdarbeiter, ausländische Arbeitskräfte, Gastarbeiter,  
ausländische Mitbürger, Wirtschaftsflüchtlinge bezeichnet werden. Daß sie  
mit ihrem Lohn den eigenen Unterhalt in fremder Umgebung sichern und  
meist auch für die auf unbestimmte Zeit zurückbleibende Familie sorgen  
müssen, bleibt dabei unbedacht. In den 60er Jahren sind es bereits fünf bis  
sechs Millionen, die aus Südtalien und Spanien, aus der Türkei und Grie-  
chenland, aus Nordafrika, Indien, Pakistan und Mittelamerika nach Frank-  
reich, der Schweiz, Holland, Deutschland und Großbritannien kommen.  
Wer hilft diesen Fremdlingen, sich zurechtzufinden, nicht ausgebeutet zu  
werden, Anschluß an menschliche Gemeinschaft im neuen Land zu finden?  
Wie können die Kontakte zu den Christen unter ihnen aufgenommen wer-  
den? Das Wanderungssekretariat hielt wegen der Ähnlichkeit der Probleme  
und notwendigen Maßnahmen sowie um die bereits gemachten Erfahrun-  
gen zu nutzen, enge Verbindung zum Flüchtlingsdienst. Die Beschlußgre-  
mien des ÖRK haben aber wegen der unverkennbaren Besonderheiten dies-  
es Dienstes immer wieder seine Eigenständigkeit und Selbständigkeit aner-  
kannt. In eigener Regie sollte das Sekretariat keine Hilfsmaßnahmen in  
Angriff nehmen, sondern durch Konsultationen und Fachtagungen in den  
betroffenen Ländern die diakonische Verantwortung der Mitgliedskirchen  
stärken und sie durch Erfahrungsaustausch zu eigenen Maßnahmen anre-  
gen, z.B. Beratungsstellen einzurichten, Sprachkurse zu vermitteln, akute  
Nöte zu lindern, Ausbeutung zu verhindern, die Familiengemeinschaft zu  
fördern und die Verbindung zur sozialen und kirchlichen Umwelt zu erleich-  
tern. Vor allem war den sich wandelnden Verhältnissen zu entsprechen.

#### *6. Der Flüchtlingsdienst im Rahmen ökumenischer Entwicklungshilfe mit dem Ziel verantwortlicher Weltgemeinschaft*

Der Flüchtlingsdienst war von 1940 an das größte Sekretariat im ÖRK  
gewesen. Er war Vorreiter und Schrittmacher für die Dienste und den Aus-  
bau der ökumenischen Gemeinschaft in Europa, in dem Nahen Osten und  
in die ganze Welt hinaus geworden. Er hatte die Möglichkeiten zentral-  
gesteuerter und praktizierter Hilfe um den ganzen Erdball erprobt und ihre  
Grenzen erfahren. Er hatte geholfen, die Zusammenarbeit der Mitgliedskir-

chen anzuregen und auszubauen. Er hatte die mögliche Zusammenarbeit mit staatlichen, zwischenstaatlichen, internationalen und freien Organisationen genutzt und das christliche Anliegen, als Zeuge Jesu Christi zu wirken, nicht verschwiegen. Bis zur Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 hatten mehr als 300000 Flüchtlinge und Vertriebene durch diesen Dienst an einem neuen Ort Heimat und Gemeinschaft finden können. Ungezählten hatte geholfen werden können, in dem Land, in dem sie zuerst die Angst um ihr Leben verlassen hatte, erste Hilfen zu erfahren, für die Zukunft Pläne machen zu können und dort ihre Existenz aufzubauen. Vielen Tausenden, die als Behinderte, Kranke oder Alte für sich selbst nicht sorgen konnten, hatte ökumenische Fürsorge ein erträgliches Leben in geeigneten Einrichtungen vermittelt.

In den 60er Jahren konnte durch die stärkere Beteiligung der Dienststellen nationaler und regionaler Kirchenräte die Zahl der Mitarbeiter in den Außenstellen um 80% vermindert werden. 1968 waren es nur noch 107. In Europa waren sie fast ganz überflüssig geworden. Der Flüchtlingsdienst des ÖRK war seinem Umfang nach von den Projekten der Zwischenkirchlichen Hilfe und des Weltdienstes, d.h. in der ökumenischen Beteiligung an der Entwicklungshilfe nach Neu-Delhi, bald eingeholt worden.

Die UN hatte 1960 die erste Entwicklungsdekade ausgerufen und herausgestellt, daß bei der gegenseitigen Abhängigkeit der Völker auf der klein gewordenen Erde nur in gemeinsamer Verantwortung und Zusammenarbeit zwischen den entwickelten Industrieländern, die die Rohstoffe aus der Dritten Welt benötigten, und den armen, unterentwickelten Staaten die Lebensmöglichkeit aller für die Zukunft gesichert werden kann. Der ÖRK hatte 1959 durch die Studie „Christliches Handeln im raschen sozialen Umbruch“ für seinen „Weltdienst“ schon die Weichen gestellt. Auf der Weltkonferenz „Christen im technischen und sozialen Umbruch unserer Zeit“ 1966 in Genf – mit 338 Delegierten aus allen Kontinenten, davon 147 aus der Dritten Welt – wurde die Fragestellung im Blick auf den ökumenischen Weltdienst noch klarer formuliert: „Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft“. Uppsala 1968 betonte, daß karitatives Verständnis der reichen Nationen bei der Hilfe für die armen Nationen nicht ausreicht. Die Zuweisung von Kapital und Technik allein diene nur dazu, die Strukturen bisheriger Machtverteilung zugunsten der Industriestaaten zu erhalten. Fundamentale Veränderungen in den bestehenden Institutionen und Strukturen mit dem Ziel wirtschaftlicher und sozialer Gerechtigkeit auf Weltebene sind notwendig. So war es nur folgerichtig, daß die in Uppsala vorbereitete Stukturreform die Abteilung „Zwischenkirchliche Hilfe,

Flüchtlings- und Weltdienst“ dem Gesamtmandat „Gerechtigkeit und Dienst“ zuordnete.

Der Flüchtlingsdienst blieb weiter notwendig, weil durch gewaltsame Regierungswechsel in den Staaten besonders Afrikas und Lateinamerikas und durch militärische Interventionen und Kriege in den Entwicklungsländern immer neue Flüchtlingsbewegungen ausgelöst wurden. Er bleibt eine Daueraufgabe in der unruhigen Welt des 20. Jahrhunderts, in dem auch weiterhin aus Katastrophen- oder Kriegsgebieten Flüchtende, wegen ihrer Rasse, Religion oder politischen Überzeugung Vertriebene, zur Massenumsiedlung oder Zwangsarbeit Gezwungene, Asylsuchende oder Wanderarbeiter unterwegs sind in Richtung auf Rettung und Hilfe, aber noch nicht am Ziel. Sie gehören als schwere Last zum Leben unserer kleiner gewordenen Welt. Sie gleichen aufbrechenden Schwären am Leibe der Menschheit und sind als solche Symptome und Opfer der tödlichen Krankheit, die den Organismus der Menschheit befallen hat. Die Kommunikation, das zum Leben notwendige Miteinander der Organe und Glieder dieses Organismus, ist lebensbedrohend gestört. Wir erfahren in den nicht aufgehenden Flüchtlingsbewegungen als unsere Weltwirklichkeit, was Jesaja von seinem Volk sagt: „Das ganze Haupt ist krank, das ganze Herz ist matt, von der Fußsohle bis zum Scheitel ist nichts Gesundes an ihm, sondern Wunden und Striemen und Eiterbeulen, die nicht geheftet noch verbunden noch mit Öl gelindert sind. Euer Land ist wüst, eure Städte mit Feuer verbrannt, Fremde verzehren eure Äcker vor euren Augen“ (Jes 1,5ff).

Der Flüchtlingsdienst des ÖRK hat trotz seines enormen Einsatzes das Flüchtlingsproblem nicht lösen können, aber der Weltchristenheit und der Weltöffentlichkeit bezeugt, daß angesichts der Schicksale unseres Jahrhunderts unausweichlich nach unserer Mitmenschlichkeit gefragt und sie Grundlage des gemeinsamen Überlebens ist. Auf der Weltkonsultation der Abteilung Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst 1966 in Swanwick/England wagte Dr. Leslie Cooke eine „Vorschau in die nächsten zehn Jahre“ und wies – ein halbes Jahr vor seinem unerwarteten Ableben während einer Dienstreise in Amerika – im Blick auf die Millionen heimatloser und entwurzelter Menschen in unserer Welt die neue Richtung: „Daß wir jetzt gezwungen sind, über unser Helfen hinauszugehen und die Strukturen der Kirchen und der Gesellschaft in Frage zu stellen, steht außer Zweifel. Wir müssen über das Zusammenarbeiten hinaus zur wirklichen Gemeinschaft vorstoßen. Die überwältigende Nötigung dieses Fortschreitens von Zusammenarbeit zur Gemeinschaft ergibt sich aus der Tatsache, daß ganz klar viele der Probleme, vor denen die Menschheit steht, nur

durch den Aufbau einer Weltgemeinschaft gelöst werden können. Vielleicht ist der bezeichnendste Beitrag, den die Kirchen leisten können, der Nachweis, daß sie eine Weltgemeinschaft sind in dem gemeinsamen Leben, das sie als Leib Christi miteinander teilen.“

## Die EKD auf dem Weg ökumenischen Lernens

Zum Fortgang des konziliaren Prozesses in der Bundesrepublik

VON INGO BALDERMANN

1. Noch nie hat eine Friedensinitiative einen so raschen und durchgreifenden Erfolg gehabt wie der Aufruf vom Düsseldorfer Kirchentag zu einem „Konzil des Friedens“<sup>1</sup>. Noch im gleichen Jahr haben die Herbstsynoden der meisten westdeutschen Landeskirchen<sup>2</sup> und auch der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR diesen Anstoß aufgenommen und den Aufruf mit Nachdruck unterstützt. Das ist um so erstaunlicher, als schon von Vancouver 1983 ein ähnlicher Anstoß ausgegangen war, und zwar auf Initiative der Delegierten aus der DDR, der aber in Westdeutschland nennenswerte Resonanz nur innerhalb der Friedensbewegung und in den ökumenischen Netzen fand.

Wie kommt ein solcher Erfolg zustande? Sicher nicht einfach nach dem Gesetz der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26-29), sondern zunächst einmal durch den unermüdlichen Einsatz und das persönliche Renommee von Carl Friedrich von Weizsäcker; aber das genügt nicht zur Erklärung. Offenbar birgt der Gedanke des Konzils in sich selbst so viel werbende, aufschliesende Kraft, daß er Menschen auch dort noch überzeugt und gewinnt, wo die Argumente der Friedensbewegung nichts mehr ausrichteten. Und so könnte der konziliare Prozeß für die Friedensbewegung zu einem Lehrstück besonderer Art werden, nämlich darüber, wie sich verschlossene Türen wieder öffnen lassen.

Hinzu kommt, daß der weltpolitische Bezugsrahmen sich innerhalb von zwei Jahren dramatisch verändert hat. Das notwendige, von der Friedensbe-

wegung seit einem Menschenalter eingeklagte „Neue Denken im Atomzeitalter“<sup>3</sup> hat plötzlich in der Politik der Weltmächte in einem Maße an Boden gewonnen, wie es uns, als die Stationierung der Pershing II begann, noch gänzlich unvorstellbar erschien. Die Dramatik dieses Durchbruchs ist nicht geringer als die jenes Neuen, das Deuterocesaja ankündigte. Auch wenn inzwischen deutlich geworden ist, daß die beharrliche Abrüstungsoffensive eines Michail Gorbatschow nicht an seine Person gebunden ist, sondern weit zurückreichende Wurzeln und eine breite Zustimmung in der Öffentlichkeit hat, so war doch nicht abzusehen, daß er damit im Weißen Haus auf einen Gesprächspartner trifft, dem so viel daran liegt, am Ende seiner Amtszeit etwas zu tun, um das Risiko eines nuklearen Krieges wirksam zu verringern. Daß 1986 als ein „Jahr des Friedens“ ausgerufen wurde, klang zu Beginn des Jahres noch wie ein Hohn; im Rückblick aber wird auf einmal deutlich, daß tatsächlich nichts mehr so ist wie vorher. Die scheinbar unbeirrbar aufgerüstete Politik der vergangenen Jahre hat in der Friedensbewegung zu einer deutlichen Erschöpfung der emotionalen Ressourcen geführt, zu wachsender Bitterkeit oder Resignation; es kommt darauf an, daß jetzt die verheißungsvollen Zeichen des Neuen nicht mit der alten Bitterkeit und Verbissenheit quittiert werden.

2. Der Gedanke des Konzils hat selbst noch seit dem Düsseldorfer Kirchentag erhebliche Wandlungen erfahren. Einige davon lassen sich inzwischen schon eindeutig fixieren, erste handfeste Ergebnisse des konziliaren Prozesses:

2.1 Der Begriff des Konzils konnte nicht beibehalten werden, weil er wegen seiner ekklesiologischen Implikationen für die katholische Kirche nicht akzeptabel, aber auch für die orthodoxen Kirchen mit großen Schwierigkeiten belastet war. Er wurde ersetzt durch den der „Konvokation“ – einen neuen Begriff für einen neuen, in der Kirchengeschichte einmaligen Vorgang. Das ging nicht ohne Schmerzen, denn gerade mit dem Begriff des Konzils hatten sich besondere Erwartungen von Eindeutigkeit und Verbindlichkeit verbunden. Welche Konnotationen der neue Begriff an sich ziehen wird, ist einstweilen noch offen. Aber gewonnen wurde damit, daß zumindest in der Bundesrepublik<sup>4</sup> die katholische Kirche an diesem Prozeß teilnimmt, und zwar nicht nur als Beobachter, sondern im Rahmen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK) mittragend und einladend.

2.2 Die Einsicht ist nicht mehr rückgängig zu machen, daß das Thema des Friedens nicht von dem der Gerechtigkeit zu trennen ist. Selbst eine nur befristete Vorordnung der Friedens- und Rüstungsproblematik vor die der Gerechtigkeit würde in der Ökumene nur als ein neuerlicher Versuch der rei-

chen Industrienationen verstanden, ihr eigenes Interesse an der Vermeidung eines Krieges in der nördlichen Hemisphäre zu Lasten der Probleme der südlichen Halbkugel durchzusetzen. Ein ausschließlich auf die Frage des Friedens konzentriertes Konzil hätte in der Ökumene keine Chance auf universales Interesse und hätte vor allem keine Glaubwürdigkeit.

Dieses Problem ist schon auf dem Düsseldorfer Kirchentag kontrovers erörtert worden. Die Braunschweigische Landessynode hat sich in ihrem Beschluß vom November 1985 für eine „Aufnahme des unveränderten Vorschlages C. F. von Weizsäcker“, also für die Dominanz des Friedensthemas ausgesprochen<sup>5</sup> und damit offenbar gemeint, die Intentionen von Carl Friedrich von Weizsäcker zu unterstützen; er selbst aber hat inzwischen mit wachsendem Nachdruck darauf hingewiesen, daß auch für ihn eine Abtrennung der Gerechtigkeitsfrage ganz und gar undenkbar sei. Unstrittig ist die Notwendigkeit, die ökologische Problematik mit einzubeziehen; die Zerstörung der Grundlagen des Lebens bedroht die südliche wie die nördliche Halbkugel.

2.3 Es gibt an verschiedenen Orten bereits gewichtige Teilstücke eines Termin- und Veranstaltungskalenders, der die wesentlichen Prozesse und Stationen auf dem Wege zu der ökumenischen Konvokation fixiert. Angesichts der anfangs völlig unüberschaubar erscheinenden Probleme ist auch dies ein erstaunlicher Fortschritt. Fest steht inzwischen, daß die ökumenische Konvokation für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung im Jahr 1990 stattfinden wird, die vorausgehende „nördliche“ Konvokation, die die besondere Verantwortung der reichen Industrienationen thematisiert, im Jahr 1989, wahrscheinlich in Österreich. Für den Bereich der Bundesrepublik wird das vorbereitende Ökumenische Forum im Oktober 1988 stattfinden, für den Bereich der DDR etwa zur gleichen Zeit.

Hinter dem Terminkalender werden organisatorische Probleme von erheblichem Gewicht erkennbar. Zu ihnen gehört insbesondere das Problem des Basisbezuges. Als Konsens innerhalb der EKD kann gelten, daß zu der Konvokation nicht nur Vertreter der Kirchenleitungen, sondern auch solche der Basis entsandt werden müssen. Dabei wird die Zusammenarbeit mit den Basisgruppen der ökumenischen Netze dadurch erleichtert, daß diese Gruppen vielerorts schon die Rolle von Fachausschüssen für ökumenische, ökologische oder Friedensfragen übernommen haben. Diese Gruppen sind mit ihrem kritischen Engagement ein wesentliches Element des konziliaren Prozesses, aber sie sind nicht einfach „die Basis“, auf deren breite Teilnahme der konziliare Prozeß angewiesen ist. Wie läßt sich diese Basis noch verbreitern?

Als ein Modell könnten die Vorgänge in der Evangelischen Kirche von Westfalen im Vorfeld der Landessynode 1986 dienen: Nach einem Beschluß der Landessynode 1984 ist im Jahr 1985 unter dem Titel „Verantwortung für Gottes Schöpfung“ eine Vorlage erarbeitet worden, die sich mit dem Zusammenhang der ökologischen Problematik mit der des Friedens und der Gerechtigkeit befaßte. Diese achtzig Seiten starke Vorlage ist 1986 in Gemeindekreisen, Presbyterien und Kreissynoden diskutiert worden; dafür sind insgesamt 65 000 Exemplare angefordert worden. Die Rückmeldungen an die Landessynode waren dementsprechend eindrucksvoll, qualitativ wie quantitativ, Zeugnisse für ein in die Tiefe wie in die Breite gehendes Umdenken. Trotzdem ist offenkundig, daß auch eine so immense Anstrengung in ihrer Wirkung noch weit von dem Ziel entfernt bleibt, alle Gemeindeglieder in diesen notwendigen Lernprozeß einzubeziehen.

Die Frage ist, ob und wie es gelingt, in dem Countdown der uns noch zur Verfügung stehenden Monate die konziliare Willensbildung regional und lokal weiter zu intensivieren. Die Friedensdekade dieses Jahres wird sich als ein wichtiger Schritt auf diesem Wege verstehen können; im Frühjahr 1988 werden bereits größere regionale Treffen stattfinden, so etwa vom 11. bis 13. 3. eine ökumenische Versammlung der Gruppen und Netze in Bayern, vom 7. bis 10. 3. eine ökumenische Konsultation für Nordrhein-Westfalen in Münster, die von der ACK-NRW und der Ökumenischen Centrale getragen wird. Das nationale Forum unter der Trägerschaft der ACK-BRD soll 1988 in zwei Schritten stattfinden, vom 13. bis 16. 4. in Königstein und vom 19. bis 22. 10. in Stuttgart. Am 29. 10. findet in der Westfalenhalle in Dortmund die abschließende ökumenische Versammlung für Nordrhein-Westfalen statt; sie soll vorbereitet werden durch entsprechende Veranstaltungen auf Kirchenkreisebene. Es ist wünschenswert, daß ein umfassender Terminkalender so bald wie möglich veröffentlicht wird.

3. Daß die drei Themen – Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung – untrennbar zusammengehören, ist für das ökumenische Gespräch nicht neu; schon die Vollversammlung in Nairobi hat diesen Zusammenhang unterstrichen. Die Basisgruppen in den ökumenischen Netzen haben seit eh und je im Bewußtsein dieses Zusammenhangs gearbeitet. Auch in den Beschlüssen der Landessynoden ist immer wieder auf diesen Zusammenhang hingewiesen worden. Neu aber ist die Erfahrung, daß jeder Versuch, das Friedensthema aus diesem Zusammenhang auch nur zeitweilig zu lösen, in der Ökumene eine derart heftige Kritik auslöst, daß damit die Basis des Gespräches zerstört wäre. Solche schmerzhaften Erfahrungen könnten geeignet sein, auch in einer größeren Breite das Bewußtsein

dafür zu wecken, welche immensen Spannungen es im konziliaren Prozeß zu überwinden gilt.

Neu und in dieser Form unerwartet ist aber auch die Dringlichkeit, mit der sich alle drei Problemfelder des Konzils in der öffentlichen Diskussion präsentieren: das Erschrecken über die Folgen von Tschernobyl hat eine Sensibilität für die Bedrohung der Schöpfung bewirkt, mit der in solcher Breite vorher so nicht zu rechnen war; das Bemühen um Abrüstung, Verständigung und ein Umdenken in Sicherheitsfragen kann angesichts der Anteilnahme höchster politischer Repräsentanten nicht mehr als Illusionismus einiger Randgruppen marginalisiert werden; und die Frage der Gerechtigkeit ist nicht nur in den Berichten aus Südafrika und Chile, sondern auch in Gestalt der Asylanten und der Folgen der Arbeitslosigkeit im eigenen Land präsent. Eine Frage aber, die ins Zentrum aller drei Problembereiche gehört, scheint mir einstweilen in den Vorüberlegungen noch unterrepräsentiert: die Frage nach der Rolle und den Möglichkeiten der Frau in einer Weltgesellschaft, die noch immer fast vollständig von Männern dominiert wird. Nach den Gesetzen des konziliaren Prozesses kann es nicht den Frauen allein überlassen bleiben, dieses Thema mit dem notwendigen Nachdruck auf die Tagesordnung zu bringen. Es ist ein Thema, das zu neuen Lernerfahrungen von ungeahnter Intensität anstoßen kann, dafür aber den konziliaren Prozeß nicht nur in seinen Inhalten, sondern auch in seinen Formen maßgeblich bestimmen müßte. Es ist freilich ein für alle beteiligten Kirchen und Gesellschaften, nördliche wie südliche, äußerst unbequemes Problem, für andere Kirchen noch weitaus stärker als für die EKD; aber es ist ein fundamentales Problem der Gerechtigkeit und des notwendigen Neuen Denkens nicht nur im weltlichen, sondern auch im kirchlichen Bereich. Die Glaubwürdigkeit des konziliaren Prozesses wird nicht zuletzt davon abhängen, wieweit es gelingt, die Dominanz männlichen Denkens und Redens in den Inhalten und in den Arbeitsformen aufzubrechen.

4. In dem konziliaren Prozeß konstituiert sich die Kirche nun auch offenkundig als „Lerngemeinschaft“ in dem Sinne, wie es Albrecht Schönherr schon 1974 für das Selbstverständnis des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR formuliert hat: „In dem Risiko eines Lebens mit Christus, mitten in dem Getümmel einer nicht mehr überschaubaren und vorhersehbaren Welt, machen wir Erfahrungen . . . , die uns entweder scheitern lassen oder uns in immer neues Fragen und Lernen treiben . . . Die Schüler Jesu haben nie ausgelernt; sie bleiben Schüler bis ans Ende.“<sup>6</sup> Damit kündigen sich nicht nur für die Ekklesiologie, sondern für alle theologische und praktische kirchliche Arbeit Veränderungen an, deren Ausmaße einstweilen noch

gar nicht abzusehen sind. Der konziliare Prozeß erfordert eine neue Theologie, die nicht primär den Aufgaben der Disziplinierung und Abgrenzung verpflichtet ist wie bisher die abendländische Theologie, sondern kreativ und integrativ wirkt. Es kann heute legitime theologische und kirchliche Arbeit nirgendwo mehr abgehoben von dieser gewaltigen Anstrengung gemeinsamen Lernens in der ökumenischen Christenheit geben.

Schmerzhafte Lernaufgaben warten in diesem konziliaren Prozeß aber nicht nur auf die herkömmliche Theologie und die etablierte kirchliche Arbeit, sondern auch auf die Basisgruppen, die sich selbst als Träger kirchlicher Innovation verstehen. Sie sind von Anfang an bewußt in einen Prozeß ökumenischen Lernens eingetreten, aber noch unter einem anderen Vorzeichen: in einer Situation, in der es galt, den Widerspruch so scharf und eindeutig wie nur möglich zu formulieren, um überhaupt gehört zu werden und nicht alsbald wieder in dem großen Strom mit fortgerissen zu werden. Es konnte nicht anders sein, daß in solcher Situation der Widerspruch um der besseren Gerechtigkeit und des größeren Friedens willen sich in herben, zuweilen verletzenden, für die Angesprochenen oft schwer akzeptablen Formen äußerte. Wir wissen aus dem Munde Jesu, daß das Evangelium nicht ohne solche verletzende Schärfe und Trennung laut werden kann (Mt 10,34; Lk 10,26). Aber eines ist diese Einsicht, daß Friede und Gerechtigkeit nicht ohne Streit zu haben sind, ein anderes die *rabies theologorum*, jenes verbissene Rechthabewollen, das zum Stil abendländischer theologischer Auseinandersetzungen von Anfang an dazugehört hat. Die Friedensbewegung als Protestbewegung brauchte eindeutige, scharf profilierte Formeln für ihren Widerspruch. Es könnte sich aber als gefährlich kontraproduktiv erweisen, die gleichen harten Formeln und Formen des Protests nun auch im konziliaren Prozeß beizubehalten. Die neue Situation fordert auch ein neues Reden. Es wird nicht leicht sein, die notwendige Eindeutigkeit zu bewahren und die unaufgebbaren Einsichten konziliar und konziliant, gewinnend und werbend in den großen Lernprozeß mit einzubringen. Aber es kann im konziliaren Prozeß nicht mehr gestattet sein, so zu reden, daß der Konsens auch mit den Lernbereiten an der Kompromißlosigkeit der Formulierungen scheitert, wie es in der an Verwerfungen und Verdammungen reichen abendländischen Theologiegeschichte immer wieder geschehen ist.

Es wird auf der anderen Seite niemandem gelingen, den Konsens einfach im Akzeptieren des nun einmal vorhandenen Pluralismus zu suchen. Der konziliare Prozeß hat seine eigenen Maßgaben und Lernziele. Das gemeinsame ökumenische Lernen käme über die immensen sozialen, kulturellen und ideologischen Unterschiede hinweg gar nicht erst zustande, gäbe es

nicht für alle, die daran teilnehmen, eine gemeinsame Basis. Die ökumenische Bewegung hat in ihrer Geschichte leidvolle Erfahrungen mit dem Versuch gemacht, diese gemeinsame Basis theologisch exakt zu definieren; pragmatisch aber läßt sie sich sehr genau benennen: es ist der Dialog mit der Bibel, den jedes Mitglied der ökumenischen Gemeinschaft, wenn auch auf unterschiedliche Weise, für sich selbst als verbindlich ansieht und der so auch die Möglichkeit eines fruchtbaren Dialoges der Mitglieder untereinander eröffnet. Sie finden in der Bibel einen gemeinsamen Code, eine Sprache der Klage und der Hoffnung und die verbindende Vision einer neuen Welt nach dem Willen Gottes.

Ohne den Dialog mit der Bibel gäbe es die Ökumene nicht; und ein Vorhaben wie das des ökumenischen Lernens, das von allen bewußtes Engagement und ein Einbringen der eigenen Perspektive erwartet, verlangt deshalb nicht nur Sachkenntnis, sondern in wachsendem Maße eigene biblische Kompetenz. Sie ist die Bedingung für das Gelingen des konziliaren Prozesses. Basisgruppen und -gemeinden in aller Welt praktizieren einen solchen eigenständigen und lernbereiten Dialog mit der Bibel und leben davon; daraus erwächst die Mündigkeit im konziliaren Prozeß. So erwachsen aus dem konziliaren Prozeß der Kirche zwei große Bildungsaufgaben: die eine ist das Anteilnehmen an den Erfahrungen, Fragen und Einsichten der Christen in anderen Teilen der Welt; die andere ist das Gewinnen jeweils eigener biblischer Kompetenz.

5. Welche Ergebnisse und Wirkungen können wir von dem konziliaren Prozeß und der ökumenischen Konvokation am Ende erwarten? Auch diese Frage muß im Lichte all des Neuen, das sich hier anbahnt, neu gestellt werden. Der neue Wein wird sich nicht einfach wieder in die alten Schläuche füllen lassen. Es gibt schon jetzt Erwägungen darüber, wie denn ein „Wort“ der ökumenischen Konvokation aussehen könne. Es ist gut, die Frage früh genug zu stellen, doch ist zweifelhaft, ob es gestattet sein darf, die Konvokation schon jetzt auf ein Ergebnis im Sinne einer gemeinsamen Resolution festzulegen. Kann dies überhaupt noch die angemessene Weise der Äußerung angesichts der Bedrohungen sein, die das Überleben der Menschheit in Frage stellen? Es gibt auch aus den vergangenen Jahren synodale und ökumenische Worte von erstaunlicher Prägnanz und Weitsichtigkeit, aber gemessen an dem Wachstum der Bedrohung blieben sie in einer erschreckenden Weise wirkungslos.

Ich denke, hier liegt das entscheidende Problem der mit so vielen Hoffnungen erwarteten Konvokation. Wir werden es nicht in der Haltung einer grundsätzlichen Geringschätzung „bloßer“ Worte lösen können. Immerhin

sind Worte dieser Art, zumal wenn sie auf Papier stehen, eine schlechthin wehrlose und gewaltfreie Form der Kommunikation. Aber sie sind so wehrlos, daß sie sich gefallen lassen mußten, einfach in der Öffentlichkeit überhört zu werden. Sollte dies das Endergebnis auch des konziliaren Prozesses sein dürfen? Mir scheint, die Frage der Wirksamkeit ihrer Gründe läßt sich zumindest an zwei Punkten genauer eingrenzen:

5.1 Worte, die zum Umdenken anstoßen und ein neues Handeln bewirken sollen, müssen einprägsam und verbindlich formuliert sein. Sie müssen die Chance haben, sich in den Köpfen festzusetzen und dort langfristig ein neues Denken freizusetzen. Neue Sicht- und Urteilsweisen müssen sich in den alltäglichen Lebensvollzügen durchsetzen; nur ein einprägsames Wort kann mich wirklich durch den Alltag begleiten. Unter den Worten der Nachrüstungsdiskussion war die „deutliche Absage an Geist und Logik der Abschreckung“, die die Bundessynode in Halle 1982 gefordert hatte<sup>7</sup>, das einprägsamste. Wirksam war es zugleich durch die Verbindlichkeit, die in dem Begriff der „Absage“ liegt, auch wenn dabei seine Herkunft aus der Taufliturgie<sup>8</sup> nicht immer mitbedacht wird. Möglicherweise findet der konziliare Prozeß auch zu Symbolen, die solchen Worten an Wirksamkeit ebenbürtig sind. Für die Friedensbewegung haben Handlungen zivilen Ungehorsams, insbesondere Sitzblockaden, einen solchen symbolischen Wert gewonnen. Aber wo gibt es Symbole, die nicht nur den Widerspruch, sondern zugleich den wachsenden Konsens sichtbar machen?

5.2 Der konziliare Prozeß wird nur dann die ihm angemessene öffentliche Wirkung erlangen, wenn es gelingt, ihn der Öffentlichkeit auf eine effizientere Weise zu vermitteln als die bisherigen kirchlichen Worte. Aber eben das bereitet in der Medienlandschaft der Bundesrepublik große Schwierigkeiten. Das hängt mit den Kriterien zusammen, nach denen Nachrichten strukturiert sein müssen, wenn sie sich in der Flut der Informationen durchsetzen sollen. Da Presse wie Fernsehen auf stabile, möglichst wachsende Interessentenzahlen angewiesen sind, entsteht aus diesen Strukturgesetzen eine Wirklichkeit eigenartigen Zuschnitts: Sie wird konstituiert durch die Auswahl der Nachrichten, die durch die Gesetze ihrer wirksamen Vermarktung gesteuert wird.

Es wird gesagt, daß ein wesentliches Kriterium für die Auswahl der Nachrichten ihre Neuheit sei; aber wenn das so wäre, hätten in der abschließenden Phase der Meinungsbildung in der EKD über die Nachrüstung alle Alarmglocken schrillen müssen, denn das Ergebnis kam einem Erdbeben gleich.<sup>9</sup> Statt dessen nahmen die Medien kaum davon Notiz, offensichtlich weil diesen Vorgängen für die Berichterstatter das Moment des Sensationel-

len fehlte. An solchen Kriterien gemessen aber hat der konziliare Prozeß kaum Chancen, aufsehenerregende Nachrichten herzugeben: aus der geduligen Arbeit des Aufeinander-Hörens, aus der Bemühung um einen möglichst breiten Konsens ergeben sich nun einmal keine Sensationen. Die dafür notwendige differenzierte Wahrnehmung der anderen Standpunkte ist geradezu das Gegenteil des Sensationellen. Was die westlichen Medien interessiert, ist ganz ausgesprochen die Konfrontation, nicht der Konsens. Charakteristisch dafür ist nicht zuletzt die Art ihrer Berichterstattung über die Kirchen in der DDR.

Die Medien in der DDR haben andere Filter und Auswahlkriterien; aber in jedem Fall können die Kirchen jetzt anders als in der Bundesrepublik bei Äußerungen zu Fragen öffentlichen Interesses der Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit und der Regierenden sicher sein. Unter diesen Bedingungen ist von vornherein für den konziliaren Prozeß und die Vorbereitung der ökumenischen Konvokation in der DDR ein stärkeres und breiteres Interesse zu erwarten als in der Bundesrepublik.

Der Kontrast muß uns zu denken geben. In der Bundesrepublik ist es nicht gelungen, den schmerzhaften Prozeß kirchlicher Meinungsbildung zur nuklearen Rüstung der Öffentlichkeit angemessen zu vermitteln. Wie kann es gelingen, dem konziliaren Prozeß die öffentliche Aufmerksamkeit zu verschaffen, die ihm zukommt? Bei der Bearbeitung dieser Frage ist inzwischen höchste Eile geboten.

Immer wieder wird im Blick auf den konziliaren Prozeß vor Euphorie gewarnt. Aber ich sehe nirgendwo Euphorie, sehr deutlich dagegen die Gefahr, daß das wirklich Neue, das hier geschieht, gar nicht wahrgenommen wird. Ich habe aus der Zeit der Nachrüstungsdiskussion noch sehr gut in Erinnerung, was es für Argumente waren, die erstarrte Abgrenzungen aufbrechen und das erstorbene Gespräch wieder in Gang bringen konnten: es waren zum einen biblische Argumente, zum anderen aber der Hinweis auf die Fragen, die Schwestern und Brüder aus der Ökumene uns stellen. Kein Christ bringt es über sein Gewissen, auf diese Fragen nicht wirklich zu hören. Stimmt das, so haben wir von dem konziliaren Prozeß durchaus noch Überraschungen zu erwarten.

## ANMERKUNGEN

- 1 Eine instruktive Übersicht über die Arbeit für den konziliaren Prozeß in den Landeskirchen der EKD hat die ökumenische Dienstleistungsgruppe am Fachbereich Evangelische Theologie an der Universität Bochum erstellt (Gabriele Obst, Michael Brandt und Henner Maas); sie ist bei der Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden (AGDF), Blücherstr. 14, 5300 Bonn 1, erhältlich.
- 2 Einzig die Ev.-luth. Landeskirche Schaumburg-Lippe hat diesen Anstoß bisher konsequent durch Nichtbefassung beantwortet.
- 3 Die Auseinandersetzung dazu in der DDR dokumentiert epd 4a/87.
- 4 Dazu äußerte sich Bischof Dr. Franz Kamphaus auf dem Evangelischen Kirchentag in Frankfurt am 20. 6. 1987: „Auf ihrer Frühjahrsvollversammlung im März d.J. hat die Deutsche Bischofskonferenz beschlossen, sich in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen an den vorbereitenden Gesprächen für die Weltversammlung über „Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung“ zu beteiligen... Die Beteiligung an den Gesprächen auf der Ebene der Bundesrepublik Deutschland ist keine Entscheidung über eine Beteiligung der Katholischen Kirche auf Weltebene. Dafür ist Rom zuständig, nicht die Deutsche Bischofskonferenz, die nur einen kleinen Teil der Weltkirche vertritt.“
- 5 „Die Landessynode macht sich die Beschlüsse der Generalsynode der VELKD von Schleswig und der Synode der EKD von Trier zu eigen mit der Einschränkung, daß hier nicht die Konferenz der Kirchen von 1990 mit dem Thema Frieden, Gerechtigkeit und Schöpfung ins Auge gefaßt werden sollte, sondern eine ‚Versammlung aller Kirchen‘ mit dem Thema Frieden vorzubereiten ist – in Aufnahme des unveränderten Vorschlags C.F. von Weizsäcker. ... Es sollte nach Mitteln und Wegen, nach Aktivitäten und Zeichen gesucht werden, die dazu helfen, daß sich jeder einzelne Christ in den ‚konziliaren Prozeß‘ eingliedern kann.“ Beschluß der Braunschw. Landessynode vom 29. 11. 1985.
- 6 So Albrecht Schönherr in seinem Vortrag vor der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, zitiert in: Kirche als Lerngemeinschaft; FS Bischof D. Albrecht Schönherr zum 70. Geburtstag; Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR; Berlin 1981, 9.
- 7 „Der Bericht hat der Synode gezeigt, daß eine deutliche Absage an Geist und Logik der Abschreckung unumgänglich ist. Zugleich sieht die Synode damit Fragen aufgeworfen, die ein verbindliches Weiterdenken notwendig machen.“ Beschluß der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR in Halle zum Bericht der Konferenz der Kirchenleitungen vom 28. 9. 1982, dokumentiert in epd-Dokumentation 47/82, 30.
- 8 „Unsere evangelischen Kirchen in der DDR haben dem Geist, der Logik und der Praxis des Abschreckungssystems abgesagt – abgesagt im Sinne einer abrenuntiatio diaboli“: Werner Krusche in seinem Kieler Vortrag „Schuld und Vergebung – Der Grund christlichen Friedenshandelns“; Berlin (Aktion Sühnezeichen) 1984, 22.
- 9 Vgl. I. Baldermann, Die EKD und der status confessionis; in: H. Schaefer (Ev.-ref. Kirche Nordwestdeutschlands, Hrsg.), Zur Situationsbestimmung christlicher Friedensarbeit, Nordhorn 1984, 1-11.

## Ökumene gewinnt Profil (VII) Weg- und Lerngemeinschaft des Friedens

Der Beitrag von PAX CHRISTI (deutsche Sektion) zum konziliaren Prozeß

VON NORBERT METTE

### *1. „Für einen konziliaren Prozeß des Friedens auf allen Ebenen der Ökumene“*

Ähnlich wie Pax Christi International, deren Resolution in dieser Zeitschrift (Heft 3/1986) dokumentiert worden ist, hat auch die deutsche Sektion dieser internationalen katholischen Friedensbewegung „den Impuls des Ökumenischen Rates der Kirchen zu einem konziliaren Prozeß begrüßt und erklärt, den ökumenisch-konziliaren Prozeß unterstützen zu wollen“<sup>1</sup>. In der entsprechenden Präsidiumserklärung von April 1986 wird stark der Prozeßcharakter einer Verständigung zwischen den Kirchen über ihre Haltung zu den Themenkomplexen „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ herausgestellt:

„Örtliche, regionale und weltweite Versammlungen haben in diesem Prozeß eine wichtige Bedeutung. Sie dürfen nach dem Verständnis von Pax Christi nicht einmalige und von dem Prozeß losgelöste Ereignisse sein, noch ist es notwendig, daß zunächst Versammlungen auf höchster Ebene stattfinden müssen. Sie sollten auch nicht durch Verletzung des Selbstverständnisses von Partnerkirchen und ihres Verständnisses von einem Konzil belastet werden.“

Die Aufgabe solcher Versammlungen im Rahmen des konziliaren Prozesses wird wie folgt umrissen: „Ökumenischen Versammlungen kommt es zu, Erfahrungen, Einsichten und Forderungen zu bündeln und verbindliche Aussagen anzustreben, die ethische Verpflichtung wie auch Vorschläge für politisch Handelnde sind.“

Unter „konziliarem Prozeß“ wird verstanden, daß Christen unterschiedlicher Konfession sich in aller Welt zu einer Weg- und Lerngemeinschaft zusammenfinden, und zwar in folgenden Anliegen:

- „— in dem gemeinsamen Bemühen um eine zutreffende Analyse der Kräfte und Strukturen, die Unrecht, Unfrieden und Zerstörung der Schöpfung bewirken,
- im gemeinsamen Hören auf das Evangelium, das Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung verheißt und fordert, und
- im Bemühen um daraus zu ziehende politische Handlungsformen.“

Als einen konkreten Beitrag zu einem solchen konziliaren Prozeß hat Pax Christi die beiden bisherigen „Ökumenischen Versammlungen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ (in Siegen) angesehen, zu denen die deutsche Sektion miteingeladen hat und an denen zahlreiche Pax-Christi-Gruppen beteiligt waren. Zum Austausch der verschiedenen Aktivitäten auf Gruppen- und Bistumsebene und zur gemeinsamen Verständigung über weitere Schritte fand Anfang Mai 1987 ein Kongreß statt unter dem Motto „Pax Christi: Weggemeinschaft für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“.

## 2. *„Gewaltfrei widerstehen – Kriegsdienste verweigern – Abschreckung überwinden“*

Dieses Kongreßmotto hatte für die deutsche Sektion von Pax Christi eine brisante Aktualität bekommen. War doch während der Monate zuvor sowohl in den eigenen Reihen als auch innerhalb des Ambientes des bundesdeutschen Katholizismus insgesamt die Erfahrung gemacht worden, wie schwer es ist, das Prinzip eines konziliaren Prozesses zu realisieren. Anlaß zu Spannungen und Konflikten hatte ein Beschluß gegeben, der auf der Delegiertenversammlung (auf Burg Feuerstein) im November 1986 mit großer Mehrheit verabschiedet worden war und seitdem unter dem Stichwort „Feuersteiner Erklärung“ zu heftigen Auseinandersetzungen geführt hat. Der am meisten umstrittene Satz in diesem Text lautet: „Aufgrund unseres Glaubens und aufgrund unserer Analyse der gegenwärtigen Situation sehen wir Kriegsdienstverweigerung als eine heute ethisch gebotene Handlungsweise an und treten deswegen mit Nachdruck für die Kriegsdienstverweigerung ein.“<sup>2</sup>

Mit einer solchen Aussage habe, so lauteten die in verschiedenen Graden der Entrüstung lautgewordenen Kritiken<sup>3</sup>, Pax Christi eine innerhalb der katholischen Kirche dialogfähige Position aufgegeben und alle die ausgeschlossen, die einer anderen persönlichen Gewissensentscheidung Folge leisten würden. Pax Christi widerspreche damit seinen eigenen Statuten, nämlich für alle offen zu sein, „die vom Friedensauftrag Christi betroffen sind“.

Mit dem Hinweis, die „Feuersteiner Erklärung“ habe das persönliche Gewissen als letztentscheidende Instanz nicht in Frage gestellt, sondern im Gegenteil unterstrichen, und sie müsse darum von dieser Prämisse aus interpretiert werden, hat das Präsidium der deutschen Pax Christi im Dezember 1986 die bis dahin vorgetragene Kritik zu entkräften und den Weg zu einer

sachlichen Auseinandersetzung mit der in der „Feuersteiner Erklärung“ formulierten Position zu eröffnen versucht.<sup>4</sup>

Isoliert betrachtet kann diese Erklärung zu Mißverständnissen Anlaß geben. Zu beachten ist darum, daß sie nicht kontextlos beschlossen worden ist, sondern daß sie eine vorläufig erzielte Überzeugung innerhalb eines länger andauernden Reflexions- und Diskussionsprozesses auf den verschiedenen Ebenen von Pax Christi markiert.

### *3. Abrüstung und Sicherheit – Positionen von Pax Christi*

Seit 1977 bildet der Komplex „Abrüstung und Sicherheit“ einen Schwerpunkt der Arbeit von Pax Christi. Wie es in der Präambel zu der 1980 verabschiedeten „Plattform“, die die in der Zwischenzeit gewonnenen Einsichten und Optionen zur Abrüstungsproblematik programmatisch zusammenfaßte, heißt, entspringt dieser Schwerpunkt der in seinen Statuten festgehaltenen Selbstverpflichtung von Pax Christi, „durch ernstliches Bemühen um biblisch begründetes Verhalten‘ sowie ‚durch eine gründliche Analyse der konkreten Probleme in Welt und Kirche, durch eine Reflexion über Ungerechtigkeit und ihre Strukturen, durch eine Erarbeitung von Strategien gewaltloser Veränderung auf mehr Gerechtigkeit‘ hinzuarbeiten“<sup>5</sup>. Ausgehend von einer Rückbesinnung auf die Friedensbotschaft des Alten und Neuen Testaments und von der Darlegung eines angesichts der aktuellen Problemlagen in der Welt erforderlich gewordenen umfassenden Sicherheitsverständnisses wird in dieser Plattform die Überwindung des Abschreckungssystems und des damit verbundenen Wettrüstens in Ost und West gefordert und werden konkrete (kurz-, mittel- und langfristige) Handlungsperspektiven dazu zur Diskussion gestellt. Zusammenfassend heißt es im letzten Abschnitt:

„Das gegenwärtige System der militärischen Abschreckung stellt das aus christlicher Sicht unverfügbare menschliche Leben zur Disposition. So sehr uns die allgegenwärtige Gewalt bedrückt und obwohl uns als Christen die Grenzen eigenen Handelns bewußt sind, haben wir doch Vertrauen in Gott und bauen auf die Fähigkeit der Menschen, Verhältnisse zu schaffen, die zum Frieden führen. Die Menschheit verfügt heute über die Mittel, gesellschaftliche Veränderungen zu bewirken, die zur Überwindung von Armut und Not, Hunger und Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Militarismus notwendig sind. Dazu muß aufbauende Solidarität an die Stelle zerstörerischer Gewalt treten. Christen und Kirche dürfen nicht aufhören, von der konkreten Utopie einer Welt ohne Waffen zu reden und daraufhin zu leben.“

Ziel dieser Plattform war es, insbesondere die innerkirchliche Öffentlichkeit in Gemeinden, Gruppen und Verbänden – als einem beträchtlichen

Faktor der ethischen und politischen Willensbildung – für die Fragen der Friedenssicherung und Abrüstung stärker zu sensibilisieren und durch die Schaffung eines „informierten Abrüstungsbewußtseins“ auf eine mehrheitsfähige Änderung der sicherheitspolitischen Präferenzen in Parteien und Regierung hinzuwirken. Für die eigene Position wird beansprucht, daß sie die Impulse des Evangeliums des Friedens in der gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Realität zur Geltung zu bringen versucht. Zugleich wird aber daran festgehalten, daß den Christen in ihrer konkreten Option für den Weg zur Friedenssicherung ein Ermessensspielraum offensteht, so daß diejenigen, die verantwortlich eine andere Position als die von Pax Christi vertretene beziehen, zu respektieren sind.

Unvermutete Aktualität gewann diese Plattform insofern, als sie genau in der gerade aufkommenden Nachrüstungsdebatte verabschiedet wurde und sie zum Teil von breiten Kreisen in der Friedensbewegung bezogene Positionen vorwegnahm. Zahlreiche in den folgenden Jahren veröffentlichte Papiere und Stellungnahmen kirchlicher Gruppierungen und Verbände zu diesem Themenkomplex – bis hin zum Friedenswort der deutschen Bischöfe vom April 1983 – sind teilweise direkt, teilweise indirekt von der Plattform beeinflußt worden. Dies verdient um so mehr Beachtung, als bis dahin der organisierte bundesdeutsche Katholizismus als ein verläßlicher Befürworter der herrschenden Politik und Strategie der Abschreckung galt und damit wohl auch die in der Mehrheit des Kirchenvolkes verbreitete Mentalität, die bestehenden militärischen Sicherheitskonzepte für unentbehrlich und damit unabänderlich zu halten, repräsentierte. Von daher ist es nicht verwunderlich, daß maßgebliche Kräfte innerhalb dieses Katholizismus alles daransetzten zu verhindern, daß die Position von Pax Christi innerkirchlich zur Geltung kam. Umgekehrt wurden viele, die sich im „katholischen Milieu“ alles andere als heimisch fühlten, zum ersten Mal auf Pax Christi aufmerksam. Für manche von ihnen bot ein Engagement in Pax Christi die Möglichkeit, die Bindung zur Kirche nicht völlig fallen zu lassen.

Die zu Beginn der achtziger Jahre forciert vorangetriebene Friedensdiskussion sowohl im gesamtkirchlich-ökumenischen Raum als auch mit anderen Gruppierungen innerhalb der Friedensbewegung – angestoßen durch zahlreiche örtliche und regionale Initiativen arbeitet Pax Christi seit Juni 1983 im Koordinationsausschuß der Friedensbewegung mit und gehört dort zur „Koalition“ der christlichen und bürgerrechtlichen Gruppen<sup>6</sup> – hatte zur Folge, daß die in der Plattform noch zur Diskussion gestellte Infragestellung des Abschreckungssystems mehr und mehr durch seine ein-

deutige Ablehnung abgelöst wurde. In der sog. „Neustädter Erklärung“ vom Oktober 1983 heißt es:

Pax Christi lehnt mit aller Entschiedenheit das bestehende Abschreckungssystem ab, das auf der Androhung des Einsatzes atomarer Waffen aller Art, aber auch chemischer (und im Zweifelsfalle auch biologisch-bakteriologischer) Kampfstoffe sowie zunehmend konventioneller Massenvernichtungswaffen (z.B. Streubomben) beruht. Das bedeutet, daß wir den Einsatz solcher Waffen bedingungslos ablehnen. Folglich sind auch der Besitz, die Entwicklung und Produktion sowie die Androhung des Einsatzes dieser Waffen entschieden zu verwerfen.<sup>7</sup>

Umgesetzt in eine politisch-realistische Strategie der Abrüstungs- und Friedenspolitik bedeutet dies für Pax Christi, „die Sicherheitspolitik nicht mehr nach der Logik der gegenseitigen Bedrohung, sondern nach der Logik der Nicht-Bedrohung der anderen Seite zu orientieren“ und entsprechende Formen der Verteidigung zu entwickeln, ergänzt „durch sicherheitsfördernde vertrauensbildende Maßnahmen im militärischen Bereich und nicht-militärische Kooperationsangebote (Wirtschaft, Umwelt, Wissenschaft, humanitäre Kontakte)“.

Wiederholt haben sich in den letzten Jahren verschiedene Organe von Pax Christi mit ihren Einschätzungen konkreter Verhandlungsangebote bzw. -schritte seitens der beiden Großmächte öffentlich zu Wort gemeldet und auf die politische Willensbildung durch Information und Bewertung Einfluß zu nehmen versucht.<sup>8</sup> An die deutschen Bischöfe wird appelliert, angesichts des unvermindert weitergehenden und immer größere Umfänge annehmenden Rüstungswettlaufs ihre im Hirtenwort eingenommene Haltung, die Abschreckung sei zwar noch sittlich, aber nur legitimierbar, wenn sie an strengste Bedingungen geknüpft werde, nunmehr in ein entschiedenes Nein zur Abschreckung umzuändern.

Vor diesem Hintergrund muß die umstrittene „Feuersteiner Erklärung“ gesehen werden. Sie ist – wie es in dem Text heißt – von der Intention geleitet, angesichts der politischen und militärischen Entwicklungen, die eine weitere Eskalation der Aufrüstung mit sich gebracht haben, „deutlicher als bisher das NEIN zur Abschreckung praktisch werden zu lassen und Schritte der Verweigerung zu entwickeln“. Und in diesem Zusammenhang rückt dann – nicht zuletzt für junge Männer – die Wehrdienstverweigerung in den Blick als Möglichkeit für den einzelnen, sich dem atomaren Drohsystem zu widersetzen, diesem öffentlich und praktisch die Legitimation zu entziehen und so die vorrangige Option des Evangeliums für Wege der Gewaltlosigkeit exemplarisch zu bezeugen und zu praktizieren:

„Wer den Dienst mit der Waffe aufgrund einer persönlichen Gewissensentscheidung, die ihm von niemandem abgenommen werden kann, verweigert, leistet einen

wichtigen Beitrag zur Infragestellung des Abschreckungssystems. Er bringt durch seine Entscheidung seine Ablehnung dieses Systems besonders dann deutlich zum Ausdruck, wenn sie zu gemeinschaftlichem und politischem Engagement an der Überwindung des Abschreckungssystems führt. Für uns bezeugt er mit diesem Handeln eindeutig die Gewaltfreiheit, die wir im Evangelium begründet sehen; er wird Zeichen des Widerspruchs in einer Welt voller Waffen für die angestrebte Welt ohne Waffen.“

Die theologisch und ethisch bemerkenswerte Stoßrichtung dieser Erklärung besteht darin, daß sie die bislang in kirchlichen Stellungnahmen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil vorgenommene Beurteilung sowohl des Soldatendienstes als auch der Kriegsdienstverweigerung als prinzipiell gleichwertigen „Diensten für den Frieden“ zur Diskussion stellt und dafür plädiert, daß von der Option des Evangeliums für Gewaltfreiheit her und angesichts eines immer weiter eskalierenden Abschreckungssystems – mit samt seinen Verstrickungen in weltweiten Zusammenhängen von Gewalt, Ungerechtigkeit und Unterdrückung – eine andere Einschätzung vorzunehmen ist, nämlich, daß das ethische Dilemma des Soldatendienstes gegenwärtig objektiv größer ist als die Kriegsdienstverweigerung und daß darum diese als ethisch angemessener bzw. richtiger zu beurteilen ist (was noch nichts darüber besagt, daß die entsprechenden Handlungsweisen damit unweigerlich als sittlich böse bzw. sittlich gut ausgewiesen wären! Die weitverbreitete Haltung Betroffener, ihre Kriegsdienstverweigerung gewissermaßen zu „privatisieren“, wird durch die „Feuersteiner Erklärung“ auch in Frage gestellt!).

Dieser Erklärung vorzuhalten, sie nehme eine fehlerhafte Interpretation der kirchlichen Friedenslehre vor<sup>9</sup>, ist darum nur wenig stichhaltig. Stellt sie doch den Versuch dar, eine Fortschreibung genau dieser Lehre vorzunehmen und zur Diskussion zu stellen. Ist das nicht gerade die genuine Aufgabe einer Friedensbewegung in der Kirche? Und wie anders denn hat die kirchliche Friedenslehre ihre jetzige Gestalt gewonnen, wenn nicht durch die unermüdlichen praktischen und theoretischen Impulse einzelner sowie engagierter Gruppen?

Wenn man – mittlerweile bereits im Nachhinein – die Auseinandersetzungen um die „Feuersteiner Erklärung“ verfolgt, kann man gewissermaßen von einem Lehrstück der Möglichkeiten, aber auch der Schwierigkeiten eines „konziliaren Prozesses“ sprechen, und zwar eines konziliaren Prozesses, der sich noch innerhalb der Reihen der gleichen Konfession vollzieht. Zu den bedrückenden Erfahrungen dabei gehört das Maß an Aggressivität und Dialogverweigerung, mit dem Pax Christi in der „heißen Phase“ der Auseinandersetzung von seiten der innerkirchlichen politischen Gegner sei-

ner Position konfrontiert und ins kirchliche Abseits zu drängen versucht worden ist. Angesichts vielfältiger eindrucksvoller Beispiele des Dialogs zwischen unterschiedlichen Überzeugungen und gemeinsamem Ringen um die christliche Antwort, angesichts der unermesslichen Herausforderungen der Gegenwart kommt solchen bedrückenden Erfahrungen allerdings nicht das letzte Wort zu.

#### *4. Gebet – Studium – Aktion. Die drei „Standbeine“ von Pax Christi*

Im Verlauf der Diskussion um die „Feuersteiner Erklärung“ wurde immer wieder darauf hingewiesen, daß sich das Engagement von Pax Christi keineswegs allein auf den Themenkomplex „Abrüstung und Sicherheit“ bezieht und sich auch nicht bloß darauf beziehen darf. Erinnert wurde an die drei „klassischen“ Aufgabenfelder von Pax Christi, wie sie in den älteren Satzungen ausdrücklich formuliert waren und wie sie der Sache nach auch in die Präambel der geltenden Statuten aufgenommen worden sind: Gebet – Studium – Aktion.

Entstanden ist Pax Christi, die im Jahre 1952 von Papst Pius XII. als offizielle kirchliche Friedensbewegung anerkannt worden ist, aus „Gebetskreuzzügen für den Frieden“, zu denen 1945, noch vor Beendigung des Krieges, französische Bischöfe aufgerufen und dann unter das Motto „Pax Christi“ gestellt hatten. Die Initiative dazu war von Bischof Pierre Marie Théas ausgegangen, der angesichts selbst erlittener unmenschlicher Grausamkeiten deutscher Besatzungstruppen unbeirrt seinen Landsleuten das Evangelium der Feindesliebe predigte und es sich zur Aufgabe machte, Versöhnung zwischen den verfeindeten Nationen zu stiften. Auf diese Weise kam es nach dem Krieg anlässlich von Wallfahrten zu ersten deutsch-französischen Begegnungen. Was durch wenige Pioniere in Gang gebracht worden war, fand eine solche Resonanz, daß bereits im April 1948 in Kevelaer der deutsche Zweig der Pax Christi gegründet werden konnte. Die Präsidentschaft übernahm, korrespondierend zum Patronat von Bischof Théas, der damalige Bischof von Aachen, Johannes Josef van der Velden.<sup>10</sup>

Wenigstens erwähnt werden muß, daß es in dem gleichen Zeitraum in West- und Süddeutschland auch Bestrebungen gegeben hatte, den in der Weimarer Zeit verbreiteten pazifistisch orientierten „Friedensbund Deutscher Katholiken“ wieder ins Leben zu rufen.<sup>11</sup> Warum dieser sich nicht durchsetzen konnte und langfristig eben Pax Christi wirksam wurde, ist bislang kaum aufgearbeitet.<sup>12</sup>

Deutlich ist nur, daß sich Pax Christi damals nicht unbeträchtlich von den politisch gezielten Aktivitäten des Friedensbundes gegen Rüstung und Militär abhob; war sie doch stärker an einer spirituell ausgestalteten Idee einer Friedensgesinnung und Völkerverständigung im vorpolitischen Raum orientiert. Von daher erklärt es sich auch, daß Pax Christi bei der auch im Katholizismus kontrovers geführten Diskussion um Wiederaufrüstung der Bundesrepublik und später um die atomare Bewaffnung der Bundeswehr im Hintergrund geblieben ist, wenngleich einige Mitglieder sich in deutlichen Widerspruch zu der zustimmenden Haltung der Amtskirche und des überwiegenden Teils der deutschen Katholiken stellten. Erst im Zuge der neueren, stärker auch politisch ausgerichteten Aktivitäten von Pax Christi wurde diese verlorengegangene Traditionslinie von in der Friedensbewegung der Weimarer Zeit engagierten katholischen Christen wiederentdeckt, die sich schon damals und dann besonders während des Nationalsozialismus in ökumenischen Aktivitäten verband.<sup>13</sup>

Wie angedeutet, war das Engagement von Pax Christi in der ersten Zeit darauf gerichtet, im innerkirchlichen Bereich auf Bewußtseinsänderung in Richtung Friedensgesinnung und Völkerverständigung hinzuarbeiten.<sup>14</sup> Das geschah beispielsweise durch Propagierung eines monatlichen Friedensgottesdienstes, Durchsetzen von Fürbitten für friedensrelevante Anliegen in den Gottesdiensten oder Durchsetzen eines jährlichen Friedenssonntags. Deutsche Pax Christi-Mitglieder setzten Zeichen der Versöhnung mit Frankreich und regten schon in den fünfziger Jahren Städte- bzw. Pfarrgemeindeparterschaften zwischen französischen und deutschen Städten bzw. Pfarrgemeinden an. Völkerverständigung praktiziert wird auch auf den seit 1952 alljährlich jeweils in einem anderen europäischen Land stattfindenden internationalen Routen.

Mit diesen auf die Förderung einer Friedensgesinnung zielenden Bemühungen hängt es zusammen, daß das Anliegen der Friedenserziehung zu einem Schwerpunkt von Pax Christi wurde. Beispielhaft kann hier der Strukturwandel verfolgt werden, den die friedenspädagogische Diskussion in den vergangenen drei bis vier Jahrzehnten genommen hat: „von der akademisch-schulischen Friedenserziehung zur politisch orientierten Aktion“ (A. Walter).<sup>15</sup> Auch die Aktionen gegen Kriegsspielzeug Ende der siebziger/Anfang der achtziger Jahre sind in diesem Zusammenhang zu nennen. Außerdem galt eine besondere Sorge von Pax Christi von Anfang an den Kriegsverdienstverweigerern, um deren Anerkennung im kirchlichen und gesellschaftlichen Raum gekämpft wurde.

Pax Christi war es auch, die seit Mitte der fünfziger Jahre auf die wachsende Diskrepanz zwischen reichen und armen Ländern aufmerksam machte und Aktionen der Bewußtmachung und Hilfe startete, woraus dann das kirchliche Hilfswerk Misereor erwachsen ist. 1964 führte eine Pax Christi-Delegation eine Sühnewallfahrt nach Auschwitz-Birkenau durch; seitdem gehört die Verständigung zwischen Deutschland und Polen zu den Schwerpunkten von Pax Christi. Entscheidende Impulse dazu gingen von den gemeinsamen Seminaren zwischen Pax Christi und der polnischen katholischen Znak-Gruppe aus. Aus einem Solidaritätsfonds für ehemalige KZ-Häftlinge in Polen ging das Maximilian-Kolbe-Werk hervor.<sup>16</sup>

Seit 1984 konkretisieren sich Bemühungen, Formen der Begegnung und Versöhnung mit dem russischen Volk zu finden.<sup>17</sup> Weitere Aufmerksamkeit gilt dem nahöstlichen Raum.<sup>18</sup>

Mit der von Pax Christi gemeinsam mit anderen christlichen Gruppen initiierten und getragenen „Kampagne gegen Rüstungsexport“ ist schließlich noch ein weiteres wichtiges Aktionsfeld genannt, in dem auf politische und ökonomische Prozesse konkret einzuwirken versucht wird.<sup>19</sup>

Wie umfangreich und vielfältig insgesamt die Palette der Themen und Aktivitäten, mit denen sich die verschiedenen Gruppen in Pax Christi beschäftigen, ist, berichtet W. Ruez auf der Grundlage einer neueren Fragebogen-Enquete:

„1985 war das Thema Rüstungsexport Spitzenreiter und wurde von etwa der Hälfte der Gruppen genannt. 1986 ist neuer Spitzenreiter der Themenbereich ‚Kirche und Frieden‘ sowie ‚Konziliarer Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung‘ mit Nennung bei über der Hälfte der Gruppen. Rüstungsexport ist ein Schwerpunktthema neben den anderen geworden. Stabil geblieben ist die Arbeit an den Themen: Ost-Arbeit, Dritte Welt sowie Abrüstung bzw. Rüstung. Sichtbar zugenommen hat die Arbeit an den Themen: Kriegsdienstverweigerung; Gewaltfreiheit und ziviler Ungehorsam; Asylanten, Ausländer, Menschenrechte; Ökologie (WAA, AKW u. a.); internationale Friedensaktivitäten (z. B. internationale Route). Die Spiritualität der Gruppen kommt in Bibelarbeit, Friedensgottesdiensten bzw. -gebeten, Schweigekreisen, im Bemühen um einen authentischen Lebensstil sowie in den zahlreichen Aktivitäten zum Ausdruck.“<sup>20</sup>

Auf eine solche Themenbreite wird großer Wert gelegt. Denn erst so wird praktisch jenes umfassende Friedensverständnis eingelöst, wie es in der Präambel zu den Statuten der deutschen Pax-Christi-Sektion programmatisch formuliert worden ist:

„Der Name PAX CHRISTI verpflichtet die Bewegung, ständig vom Frieden Christi Zeugnis abzulegen. Dieser Friede vollzieht sich als umfassende Versöhnung. Die Versöhnung, die Gott uns in Jesus Christus schenkt, bewährt sich in einer Versöh-

nung der Menschen untereinander. In einer Gesellschaft, die durch den Konkurrenzkampf der Macht und Leistung bestimmt ist, bedeutet Versöhnung eine neue Weise, Konflikte auszutragen. Versöhnung ist Weg zum Frieden und Werk des Friedens. Die Vollendung des Friedens ist uns durch Jesus Christus als endgültige Vollendung der Welt verheißen. Jesus verwirklichte in seinem Verhalten den befreienden Anbruch dieses Friedens. Er öffnete den Zugang zu Gott als Vater. Er führte die Menschen als Brüder zusammen, die durch Trennmauern der (religions-)politischen Einstellung und der religiösen Klassenteilung (Gerechte und Sünder) entzweit waren. Er gab bedrückten und verzweifelten Menschen eine Lebenschance, in der sie Würde und Anerkennung zurückgewannen. Pax Christi ist als Friedensbewegung in der katholischen Kirche verantwortlich dafür, daß die Christen immer wieder auf ihre Verpflichtung hingewiesen werden, im Vertrauen auf die Gegenwart des auferstandenen Christus und seines befreienden Geistes daran mitzuarbeiten, der Welt zunehmend die Strukturen des Friedens einzuprägen.“<sup>21</sup>

### *5. Friedensbewegung in der katholischen Kirche*

In der jüngsten „Feuersteiner Erklärung“ schlägt sich nicht nur die konsequente inhaltliche Fortschreibung bestimmter Positionen der Pax Christi nieder, sondern auch ein in den letzten Jahren vonstatten gegangener tiefreichender Strukturwandel dieser Bewegung. Vorangetrieben wurde nämlich die Diskussion über eine Neubewertung der Kriegsdienstverweigerung vor allem durch eine Reihe von Basisgruppen – ein Indiz dafür, wie sehr inzwischen das Profil von Pax Christi durch solche in der Regel sich aus sechs bis fünfzehn Mitgliedern zusammensetzenden Gruppen bestimmt wird.<sup>22</sup> Bildeten vor etwa fünf Jahren Basisgruppen in Pax Christi eher die Ausnahme (damals gab es ca. 30 Gruppen), so stellen heute 230 Gruppen einen gewichtigen Faktor der Pax Christi-Arbeit dar.

Wird auf der einen Seite durch diese Zunahme es erst ermöglicht, daß – wie gezeigt – Pax Christi in den verschiedensten Handlungsfeldern einer umfassend verstandenen Friedensarbeit präsent ist, so stellen sich auf der anderen Seite in ihrem Gefolge nicht unbeträchtliche Spannungen und Konflikte ein. Intern hängt das damit zusammen, daß die lange Zeit das Ansehen von Pax Christi bestimmende Bedeutung einzelner Persönlichkeiten, deren Meinung, auch wenn sie nicht gerade konform ausfiel, in der kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit Beachtung fand, zurückging und durch die zunehmende Zahl von Basisgruppen ausgeglichen wurde, die andere Formen entwickelten, auf ihre Anliegen öffentlich aufmerksam zu machen. Neben den hierarchischen und repräsentativ-demokratischen Elementen wurden zunehmend auch basis-demokratische Elemente für die Willensbildung und Entscheidungsfindung in Pax Christi bestimmend.

Befürchteten die einen, daß damit Pax Christi nicht länger seinen gewohnten Einfluß auf kirchliche und politische Instanzen ausüben könne, da die dafür erforderlichen fein abgestimmten Interventionen bei der „Basis“ kein Verständnis fänden, so richtet sich die Sorge der anderen darauf, ob die Kirchlichkeit von Pax Christi weiterhin gewährleistet sei.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum in seiner Stellungnahme der Pax Christi-Vertreter auf der Tutzinger Tagung zum Friedenskonzil im Juni 1986 ausdrücklich betonte, bei einem konziliaren Prozeß müsse ein Gegensatz „Kirche oben – Kirche unten“ ausgeschlossen bleiben; es dürfe keinesfalls um eine Bewegung gegen das kirchliche Amt gehen.<sup>23</sup> Ob es auf Zukunft hin möglich sein wird, die Differenz zwischen hierarchischem Amt und basisorientierten Laien und Priestern in Pax Christi nicht zu Gegensätzen eskalieren zu lassen, sondern neue Formen eines Miteinander – im Sinne einer Weg- und Lerngemeinschaft – zu finden und praktisch einzuüben, könnte ein Testfall dafür sein, wie es mit der Fähigkeit der katholischen Kirche beschaffen ist, einen „konziliaren Prozeß“ aktiv mitzutragen.

Nüchtern muß allerdings gesehen werden, daß Pax Christi nicht für die Mehrheit des „Kirchenvolkes“ repräsentativ ist, eher im Gegenteil. Ihre Mitgliedschaft hat sie immer schon stärker aus dem „anderen Katholizismus“ (W. Dirks) rekrutiert. Wer die in der Mehrzahl der katholischen Pfarrgemeinden und Verbänden vorherrschende Mentalität kennt, wird sich nicht wundern, daß viele Pax Christi-Mitglieder davon berichten können, daß es für sie leichter ist, sich mit Christen aus anderen Konfessionen oder mit in den neuen sozialen Bewegungen Engagierten zu verständigen und zusammenzuarbeiten, als bei Angehörigen der eigenen Konfession Gehör zu finden. Es ist schon viel erreicht, wenn man wenigstens „freundliche Duldung“ erfährt. Daß vereinzelt Pax Christi-Gruppen aufgrund von Widerständen in der eigenen Gemeinde in einem evangelischen Gemeindezentrum um gastliche Aufnahme ersuchen müssen, vervollständigt nur das Bild.

Und trotzdem sieht Pax Christi bewußt ihren Ort in dieser Kirche, deren Teil sie ist, mit der sie sich immer neu auf den Weg macht. Hoffnungsvoll heißt es zum Schluß einer Diskussionsvorlage für den Kongreß 1987:

„Allein die Art und Weise, wie sie (sc. Pax Christi) in und mit ihrer verfaßten Kirche, in und mit der Ökumene, in und mit der Welt lebt und ihren Ruf bedenkt, macht sie selbst auf eine vorläufige, nicht einklagbare, aber wirkliche Weise zu dem, wofür sie wirbt: zu einer Kirche auf dem Wege zu mehr Gerechtigkeit, Frieden und versöhntem Leben in Gottes Schöpfung.“<sup>24</sup>

## ANMERKUNGEN

- 1 dokumentiert in: Pax Christi 38 (1986) Heft 3/4, 31.
- 2 dokumentiert in: Pax Christi 38 (1986) Heft 6, 13-16.
- 3 Eine umfassende Dokumentation ist in Vorbereitung.
- 4 dokumentiert in: Pax Christi 39 (1987) Heft 1, 20f.
- 5 dokumentiert in: Abrüstung und Sicherheit – Positionen der Pax Christi (Dokumentation Nr. 8), Frankfurt/M. 1984, 3-13, hier: 3.
- 6 Vgl. K. Koppe, Die neue Friedensbewegung. Beschreibung einer Wegstrecke, in: Probleme des Friedens 2/1986 (Perspektiven der Friedensarbeit), 21-28
- 7 dokumentiert in: Abrüstung und Sicherheit – Positionen der Pax Christi, a.a.O. 14f.
- 8 Eine Reihe von Stellungnahmen wird jeweils in der Zeitschrift „Pax Christi“ dokumentiert.
- 9 So die von der Sachverständigengruppe Sicherheitspolitik der deutschen Kommission Iustitia et Pax vorgelegte Stellungnahme zum Beschluß von Pax Christi „Gewaltfrei widerstehen – Kriegsdienst verweigern – Abschreckung überwinden“ („Feuersteiner Erklärung“) 1986, erschienen als Arbeitspapier ARB 46/87, Bonn 1987.
- 10 Vgl. ausführlicher verschiedene Beiträge in: H. Pfister (Hg.), Pax Christi. Friedensbewegung in der katholischen Kirche. Was ist Pax Christi? Was will Pax Christi? Wie entstand Pax Christi?, Waldkirch 1980. Vgl. auch einzelne Beiträge in: H. Fries/U. Valeske (Hg.), Versöhnung. Gestalten – Zeiten – Modelle, Frankfurt 1975.
- 11 Vgl. A. Klönne, Zur Geschichte des „anderen Katholizismus“. Initiativen katholischer Kriegsgegner in Deutschland von der Weimarer Republik bis heute, in: P. Eicher (Hg.), Das Evangelium des Friedens, München 1982, 103-124 (dort weitere Literaturhinweise).
- 12 Vgl. Hinweise bei K. Breitenborn, Der Friedensbund deutscher Katholiken 1918/19 bis 1951, Berlin 1981, 148ff.
- 13 Als exemplarisch zu nennen ist die Gestalt von Max Josef Metzger; vgl. dazu Probleme des Friedens 1/1987.
- 14 Vgl. zum folgenden ausführlicher H. Pfister (Hg.), a.a.O. passim.
- 15 Vgl. A. Walter, Friedenserziehung von unten, in: Probleme des Friedens 2/1986, 7-12; vgl. auch K. Schütz, Pax Christi-Friedensbewegung in der Katholischen Kirche, in: H. Pfister (Hg.), a.a.O. 9-24.
- 16 Vgl. Pax Christi im Dienste der Versöhnung mit Polen (Pax-Christi-Schriften Nr. 28).
- 17 Vgl. Probleme des Friedens 4/1984 (Verständigung mit der Sowjetunion); Probleme des Friedens 3-4/1986 (Das russische Volk).
- 18 Vgl. W. Ruez, Versöhnung mit dem jüdischen Volk und Frieden in Nahost. Vorschläge zur Arbeit der Pax Christi, in: Probleme des Friedens 2/1986, 47f; Probleme des Friedens 2/1987 (Vermögensinitiativen in Israel).
- 19 Vgl. Th. Meinhardt, Produzieren für das Leben – Rüstungsexporte stoppen, in: Probleme des Friedens 2/1986, 32-38.
- 20 Vgl. W. Ruez, „Schneeballsystem“-Pax-Christi-Gruppen. Das Profil der Pax-Christi-Gruppen, in: Pax Christi 39 (1987) Heft 2, 5f, hier: 5.
- 21 dokumentiert in: H. Pfister (Hg.), a.a.O. 62-69, hier: 62.
- 22 Zum Profil dieser Gruppen vgl. W. Ruez, „Schneeballsystem“, a.a.O.
- 23 Vgl. A. Koschel, Position und Erwartung von Pax Christi, in: epd-Dokumentation Nr. 39/1986, 36-42.
- 24 P. Engelhardt u.a., Pax Christi und Kirche – Pax Christi als Kirche auf dem Wege, vervielf. Manusk. 1987, 6.

## Die Praxis der Kirche als Instrument der Mission

Beschluß der 23. Synode der Evangelischen Kirche  
der Böhmisches Brüder – November 1983\*

1. Die Aufgabe der Mission führt die Kirche zu anspruchsvollster Revision ihrer Praxis. Wir stehen heute vor der Frage, wie sich überlieferte Formen des Denkens und der Arbeit in der Kirche bewähren, ob sie nicht hinderlich sind und was man ändern muß.

### *Verkündigung des Evangeliums*

2. Die Kirche ist nicht für sich selbst da. Ihr Herr hat sie beauftragt, allen Menschen das Evangelium zu verkündigen. Es geht um das Heil des Menschen, keineswegs um die Selbsterhaltung der Kirche. Die Mission richtet sich deswegen nicht nach dem Gesetz von Angebot und Nachfrage.

3. Die Verkündigung ist nicht orientiert an möglichst hoher Popularität des Evangeliums. Das Evangelium stimmt oft nicht mit dem überein, was den Menschen gefällt. Das menschliche religiöse Interesse kann auch befriedigt werden mit falschen illusionären Antworten. Der äußerliche Erfolg ist kein Maßstab für die Richtigkeit der missionarischen Predigt.

4. Allerdings ist es auch unmöglich, das Evangelium als einfaches Gegenteil menschlicher Wünsche zu bestimmen, wie das manchmal in unseren Predigten geschieht. Protest, Negation, Differenz zur Umwelt und manchmal auch Selbsterstörung – das alles kann auch eine unterbewußte Form des radikalen Egoismus sein. Ein Wahrsager, der den Untergang vorhersagt – und nicht wie die Propheten gleichzeitig auf die großen Verheißungen Gottes weist –, könnte auch nur seine heimlichen Wünsche ausdrücken und den Untergang herbeirufen wollen. Und er kann von denen für einen Propheten gehalten werden, die gerade dies zu hören von ihm wünschen. Aber auch der warnende Prophet kann warnen aus Gründen der Anpassung an Stimmungen.

5. Das Evangelium deckt die Sünde und Entfremdung gerade dadurch auf, daß es eine neue Perspektive und eine tiefere Quelle der Freude, als der Mensch in sich finden konnte, eröffnet.

\* Der Text des Beschlusses der 23. Synode der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder ist uns erst durch die Wiedergabe in „Zeichen der Zeit“ H. 1/1987 bekanntgeworden. Wir sehen in ihm einen wichtigen Beitrag zu dem verstärkt in Gang kommenden ökumenischen Gespräch über „Mission und Evangelisation“. Durch Selbstkritik, gedämpfte Töne bei gleichzeitiger präziser Entschiedenheit hebt er sich wohltuend von der Aggressivität und dem Pathos ab, mit denen mancherorts evangelikaler Sturm und Drang zum Schibboleth des Heiligen Geistes erhoben bzw. die Reevangelisierung Europas propagiert werden.

Erst in der Begegnung mit Jesu Liebe erkennen die Sünder ihre Schuld. Die großen Ansprüche als solche zermürben die Menschen, oder sie bringen bald eine besondere Immunität hervor. So passiert es paradoxerweise, daß für manche Menschen, die durch das Zeugnis und die Haltung der Christen angesprochen und gewonnen wurden, einige Predigten unserer Prediger eher Hindernisse sind. Evangelium ist nicht Moral, Evangelium ist Erlösung.

6. Bei der Verkündigung gehen wir von der Schrift aus, und von dem zentralen christlichen Bekenntnis kommen wir her, das sich konzentriert auf das Evangelium von Kreuz und Auferstehung Jesus Christi und das Königreich Gottes. Interpretation, die verständliche Erklärung dieser Begriffe, besteht nicht darin, daß wir uns ihnen nähern könnten durch zeitgenössische Bedürfnisse, sondern vielmehr im Aufzeigen, in welchem Zusammenhang das menschliche Leben und die ganze Geschichte im Licht des Evangeliums erscheinen. Von menschlichen Fragen können wir nicht ausgehen. Aber zum Ringen um die Verkündigung gehört auch das Bemühen zu erklären, wie die neue Wirklichkeit der Auferstehung Jesu in das ganze Leben eindringt und in die geschichtlich bedingten Probleme der menschlichen Gesellschaft.

7. Solche Interpretationen werden nicht leicht geboren und sind das Ergebnis großer theologischer Anstrengung. Unmöglich ist es, sich ihr zu entziehen, auf keiner Kanzel und in keiner Gemeinde. Ohne sie wäre unser missionarisches Wirken nicht von Dauer.

### Gottesdienste

8. Der lebendige Herr, gegenwärtig mitten in der Versammlung seiner Kirche, gehört nicht nur der Kirche, sondern ist Heiland aller Menschen und Völker. Auch in der gottesdienstlichen Versammlung und durch sie ist er fortwährend auf dem Weg zu allen.

9. Das wird sich in der Mitte des Gottesdienstes – Predigt und Abendmahlsfeier – und in all seinen übrigen Bestandteilen widerspiegeln und offenbaren.

10. Von der Predigt gilt, was im vorhergehenden Kapitel gesagt wurde. Besonders darum geht es, daß in jeder Predigt allen Zuhörern die Priorität der souveränen und freien – von unserer Seite an nichts anknüpfenden – Barmherzigkeit Gottes deutlich offenbar werde, die all unserem Handeln vorausgeht und seine Quelle ist. Gottes Tat, in Jesus Christus für uns getan, hat absoluten Vorrang vor allen unseren „Worten und guten Werken“.

11. Lange herrschte bei uns eine Konzeption des Abendmahls vor, die den Nachdruck vor allem auf die Buße und das Bekenntnis der Schuld legte. Es muß unterstrichen werden, daß das Abendmahl ein *frohes* Feiern der Vergebung ist, zu dem der Herr die Sünder einlädt. Dies soll auch in allen übrigen legitimen neutestamentlichen Motiven des Abendmahls ausgedrückt werden: Versöhnung durch das Opfer Christi, Teilhabe am kommenden Reich Gottes, Aufbau der Gemeinschaft.

12. Für unentbehrlich halten wir, das Motiv von der *Einheit* der Kirche ganz ausdrücklich zu unterstreichen. Sie ist der eine Leib Christi (1Kor 10,11). Wenn die bisherige schmerzhaftige Trennung der christlichen Kirche nicht ein ernsthaftes Hindernis für diejenigen sein soll, die Jesus Christus heute einlädt, dann ist es notwendig,

daß sich alle Kirchen schnellstens um die Ökumenizität des Abendmahls bemühen. Jeder Gemeindekirchenrat sollte versuchen, sich mit den übrigen Kirchen am Ort und in der Umgebung auf eine gemeinsame Feier des Abendmahls zu einigen. Wir denken, daß wir in unseren Gemeinden alle bei der Versammlung Anwesenden, die getauft sind und Gott den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist bekennen, zur Feier des Abendmahls einladen dürfen.

...

14. Natürlich soll die Freude, die aus der Gegenwart des Herrn kommt, den ganzen Gottesdienst durchdringen. Für den, der sich erst mit christlichem Gottesdienst bekannt macht, soll seine Fröhlichkeit ein genauso auffälliger Zug sein wie unsere *Achtung* vor der Majestät und dem Geheimnis des Heiligen Gottes, der nicht ein Produkt unserer religiösen Phantasie und Einbildung ist, sondern unser erhöhter Herr, über den wir nicht verfügen können, dem wir aber gehorchen und den wir bekennen sollen. Sein Anspruch an uns und unser gesamtes persönliches und gesellschaftliches Leben soll – neben der Predigt – von neuem ausdrücklich in der Schlußsendung vorkommen. Hier soll wieder deutlich werden, daß sich Christen zu ihrem Gottesdienst nicht versammeln als Schöpfer oder Konsumenten religiöser Erlebnisse, sondern auch die ganze weitere Woche dem guten Willen Gottes unterstellt sind, der nicht nur in der Kirche, sondern überall und für alle gilt.

15. Ein großes Hindernis für die missionarische Resonanz der Gottesdienste ist ihre geringe *Verständlichkeit*. Sind wir uns bewußt, daß der Maßstab der Verständlichkeit nicht der regelmäßige Teilnehmer – traditioneller Christ, gebürtiger Evangelischer – ist, sondern der, der zum ersten Mal an einem Gottesdienst teilnimmt (1Kor 14,23–25)? Wir denken, daß der verständlichste Teil des Gottesdienstes die Predigt sein muß, während Lob, Lieder und Gebete in der Sprache der Väter gesprochen werden können und so ein Ausdruck der Kontinuität des Glaubens und des Bekenntnisses sind. Bisherige „Ungläubige und Nichteingeweihte“ werden hierhin schrittweise vordringen, sich freudig dazu bekennen und unter anderem dankbar erkennen, daß der Mensch – wenn er nicht wesentlich arm werden soll – nicht nur durch Heutiges und Modisches lebt.

16. Auch der Gemeinschaft (Bruderschaft), zu der die Predigt befreit und ruft und die in der Gemeinde am Tisch des Herrn Wirklichkeit wird, müssen wir in unseren Gottesdiensten mehr Platz einräumen als bisher. Nicht nur aus der Abkündigung, sondern besonders auch aus dem Fürbittengebet soll deutlich werden, daß wir nicht nur an die Glaubenden und Anwesenden denken, daß dem Herrn, der uns versammelt, an allen Menschen liegt und er Gerechtigkeit für sie und alle Völker will.

17. Hier ist auch der Ort, daran zu erinnern: Der Geist des gegenwärtigen Herrn bildet die Kirche aus den Teilnehmern der Versammlung zu einer wirklichen Gemeinschaft, in der es zum Teilen geistlicher Gaben kommt. Auch wenn die gemeindliche Gemeinschaft einen ordinierten Pfarrer mit der Verkündigung des Evangeliums und dem Dienst der Sakramente beauftragt, erwartet sie doch, daß sich auch weiterhin Glieder der Gemeinde aktiv am gottesdienstlichen Leben beteiligen. Das geschieht schon beim gemeinsamen Gesang und den Fürbittgebeten. Wir fordern aber die Presbyter und Prediger zu Überlegungen auf, wie über solche Gemeindeversammlungen hinaus noch weitere Gaben der Gemeindeglieder für andere genutzt werden könnten (1Kor 14,26). Dazu wird es eher in kleinen Versammlungen

kommen. Allerdings sollten die Presbyter darauf achten, daß der „Raum zum Teilen“ nicht durch einen Geist des Hochmutes und der Sektiererei mißbraucht wird und alles, was getan wird, der Ordnung und der Bildung aller entspricht.

18. Diejenigen, die erstmals in unsere Gottesdienste kommen, sollten nicht kommen und wieder gehen können, ohne daß jemand auf sie geachtet hätte. Unsere Presbyter, nicht aber nur sie, müssen lernen, wie man Neuankömmlinge begrüßt, aufnimmt und so aus der Versammlung entläßt, daß ihnen klar ist, daß sie bei uns weder Gleichgültigkeit noch agitatorischen Druck kennenlernen, uns viel an ihnen liegt, aber wir ihnen zu ihrer eigenen persönlich verantworteten Entscheidung Freiheit lassen, und daß natürlich diese Entscheidung für oder gegen den Glauben die wichtigste ihres Lebens ist.

19. Wir bitten dringend, daß in allen Versammlungen immer Gebete zum Heiligen Geist stattfinden, damit er uns die Gabe zum missionarischen Dienst verleiht (2Thess 3,1: „Im übrigen betet für uns, Brüder, daß das Wort des Herrn laufe und verherrlicht werden möge . . .“). Sicher ist es dann auch notwendig, darauf zu achten, wie der Heilige Geist unsere Gebete erhört, und sich ihm zur Verfügung zu stellen und ihm Türen zu öffnen, wo sie bisher verschlossen waren.

### *Diakonie*

20. Ein unabtrennbarer Bestandteil des Lebens und der Sendung der Kirche ist der Dienst – Diakonie. Der Dienst bis zur Selbstaufopferung ist der Weg, den Jesus gegangen ist. Zu ihm ruft er seine Bekenner: Mt 20,25-28. Jesus wußte um die Versuchung der Macht, des Prestiges, der Herrschaft über Menschen, der die Prediger und Presbyter leicht unterliegen können. Dort, wo es dazu kommt, hört die Kirche auf, aus dem Evangelium zu leben. Dort wird Diakonie zur administrativen Angelegenheit, manchmal auch Mittel zum Gewinn von Einfluß.

21. Der Apostel Paulus nennt Jesus einen Diakon „um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, um die Verheißungen an die Väter zu bestätigen“ (Röm 15,8). In der Heilung Kranker, der Speisung Hungriger und der Vertreibung von Dämonen offenbarte sich Gottes Liebe und erfüllte sich die Weissagung vom Königreich Gottes. Jesu diakonischer Dienst ist untrennbar mit seiner Verkündigung verbunden. Trennten wir dies, erhielten wir ein verzerrtes Bild. Ohne die Diakonie ist die Verkündigung des Evangeliums hohl und unglauwürdig.

22. Die apostolische Kirche ging den Weg des Dienstes. Der Beleg dafür ist die Institution der Diakone. Sie war ausgesprochen konkreter Dienst, wie es sich zum Beispiel in der Sorge um gesellschaftlich absolut ohnmächtige Frauen, Witwen, zeigt (Apg 6,1ff). Diakonie war unzweifelhaft ein bedeutender Faktor des missionarischen Schwungs der Christenheit in den ersten Jahrhunderten. Die Diakonie zog an und stärkte die missionarische Resonanz.

23. Woraus und wie wächst die Diakonie in der Kirche? Nehmen wir das Beispiel der alten Kirche, wo sich zwei Quellen der Diakonie zeigen: Fürbittgebet und Eucharistie. Dort, wo Fürbitte gesprochen und das Abendmahl ohne Ausdruck des Dienstes gefeiert wird, werden wir Opfer leerer liturgischer Formen. Ist die Fürbitte für Kranke und Verlassene vom Geist getragen, dann wächst daraus eine wirkliche Sorge

um Brüder und Schwestern, denen ich diene, und gleichzeitig verpflichtet und sendet sie mich in solchen Dienst.

24. Die Feier des Abendmahls war der Ausgangspunkt der Diakonie. Ein Christ kann nicht jedem dienen oder nur dort, wo es der Zufall will. Er muß irgendwo beginnen, auch wenn er zu allen Menschen geschickt ist. „Lasset uns das Gute bringen gegen jedermann, am meisten aber gegen die Genossen des Glaubens“ (Gal 6,10). „Genossen des Glaubens“ sind die, mit denen ich in der Kirche am Tisch des Herrn eine gemeinsame Heimat habe. Wo wir am Tisch des Herrn kein Interesse aneinander haben, wo wir nicht materielle und andere Gaben teilen, sondern verschlossen bleiben (so war es in Korinth – 1Kor 11,18-21), dort feiern wir das Abendmahl unwürdig.

25. Christlicher Dienst ist Sache der ganzen Gemeinde, und jeder ist an seinem Platz dazu berufen. Gerade die alte Kirche hielt die Diakonie für solch eine bedeutende Aufgabe, daß sie für sie besondere Arbeiter und ordinierte Diakone freistellte, damit sie sich ihr voll widmen können. Die Institution des für sozialen Dienst freigestellten Diakons ist bei uns heute fast verschwunden. Ihr dürftiger Rest sind in einigen Gemeinden die Gemeindegewestern (Gemeindebrüder). Die neue Agende beinhaltet ein Formular für die Einführung in diesen Dienst. Allerdings erwartet häufig der Ältestenrat auch dort, wo Gemeindegewestern sind, von ihnen administrative Arbeit, die aber zur Pflicht der Ältesten gehört und nicht zu der der Gemeindegewester.

26. Der konkrete Inhalt der Diakonie ändert sich, genauso wie die Gestalt der menschlichen Not sich ändert. Phantasie des Glaubens und Solidarität der Liebe finden immer neue Formen des Dienstes. Wir bekennen uns zu der beschämenden Tatsache, daß wir uns oftmals in den Gemeinden nicht bewußt sind, wo überall eine helfende Hand oder ein tröstendes Wort nötig ist. Oft scheiden junge Familien auf Jahre aus der Gemeinde aus, weil niemand ihnen mit den Kindern hilft. Älteste Glieder der Gemeinde brauchen verschiedenste Hilfe, die ihnen die Jüngeren erweisen könnten. So würden Unterschiede zwischen den Generationen überwunden, und die Weisheit der Alten könnte den Jüngeren mitgeteilt werden. Mission bedeutet schon im Neuen Testament auch die Sorge um die verlorenen oder bedrohten Schafe (Mt 18,11-14) und dies ohne Ansehen, ob sie ihr Unglück verschuldet haben oder nicht. Soviel unbekannte Möglichkeiten existieren hier noch, die sich in einer lebendigen Gemeinschaft öffnen, soviel Verlassene, denen die Kirche einst das Brot vom Tisch des Herrn brachte.

Diakonie hängt eng mit Seelsorge zusammen. In der lebendigen Gemeinde gibt es bei jedem Treffen seelsorgerliche Aktivität, und an dem Interesse um den Nächsten können alle teilhaben. Diakonie ist das sichtbare Zeichen dessen, daß das Evangelium den ganzen Menschen betrifft, die Gemeinschaft der Kirche nicht nur an produktiven Menschen Interesse hat und die Barmherzigkeit Gottes den Menschen begleitet in allen Situationen seines Lebens, einschließlich Krankheit, Ohnmacht und altersbedingter oder andersgearteter Not.

27. Die Gemeinde, die den Dienst an Brüdern und Schwestern lebt, ist Bestandteil des einen Leibes Christi. Von diesem Leib gilt, wenn ein Glied leidet, leiden alle mit ihm (1Kor 12,26). Dies betrifft nicht nur leidende Glieder der Gemeinde, sondern Hunderttausende Hungernde, Verbannte und Rechtlose in der ganzen Welt. Die

gemeindliche Gemeinschaft darf dies nicht aus den Augen verlieren und so leben, als ob es das nicht gäbe. Es muß uns schmerzen, und wir müssen Wege suchen, wie beschwerlich auch immer, diesen Leidenden zu helfen. Die Solidarität mit den Armen hilft der Kirche, sich zu orientieren in dem komplizierten Geschehen der Welt, wenn wir nach den Ursachen der Armut fragen.

### *Katechumenat und Katechese in der Gemeinde*

28. Wir sind überzeugt, daß bis heute die Nachricht von der Kreuzigung und Auferstehung eine Macht zur Erlösung ist, und freuen uns darüber, daß in unsere Gemeinden neue Menschen kommen. Wir sind uns bewußt, daß die traditionellen Formen des gemeindlichen Unterrichts dieser neuen Situation nicht angemessen sind. Die bisherige Erziehung zielt darauf, getaufte Kinder schrittweise in das gottesdienstliche Leben der Gemeinde und in die aktive Gemeindegarbeit einzuführen. Hierzu diente die christliche Erziehung in den Familien, in der Schule und in der Gemeinde. Die gegenwärtige Situation der Mission stellt uns jedoch vor neue Strukturen der Wirklichkeit und vor neue Fragen.

29. Vorbereitung auf die Taufe: Neutestamentliche Zeugen begreifen die Taufe als revolutionäres Ereignis des menschlichen Lebens, als einen Wechsel vom Tod zum Leben und von der Dunkelheit zum Licht (Eph 5,8). Der Getaufte ist eingeschaltet in das Erlösungswerk Christi (Mk 16,16); gezeichnet vom Heiligen Geist, wird er zum Glied des Volkes Christi (1Kor 1,13). Dabei gibt uns das Neue Testament jedoch keine bestimmte Nachricht über den Verlauf der Vorbereitung auf die Taufe und ihren Inhalt. Allerdings können wir aus den neutestamentlichen Schriften herauslesen (Apg 13,43; 14,22 u.a.), daß dem christlichen Bekenntnis eine persönliche Vorbereitung vorausging für die, die die Taufe empfangen sollten. Außerdem entstanden vermutlich einige Teile des Neuen Testaments aus den Erfordernissen der urchristlichen Katechese.

30. In diesem Zusammenhang stehen wir vor der nicht leichten Frage, was der Inhalt des christlichen Bekenntnisses sein soll und was unerläßlich zu wissen ist, wenn der Getaufte wirklich die Verbindlichkeit der Taufe und die Gemeinschaft um den Tisch des Herrn verstehen soll. Die Erfahrungen einzelner Gemeinden aus den letzten Jahren zeigen, daß die Kirche keine einheitlichen Vorstellungen von diesem „Taufminimum“ hat. Wir meinen, daß als Kern des christlichen Bekenntnisses die Glaubensaussagen vom Opfer Christi und seiner Auferstehung gelten soll, die das Gericht und die Hoffnung für die Welt ist, der Tod des alten Menschen und die Ermöglichung des neuen in Gemeinschaft.

31. Hier gibt es noch weitere Fragen. Wer soll die Vorbereitung auf die Taufe in der Gemeinde übernehmen? Die bisherige Lösung, bei der das Lehramt in der Gemeinde fast ausschließlich einem ordinierten Pfarrer anvertraut ist, genügt nicht. Die Vorbereitung erwachsener Katechumenen muß in der Mehrzahl individuell geschehen mit einer großen Beanspruchung von Zeit, Fähigkeiten und Kräften der Gemeindegarbeiter. Die gemeindliche Gemeinschaft sollte qualifiziert vorbereitet sein, sich derer anzunehmen, die das Evangelium angesprochen hat. Eine andere Frage ist die nach dem Rhythmus der Vorbereitung. Dies muß mit maximaler Rücksicht auf die besonderen Gegebenheiten des Katechumenen und mit Respekt vor sei-

ner Freiheit geschehen und soll doch nicht ohne Gestalt sein. Wir können nicht verschweigen, daß die ganze Vorbereitung auf ihren Höhepunkt und ihren Abschluß zielt, den die Taufe auf der Grundlage des persönlichen Bekenntnisses darstellt. Die Gemeinde soll auch öfter in Fürbittgebeten an die denken, die sich zur Annahme der Taufe vorbereiten, und ihren Weg mit innerer Anteilnahme begleiten.

32. Tauf-Gottesdienst: die Katechese der Neuangekommenen hängt auch mit der Ordnung des christlichen Gottesdienstes zusammen. In einer Taufpredigt muß mit aller Klarheit und Dringlichkeit die Botschaft von der Priorität der Barmherzigkeit Christi laut werden. Diese Botschaft muß nicht abgenutzt klingen, wenn sie belegt ist durch eine neue konkrete Äußerung der Liebe Gottes in der Geschichte desjenigen (derjenigen), den (die) die Gemeinde in die volle Gemeinschaft aufnimmt. Ein neues Element des Tauf-Gottesdienstes ist das persönliche Bekenntnis des Getauften. Der Ton der Dankbarkeit und Hoffnung sollte hier nicht fehlen. Innerhalb der Versammlung selbst kann dieses Bekenntnis eine feste liturgische Form haben. Gleichzeitig sollte auch ein Gespräch zwischen Täufling und Presbytern stattfinden, in dem der Täufling von seinem Weg des Glaubens mit eigenen Worten frei und einfach Rechenschaft ablegt. Gebete sollten einerseits dankbare Freude ausdrücken, die ein Widerhall der Freude im Himmel ist (Lk 15,7), und Bitten um die Gabe der Gemeinschaft und Bruderschaft, andererseits bußfertiges Geständnis, daß die Gemeinde sich nur schwer denen öffnet, die der Herr der Kirche neu beruft. Es ist eine gute Praxis, die Taufen (Erwachsener) an einem bestimmten Sonntag stattfinden zu lassen unter konzentrierter Vorbereitung der ganzen Gemeinde. In der alten Kirche pflegte dies der Ostersonntag oder der Pfingstsonntag zu sein.

33. Katechese nach der Taufe: Diejenigen, die mit der Taufe Glieder des Volkes Christi geworden sind, stehen erst am Anfang ihres Glaubensweges (1Petr 2,2), nicht am Ende. Diese Wirklichkeit stellt die Gemeinde vor eine weitere dringliche Aufgabe, nämlich die Getauften so bei den ersten Schritten zu führen, daß sie reife und selbständige Bekenner werden. Einige von diesen neuen Gliedern kühlen im Lauf der Zeit ab und entfremden sich auch deshalb, weil wir den erforderlichen seelsorgerlichen und katechetischen Dienst nicht entfaltet haben, weil wir der Fürbittgebete entbehren. So müssen wir uns klarmachen, womit das neue Glied der Gemeinde bekanntgemacht werden muß, damit es nicht nur an der Gemeindeversammlung teilnimmt, sondern auch vorbereitet wird auf christliches Leben in seinem Alltag und auf Schwierigkeiten, Fragen und Unsicherheiten auf dem Weg des Glaubens.

34. Die Gemeinden sollten begabte Glieder der Gemeinde ausfindig machen, diese bitten und sie darauf vorbereiten, daß sie sich der Täuflinge und Getauften annehmen und sich ihnen seelsorgerlich und lehrend widmen. Dabei dürfen wir nicht aus den Augen lassen, daß dieser Dienst nicht zur Abhängigkeit von einem Menschen führen soll, sondern sich ausrichtet auf eine eigenständige zeugnishaft Existenz in der Welt.

35. Entscheidender Lehrer in der Kirche ist der Heilige Geist, der in sämtliche Wahrheit einführt (Joh 16,13).

## *Beziehung zu anderen Kirchen*

36. Es sollte nicht beunruhigen, wenn einige vom missionarischen Zeugnis Angesprochene ihre Heimat in anderen Kirchen finden, eingenommen von dem liturgischen Leben des Katholizismus, der Orthodoxie oder einem Typ der Frömmigkeit der Erweckungskirchen. Bedenklich wäre, wenn wir diesen Kirchen die Wahrhaftigkeit dieser Akzente bestreiten und ihre Glieder für Christen zweiten Ranges halten würden.

37. Das Vertrauen, daß Gott durch die ganze Ökumene wirkt, kann uns befreien von einem zweifelhaften Nachahmen zu einem positiven Entwickeln und Vertiefen dessen, was uns durch unsere eigene Tradition anvertraut worden ist. Laßt uns doch als Evangelische gute Ausleger der Schrift, Prediger, Seelsorger und Mitgestalter einer lebendigen Gemeinde sein. Dies wird unser ökumenischer Beitrag sein, der der ganzen Ökumene zur Erhaltung ihrer Fülle helfen kann und uns dazu, daß wir richtig beurteilen, was wir von anderen Unitäten und Traditionen lernen können.

## *Gruppen*

38. Andere durch die christliche Zeugenschaft Gewonnene finden Zuflucht in Gruppen verschiedener Prägung. Ihre Bindung an die verfaßte Kirche ist minimal. Wir fühlen, daß uns diese Gruppen warnen und aufmerksam machen, daß die lebendige Frömmigkeit, das Gebet, das Vertrauen in den Heiligen Geist, die Empfindlichkeit für die schmerzlichen Probleme der Welt und andere Elemente aus dem Leben der Familien und Gemeinden verschwinden. Allerdings meinen wir nicht, daß diese Gruppen eine dauernde Alternative zu der Gemeinde darstellen. Die Gemeinschaft der Gemeinde ist nicht Gemeinschaft aufgrund eigener Wahl auf der Grundlage von Nähe der Interessen, Einstellungen, Alter usw.

39. Wir werden uns bewußt, daß die Einheit des Volkes Christi wesentlich zum Evangelium gehört. Die Annahme des Evangeliums zwingt uns, gemeinsame Wege mit den übrigen Bekennern zu suchen. Wo dies nicht geschieht, wird etwas Wesentliches verloren. Aber verstummt der Kampf um Einheit nicht schon oft in unserer Kirche, in Predigten, Fürbittgebeten, bei der Taufe und beim Abendmahl? Beeinflußt uns überhaupt noch Sorge und Schmerz um die Zerrissenheit des Leibes Christi und um die Tatsache, daß sich die an einem Ort lebenden Christen bisher nicht um den Tisch Christi versammeln können?

## *Praxis pietatis*

40. Die Säkularisation geht weder unseren Familien noch unseren Gemeinden aus dem Weg. Die Traditionen christlicher Haltung halten dem Ansturm der tiefen Veränderung, die wir in den letzten Jahrzehnten erlebt haben, nicht stand.

41. Eine indirekte kleine, aber unerläßliche Konkretisierung des Evangeliums ist die Schaffung und Weitergabe christlicher Einstellungen und Traditionen, die unserer säkularisierten Umwelt, der industrialisierten sozialistischen Gesellschaft und der Grundlage christlicher Kirche und Familie entsprechen. Von Gesetzmäßigkeit

unterscheidet sich diese unsere Sendung insofern, als es nicht um Gebote oder Kasuistik geht, sondern um Modelle und Einstellungen, deren Aneignung den Raum für das eigene Glaubensleben freigeben und es nicht ersetzen soll. Meist geht es um bestimmte generationsgebundene Gewohnheiten, die den Jüngeren und den neu Hinzukommenden fehlen: Wie feiert man Sonn- und Festtage, wie erlebt man das Kirchenjahr, wie verhält man sich als Christ in der Arbeitswelt, wie findet häusliche Frömmigkeit statt und wie verbringt man seine Freizeit (Fernsehen usw.)? Was können wir aus dem Verhältnis zur Vergangenheit (Tradition der Kirche) gewinnen, wie bringt man die Beziehung zwischen den Generationen in Ordnung? Hierher gehört auch die Formulierung der Beziehung des einzelnen Christen zur Gemeinde und zur ganzen Kirche (Amt, Ordnung, Konfession) und das Formulieren der Beziehung des Evangeliums zur sittlichen Norm und zu Gebräuchen der umgebenden Welt. Die alte Kirche löste diese Fragen in der Paränese-Schlußermahnung in den Episteln und Predigten, die ein untrennbarer Bestandteil apostolischen Zeugnisses war. Dieser Raum der helfenden Ordnungen und Traditionen sollte in der Kirche die Weitergabe des Evangeliums im Gottesdienst und im persönlichen Bekenntnis begleiten. Die Überlegungen, wie man sich in Grenzsituationen verhält, können ohne diese „alltägliche“ Paränese ein Entfliehen sein, und so war es oft.

42. Das Interesse an der Übersetzung der Schrift und an der Literatur zu ihrem Studium, das sich in der Öffentlichkeit äußert, ist wahrscheinlich das Ergebnis verschiedener, nicht homogener Faktoren. Zu diesem Tatbestand steht auf der anderen Seite das Sinken des Interesses an den Bibelstunden und eine gewisse Freudlosigkeit an der Schrift, die wir in unseren Gemeinden bei allen Generationen beobachten, im Widerspruch. Es zeigt sich, daß die Schrift die Kirche vor allem dort aufbaut, wo deutlich ihr Zentrum bezeugt wird, und der Ort der Sakramente, Predigt und Katechese in den lebendigen Traditionen gezeigt wird (den Katechismus eingeschlossen, der eine Orientierung in der Schrift vom Standpunkt der Osterbotschaft ermöglicht). Das ist die Voraussetzung für eine Erneuerung der „Bibellesekultur“, auf die Bibellesehandbücher zwar hinweisen, sie aber nicht ersetzen können.

### *Organisation der kirchlichen und gemeindlichen Arbeit*

43. In den letzten zehn Jahren wuchs plötzlich – aber nicht unerwartet – die Anzahl der vakanten Gemeinden. Dies allein führt nicht überall zu einer spürbaren Mobilisierung des Ältestenrates oder zu einer ausgeprägten Stärkung der konkreten zwischengemeindlichen Solidarität. Die Situation zeigte im Gegenteil manchmal die große Abhängigkeit des gemeindlichen Lebens von vollberuflichen Predigern. Wie sollen wir diese Erscheinung einschätzen? Denn gleichzeitig beobachten wir in den letzten Jahren ein Anwachsen der Bereitwilligkeit zum Predigtdienst in den verschiedensten Formen. Dieses wachsende Interesse deckt zwar bisher nicht den Bedarf, aber darüber hinaus glauben wir darin eine Lektion des Heiligen Geistes zu sehen, einen Durchbruch des Gefühls, daß das Evangelium nicht nur konsumiert werden soll. Hier wurde ein Zeichen gegeben und ein Beispiel, daß das Evangelium auch zum Dienst mobilisiert, zur Übernahme von Verantwortung für einen weiteren Weg. Wie wird die Wirkung dieses Beispiels sein?

44. Diese Frage stellen wir besonders deshalb, weil die Erfahrungen zeigen, daß sich das Profil der Arbeit in den Gemeinden ändert oder differenziert. Insbesondere die Katechese erfordert mehr und mehr, daß individuell orientierte Formen der Arbeit gewählt werden. Die Gemeinden sehen sich nach Mitarbeitern um, die sich qualifiziert und verantwortlich der einzelnen Aufgaben, Gruppen, Familien und Individuen annehmen. Finden sie solche Mitarbeiter? Wie geht dieses Bedürfnis nach selbständigen Mitarbeitern zum Beispiel in die Zusammensetzung des Ältestenrates ein?

45. Vieles hat sich auch äußerlich verändert. Die ländlichen Gebiete, früher zahlreich bewohnt, entvölkern sich, während die Einwohnerzahl in den Städten zunimmt. Unsere einstmals zahlreichen und bedeutenden Landgemeinden, die der Kirche hervorragende Söhne und Töchter schenkten, stellen heute oft nur noch ein Bruchstück ehemaliger Größe dar, sind von Müdigkeit befallen und verlieren die Sicherheit des Sinns ihrer Existenz. Demgegenüber wachsen die noch vor ein oder zwei Generationen unterschätzten Stadtgemeinden, haben missionarische Resonanz und sind voll mit jungen Familien und Kindern. Sind wir in der Lage, auf diese Veränderung mit der Organisierung unserer Praxis zu reagieren? Binden wir nicht Mitarbeiter dort, wo sie nicht voll genutzt werden – und die Unmöglichkeit einer vollen Bezahlung sie frustriert, während sie woanders, umgeben von einem Team begeisterter Mitarbeiter, wesentlich mehr leisten könnten? Sollten sich nicht die blühenden Gemeinden für die schwächeren verantwortlich fühlen und dies nicht nur auf der wirtschaftlichen Ebene? Sollten nicht zum Beispiel Gemeindeglieder und Mitarbeiter gemeinsam mit dem Prediger in die „administrierten“ Gemeinden fahren (d.h. Gemeinden, die von einem Pfarrer der Nachbargemeinde vertretungsweise betreut werden)? Ist es in solchen Fällen nicht absolut wichtig, die gemeinsame Versammlung des Ältestenrates einzuberufen, um sich die gemeinsame Verantwortung bewußt zu machen? Wäre es nicht auch von Nutzen, Veränderungen von Gemeindegrenzen in Erwägung zu ziehen?

46. Wir bitten die Ältestenräte, diese Fragen ernsthaft zu bedenken, den Gemeindeegoismus zu überwinden und Sekundäres in den Hintergrund zu stellen.

47. Es ist schwer, einerseits feinfühlig die neuen missionarischen Möglichkeiten zu erfassen und dort seine Kräfte zu konzentrieren und nicht andererseits die Sorge um die altgewordenen Gemeinden und Glieder zu vernachlässigen und um den Sinn der Liebe zu ihnen zu wissen. Aber diese schwere Aufgabe ist uns gestellt. Wir hoffen, daß uns der Heilige Geist die Fähigkeit gibt zu erkennen, was wo notwendig ist.

# Der Bundesschluß als Weg zu verpflichteter Gemeinschaft der Kirchen – die Einladung aus Vancouver und ihre Umsetzung in Kirchen und Gemeinden

## I. Ein Gesprächsbeitrag aus der Evangelisch-methodistischen Kirche

### *1. Der Bundesgedanke in der methodistischen Tradition*

In der methodistischen Tradition hat der Bundesgedanke von Anfang an eine große Bedeutung gehabt. Er hat sich vor allem in der Liturgie niedergeschlagen. Da war er auch im deutschsprachigen Methodismus lebendig. Als Beispiel zitiere ich die einleitenden Sätze aus der Tauf liturgie der Methodistenkirche (in Gebrauch bis 1968): „Gott trat in seiner großen Barmherzigkeit zu uns Menschen in ein Bundesverhältnis, in dessen Gnade und Wohltaten auch die Kinder eingeschlossen sind.“

Da aber der „Bund“ sonst in Theologie und Praxis kaum Bedeutung hatte, konnten solche Sätze nicht in ihrem Gewicht wahrgenommen werden. Im Zusammenhang mit der verstärkten Begegnung mit dem angelsächsischen Methodismus und einer neuen positiven Auseinandersetzung mit dem methodistischen Erbe kam es zu einigen wichtigen Wiederentdeckungen. Eine für das theologische Denken wie für die Gottesdienst- und Frömmigkeitspraxis gleich tiefgehende Erfahrung war die Begegnung mit dem „Gottesdienst zur Erneuerung des Bundes mit Gott“ oder „Bundesschlußgottesdienst“ („Covenant Service“), der in seinen wesentlichen Elementen auf John Wesley, den Vater der methodistischen Bewegung im 18. Jahrhundert, zurückgeht.

In diesem Formular werden wichtige Aussagen über das Wesen des Bundes gemacht und zugleich wird in eindrücklicher Weise der „Bund geschlossen“:  
*„Der Bundesschluß“.*

*Im Alten Bund erwählte Gott Israel zu seinem Volk, damit es seinen Gesetzen gehorchte. Durch seinen Tod und seine Auferstehung machte unser Herr Jesus einen Neuen Bund mit allen, die ihm vertrauen. Wir stehen in diesem Bund und tragen seinen Namen. Einerseits verheißt uns Gott in diesem Bund neues Leben in Christus. Andererseits geloben wir, nicht mehr uns selbst zu leben, sondern ihm.*

*Darum sind wir heute eigens dazu zusammengekommen, als Nachkommen unserer Väter haben wir uns getroffen, um den Bund zu erneuern, der sie an Gott gebunden hatte und uns mit ihm verbindet.*

*In Christus Geliebte, laßt uns wieder diesen Bund, den Gott mit seinem Volk machte, für uns in Anspruch nehmen und Christi Joch auf uns nehmen. Das Joch Christi auf uns zu nehmen bedeutet, daß wir bereit sind, uns von ihm unseren Platz und Dienst zuweisen zu lassen, und daß er allein unser Lohn ist. Christus hat viele Dienste, die getan werden sollen, einige sind leicht, andere sind schwer; einige bringen Ehre, andere bringen Spott; einige entsprechen unseren natürlichen Neigungen und materiellen Interessen, andere widersprechen ihnen. In einigen können wir Christus und uns gefallen; in anderen können wir Christus nur gefallen, indem wir*

*uns verleugnen. Die Kraft aber all das zu tun, ist uns in Christus gegeben, der uns stärkt.*

*Darum laßt uns diesen Gottesbund uns zu eigen machen. Im Vertrauen auf seine Gnade und indem wir uns auf seine Verheißung verlassen, wollen wir uns ihm selbst aufs neue hingeben.*

*Wir beten: Herr unser Gott, heiliger Vater. Du hast uns in Christus gerufen, Teilhaber deines gnadenreichen Bundes zu sein. Wir wollen mit Freuden gehorsam sein und verpflichten uns aus Liebe zu dir, deinen vollkommenen Willen zu suchen und zu tun. Wir gehören nicht länger uns selbst, sondern dir.*

*(Die Gemeinde betet gemeinsam:) Ich gehöre nicht mehr mir, sondern dir! Stelle mich, wohin du willst! Geselle mich, zu wem du willst! Laß mich wirken, laß mich dulden! Brauche mich für dich, oder stelle mich für dich beiseite! Erhöhe mich für dich, erniedrige mich für dich! Laß mich erfüllt sein, laß mich leer sein! Laß mich alles haben, laß mich nichts haben! In freier Entscheidung und von ganzem Herzen überlasse ich alles deinem Wohlgefallen und Walten.*

*Und nun, herrlicher und erhabener Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist, du bist mein und ich bin dein. So soll es sein! Bestätige im Himmel den Bund, den ich auf Erden geschlossen habe. Amen.“*

Im angelsächsischen Methodismus wird dieser Gottesdienst mindestens einmal jährlich in jeder Gemeinde gehalten. Von daher ist es eine müßige Frage, woher Philip Potter schon in Nairobi und dann vor allem in Vancouver den Gedanken eines neuen „covenant“ hatte, obwohl diese Frage gelegentlich ausführlich erörtert wird (z. B. von Günter Reese in „Junge Kirche“ 5/86). Solche Erörterungen zeigen aber doch, daß deutscher theologischer Tradition der Bundesgedanke fern war. Auch die sehr verdienstvollen Äußerungen von Heino Falcke zum Bundesthema machen deutlich, daß hier ein „Heranpirschen“ an eine ungewohnte Sache geschieht.

Deshalb kann die Begegnung mit einer lebendigen Tradition des Bundesgedankens im gottesdienstlichen Leben hilfreich sein. Dabei denke ich besonders an das Moment der emotionalen Ergriffenheit, das geeignet ist, die ganze Existenz in den Bund einzubeziehen. Was hier geschieht ist „covenanting“ – das Vollziehen des Bundes – vollzogen auf dem Weg der Nachfolge als erlebbarer Schritt des einzelnen in die Gemeinschaft mit Gott und der Gemeinde. Der „Bund“ ist Strukturelement christlicher Existenz als Brückenschlag zur Gemeinschaft im Glauben und Handeln.

In diesem Sinn wird der Begriff im angelsächsischen Bereich auch für die Bemühungen um die Einheit der Christen gebraucht. Der Abwertung des „Bundes“ gegenüber wahrer „Einheit“ in unserem Sprachgebrauch („nur ein Bund, aber keine Einheit“) steht ein Bundesverständnis gegenüber, das vom Weg zur Einheit geprägt ist. „Covenanting toward Unity“ („Vollzug des Bundes in Richtung auf Einheit“) heißt ein wichtiges Dokument der amerikanischen „Consultation on Church Union“ (COCU), in der die wichtigsten protestantischen Kirchen der USA zusammenarbeiten.

## 2. Bundesschluß für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung

Der durch die Liturgie lebendig gehaltene Bundesgedanke findet seine Anwendung in „covenants“ mit einem Sachanliegen. Im Zusammenhang mit dem Aufruf aus Vancouver ist als gegenwärtig wichtigstes Beispiel aus der Evangelisch-methodistischen Kirche der Hirtenbrief des Bischofsrates: „Zum Schutz der Schöpfung: Die nukleare Krise und gerechter Friede“ zu nennen. Dieses Dokument, das im Frühjahr 1986 (s. ÖR Heft 3/1987, 344ff) verabschiedet wurde, macht wichtige Sachaussagen.

Die theologische Tradition in bezug auf Krieg und Frieden wird ausführlich diskutiert; dabei wird der Versuch gemacht, Leitlinien für „eine Theologie für einen gerechten Frieden“ zu entwickeln. Probleme der Rüstung werden einsichtig dargestellt, verbunden mit einer eindeutigen Absage an jede atomare Bewaffnung und die Abschreckung. Dem schädlichen Einfluß des Wettrüstens auf die Gesellschaft (in Amerika) und die „Weltgemeinschaft“ wird eine „Politik des gerechten Friedens“ entgegengestellt, und die Kirche wird zur Wahrnehmung ihrer Rolle als Friedensstifter aufgerufen. In unserem Zusammenhang ist wichtig, daß mit diesem Dokument in der Evangelisch-methodistischen Kirche ein weltweiter Prozeß des „covenanting“ begonnen werden soll, der zu Gebet, Studium und Handeln für den Frieden führen will:

„Darum, liebe Schwestern und Brüder, fordern wir euch auf, mit uns in einen neuen Bund des Friedensstiftens einzutreten, die Bibel gemeinsam mit unserem Studiendokument als Quellen für ernsthaftes und beständiges Studium der Sache von Gerechtigkeit und Frieden zu benutzen. Wir rufen Pastoren und Laienführer an jedem Ort auf, in ihrer Gemeinde Studien der Probleme zu leiten, die die atomare Bedrohung aufwirft. Wir rufen euch auf, eure Herzen zu öffnen, wie wir unsere Herzen öffnen, um Gottes gnädige Gabe des Friedens zu empfangen, mit uns Evangelisten des Shalom zu werden, die Nachbarn nah und fern einschließend, alle Freunde und Feinde. Laßt uns Verteidiger der guten Schöpfung Gottes werden und anhalten am Gebet für Frieden in unserer Zeit.“

Der hier angeregte Studienprozeß beginnt auch in der DDR. Er ist begleitet von zwei- und mehrseitigen Partnerschaften zwischen Gemeinden in der DDR und den USA, die in Briefwechsel, gemeinsamem Austausch von Botschaften und gelegentlichem Besuch ihren Ausdruck finden. Die älteste Partnerschaft dieser Art hat die Friedenskirche in Karl-Marx-Stadt (seit 1956), weitere Gemeinden sind dem gefolgt. Der Aufruf des Hirtenbriefes zum „covenant“ hat hier erneutes Interesse auf beiden Seiten des Atlantik geweckt; in den USA ist es so groß, daß wir in der DDR gar nicht alle Wünsche befriedigen können. Hier ist ein Prozeß des Bundschließens im Gang, der in die Verwirklichung der Einladung aus Vancouver eingebracht werden kann.

Rüdiger Minor

## II. Ein Gesprächsbeitrag aus dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR

### *1. Im Bund der Ev. Kirchen in der DDR haben sich die ev. Landeskirchen zu einem gemeinsamen und verpflichteten Friedenszeugnis verbündet*

Das Thema verbindet den Gedanken des Bundes mit einer besonders verpflichteten Gemeinschaft. Das entspricht dem Aufruf von Vancouver, dem es darum geht, die „Kirchen in einen konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der ganzen Schöpfung“ einzubinden (Vancouver S. 261). Meine erste These nimmt das auf in der Aussage, daß wir uns im Bund der Ev. Kirchen zu einem gemeinsamen und verpflichteten Friedenszeugnis verbündet haben. Gleichzeitig werden wir aber aufmerksam darauf, daß das Wort „Bund“ im Deutschen auch weniger als eine volle Gemeinschaft bezeichnen kann. Der Bund der Ev. Kirchen ist eine Vorstufe einer wirklich vereinigten Kirche. Weil wir die eine Kirche nicht erreichen konnten, müssen wir uns mit dem Bund begnügen. Dennoch enthält der Bund ein starkes Element der Verpflichtung. Wir wollen unseren Weg als Kirchen gemeinsam gehen. Wir wollen eine Zeugnis- und Dienstgemeinschaft sein.

Es gibt nach meiner Beobachtung zwei Bereiche, in denen die Gemeinschaft im Bund immer wieder besonderen Bewährungsproben ausgesetzt war, in denen der Charakter der wirklich verbindlichen Gemeinschaft aber auch immer wieder besonders deutlich wurde. Das sind die Aussagen zum Weg der Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft, und das ist das Friedenszeugnis und Friedenshandeln der Kirchen. Es gibt eine beachtliche Reihe von Erklärungen und auch von Initiativen, die vom Bund der Ev. Kirchen abgegeben bzw. getragen wurden. Ein Höhepunkt der Erklärungen des Bundes zur Friedensfrage waren sicher die Aussagen der Synoden von 1982 und 1983, die das positive Friedenszeugnis mit einer Absage an Geist, Logik und Praxis der Abschreckung verbanden. Der Bund hat sich außerdem den Gedanken des konziliaren Prozesses zu eigen gemacht und ihm eine Priorität gegenüber allen anderen ökumenischen Aktivitäten eingeräumt. So möchten sich die Kirchen des Bundes wirklich verbindlich auf den verschiedenen Ebenen dieses Prozesses einbringen.

Der Bund der Ev. Kirchen als verpflichtender Friedensbund, das ermutigt, aber das wirft auch Fragen auf. Die große Gemeinsamkeit im Friedenszeugnis der Kirchen hat mit die Eigenständigkeit des kirchlichen Friedenshandelns ermöglicht. Auch die Überzeugungskraft über die Grenzen der Kirchen hinaus ist ohne diese Gemeinsamkeit nicht vorstellbar. Schließlich: Was bedeutet für den konziliaren Prozeß, daß wir zwar die eine Kirche aus verschiedenen Gründen noch nicht werden konnten, daß aber doch ein wirklich gemeinsames Friedenszeugnis möglich ist? Kann der Friedensbund uns auch auf dem Weg zur Gemeinschaft der Kirchen voranbringen bzw. bedeutet er selbst einen wesentlichen und unverzichtbaren Schritt auf diesem Wege? Andererseits ist auch die Frage zu stellen, ob denn die Kirchen ihren eingegangenen Verpflichtungen gerecht werden können. Können wir die großen Erklärungen wirklich in das Leben unserer Kirchen und Gemeinden umsetzen? Bleiben wir nicht hinter der eigenen Verpflichtung zurück? Sagen wir mehr, als wir durchhalten können? Im Friedensbund steht die Glaubwürdigkeit der Kirchen auf dem Spiel. Auch das kann man im Bund der Ev. Kirchen beobachten.

## 2. Jeder Bundesschluß enthält ein Ja und ein Nein, er verbindet und schließt aus

Wir sagen: Wir schließen einen Bund. Propst Falcke hat in einer Bibelarbeit gefragt, ob man nicht lieber sagen sollte: Wir eröffnen einen Bund, wir errichten einen Bund. Das Entscheidende hieran ist wohl, daß der Friedensbund der Kirchen nicht gegen irgendjemand gerichtet sein kann, sondern für alle Menschen den Frieden will. Dieser universale Friedenswille rührt von dem Bund Gottes mit den Menschen her, mit dem sich Gott an alle Menschen gewandt hat. Er will, daß alle Menschen gerettet werden, und sein Friedensreich soll keine Grenzen kennen. Dennoch enthält auch der Bund Gottes nicht nur ein Ja, sondern auch ein klares Nein. Er stellt den Menschen in ein Für und Wider und ruft ihn zu einer Entscheidung. Klarster Ausdruck dafür ist die Absage an alle Mächte des Todes und des Verderbens und an alle ihre Verbündeten, in die der Christ hineingenommen wird. Nicht umsonst ist in der Taufe auch das Ja zu Gott und seiner Gnade mit dem Nein zum Bösen und zu allem, was von ihm kommt, verbunden. So wird auch der Friedensbund der Kirche ein klares Ja und ein klares Nein enthalten müssen. Er wird zur Identifizierung der Mächte des Todes, der Ungerechtigkeit und der Zerstörung beizutragen haben. Um nicht mißverstanden zu werden: Es geht dabei nicht um die Identifizierung bestimmter Personen, sondern darum, daß die Kirchen deutlich machen müssen, wo und wie in den Prinzipien, in den Strukturen und in den verschiedensten Systemen unserer Welt heute Kräfte des Lebens oder Mächte des Todes wirksam sind. Am Beispiel: die Synode des Bundes hat in ihren Erklärungen das Ja zum Konzept der gemeinsamen Sicherheit mit dem Nein zu Geist, Logik und Praxis der Abschreckung verknüpft.

Möglicherweise erkennen wir zwar deutlich, *wo* wir ein klares Nein gemeinsam sagen müßten, merken aber, daß es schwierig ist, dieses *präzise* Nein *gemeinsam* zu sagen, schwieriger vielleicht als ein Ja, das zwar verschwommen ist, aber laut und gemeinsam gesagt werden kann. Das hängt damit zusammen, daß die Konsequenzen des Nein härter sein können als die des Ja. Welche Konsequenzen sind wir denn bereit, aus der Erkenntnis und der Erklärung zu ziehen, daß wir als Kirchen und Christen an einem atomaren Vernichtungskrieg und an seiner Vorbereitung nicht mitwirken können, daß dies möglicherweise sogar eine Bekenntnisfrage ist? Wehrdienstverweigerer und Friedensgruppen, die sich exponiert haben, ziehen ihre Konsequenzen – und haben auch die Kosten zu spüren bekommen.

Auf der anderen Seite ist die Konkretion des Nein oft leichter als die des Ja. Die Frage des Kindes, das Krieg spielen kann, wie man denn Frieden spiele, illustriert das. Der Friedensbund der Kirchen wird auch das positive Friedenswirken der Kirchen zum Inhalt haben müssen. Der Friedensbund der Kirchen muß ein Bund von Friedensstiftern sein, nicht nur von Friedensaposteln. Im konziliaren Prozeß muß es also darum gehen, wie wir als Kirchen, als Christen und Gemeinden auf den verschiedenen Ebenen selbst zum Frieden beitragen können, in unserem Ja und unserem Nein. Ich habe den Eindruck, daß wir hier oft noch ziemlich am Anfang stehen.

### *3. Im Friedensbund der Kirchen müssen sich einzelne, Gruppen, Gemeinden, Kirchen, ökumenische Zusammenschlüsse zu einer wirklich verpflichteten Gemeinschaft zusammenfinden*

Das Friedenshandeln der ev. Kirchen in der DDR wäre nicht denkbar ohne die Herausforderung durch das Friedenszeugnis von einzelnen und von engagierten Gruppen in den Gemeinden. Die Erklärungen von Synoden wurden nicht zuletzt angeregt und mitbestimmt durch zahlreiche Eingaben von Gruppen und Gemeinden. Ich denke z. B. an die Eingabe der überregionalen Gruppe „Frieden 1983“, die unter dem Thema „die Gefahr erkennen, den Glauben bekennen, den Frieden leben“ wesentliche Anstöße gegeben hat. Das Drängen von Wehrdienstverweigerern, die nach einem wirklichen sozialen Friedensdienst als Wehrersatzdienst fragen, hat die Kirchen dieses Problem immer von neuem aufgreifen lassen. Die Kirchen in der DDR haben im Gespräch und im Umgang mit den Gruppen versucht, gemeinsame Verpflichtung und bleibende Eigenständigkeit zu bewahren. Es ist deutlich geworden, daß beide einander brauchen: die Kirchen die Gruppen und die Gruppen die Kirchen. Es kommt darauf an, daß sie im konziliaren Prozeß – oder besser: auf dem Weg zum Bundesschluß – wirklich zusammenwirken und das Ihre einbringen können. Das gilt natürlich in gleicher Weise für alle anderen beteiligten Ebenen, wie z. B. ökumenische Zusammenschlüsse, zu denen die Kirchen in ihren verschiedenen Lebensbereichen gehören. Ich habe erst von wenigen ökumenischen Arbeitskreisen, örtlichen und regionalen Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen gehört, daß sie sich selbst in den konziliaren Prozeß hineingeben wollen oder überhaupt das Thema Frieden schon einmal intensiv in ihre Arbeit aufgenommen hätten. Der Friedensbund der Kirchen müßte aber die Kirchen in allen ihren Ebenen und in allen Lebensbereichen einbeziehen. Nur so werden die Kirchen wohl je für sich und miteinander zu einer wirklich verpflichteten Gemeinschaft von Friedensstiftern werden. Es wird auch für die ökumenischen Versammlungen auf den verschiedenen Ebenen – also: DDR-Versammlung 1988, Nordkonferenz 1988 oder 1989, Weltversammlung 1990 – sehr viel davon abhängen, ob diese Vernetzung aller kirchlicher Lebensbereiche über alle Kirchengrenzen hinweg gelingt.

### *4. Die Vergegenwärtigung des Friedensbundes Gottes mit den Menschen muß das Zentrum des konziliaren Prozesses sein. Sie geschieht im Hören auf Gottes Wort der Versöhnung, in der gottesdienstlichen Feier des Bundes, in der Verkündigung des Friedens Gottes und im Gebet für den Frieden der Welt*

Der Vorteil des Bundesgedankens gegenüber dem Begriff des konziliaren Prozesses ist, daß er klar zum Ausdruck bringt oder jedenfalls bringen kann, woher alles Friedenshandeln der Kirche kommt und woher er seine Kraft gewinnt. Wenn ein Friedensbund der Kirchen nur möglich ist als Antwort auf Gottes Friedensbund mit uns, so bedeutet das für die Kirchen gleichzeitig einen Hinweis darauf, was ihr spezifischer, unverwechselbarer und unverzichtbarer Beitrag zum Frieden für alle Menschen ist. Das bedeutet nicht, daß die Kirche damit wieder auf ihr ureigenstes Geschäft von Gottesdienst, Gebet und Verkündigung verwiesen würde und sich es darin wohl sein lassen könnte. Ich meine aber, daß die Kirchen als Friedensstifter nicht wirken können, wenn sie nicht die Quelle ihres Friedenshandelns klar erken-

nen lassen. Und ich meine, daß es der wichtigste Beitrag der Kirchen für den Frieden der Welt ist, wenn sie den Menschen den Frieden Gottes verkünden. Diesen Auftrag kann ihnen niemand abnehmen. Die Kirchen werden dann schon alle Hände voll zu tun haben im Ringen um einen vernünftigen Frieden, wenn sie den Frieden, der höher ist als alle Vernunft, mit allen Implikationen, die er selber für ein Leben der Menschen in Frieden und Gerechtigkeit enthält, den Menschen unserer Zeit in Verkündigung, Gebet und Gottesdienst vergegenwärtigen.

Es geht wirklich um eine Vergegenwärtigung von Gottes Frieden. Sie geschieht in Anamnese, Proklamation und Antizipation. Gebet und Gottesdienst haben hier eine ganz wesentliche Funktion. Wenn es überhaupt einen besonderen Akt geben soll, in dem die Kirchen einen Friedensbund miteinander schließen, dann kann der nur die Gestalt der gottesdienstlichen Feier und des Gebetes haben. Die jährliche Friedensdekade hat in den letzten Jahren ganz wesentlich dazu beigetragen, daß der Zusammenhang von Friedenshandeln und Friedensgebet im Bewußtsein geblieben und zum Tragen gekommen ist. Die Friedensdekade hat auch gezeigt, wie stark das gemeinsame Gebet für den Frieden eine Brücke über die Konfessionsgrenzen hinweg sein kann. Mancherorts gehört die Friedensdekade zu den wenigen regelmäßigen ökumenischen Ereignissen im Leben der Gemeinden. Für einen Friedensbund der Kirchen mag das noch zu wenig sein, aber es ist ein Ansatz dafür, und zwar ein Ansatz an der richtigen Stelle.

*5. Der Bundesgedanke öffnet auf der einen Seite das Friedenshandeln der Kirchen für eine Zusammenarbeit über alle Grenzen hinweg. Er stellt auf der anderen Seite den Zusammenhang von gemeinsamem Friedenszeugnis und Streben nach Einheit der Kirche deutlich heraus*

Gottes Friedensbund gilt in der Intention allen Menschen. So legt sich von hieraus eine Zusammenarbeit der Kirchen mit allen Menschen guten Willens für den Frieden der Welt nahe. Es gibt keinen Grund, die Gemeinschaft mit Menschen anderer Glaubens oder anderer Weltanschauung im Dienst am Frieden zu scheuen. Diese Offenheit des Bundesgedankens ist ein Vorteil gegenüber dem Begriff des „konziliaren Prozesses“, der sehr innerkirchlich klingt. Es wäre aber fatal zu meinen, daß die Offenheit bedeutet, daß die Sache für die Gemeinschaft der Kirchen weniger verbindlich und verpflichtend wäre. Auch der Bundesgedanke zielt auf eine Verpflichtung der Kirchen, wie sie nur in voller kirchlicher Gemeinschaft möglich ist. Was beim Gedanken eines Konzils des Friedens oder eines konziliaren Prozesses offen am Tage ist, dem entgeht man m. E. auch mit dem Konzept eines Bundeschlusses nicht. An einem für die Kirchen verbindlichen und verpflichtenden Reden und Handeln dürfen und können wir uns mit dem Konzept eines Bundesschlusses etwa als Alternative zum „Konzil“ nicht vorbeimogeln. Wir haben als getaufte Christen zu dem Bund Gottes Ja gesagt, wir feiern ihn im Gottesdienst, wir verkünden ihn, wir sind gemeinsam das Volk des Bundes. So sind wir gerade vom Bundes-schluß Gottes her zu einer völlig verpflichteten Gemeinschaft gerufen. Beobachter kann es eigentlich von der Sache her weder bei einem konziliaren Prozeß noch bei dem Bemühen um einen Friedensbund der Kirchen geben, auch wenn Status-Fragen damit noch nicht beantwortet sein müssen. Und welche Verheißung könnte auf

einer gemeinsamen Feier des Mahles des neuen Bundes liegen! Aus ihr würde ein wahrhaft verpflichtendes Friedenszeugnis erwachsen können. Es würde für die Kirchen einen ganz neuen Stellenwert haben, weil es aus einer verpflichteten Gemeinschaft heraus geschieht, und es wäre für die Welt unüberhörbar, weil es einmütig von dem einen Volk Gottes erhoben würde. Gerade das Konzept des Bundesschlusses macht m.E. deutlich, daß wir der Welt die Einheit der Kirche schulden. Sie braucht die Einheit der Kirche als Zeichen der Versöhnung und des Friedensbundes Gottes. Es ist deutlich, daß wir noch nicht so weit sind. Aber was an Gemeinsamkeiten auf dem Weg zu voller Gemeinschaft möglich ist in den verschiedenen Bereichen des Lebens und Handelns der Kirchen, das müssen wir auszuschöpfen versuchen. Ich habe die Hoffnung, daß die Initiative zu einer ökumenischen Versammlung für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung in der DDR einen Durchbruch bringt zu mehr Gemeinsamkeit der Kirchen in diesem wichtigen Bereich des Zeugnisses und Dienstes.

*Matthias Sens*

### III. Thesen zur Verwendung der biblisch-theologischen Vorstellung vom „Bund“ im „konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung“

Die folgenden Darlegungen bedienen sich eines knappen und gelegentlich nur behauptenden Stiles. Sie bedürften eigentlich näherer Entfaltung und müßten in Auseinandersetzung vor allem mit den Beiträgen von Günter Reese (*Junge Kirche* 47, 1986, S. 267-278), Heino Falcke (z.B. *Evangelische Theologie* 45, 1985, S. 348-366; *Vom Gebot Christi, daß die Kirche uns die Waffen aus der Hand nimmt und Krieg verbietet*, Stuttgart 1986, S. 55-66) oder Konrad Raiser (*Materialdienst der Ökumenischen Centrale*, März 1987 Nr. 3: „Der Bundesschluß als Weg zu verpflichteter Gemeinschaft der Kirchen“) eingehender begründet werden.

Meine Hauptthese ist: Der Gedanke des Bundesschlusses zwischen den im konziliaren Prozeß beteiligten Personen oder Kirchen steht mit der biblisch-theologischen Vorstellung vom „Bund“ in keinem originären Zusammenhang. Man kann zwar einen sachlichen Zusammenhang zwischen dem gemeinsamen Engagement („Bündnis“) von Menschen oder Kirchen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung und der „Bundes“-Vorstellung sekundär herstellen, aber dies ist eine nachträgliche theologische Konstruktion. Sie erweckt fälschlich den Eindruck, als bewege man sich mit dem „Bundesschluß“- oder „Bündnis“-Konzept auf dem Boden der Bundestheologie. Sinnvoll ist allein die Frage: Welche Impulse und Perspektiven könnte die biblisch-theologische „Bundes“-Vorstellung für das Engagement von Christen und Kirchen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung geben? Darauf abzuheben, daß solches Engagement auch in der Gestalt von „Bundesschlüssen“ oder „Bündnissen“ vollzogen werden kann, führt dagegen nur zu Unklarheiten, falschen Verknüpfungen und Verwechslungen.

Ich sehe meine Hauptthese bestätigt und bekräftigt durch die Ausführungen, die der Generalsekretär des Reformierten Weltbundes auf der Grundlage einer Tagung

des Exekutiv Ausschusses im Oktober 1986 in Buckow/DDR gegenüber dem Ökumenischen Rat der Kirchen gemacht hat:

„Die Vorstellung des Bundes bedarf der Klärung. Es muß klar gesehen werden, daß zwei Bedeutungen des Wortes vorliegen. Sie müssen klar voneinander unterschieden werden, wenn nicht Mißverständnisse entstehen sollen. Wer „Bund“ sagt, denkt zuerst an die biblische Bedeutung des Wortes. Gott hat mit seinem Volk einen Bund (berit) aufgerichtet. Die Vorstellung eines solchen, von Gott gesetzten Bundes findet sich an vielen Stellen des Alten Testaments, sie kommt auch im Neuen Testament gelegentlich vor. Wo das Wort verwendet wird, liegt die Betonung nicht auf der Gegenseitigkeit des Verhältnisses . . . Wer heute von einem Bund für Frieden, Gerechtigkeit und die Erhaltung der Schöpfung redet, legt eine andere, neuere Bedeutung des Wortes zugrunde. Die Betonung liegt jetzt auf dem Zusammenschluß. Menschen treten vor Gott und bekräftigen vor ihm ihre Absicht und ihren Willen, ihm gemeinsam zu dienen. Sobald diese Bedeutung vorausgesetzt wird, kann bezeichnenderweise dazu auch ein Verb gebildet werden (covenant, covenanting). Der Ursprung des Wortes in dieser Bedeutung ist im 17. und 18. Jahrhundert zu suchen. Das Wort wird heute allgemein in dieser Bedeutung verwendet. Wenn zwischen den beiden Bedeutungen zu unterscheiden ist, möchten wir doch nicht sagen, daß sie sich notwendigerweise gegenseitig ausschließen. Sie dürfen nur nicht miteinander vermischt werden, als ob sie gleichbedeutend wären.

Die biblische Vorstellung des Bundes erlaubt es im Grunde nicht, von einem Bund für Frieden, Gerechtigkeit und die Erhaltung der Schöpfung zu reden. Das Wort „Bund“ steht für Gottes Zuwendung und Treue gegenüber seinem Volk. Es könnte allenfalls so formuliert werden: Die Kirchen sind aufgerufen, neu zu erkennen, was Gottes Bund für sie bedeutet und von ihnen fordert; wo Gottes Bund erkannt wird, ergibt sich ein neues Engagement für Frieden, Gerechtigkeit und die Erhaltung der Schöpfung“ (Reformierte Kirchenzeitung, Heft 1/1987, S. 25f).

Daß gerade der Reformierte Weltbund gegenüber dem Ökumenischen Rat der Kirchen auf dieser Klärung besteht, hat besondere Bedeutung: Der Gedanke des „Bundesschlusses“ unter Menschen und Kirchen entstammt der reformiert-puritanischen Tradition, und der Reformierte Weltbund war mit seinem Vorschlag für einen „Bundesschluß für Frieden und Gerechtigkeit“ von Anfang 1983 wohl in hohem Maße mitverantwortlich dafür, daß in den Dokumenten der Vollversammlung von Vancouver der „Bundes“-Gedanke Eingang gefunden hat.

1. Die Verknüpfung von „Bundes“-Gedanken und dem Vorhaben eines konziliaren Prozesses geht auf die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1983 in Vancouver zurück. Der Bericht der Fachgruppe 6 „Für Gerechtigkeit und Menschenwürde kämpfen“ in Vancouver empfiehlt den Kirchen für ihr ökumenisches Handeln an erster Stelle das „Zusammenkommen in einem Bund:

a) Die Kirchen sollten auf allen Ebenen – Gemeinden, Diözesen und Synoden, Netzwerken christlicher Gruppen und Basisgemeinschaften – zusammen mit dem ÖRK in einem konziliaren Prozeß zu einem Bund zusammenfinden:

- um Christus, das Leben der Welt, als den Herrn über die Götzen unserer Zeit zu bekennen, als den guten Hirten, der seinem Volk und der ganzen Schöpfung ‚Leben und Leben in seiner ganzen Fülle‘ bringt;
- um den dämonischen Mächten des Todes zu widerstehen, die dem Rassismus,

dem Sexismus, der Klassenherrschaft, der Unterdrückung der Kasten und dem Militarismus innewohnen;

– um die Mißstände in der Wirtschaftsordnung, der Wissenschaft und der Theologie zu verurteilen, die den Mächten und Gewalten gegen das Volk dienen.

b) Wir sollten uns eindeutig zu diesem Bund für Gerechtigkeit und Frieden verpflichten, wie Delegierte aus Mittelamerika und aus den USA dies hier in Vancouver bereits getan haben, um damit ein Zeichen für den Widerstand gegen jede Form der Unterdrückung zu setzen und um auf dem Weg zu Frieden in Gerechtigkeit einen Schritt vorwärts zu kommen.

c) Wir sollten die häretischen Kräfte verwerfen, die den Namen Christi oder die Bezeichnung ‚christlich‘ dazu mißbrauchen, die Mächte des Todes zu rechtfertigen“ (in: Bericht aus Vancouver 1983. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 24. Juli bis 10. August 1983 in Vancouver/Kanada, Frankfurt 1983, S. 116).

2. Im Verlauf der Vollversammlung wurde, worauf in dem zitierten Text ja auch angespielt wird, der „Bundes“-Gedanke in Gottesdiensten und symbolischen Handlungen aufgegriffen (vgl. dazu U. Duchrow, Im Bund mit Jesus Christus, dem Leben der Welt, für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, ÖR 33, 1984, S. 83; s. ferner: Vancouver 1983. Beiheft zur ÖR Nr. 48, Frankfurt 1984, S. 202).

Der Ausschuß für Programmrichtlinien schließlich empfahl in Vancouver: „Die Mitgliedskirchen in einen konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der ganzen Schöpfung einzubinden, sollte einen Arbeitsschwerpunkt der ÖRK-Programme bilden. Die Grundlage dieses Schwerpunktes sollten das Bekenntnis zu Jesus Christus als Leben der Welt und christlicher Widerstand gegen die dämonischen Mächte des Todes in Rassismus, Sexismus, wirtschaftlicher Ausbeutung, Militarismus und dem Mißbrauch von Wissenschaft und Technologie sein. Ökumenische Studien und Aktivitäten zu den ekklesiologischen, geistlichen und sozio-ethischen Auswirkungen dieser Verpflichtung sollten entwickelt werden“ (in: Bericht aus Vancouver 1983, S. 261f).

Es fällt auf, daß in beiden Dokumenten der „Bundes“-Gedanke, verstanden als „gegenseitige Verpflichtung“, nicht mit der biblisch-theologischen Vorstellung vom „Bund“ in Beziehung gebracht wird.

Der Gedanke eines „Bundes“ (im Sinne der gegenseitigen Verpflichtung) für Gerechtigkeit und Frieden, wie ihn der Bericht der Fachgruppe 6 enthält, ist nicht ohne Vorgänger. Der Ausdruck „Bund für Gerechtigkeit und Frieden“ nimmt jedenfalls wörtlich auf, was der Exekutivausschuß des Reformierten Weltbundes auf der Grundlage seiner Tagung im Februar/März 1983 in zwei Schreiben vom 28. März 1983 bzw. vom Mai 1983 angeregt hatte: Wir rufen „die Mitgliedskirchen des Weltbundes dazu auf, zusammenzustehen und ihr Engagement für Frieden und Gerechtigkeit zu erneuern. Zwar muß jede Kirche die in ihrer Situation vorrangigen Aufgaben selbst bestimmen, aber alle sollten lernen, durch aufeinander abgestimmte Bemühungen gemeinsam Zeugnis abzulegen und zu handeln . . . Gleichzeitig schlagen wir vor, daß alle Kirchen, die Jesus Christus als Gott und Heiland bekennen, ungeachtet ihrer jeweiligen Tradition eine Vereinbarung über Frieden und Gerechtigkeit (so die deutsche Fassung des Briefes vom Mai 1983; in der englischen Fassung heißt es: „covenant for peace and justice“) treffen . . . Um dieser Vereinbarung

sichtbaren Ausdruck zu verleihen, schlagen wir vor, daß der Ökumenische Rat der Kirchen eine besondere ökumenische Konferenz vorbereitet und baldmöglichst einberuft, an der alle Kirchen teilnehmen und für Wege zu Frieden und Gerechtigkeit Zeugnis ablegen“. Auch der Reformierte Weltbund verknüpft seinen Aufruf zu einem „covenant for peace and justice“ nicht mit der biblisch-theologischen Vorstellung vom „Bund“. Darin kommt zum Ausdruck, daß auch und gerade in der Tradition reformierter Theologie ein „covenant“ unter Menschen und Kirchen in keinem originären Zusammenhang mit dem „Bund“ zwischen Gott und den Menschen steht.

3. Die Verknüpfung des „Bundes“-Gedankens im Sinne der gegenseitigen Verpflichtung oder des gemeinsamen Engagements mit der biblisch-theologischen Vorstellung vom „Bund“ geschieht in breitem Umfang erst bei der Rezeption der Beratungen, Dokumente und Geschehnisse von Vancouver. So heißt es in dem dem Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen 1984 erstatteten Bericht der Programmeinheit II: Der Prozeß des Bundesschlusses ist „als eine Möglichkeit zu sehen, bei den Bemühungen um Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der ganzen Schöpfung unsere gegenseitige Verpflichtung auf dem Fundament der Bundesbeziehungen Gottes zu seinem Volk und auf den Bundesbeziehungen der im ÖRK zusammengeschlossenen Kirchen aufzubauen.“ Der 1985 vorgelegte Bericht formuliert: „Mit dem Begriff des Bundesschlusses wird . . . großes Gewicht auf das Zeugnis der Kirchen gelegt . . . Inzwischen ist nämlich erkannt worden, daß hier und da das Sein selbst (und nicht nur das Handeln) der Kirche auf dem Spiel steht, das Sein der Kirche als der sichtbaren Verkörperung des Bundes Gottes mit der Schöpfung . . . Der Bundesschluß ist ein biblisches Schlüsselsymbol. Es wird unterschieden zwischen Bundesschluß, Solidarität und Mitarbeit in Netzwerken. Der Bundesschluß geht über Solidarität und Netzwerksbeziehungen hinaus, die je auf einen Bundesschluß zulaufen wie auch Ausdruck davon sein können . . . Die Konferenz (sc. die Weltkonferenz über Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung) sollte auch als Gelegenheit benutzt werden, den Prozeß des Bundesschlusses sichtbar zum Ausdruck zu bringen“ (beide Berichte abgedruckt in: epd-Dokumentation 39/85, S. 34-37). Entsprechend hat der Zentralausschuß auf seiner Tagung in Buenos Aires 1985 auf Empfehlung des Ausschusses der Programmeinheit II beschlossen, „den Begriff des Bundesschlusses in den Mittelpunkt der theologischen Überlegungen zu stellen“ (Protokoll der 37. Tagung, S. 34).

Diese zentrale Stellung des Begriffs des „Bundesschlusses“ ist freilich mittlerweile aufgegeben worden. Schon in den Papieren, die dem Exekutivausschuß für seine Tagung in Kinshasa im März 1986 vorlagen, deutete sich solches an: „Jede Tradition mag zum Ausdruck und Verständnis der gegenseitig verpflichteten Prozesse in und zwischen Kirchen beitragen. Es gibt hier kein systematisches Muster, das man allen aufzwingen müßte oder könnte. ‚Bund‘ und ‚Bundesschluß‘ sind auch nur eine Ausdrucksform neben anderen“ (Sonderdruck der „Jungen Kirche“ als Beilage zu Heft 4/1986, S. 14).

Im neuesten Dokument aus Genf, dem Stabspapier „Justice, Peace and the Integrity of Creation“ vom Februar 1987, wird auf S. 6 unter der Überschrift: „Wie interpretieren wir den Aufruf von Vancouver, ‚uns in einem konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) zu engagieren?‘“ Folgendes ausgeführt: Der

Aufruf von Vancouver „gebraucht einen besonderen Ausdruck ‚Bund‘, um den Charakter der ins Auge gefaßten Verpflichtung zu beschreiben. Das Bundeskonzept und der Prozeß des Bundesschlusses haben für Kirchen bestimmter Traditionen und viele Christen eine reiche Bedeutung . . . Andere Traditionen, für sich genommen oder zusammen mit anderen, bringen ihre eigenen reichen Beiträge ein, um die Beziehung zwischen der Kirche und Gottes ganzer Schöpfung zum Ausdruck zu bringen. Daher gibt es keine Notwendigkeit, irgendeinen Ausdruck der Verpflichtetheit allen aufzuerlegen.“

Der „Bundes“-Gedanke wird somit für den „konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung“ keine zentrale Bedeutung haben. „Für Kirchen bestimmter Traditionen“ haben – so das Stabspapier aus Genf – „das Konzept des Bundes und der Prozeß des Bundesschlusses eine reiche Bedeutung“. Zu ihnen gehören die deutschen Kirchen *nicht*. Das kann man auf jeden Fall für die reformatorischen Hauptkirchen sagen. Eine etwas andere Situation mag für die methodistische Kirche gegeben sein, weil im *angelsächsischen* Methodismus ein „Gottesdienst zur Erneuerung des Bundes mit Gott“ oder „Bundesschlußgottesdienst“ („Covenant Service“) Tradition hat. Im Formular dieses Gottesdienstes heißt es: . . . „Darum sind wir heute eigens dazu zusammengekommen. Wir sollen mit Freuden gehorsam sein und verpflichten uns aus Liebe zu dir, deinen vollkommenen Willen zu suchen und zu tun?“ (s.o. S. 477). Im angelsächsischen Methodismus wird dieser Gottesdienst mindestens einmal jährlich in jeder Gemeinde gehalten.

4. Nach der Darstellung der Analyse der aktuellen Diskussionslage ist nun auf den biblisch-theologischen Sachverhalt selbst einzugehen.

Grundlegend ist das Reden des Alten Testaments von „Bund“ bzw. „Bundesschluß“ (*berit*). Dabei ist für unseren Zusammenhang die exegetische Diskussion darüber, ob „*berit*“ ein Verhältnis oder vielmehr eine Bestimmung/Verpflichtung bezeichnet, unerheblich; mit jedem Bundesschluß wird in der Regel ein verpflichtendes Gemeinschaftsverhältnis begründet. Das Alte Testament verwendet „*berit*“ sowohl für das Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und seinem Volk als auch für das Gemeinschaftsverhältnis unter den Menschen. Von größter Wichtigkeit ist jedoch die Feststellung, daß an keiner Stelle ein „*berit*“ zwischen Menschen auf den „*berit*“ zwischen Gott und seinem Volk bezogen wird. Es gibt mit anderen Worten kein übergreifendes „Bundes“-Konzept, innerhalb dessen der Bundesschluß unter Menschen, also ihre gegenseitige Verpflichtung, in seinem vorgegebenen und definierten Verhältnis zum Bund Gottes mit seinem Volk steht. Daß verschiedentlich davon die Rede ist, daß zwei menschliche Partner ihren „*berit*“ – wie es dann heißt – „vor Gott“ schließen, ändert an diesem Sachverhalt nichts. Der Bundesschluß zwischen David und Jonathan (1 Samuel 23,18) oder der Bundesschluß zwischen den Königen von Damaskus und Juda (1 Könige 15,19) oder der Bundesschluß zwischen dem König Joas und dem Volk von Juda (2 Könige 11,17) haben mit dem Bund zwischen Gott und seinem Volk genausoviel und genauso wenig zu tun wie der „Deutsche Fußball-Bund“ oder der „Evangelische Bund“.

5. Einige Autoren (z.B. Falcke und Raiser) arbeiten mit dem Konzept der sogenannten „Bundeserneuerung“. Sie entwerfen das Modell einer ökumenischen „Bundeserneuerung“, die in einem liturgisch-rituellen Rahmen auf einem großen

„Bundesperneuerungsfest“ begangen würde: „In dem theologischen Modell der Bundesperneuerung ist die Substanz eines Schalom-Konzils deutlich wiederzuerkennen. Kann es gelingen, die konzilstheologischen Klippen mit dem bundestheologischen Modell zu umschiffen und zu einer allchristlichen Feier der Bundesperneuerung zu kommen? Sicher eine Utopie, aber manchmal bewegen Utopien die Geschichte, und der Bund ist ja geschlossen und steht in Kraft! Gott wartet auf das neue Einstimmen seines Volkes“ (Falcke, Vom Gebot Christi, S. 65). Bei diesen Gedanken und Spekulationen steht die exegetische These von der zentralen Bedeutung eines Bundesperneuerungsfestes in der israelischen Glaubensgeschichte Pate. Mit dieser These bewegt man sich jedoch historisch gesehen auf sehr brüchigem Eis. Eine „Bundesperneuerung“ spielt in den alttestamentlichen Texten nur eine marginale Rolle; ein regelmäßiges „Bundesperneuerungsfest“ läßt sich überhaupt nicht belegen; man ist insgesamt auf Rückschlüsse und Konstruktionen angewiesen, über deren Berechtigung hier nicht befunden werden soll. Aber es erscheint fragwürdig, „die konzilstheologischen Klippen“ auf einem solch kleinen Schiffchen bzw. einer einzelnen Planke „umschiffen“ zu wollen.

*6. Eine sinnvolle Fragestellung könnte jedoch heißen: Welche Impulse und Perspektiven ergeben sich aus der biblisch-theologischen Vorstellung vom Bund Gottes mit seinem Volk für den „konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung“?*

Im Alten Testament wird mit „berit“ die Selbstverpflichtung Gottes zur Treue gegenüber seinem Volk bzw. dessen Repräsentanten zum Ausdruck gebracht; „berit“ ist Ausdruck für Gottes Treue zur eigenen Verpflichtung sowie für seinen Beistand in Gegenwart und Zukunft. Betrachtet man das Alte Testament nicht entstehungsgeschichtlich, sondern flächig in seiner endgültigen Anordnung, so kann man vier Gottesbünde unterscheiden: den Noah-Bund, den Abraham-Bund, den Sinai-Bund sowie den David-Bund. Die Inhalte der Treue, zu der sich Gott dabei verpflichtet, sind unterschiedlich: Bewahrung des Lebens auf der Erde, Land, Gottsein für Israel, Volksvermehrung, Bestand der Dynastie. Die Empfänger einer „berit“ sind zuallererst Beganadete und dann auch Gehorsame. Dazu paßt, daß beim Noah-Bund aller Nachdruck auf die unbedingte Zusage Gottes gelegt wird und von einem verpflichteten Gemeinschaftsverhältnis wie bei anderen Bundeschlüssen kaum die Rede sein kann. Ansonsten aber gehört es durchaus zum Inhalt der „berit“, daß Gott als der Geber der „berit“ von seinem Volk Gehorsam fordert. In diesem Zusammenhang wird die Verheißung des „neuen Bundes“ (Jeremia 31,31-34) wichtig; weil der Partner Gottes zu dem geforderten Gehorsam nicht fähig war und ist, macht Gott die Zusage einer neuen, nun verinnerlichten Inpflichtnahme. Jeremia 31 insistiert auf der anthropologischen Einsicht, daß der Mensch zu dauerhafter und verläßlicher Verpflichtung auf die Gebote Gottes nicht in der Lage war und ist, und entwickelt auf diesem Hintergrund die Vorstellung eines „neuen Bundes“, in dem Gott verbindliches Leben und Handeln nicht einlagt, sondern den Gehorsam als Gnadengeschenk ins Herz gibt.

Im Neuen Testament ist vom „Bund“ unter dem Stichwort „diatēke“ die Rede. Unbestreitbar steht hier Gottes Heilswirken im Vordergrund der Aussage. So sehr auch im Neuen Testament die Korrespondenz vom Indikativ des geschehenen Veröhnungshandelns und dem daraus erst resultierenden Imperativ konstitutiv ist, so ist doch gerade da, wo „diatēke“ steht, vom antwortenden Handeln des Menschen zumeist keine Rede. Der Inhalt der „diatēke“ ist die von Gott in Jesus gestiftete neue Heilsordnung der Versöhnung.

Insgesamt erscheint es durchaus möglich und aussichtsreich, den „konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung“ theologisch auf die Vorstellung vom „Bund“ zu beziehen. Insbesondere würde dabei die Verheißung wichtig werden, daß Gott treu ist und bleibt, daß sein „Bund“ fest steht und daß Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung trotz der Untreue des Menschen Wirklichkeit werden. Auch erlaubt es insbesondere das alttestamentliche Material, den Gedanken der menschlichen Verpflichtung innerhalb des Gemeinschaftsverhältnisses mit Gott (nicht: der gegenseitigen Verpflichtung unter Menschen) stark zu machen: Der Bund Gottes „stellt den Menschen in ein Für und Wider und ruft ihn zu einer Entscheidung. Klarster Ausdruck dafür ist die Absage an alle Mächte des Todes und des Verderbens und an alle ihre Verbündeten, in die der Christ hineingenommen wird. Nicht umsonst ist auch in der Taufe das Ja zu Gott und seiner Gnade mit dem Nein zum Bösen und zu allem, was von ihm kommt, verbunden“ (Matthias Sens).

Niemand kann etwas dagegen haben, eine wichtige biblisch-theologische Vorstellung wie den „Bundes“-Gedanken zum theologischen, geistlichen Schlüsselbegriff des konziliaren Prozesses zu machen. Im Gegenteil: Die biblischen Texte zum „Bund“ enthalten vielfältige und noch lange nicht ausgeschöpfte Orientierungen und Anregungen für das kirchliche Schalom-Zeugnis. Auf Überraschungen muß man sich dabei gefaßt machen, d.h. man muß sich darauf einstellen, daß von der „Bundes“-Vorstellung her manche Akzente beim gemeinsamen Zeugnis der Christenheit „zwischen Sintflut und Regenbogen“ neu gesetzt werden müssen.

Ist freilich die Verknüpfung zwischen der biblisch-theologischen Vorstellung vom Bund Gottes mit den Menschen und dem „Bundesschluß“ zwischen Menschen im Sinne ihrer gegenseitigen Verpflichtung erst einmal aufgelöst – wird das Interesse an der Konzentration auf den „Bundes“-Gedanken noch fortbestehen?

*Hermann Barth*

## Eine neue Ostdenkschrift?\*

Kurt Scharf zum 85. Geburtstag am 21. Oktober 1987

„Gott stehen die Russen so nah wie die Deutschen. Die unter kommunistischer Herrschaft lebenden Menschen so nah wie die in der freien Welt. Gott will, daß die Menschheit zusammenfindet zu einer Gemeinschaft in Gerechtigkeit und Freiheit“ (K. Scharf, Für ein politisches Gewissen der Kirche. Stuttgart 1972, S. 362).

Anfang der sechziger Jahre hatten politisch verantwortlich Denkende unterschiedlicher Lager erkannt, daß Aufnahme und Lage der Vertriebenen, die scheinbare Ungewißheit ihrer Zukunft und das immer noch unregelmäßige Verhältnis zu Polen zu einer innen- wie außenpolitisch schweren Belastung der Bundesrepublik geworden waren. Die Kirche wollte sich ihrer Verantwortung für den Dienst am Frieden einschließlich ihrer seelsorgerischen Aufgaben nicht entziehen. Die Kammer für öffentliche Verantwortung leistete mit ihrer Denkschrift vom 1. Oktober 1965 einen wesentlichen Beitrag zur Lösung der anstehenden theologischen, ethischen und politischen Probleme. Im Vorwort verwies der damalige Ratsvorsitzende der EKD, Kurt Scharf, darauf, daß nach Klärung der deutsch-polnischen Fragen auch gegenüber anderen Völkern Aufgaben der Bewältigung der Hinterlassenschaft des Zweiten Weltkriegs bestünden. Daß aber – wie er meinte – in dieser Klärung die Schwierigkeiten am größten seien, hat sich als Irrtum erwiesen.

Die Aussöhnung der Heimatvertriebenen mit ihrem Schicksal und die Anbahnung einer Verständigung mit Polen waren vergleichsweise begrenzte Aufgaben verglichen mit dem Problem einer mehr als nur formalen Regelung des Verhältnisses zwischen BRD und UdSSR, zwischen Bundesbürgern und Bürgern der Sowjetunion, zwischen hiesigen Kirchen und der Russischen Orthodoxen Kirche. In der sonst durchaus positiven Würdigung der Ostdenkschrift mit ihrer Wirkung als „Anzeichen einer Umkehr“ durch Wolfgang Schweitzer (Brücken der Verständigung, S. 79-87) wird dieser Sachverhalt deutlich. Schweitzer zeigt die „Mängel“ (besser wäre wohl: die „Grenzen“) der Denkschrift: In der Konzentration auf die konkreten Probleme und bemüht um Konsensfähigkeit wurden etliche Fragen nicht thematisiert, so vor allem der national-konservative Irrweg der Kirche vor 1933 in ehemals deutschen Gebieten und die deutsche Schuld gegenüber der UdSSR.

Einzelne kirchliche Erklärungen seitens der EKD und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR haben je für sich, gelegentlich auch gemeinsam, seit vielen Jahren eine künftige Friedensordnung eindringlich angemahnt und zu ihrer Umsetzung auch praktische Vorschläge gemacht. Doch eine sorgsame historische Aufarbeitung und politische Analyse der Distanziertheit, um nicht zu sagen, gene-

\* Aus Anlaß des Erscheinens von:

- *Brücken der Verständigung*: für ein neues Verhältnis zur Sowjetunion / im Auftrag der Arbeitsgemeinschaften Solidarische Kirche Westfalen und Lippe, herausgegeben von Elisabeth Raiser. Verlagshaus Mohn, Gütersloh 1986. (GTB Siebenstern 579).
- *Versöhnung und Frieden mit den Völkern der Sowjetunion*: Herausforderungen zur Umkehr; eine Thesenreihe, herausgegeben von den Arbeitsgemeinschaften Solidarische Kirche Westfalen und Lippe in Verbindung mit dem Arbeitskreis Evangelische Erneuerung in Bayern u. a. (Red.: Hartmut Lenhard). Verlagshaus Mohn, Gütersloh 1987.

rellen Ablehnung eines unbefangenen, offenen Verhältnisses zur Sowjetunion und ihren Bürgern ist bis in die jüngste Zeit unterblieben. Die Integration der BRD in das westliche Bündnis, verbrämt mit antikommunistischem Mißtrauen, ließ ihr Fehlen im öffentlichen Bewußtsein kaum als Mangel empfinden. Erst mit dem Aufkommen der Friedensbewegung, mit dem Protest gegen immer stärkere atomare Rüstung wurden kritische Fragen nach dem gegenwärtigen Verhältnis zur Sowjetunion laut und wird auch hier Handlungsbedarf zunehmend deutlich.

Der Vortrag von Werner Krusche (Magdeburg) „Schuld und Vergebung – Der Grund christlicher Friedensarbeit“ auf dem Kieler Kongreß „Gottes Friede den Völkern“ (17. bis 19. Juni 1984) alarmierte kirchliche Kreise mit seiner Feststellung: „Die Ausblendung der besonderen Schuld gegenüber dem zur Vernichtung bestimmt gewesenen Sowjetvolk ist der verhängnisvollste und folgenschwerste Vorgang in der deutschen Nachkriegsgeschichte (S. 86 bzw. 15). Eine Kirche, die diese besondere Schuld nicht sehen konnte und nicht sehen wollte, hatte und hat einer antikommunistisch emotionalisierten und ideologisierten Politik mit ihren Folgerungen nichts entgegenzusetzen“ (auch zitiert in Wolfgang Hubers Einführung zu „Brücken der Verständigung“).

In seiner Rede vom 8. Mai 1985 gab Richard von Weizsäcker mit den Worten „Wir wollen Freundschaft mit den Völkern der Sowjetunion“ aller Welt ein unüberhörbares Signal. Seitdem wird der Ruf nach einer „zweiten Ostdenkschrift“ vielerorts laut in Gemeinden, auf Landessynoden, beim Kirchentag, aber auch in politischen Organisationen wie der Gustav-Heinemann-Initiative und dem Komitee für Grundrechte und Demokratie.

Die beiden hier anzuzeigenden Veröffentlichungen entstammen derartigen protestantischen Initiativen. Sie bringen das Problem auf den Punkt: Um in ein nüchternes und so vielleicht engeres Verhältnis mit der Sowjetunion und ihren Bürgern einreten zu können, bedarf es zunächst der Aufarbeitung der Geschichte zweier Weltkriege, der Anerkennung des unermesslichen Leids – es ging schwerem deutschen Leid voraus –, des Abwehrwillens und der Friedenssehnsucht auf sowjetischer Seite. Nur die Einsicht in deutsches Verschulden kann den Weg zu einer Neugestaltung unserer Beziehungen öffnen und womöglich die andere Seite in ihren Versuchen eines freimütigeren Umgangs mit dunklen Perioden der eigenen Geschichte bestärken.

Unausweichlich stellen sich dann Fragen nach der Geschichte Rußlands als solcher, besonders auch nach der orthodoxen Kirche, nach der gegenwärtigen Situation der Sowjetunion und ihren politischen Zielen, doch auch der orthodoxen Kirche und anderer Kirchen und Religionsgemeinschaften. Es gilt, den Nebel des Antikommunismus zu durchstoßen und eine realistische Sicht der vor uns liegenden politischen und darüber hinaus der kulturellen, wirtschaftlichen und religiösen Aufgaben zu gewinnen. Ohne daß darum etwa die Zugehörigkeit der Bundesrepublik Deutschland zum westlichen und der DDR zum östlichen Staatensystem grundsätzlich infrage zu stellen wäre, könnten wohl Beiträge zur Entschärfung der weltpolitischen Spannungen geleistet und „Brücken der Verständigung“ gebaut werden.

Wie die Denkschrift von 1965 richten sich Überlegungen dieser Art zuerst und vor allem an die Deutschen. Insofern sind besorgte Überlegungen, ob und welche

Wirkungen eine neue Denkschrift in der Sowjetunion, ja darüber hinaus im internationalen Kräftespiel der Mächte überhaupt haben könnten, gewiß wichtig, aber nicht vorrangig. Es würden allerdings so grundsätzliche Fragen der politischen Gesamtorientierung aufgeworfen, daß – wie schon betont – eine neue Ostdenkschrift eine prinzipielle Infragestellung des gegenwärtigen Verhältnisses der politischen Position der Bundesrepublik bringen würde. Sie müßte gewichtigere Tabus als die 1965 angegangenen entschleiern. Nicht von ungefähr sind daher bereits im Vorfeld die Widerstände gegen eine solche Denkschrift groß.

Anläßlich der Veröffentlichung der 8 Thesen „Versöhnung und Frieden mit der Sowjetunion“ haben Vizepräsident i. R. Erwin Wilkens („idea“ 42/87, 21. Mai 1987) und Prof. Trutz Rendtorff („evangelische information“ 22, 28. Mai 1987) ihre grundsätzlichen Einwände vorgetragen, ohne auf die Thesen im einzelnen einzugehen. Unbeschadet der Richtigkeit des Zusammenhangs von Schuldbekennnis, Versöhnung, Neuanfang scheint ihnen derzeit kein Handlungszwang in diesem Sinne vorzuliegen. Politisch-pragmatische Opportunitätsargumente laufen auf politische Ablehnung des Plans einer neuen Denkschrift hinaus.

Erwin Wilkens, seinerzeit Schriftführer der Kammer für öffentliche Verantwortung bei der Arbeit an der Denkschrift von 1965, räumt ein, es herrsche zwar tiefes Mißtrauen auf staatlich-politischer Ebene zwischen Ost und West, von dem auch die deutsch-sowjetischen Beziehungen betroffen seien. Doch ließe sich dies schwerlich für den menschlichen und gesellschaftlichen Bereich und sicherlich nicht für die evangelische Kirche sagen. Er verweist dazu auf die bereits erwähnten kirchlichen Verlautbarungen und die Unterstützung der KSZE-Erklärungen insbesondere in ihrer Betonung der Menschenrechte. Drei Überlegungen lassen ihn das gegenwärtige Bemühen um eine neue Ostdenkschrift besonders deplaziert erscheinen:

1. „Man sollte einen undifferenzierten Antikommunismus nicht geradezu herbeireden.“ Ironisch fährt er fort: „Wieviel Kritik am sowjetischen Verständnis von menschlicher Freiheit und demokratischer Staatsordnung sowie an der Handhabung der Menschenrechte darf eigentlich im Westen geübt werden?“

2. Unbeschadet der deutschen Verantwortung hätte die sowjetische Regierung unter Stalin eine erhebliche Mitverantwortung getragen. „Um so notwendiger wäre es, das Vorhaben einer neuen Phase der Aussöhnung auf den Boden geschichtlicher Wahrheit zu stellen. Dazu wäre es erforderlich, daß die sowjetische Seite endlich ihre Archive öffnet.“

3. Angesichts der Kontroverse über die Opportunität einer neuen Denkschrift meint Wilkens: „Es widerspricht dem kirchlichen Auftrag, daß sie eine politische Aufgabe unter dem Vorzeichen eines innerkirchlichen Parteienstreits wahrnimmt“ – als wenn es einen solchen Streit 1965 gegeben hätte!

Der derzeitige Vorsitzende der Kammer für öffentliche Verantwortung, Prof. Trutz Rendtorff, lehnt eine neue Denkschrift wegen ihrer politischen Implikationen rundheraus ab:

„Jetzt Kriegsschuldfragen im Verhältnis zwischen der Bundesrepublik und der Sowjetunion in den Mittelpunkt zu stellen, um von da aus auf den politischen Prozeß im Sinne einer ‚Umkehr‘ Einfluß zu nehmen, wäre nach aller Voraussicht kontraproduktiv. – Die in den vergangenen Jahrzehnten erreichte politische Stabilität in den Ost-West-Beziehungen bildet doch das Rückgrat und die in Zukunft wei-

sende Grundlage auch für die Abrüstungsverhandlungen trotz tiefgreifender, bleibender Gegensätze und Konflikte.“

Die Verfasser einer neuen Denkschrift wären schlecht beraten, wenn sie diesen zum Teil vordergründigen Argumenten nicht den Boden entziehen beziehungsweise ihnen entgegenzutreten würden. Die hier noch zu besprechenden Veröffentlichungen tun es erst zum Teil.

In einer Podiumsdiskussion am 19. Juni 1987 auf dem Frankfurter Kirchentag „Ist nach 42 Jahren alles vorbei?“ wurde der Ratsvorsitzende Bischof Kruse nach einer neuen Ostdenkschrift gefragt. Seine Antwort war zurückhaltend:

„Der Prozeß dieser Versöhnung hat längst begonnen, Gott sei Dank. . . . Ich bin der Meinung, daß man sich mit der Forderung nach Fortschreibung der Ostdenkschrift auch unter einen gewissen Erfolgszwang setzt. Ich glaube, daß die Aufgabe vielfältiger angefaßt werden muß und daß in der Tat Elemente einer Denkschrift – also des Nachdenkens, wo die Dinge auf den Punkt gebracht werden – eine wichtige Rolle spielen. Aber nach meiner Vorstellung ist das ein sehr viel breiterer Prozeß.“

Nun, das große Verdienst der „Arbeitsgemeinschaften Solidarische Kirche Westfalen und Lippe“ und der mit diesen kooperierenden kirchlichen Gruppen ist, daß sie den Mut haben, in ihren beiden Veröffentlichungen die anstehenden Probleme mit der zu fordernden Entschiedenheit, aber auch Sensibilität für das Leid auf beiden Seiten annähernd vollständig zu erörtern. „Brücken der Verständigung“ vermittelt einen vorzüglichen Einstieg, indem die wesentlichsten Probleme nüchtern dargestellt und – wo angebracht – durch ergänzende Erlebnisberichte auch in ihrer emotionalen und religiösen Bedeutung offengelegt werden. Der Historiker Christian Streit (1942) schildert den „Krieg gegen die Sowjetunion 1941 bis 1945“ in einer aktualisierten Zusammenfassung seines Buches „Keine Kameraden. Die Wehrmacht und die sowjetischen Kriegsgefangenen 1941 bis 1945“. Heinz Eduard Tödt (1918, seinerzeit Offizier an der Ostfront) stellt diesem Beitrag aufgrund eigener Erfahrungen in Krieg und sowjetischer Gefangenschaft „begleitende Überlegungen . . . über die deutsche Schuld“ an die Seite. Volkmar Deile (1943) geht auf die allgemein-politische Schuld wie auch speziell auf das Sich-schuldig-Machen der Kirche ein. Kurt Scharf (1902) schreibt aus persönlicher Erinnerung an die Zeit vor 1933 über den Antikommunismus als Schuld der Kirche. Ulrich Sahn (1917, 1972 bis 1977 Botschafter in Moskau) fragt „Welchen Frieden wollen die Russen?“ und schließt seine leider nur knappe historische und politische Skizze mit der Feststellung, „daß die Sowjetunion ein berechenbarer und vertragstreuer Partner ist; daß sie zu Verhandlungen und Vereinbarungen bereit ist, wenn diese in ihrem Interesse liegen und sie ihr stets waches und tiefsitzendes Mißtrauen überwinden kann“ (S. 108).

Konrad Raiser (1938) sieht die „Versöhnung mit der Sowjetunion als Aufgabe für die Kirchen“ – im Gegensatz zu Wilkens – noch keineswegs durch bisherige Besuche und Erklärungen hinreichend bewirkt. Das tausendjährige Jubiläum der orthodoxen Kirche 1988 sollte seines Erachtens Gelegenheit zu einem entsprechenden Votum geben. Realistisch gesehen wird man sich jedoch im Rahmen einer Grußbotschaft, wie sie der Rat der EKD plant, mit einigen Sätzen der Buße und des Neubeginns von Kirche zu Kirche begnügen müssen. So bleibt die ohnehin dauernde Aufgabe bestehende, zumal Raiser zu Recht ausführt: „Die EKD hat . . .

immer wieder schmerzlich erfahren, daß die belastete Haltung gegenüber der Sowjetunion das glaubwürdige und vollmächtige Zeugnis der Kirche zum Frieden lähmt. Sie erschwert die Verständigung zwischen den evangelischen Kirchen in beiden deutschen Staaten und liegt wie ein Schatten über den Auseinandersetzungen zwischen den Kirchen und der christlichen Friedensbewegung in der Bundesrepublik“ (S. 121).

Die allgemein- und sicherheitspolitischen Aspekte eines neuen Verhältnisses zur Sowjetunion erörtern in ihren Beiträgen Antje Vollmer (1943), Anton-Andreas Guha (1937) und Andreas Zumach (1954):

„Das Kernübel unserer nicht vollzogenen Versöhnung mit unseren östlichen Nachbarn liegt in der mangelnden demokratischen Reife unseres Umgangs mit Andersdenkenden, Minderheiten, anderen Kulturen und Rassen“ (Vollmer, S. 92).

„Eine Korrektur der Bedrohungsanalysen ist . . . eine Voraussetzung dafür, daß die etwa unter dem Begriff ‚Sicherheitspartnerschaft‘ diskutierten Alternativen und veränderten Verhaltensweisen gegenüber der Sowjetunion eines Tages politische Realität werden können“ (Zumach, S. 126).

Könnte „undifferenzierter Antikommunismus“ wirklich erst, wie Wilkens meint, herbeigeredet werden? Margarete Mitscherlich-Nielsen (1917) macht sich und uns in ihren Ausführungen „Die Fähigkeit zu trauern – Utopie?“ nichts vor:

„Die starre Abwehr einer Erinnerungsarbeit, was Schuld und Scham betrifft, haben . . . in der Nachkriegsgeneration beide (i.e. Männer und Frauen) von ihren Eltern und Großeltern übernommen. Das trägt dazu bei, daß die Vergangenheit die Gegenwart in größerem und gefährlicherem Ausmaß prägt, als es der Allgemeinheit in Deutschland bewußt ist – mit allen . . . Folgen eines Wiederholungszwanges“ (S. 117).

Sie geht speziell mit dem „emotionellen Antikommunismus“ ins Gericht. Er wurde nach dem Kriege „bald wieder gesellschaftsfähig“, durch ihn „wird jede differenzierte Wahrnehmung des Ostens blockiert und damit jede Ostpolitik, die ihren Namen zu Recht trägt“ (S. 114).

In Erfahrungsberichten und -meditationen werden die Sachbeiträge konkretisiert:

- in einer Betrachtung „Rückreise nach Leningrad“ anlässlich eines Besuchs der Gedenkstätte und des Massenfriedhofs von Piskarjowo (Wolfgang Belitz, 1940, dessen Vater in sowjetischer Gefangenschaft starb);
- in „Impressionen und Reflexionen auf einer Reise nach Stalingrad“ (Hermann Roth, 1940, dessen Vater 1946 als Gefangener in Stalingrad starb);
- im Bericht von einer „Pax-Christi-Sühnewallfahrt in die Sowjetunion“ (Heinrich Becker, 1919, seinerzeit Kriegsgefangener in der UdSSR);
- in Zeugeninterviews aus einer evangelischen Kirchengemeinde im Ruhrgebiet, in denen zwei Frauen in den Siebzigern von unterschiedlichen Erlebnissen bei Kriegsende mit „den Russen“ berichten und wie sie sie verarbeitet haben. Eine weitere Frau berichtet von den Mißhandlungen, die eine russische „Fremdarbeiterin“ im Hüttenwerk 1944 vom Betriebsleiter erleiden mußte, weil die Berichtende mit ihr seinerzeit Kontakt aufgenommen und Brot zugeschoben hatte;
- im Bericht „Versöhnung mit dem Osten – aus der Praxis einer Gemeinde“: auf Einladung der Gemeinde sind die Russen nach Haltern gekommen; „aber Hal-

tern ist freier als vorher ... von einer unheilvollen Vergangenheit“ (S. 170. Heinrich Vokkert, 1933).

- in „Begegnungsfahrten in die Sowjetunion“ zu denen praktische Hinweise für sorgfältige Vorbereitung und Durchführung gegeben werden (Klaus Vollgold, 1938, Karl Kruschel, 1945).

Zwei knappe Erklärungen zeigen die Aufgaben, die aus allem Gesagten folgen:

1. Die Landessynode der Evangelischen Kirche von Westfalen beschloß 1985 ein „Wort zur Aufgabe einer Versöhnung mit den Völkern der Sowjetunion“, das ein Zeichen für das Ausbreiten der Einsicht in diese ebenso notwendige wie schwierige Aufgabe ist. Es gipfelt in der Feststellung:

„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 ...“ und in dem Schluß:

„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“ (S. 134).

In einem kurzen „aufgabenorientierten Begleittext“ hierzu bekennt Günter Brakelmann (1931):

„Wenn es für mich auf das Jahr 2000 hin eine politisch-geschichtliche und politisch-moralische Aufgabe gibt, dann nicht zuletzt die prozeßhaft zu leistende Aufgabe eines im Bewußtsein der Menschen verankerten Friedens mit der Sowjetunion“ (S. 137).

2. Für die Arbeitsgemeinschaften Solidarische Kirche Westfalen und Lippe hat Christof Hartmeier (1942) Thesen zu „unserem Umgang mit der Schuld Deutschlands gegenüber der Sowjetunion“ aufgestellt. Sie nennen in Kürze all jene historischen, theologischen und politischen Überlegungen und die Aufforderungen zu Umdenken und Handeln, die in den Einzelbeiträgen ausgeführt sind. Auf sie hier einzugehen erübrigt sich nicht zuletzt auch, weil sie als Vorstufe zu den später erschienenen ausführlicheren Thesen „Versöhnung und Frieden mit den Völkern der Sowjetunion“ bis in Formulierungen hinein erkennbar sind.

Die letztgenannten Thesen bestimmen derzeit die öffentliche Diskussion. Die Autoren knüpfen an das von vielen gern verdrängte Darmstädter „Wort zum politischen Weg unseres Volkes“ vom August 1947 an und geben im Titel zu erkennen, daß es ihnen zugleich um die theologische Aufgabe und das politische Ziel geht. Martin Buber würde von Theopolitik gesprochen haben. Gerade hierin dürfte auch ein Anstoß liegen, den manche an ihnen nehmen. In den acht Thesen wird ein großer Bogen unter den Stichworten geschlagen:

- Aufarbeitung deutscher Schuld,
- Suche nach Wegen für einen Neuanfang mit der UdSSR,
- Sichtbare Schritte der Umkehr, damit „Schuld nicht fortwährend neue Schuld erzeugt“,
- Wahrnehmung der russischen Erfahrungen im Zweiten Weltkrieg und des dar-

- aus resultierenden Sicherheitsbedürfnisses der Sowjetunion,
- Auseinandersetzung mit dem Antikommunismus und seiner Geschichte in Kirche und Gesellschaft und Frage nach den möglichen gemeinsamen Beiträgen von Sozialismus und Kirche für das Leben und Zusammenleben der Völker,
  - Menschenrechte nicht als Waffe im kalten Krieg, sondern Anerkennung unterschiedlicher Traditionen und in einem neuen Verhältnis zur Sowjetunion Freisetzung von Kräften für die „Bewahrung der heiligen Gabe des Lebens“,
  - Brückendienst der Versöhnung auf allen kirchlichen und gesellschaftlichen Ebenen mit entsprechenden Konsequenzen politischen Handelns. Wiederaufnahme des christlich-marxistischen Dialogs seitens der Kirche,
  - Europäische Friedensordnung: Überwindung der Abschreckung durch eine Politik der bündnisübergreifenden Sicherheitspartnerschaft, Vertiefung des KSZE-Prozesses, Anerkennung des territorialen Status quo als entscheidende Voraussetzung des Friedens in Europa, also für die Deutschen wechselseitige volle Anerkennung der beiden Staaten in ihren jeweiligen Bündnissystemen.

Die acht Thesen sind in sich konsequent. Gemessen an der gegenwärtigen politischen Situation und der ihr entsprechenden allgemeinen Bewußtseinslage mögen die einen sie in vielen Punkten als einen „linken“ Aufruf zum Ausverkauf bundesdeutscher und westlicher Interessen lesen, die anderen als eine Vision, wie man Shalom, vollem Frieden, näher kommen könnte.

Ich sehe die Thesen als einen Entwurf, in dem gelegentliche Mängel aus verkürzten Darstellungen, einigen Unausgewogenheiten u.ä. nicht ins Gewicht fallen. In ihrer Gesamtheit stellen die Thesen ein klares Programm dar, anhand dessen sich der Inhalt einer neuen „Denk“-schrift gut entwickeln ließe. Bei aller grundsätzlichen Zustimmung zu den Thesen müßte allerdings eine solche Schrift sehr sorgsam und dadurch geradezu seelsorgerlich vorgehen, um möglichst viele Leser, wenn nicht zu überzeugen, so doch mindestens zum Nachdenken anzuregen. Es sei daran erinnert, daß an der Denkschrift von 1965 lange gearbeitet und daß sie sehr sorgfältig formuliert wurde! Es könnte wohl sein, daß sich angesichts der Fülle zu klärender Einzelprobleme für die neue Arbeit eine ähnliche Zweiteilung empfehlen würde wie bei der Erarbeitung der vorliegenden beiden Veröffentlichungen: 1. Aufsätze, die die einzelnen Sachprobleme sorgfältig (mit Zitat wichtiger Quellen) klären. Die Artikel in „Brücken der Verständigung“ geben dazu vorzügliche Anregungen, erfüllen aber den hier anzustrebenden Zweck noch nicht. 2. Ein Memorandum, das unter Nutzung der Aufsätze und in Würdigung vorgebrachter Einwände zur eigentlichen Denkschrift würde.

Es ist hohe Zeit, sie in Angriff zu nehmen. So hat auch die Synode der EKD auf ihrer Tagung am 6. November 1986 den Rat gegeben, „zu prüfen, welche Schritte und welche Hilfen etwa auf dem Felde der Begegnungen – insbesondere von Jugendlichen –, der Information oder von kirchlichen Äußerungen geeignet sind, Brücken der Verständigung zu den Völkern der Sowjetunion zu schlagen, und der Synode im Jahr 1987 zu berichten.“

Sollten sich die Organe der EKD dieser Aufgabe versagen, so müßte die Initiative „von unten“ kommen. Sie könnte zu einem wesentlichen Beitrag aus der Bundesrepublik zum konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung werden.

*Dietrich Goldschmidt*

## Chronik

Zu einer Konsultation „Gemeinsam auf dem Weg zur sichtbaren Einheit“ versammelten sich auf Einladung des ÖRK Vertreter bereits vereinigter oder in Vereinigung befindlicher Kirchen Mitte Juni in Potsdam/DDR.

Die Stellungnahme der römisch-katholischen Kirche zu den Lima-Dokumenten ist in Genf eingetroffen und am 1. September vom ÖRK veröffentlicht worden. Sie ist gemeinsam vom Sekretariat für die Einheit der Christen und von der Glaubenskongregation ausgearbeitet worden.

Der ÖRK hat einen speziellen Not-hilfefonds für Namibia, Nigeria und Südafrika eingerichtet.

Der Lutherische Weltbund, der 1947 in Lund gegründet wurde, feierte sein 40jähriges Bestehen. Die nächste Vollversammlung soll Anfang 1990 in Curitiba/Brasilien stattfinden.

Ein weiteres gemeinsames Dokument „Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche“ wurde bei der 5. katholisch-orthodoxen Dialogrunde im Juni in Bari/Italien verabschiedet.

Die Ergebnisse der sieben Dialoge zwischen der Lutherischen Kirche Finnlands und der Russischen Orthodoxen Kirche von 1970 bis 1986 wurden jetzt in zwei englischsprachigen Dokumentarbänden der Agricola-Gesellschaft veröffentlicht.

Die sowjetischen Behörden haben den russischen Baptisten die Genehmigung erteilt, 100000 Bibeln aus dem Westen einzuführen. Schon zuvor hat die orthodoxe Kirche die Möglichkeit erhalten, dieselbe Zahl im Lande selbst zu drucken.

Rund 200 Vertreter von acht Religionsgemeinschaften versammelten sich vom 3. bis 4. August zu einem Friedensgebet in einem buddhistischen Schrein auf dem Berg Hiei (Kyoto).

Am 8. August war es 40 Jahre her, daß bei einer Tagung des Bruderrats der Bekennenden Kirche das „Darmstädter Wort zum politischen Weg des deutschen Volkes“ verabschiedet wurde. Es ist aus vier Entwürfen hervorgegangen, die Martin Niemöller, H. J. Iwand, Karl Barth und die Kirchlich-Theologische Arbeitsgemeinschaft für Deutschland vorgelegt hatten.

Zum erstenmal seit 1961 fand Ende Juni in Berlin/DDR ein Kirchentag statt. In diesem Zusammenhang wurde in Berlin-Mitte ein kirchliches Begegnungszentrum seiner Bestimmung übergeben, das den Namen Dietrich-Bonhoeffer-Haus führt.

Die Griechisch-Orthodoxe Metropole hielt kürzlich in Bonn eine Gedenkfeier anlässlich des 1200. Jahrestages des 7. Ökumenischen Konzils von Nizäa (787).

In der UN-Liste der Aufnahmeländer für Flüchtlinge steht die Bundesrepublik Deutschland nach Großbritannien mit 135000 aufgenommenen Flüchtlinge an 17. Stelle. Erstes europäisches Land ist auf Platz 12 Frankreich. An der Spitze stehen Pakistan und Iran mit 2,7 bzw. 2,3 Millionen.

Am 28.8. wurde ein Mormonen-Tempel in Friedrichsdorf bei Frankfurt eingeweiht. Es ist der 43. Tempel der Welt. Nach London, Bern, Stockholm und Freiberg/DDR der 5. in Europa.

## Von Personen

Der bayerische Landesbischof Johannes Hanselmann wurde von dem in Viborg/Dänemark tagenden Exekutivkomitee zum Präsidenten des Lutherischen Weltbundes gewählt. Er war bisher einer der Vizepräsidenten. Diesen Platz hat jetzt die Palästinenserin Aida Haddad inne. Beide sind bis zur nächsten Vollversammlung 1990 gewählt.

Der bisherige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Joseph Höffner, ist aus Gesundheitsgründen zurückgetreten. Der frühere Ratsvorsitzende Bischof Lohse würdigte aus diesem Anlaß den Einsatz des Kardinals für die Zusammenarbeit der Kirchen. Zu seinem Nachfolger wurde Bischof Dr. Karl Lehmann, Mainz, gewählt.

Der anglikanische Erzbischof Desmond Tutu (Südafrika) ist zum Präsidenten, Pfarrer Jose Chipenda (Angola) zum Generalsekretär der Allafrikanischen Kirchenkonferenz im August in Lomé gewählt worden.

Pfarrer Dr. Béla Harmati, seit 1980 in der Studienabteilung des Lutherischen Weltbunds in Genf tätig, wurde als Nachfolger von Zoltán Káldy zum Bischof der Süd-Diözese der Evangelisch-Lutherischen Kirche Ungarns gewählt.

Heinz Klautke, seit 1975 Pfarrer der deutschsprachigen evangelischen Gemeinde in der Türkei und Beauftragter der EKD beim Ökumenischen und Armenischen Patriarchen in Istanbul, wurde neuer EKD-Referent für Weltreligionen und Islamfragen.

Else Müller, die sich sehr um kirchliche Kontakte mit dem Osten verdient gemacht hat, starb am 8. August im Alter von 71 Jahren.

Prof. D. Hans-Heinrich Wolf, von 1955-1966 Direktor des Ökumenischen Instituts Bossey und von 1969-1979 Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, starb am 25. August im Alter von 76 Jahren.

## Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 31. August 1987)

### I. *Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung*

Der Beitrag der orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassen- und anderen Diskriminierungen, MD der ÖkCentrale, Juni 1987, Nr. 10; Michael Weinrich, „Ich will euer Gott

sein, und ihr sollt mein Volk sein“ – Der Bund als Schlüsselbegriff im konziiliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Ref-KirchZ 6/1987, 174-180; Heinz-Günther Stobbe, Ökumene unterwegs – zum Friedenskonzil?, UnSA 2/1987, 91-97; Götz Planer-Friedrich, Ökumenische Friedensethik, ebd. 98-116; Allan Boesak, „Sehnsucht nach dem neuen Jerusalem“. Predigt im Abschlußgottes-

dienst des 22. Deutschen Ev. Kirchentags, Junge Kirche 7-8/1987, 394-396; *Jürgen Ebach*, Sicherheit – Unverwundbarkeit – Frieden, ebd. 397-404; *Wolfgang Huber*, „Nur wer die Schöpfung liebt, kann sie retten“. Naturzerstörung und Schöpfungsglaube, Nachrichten der Ev.-Luth. Kirche in Bayern Nr. 14/1987, 263-265; *Walter Dietrich*, Ungesicherter Friede? Das Ringen um ein neues Sicherheitsdenken im AT, ZEvEth 2/1987, 134-161; *Erhard Eppler*, Fundament für den Frieden. Auf dem Weg von der Pax Romana zum Schalom, EvKom 8/1987, 441-444; *Walter Schöpsdau*, Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle. Katholische Verlautbarungen zur US-Wirtschaft und zur Schuldenkrise, MdKonfInst 3/1987, 54f.

## II. Bilaterale und multilaterale ökumenische Gespräche

*Friedrich-Otto Scharbau*, Zustimmung ist (fast) sichergestellt. Die Leuenberger Konkordie hat sich weithin durchgesetzt, LuthMon 7/1987, 294-296; *Kurt Schmidt-Clausen*, Dem ökumenischen Dialog verpflichtet. Vor vierzig Jahren: Lutherischer Weltbund gegründet, ebd. 304-306; *Wolfgang Müller*, Trennt uns die Taufe? Gesichtspunkte zum gegenwärtigen Taufgespräch aus baptistischer Sicht, MD der ÖkCentrale, Juni 1987, Nr. 9; *Reinhard Frieling*, Bekennen und Verwerfen. Erste Überlegungen zum Projekt „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (Verwerfungen I), MdKonfInst 1/1987, 3-7; *Erwin Fahlbusch*, Über einen Versuch, Geschichte zu korrigieren (Verwerfungen II), ebd. 2/1987, 32-35; *Wolf-Dieter Hauschild*, Konfessionelle Identität und Lehrverurteilung im 16. Jh., (Verwerfungen III), ebd. 3/1987, 47-52; *Hans Waldenfels*, Ist der christliche Glaube der einzig wahre? Christentum und nicht-

christliche Religionen, StimdZ 7/1987, 463-475.

## III. Mission und Evangelisation

*Philip Potter*, From Missions to Mission. Reflections on 75 years of the International Review of Mission, IRM April 1987, 155-172; *David J. Bosch*, Evangelism: Theological Currents and Cross-currents Today, IntBulletin of Missionary Research, Juli 1987, 98-103; Mission as seen from Geneva: A Conversation with *Eugene L. Stockwell*, ebd. 112-117; *C. David Haley*, The Church and the Jewish People: A Theological Perspective, ebd. 117-120; *Allan Brockway*, Inheriting the covenant. Mission to the Jewish People?, One World Nr. 126 (Juni 1987) 6-8; *Marlin Van Elderen*, Christian mission: Thinking ecumenically (Konsultativtagungen in Stuttgart und Manila), ebd. 10-15; *Rüdiger Schloz*, Missionarische Kompetenz. Wie kann die christliche Botschaft vermittelt werden?, EvKom 8/1987, 444-447.

## IV. Einheit der Kirche

*Harding Meyer*, Einheit und Verschiedenheit, ThLitZ 6/1987, Sp. 401-415; *Hans Norbert Janowski*, Genf und die Basis. Die Ökumene stagniert, EvKom 7/1987, 370; *Ansgar Ahlbrecht*, Roms Bischofsnennungen für Österreich machen Einigungskonzept von ‚Einheit vor uns‘ unglaubwürdig, Ökumene am Ort 6/1987, 3-9.

## V. Mariologie

„Maria steht für das wahre Menschsein Jesu“. Ein Gespräch mit *Wolfgang Beinert* über Marienfrömmigkeit und Mariologie, HerKorr 7/1987, 322-328; *Karl Arnold*, Aufgenommen in Gottes Herrlichkeit, Ökumene am Ort 7-8/

1987, 4-6; *Ulrich Wilckens*, Redemptoris mater. Die Marienzyklika des Papstes aus evangelischer Sicht, KNA-ÖKI 33, 12. 8. 1987, 5-8; *Heiner Grote*, Ein Advent am Ende des zweiten Jahrtausends? Die Enzyklika R. M., MdKonfInst 3/1987, 44-46.

#### VI. Weitere bemerkenswerte Beiträge

*Bettina von Clausewitz*, Generalsekretär Frank Chikane, LuthMon 8/1987, 368-370.

Das islamische Recht und seine Bedeutung für die Lage der muslimischen Minderheiten in Europa.

Bericht über ein Studienprojekt des Ausschusses der Kirchen für Fragen ausländischer Arbeitnehmer in Europa, epd-Dok 34/87.

Civil Religion in Deutschland. Studententagung vom LWB und EKD über politisch wirksame religiöse Orientierungen (Folge 1 + 2), epd-Dok 18 + 35/87.

Vor 1000 Jahren: Taufe Rußlands, (1) Texte zur Entstehung und heutigen Rolle des russischen Christentums, epd-Dok 22/87 und (2) Pläne des Patriarchats, das Symposium in Tutzing, ebd 27/87.

*Wolfgang Müller*

## Neue Bücher

### GRUNDSATZFRAGEN

*Christen im Widerstand*. Die Diskussion um das südafrikanische KAIROS-Dokument. Mit einem Geleitwort von Heinz Joachim Held. Ausgewählt und bearbeitet von Rudolf Hinz und Frank Kürschner-Pelkmann. (Texte zum Kirchlichen Entwicklungsdienst Nr. 40.) Verlag Dienste in Übersee, Stuttgart 1987. 267 Seiten. Kart. DM 17,-.

Das südafrikanische Kairos-Dokument war zunächst gemeint als ein Akt der Selbstverständigung unter Betroffenen. Inzwischen ist es weltweit zu einem der meistdiskutierten theologischen Dokumente geworden. Was viele kirchliche Erklärungen bis hin zu Bekenntnisaussagen aus und über das Südafrika der Apartheid nicht erreicht haben – hier ist es geschehen: Wir werden zu Mitbetroffenen. Woran liegt das?

Die Feststellung des status confessionis, die Verurteilung der Apartheid als

Häresie, bleiben theologische Spitzensätze, die schnell von der Tagespolitik eingeholt wurden. Aber das Kairos-Dokument spricht eine andere Sprache als Vollversammlungen, Konsultationen und Synoden. Es ist auf eine bestürzend konkrete Weise theologisch, d.h. es redet von Gott so, daß wir nicht ausweichen können. Es ist diese neue und authentische theologische Sprache, welche die Diskussion bis heute nicht hat zur Ruhe kommen lassen.

Der vorliegende Band dokumentiert einen Ausschnitt aus dieser Diskussion. Ein erster Teil enthält neben der revidierten zweiten Fassung des Kairos-Dokumentes, vom September 1986, zwei Vorträge von F. Chikane, seit Juni des Jahres Generalsekretär des SACC, und W. Kistner, die bei einer Tagung in Königstein, im März 1987, gehalten wurden. Sie schildern die Entstehung des Kairos-Dokumentes, aber geben darüber hinaus einen bewegenden Einblick in die Erfahrungen und Auseinan-

dersetzungen, die in diesem Text theologisch verarbeitet worden sind. Es folgen drei verschiedenartige Stellungnahmen von weißen, südafrikanischen Theologen (Wittenberg, de Gruchy, Nürnberger) als Beispiele für die theologische Debatte in Südafrika. Dieser Teil wird vervollständigt durch fünf bereits früher veröffentlichte kirchliche Erklärungen zur Lage in Südafrika, darunter die Abschlußtexte der ökumenischen Konferenzen in Harare 1985 und Lusaka 1987, sowie das Dokument „Evangelikales Zeugnis in Südafrika“.

Der zweite Teil enthält Reaktionen zum Kairos-Dokument aus europäischen Kirchen, vor allem aus der BRD und der DDR. Hier stehen halb-offizielle Äußerungen kirchlicher Gremien, wie des Niederländischen Kirchenrates oder des EMW, neben Reflexionen von einzelnen (von Oettingen, Huber, Planer-Friedrich), wissenschaftlich argumentierenden Texten (Arens), neben Zeugnissen sehr persönlicher Betroffenheit (Chr. Hinz, Stierle, Bethge). Die Fronten und Argumente scheinen bekannt, und doch ist etwas in Bewegung geraten. Zwei Briefwechsel (Ernst-Naudé und Henning-Held) geben Einblick in die Aufgabe kritischer Selbstverständigung, vor die das Kairos-Dokument uns als Außenstehende und doch Mitbetroffene stellt.

Das Kairos-Dokument läßt bei aller Entschiedenheit der prophetischen Aussage zum Dialog ein, zur Prüfung der prophetischen Rede durch das Urteil der Gemeinde, ja der ökumenischen Christenheit. Diese „konziliare“ Selbstöffnung hat in unserer Tradition bekennenden Redens nur wenige Vorbilder (D. Bonhoeffer, vor allem sein Aufsatz von 1935 über „Die Bekennende Kirche und die Ökumene“), ja sie mag als Inkongruenz erscheinen. Aber gerade hier

liegt die wirkliche geistliche Kraft dieses Textes. Freilich, die Prüfung der prophetischen Rede muß sich der konkreten Herausforderung stellen, die das Kairos-Dokument auch an uns und unsere Kirchen richtet. Nur eine vergleichbar konkrete theologische Sprache, die nicht ausweicht in exegetische oder dogmatische Bedenklichkeit oder Besserwisseri, sondern eigenes Mitbetroffensein in Klage und Hoffnung erkennen läßt, wird dem Kairos-Dokument gerecht. Das zeigen beispielhaft die Beiträge von E. Bethge, Chr. Hinz und B. Stierle. Vor allem bei Christoph Hinz, Propst i.R. in Magdeburg, wird deutlich, wie ein konziliarer Dialog zwischen Christen in Südafrika und Europa aussehen könnte. Es ist zu hoffen, daß der vorliegende Band dazu ermutigt, diesen Dialog weiterzuführen. Das wird freilich, wie Eberhard Bethge einschärft, nur gelingen, wenn wir uns darauf einlassen, mit gleichem Ernst wirklich Theologie zu treiben. Hier liegt die entscheidende Herausforderung.

Konrad Raiser

*Hans-Richard Reuter* (Hrsg.), *Konzil des Friedens. Beiträge zur ökumenischen Diskussion I. Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft Reihe A, Nr. 24. Heidelberg 1987. 166 Seiten. Kart. DM 12,-.*

Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung bezeichnen nach der Überzeugung der sechs Autoren die Orientierungspunkte der notwendigen Gegenbewegung in den Überlebenskrisen der Gegenwart. Im Vorschlag eines Friedenskonzils sehen sie trotz aller Schwierigkeiten, die er bereitet, weniger den Motor, die Gegenbewegung in den Kirchen anzukurbeln, als sie für deren Gemeinschaft und Dienst in der Welt

fruchtbar zu machen. Um von der Katholizität des Unterfangens zu überzeugen, greifen sie u.a. eindrucksvoll auf die breite konziliare Tradition der „*truga Dei*“ des Mittelalters zurück (Heinz-Günther Stobbe), die ökumenische Legitimität begründen sie mit der Zuordnung zu den bereits laufenden konziliaren Prozessen sowie zu deren Wurzeln und Entwicklungen seit der Gründung des Weltbunds für internationale Friedensarbeit der Kirchen (1914). Sie zeigen aber vor allem jene langfristigen ekklesiologischen Perspektiven der Konzilsidee auf, die gebieten, trotz des aktuell nötigen Verzichts auf den Begriff zugunsten einer Weltversammlung an einem universalen Friedenskonzil als Zielsetzung festzuhalten. Dabei wird sichtbar, warum der Konzilsvorschlag nicht nur in der römisch-katholischen Kirche auf dogmatische und kirchenrechtliche Schwierigkeiten, sondern auch im ÖRK auf nur geringe Gegenliebe stößt, gerade weil es dort seit langem umfangreiche Vorarbeiten dazu gibt. Stehen katholischerseits keineswegs nur Primatsprobleme, sondern, schwerwiegender, Elemente des Kirchenbegriffs im Wege, die ein in katholischen Augen ökumenisches Konzil für alle anderen Kirchen nur eine römische Generalsynode sein lassen, so haben die Vorarbeiten im ÖRK gezeigt, daß ein universales Konzil, soll es Sinn haben, von dessen Mitgliedskirchen die Zuerkennung einer Verbindlichkeit an eine universale Instanz fordern würde, zu der sie bisher nicht bereit sind. Wer die Beiträge von Friedhelm Solms und H.-G. Stobbe gelesen hat, wird sehr zurückhaltend urteilen, wo sich ökumenischer Fortschritt in dieser Frage schwerer tut, in Rom oder in Genf.

Da die Beiträge hier nicht inhaltlich referiert werden können, seien einige

Beobachtungen und Warnungen mitgeteilt, die den anlaufenden konziliaren Prozeß in der Bundesrepublik befruchten könnten: Gemeinsam ist den Autoren die Sorge, die Weltversammlung könne wegen ihrer zu weitgespannten Thematik in bloßen Resolutions-Übereinstimmungen enden. Grund der Befürchtung: der völlig ungleiche Stand der erreichten Übereinstimmungen in der Friedensfrage einerseits und den Problemen einer gerechten Weltwirtschaftsordnung sowie der Bändigung der ökologischen Zerstörungen andererseits; aber auch Unklarheit, wie zu solchen Fragen das Ohr der Weltchristenheit zu gewinnen ist (Kristian Hungar). Gemeinsam ist die Warnung, ein Konsens in Überlebensfragen müsse sich wie bei den Lima-Dokumenten aus vorher festzustellenden Lehrkonvergenzen ergeben („Konsens ohne Konvergenz“). Wichtig ist die Ortung von vier Typen der Kritik an der Konzilsidee und ihre Aufarbeitung durch Wolfgang Lieneemann und die Einschärfung von Götz Planer-Friedrich: soll „das christliche Friedensengagement konzilswürdig sein oder werden, dann muß es zunächst theologiefähig sein“. Dringlich auch der Rückruf aus festgeschriebenen Konzils-traditionen als ökumenischer Norm zum ersten Konzil der Christenheit, wie es Gal. 2,1ff. beschreibt, im Beitrag von H.-R. Reuter: „Ein Konzil, das dieses Urbild erinnert, wäre eine Versammlung, in der die Gemeinschaft selbständiger Kirchen in charismatischer Vielfalt Gestalt gewinnt...“ Es würde „Zugeständnisse auf allen Seiten erfordern: auf seiten der römisch-katholischen Kirche die Bereitschaft, das Papstamt in ein kollegiales Präsidium einzubeziehen; auf seiten der im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen den Übergang zu einer verbind-

licheren Form der Kirchengemeinschaft“.

Vo.

*Erich Geldbach*, Ökumene in Gegensätzen. Mit dem Memorandum „Reformatrische Kirchen und ökumenische Bewegungen“ in deutscher und englischer Sprache. (Bensheimer Hefte 66) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987. 230 Seiten. Paperback DM 19,80.

Der Titel ist zugleich analytisch und programmatisch gemeint. Im November 1984 hatten fünf europäische ökumenische Institute das im Titel erwähnte Memorandum vorgelegt, das bisher der theologischen Öffentlichkeit kaum zugänglich war. Es erscheint, verbunden mit einer englischen Übersetzung, erstmals im Buchhandel. Auf dem Hintergrund dieses Memorandums hatte der Evangelische Bund 1986 als ökumenischen Beitrag zu seinem hundertjährigen Bestehen vier Leitsätze „Evangelisch und Ökumenisch“ zur Diskussion gestellt. An beides knüpft der Verfasser an.

Er erinnert zunächst an die Prägung der zwischenkirchlichen Beziehungen durch eine fast nicht mehr zu übersehende Anzahl von Dialogen und an die verschiedenen geschichtlichen Wurzeln der ökumenischen Bewegung. Hauptteile sind dann eine auf die Bundesrepublik bezogene ökumenische Zeitgeschichte von der Verabschiedung der Lima-Dokumente (Januar 1982) bis zum Jahresende 1986 sowie eine Reihe von Vorschlägen zur ökumenischen Kursänderung, zu der die Ereignisse dieser fünf Jahre nach den Beobachtungen des Verfassers Anlaß geben. Aufgegriffen werden für die Zeitgeschichte die Rezeption der Amtserklärung von Lima

durch die Gliedkirchen der EKD und die orthodoxen Kirchen sowie das Projekt von Glauben und Kirchenverfassung zum apostolischen Glauben; die Positionen von Fries-Rahner, Herms, Ratzinger und Cullmann sowie von den bilateralen Dialogen „Einheit vor uns“, die Vereinbarungen Altkatholiken – EKD, Methodisten – Lutheraner, die Ergebnisse der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zwischen Bischofskonferenz und EKD sowie das „Zwischenergebnis“, das der Kirchenbund der DDR und die dortigen Baptisten 1982-84 erzielten.

Insgesamt wird man dem Verfasser zustimmen müssen, daß in diesen fünf Jahren sowohl unbestreitbare Vorzüge als auch unverkennbare Grenzen der Konvergenzmethode ans Licht getreten sind. Ein Vergleich der evangelischen und orthodoxen Stellungnahmen zum Amtsdokument von Lima ergibt zum Beispiel, daß die evangelischen Stimmen gerade das an der Lima-Erklärung positiv hervorheben, was die orthodoxen negativ einstufen und umgekehrt. Deswegen allerdings mit dem Vorwortschon von einer „Sackgasse“ zu sprechen, in die die multilaterale Ökumene insgesamt geraten sei, ist doch zu voreilig. In die Sackgasse geraten ist ein Rezeptionsverfahren, das teils von vornherein als Rezension angelegt war, teils zu wenig davor geschützt wurde, es zu werden. In die Sackgasse geraten ist auch die Propagierung von Einheit, ohne daß sich Kirchen und Gemeinden dabei erneuern oder verwandeln dürfen. Wenn beim Lima-Prozeß z.B. nicht nur der Amtsteil herangezogen wird und vor allem auch die rezipierenden evangelischen und katholischen Gemeinden voll zählen, was für einen baptistischen Autor eigentlich selbstverständlich sein sollte, sieht die Bilanz dazu anders aus.

Das hebt nicht auf, daß – wie der Verfasser in Fortschreibung des Memorandums und der Leitsätze fordert – vor allem der Leuenberg-Ansatz verstärkt bedacht werden muß; daß man aber auch der „harten“ katholischen Wahrheit mit „Einheit vor uns“ und O. H. Pesch offen ins Auge sieht und überprüft, ob der Einheitsbegriff nicht wegen ständiger Mißverständnisse und Interpretationsbedürftigkeit wesentlich zurückgenommen werden sollte. Es gibt Anzeichen, daß die vier Vorschläge des Verfassers, wie die in Christus vorgegebene und durch die ökumenische Bewegung bereits strukturierte „Gemeinschaft in Gegensätzen“ verstärkt zu sichtbarem Ausdruck gelangen kann, trotz mancher Ablehnung die Diskussion der nächsten Jahre entscheidend mitgestalten werden. Freilich werden sie dann auch dagegen abgesichert werden müssen, daß die ökumenische Bewegung als ganze entbehrlich wird, weil man sich in einer „Gemeinschaft in Gegensätzen“ für längere Zeit einrichtet und recht bequem damit lebt.

Zwei Einzelheiten seien notiert: Daß die durch Lima veranlaßte Selbstbesinnung in den Gliedkirchen der EKD „mehr oder weniger isoliert voneinander“ geschah (S. 35), trifft nicht zu. Die Erklärung aus der DDR zu den Ergebnissen der theologischen Gespräche mit dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden ist in ÖR 3/ 1986, S. 337ff. veröffentlicht.

Vo.

*Georg Kraus*, Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut,

Bd 50.) Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1987. 554 Seiten. Ln. DM 54,—.

In Anknüpfung an vier katholische (Guardini, Söhngen, Rahner, Biser) und vier evangelische Positionen (Brunner, Althaus, Tillich, Pannenberg) entwickelt K. seine These: Der schroffe Gegensatz zwischen der Bejahung der natürlichen Theologie im ersten Vatikanum und ihrer kategorischen Verwerfung bei Karl Barth ist einer ökumenischen Konvergenz gewichen. Die einseitig intellektualistische Offenbarungskonzeption der Neuscholastik wurde durch ein personales, geschichtliches und christozentrisches Offenbarungsverständnis korrigiert, andererseits wiederum die exklusive Fassung dieser Christozentrik bei Barth durch eine „inklusive Sicht“ von Schöpfungsoffenbarung und Heils-offenbarung aufgebrochen. Also gegen Barth ein Ja zum Anliegen der natürlichen Theologie, der universalen Verstehbarkeit des Glaubens, aber gegen das erste Vatikanum nicht als „Vorhoftheologie“ rationaler Spekulation, sondern in der Klammer einer christologisch begründeten „Inklusivitätstheologie“.

Weil es um Glaubensbewährung, nicht Glaubensbegründung geht, schlägt K. vor, den Begriff „natürliche Theologie“ durch „verifikative Theologie“ zu ersetzen. „Die Bewahrheitung des Glaubens geht nicht von der Vernunft zum Glauben, sondern vom Glauben zur Vernunft“, weil „der christliche Glaube sich selbst begründet und nur nachträglich bewahrheitet werden kann“ (464-469). Verifikative Theologie ist insofern „keine einzelne Disziplin, sondern eine Grunddimension innerhalb der ganzen Theologie“ (476).

Dieses Programm ist zunächst so weit formuliert, daß K. dafür – um nur auf

der evangelischen Seite zu bleiben – so gegensätzliche Positionen wie die von Pannenberg und Jüngel in Anspruch nehmen kann. Die Probleme beginnen mit der Frage, wie die Inklusivität der Schöpfungsoffenbarung in der Christusoffenbarung genau zu bestimmen ist. Was folgt daraus, daß die Schöpfungsmittlerschaft des Logos eine „Eigenständigkeit“ der schöpfungsmäßigen Gotteserkenntnis „in innerer Abhängigkeit vom Logos Jesus Christus“ (419) begründet, für den Vollzug theologischer Rede? Mit der Einsicht, daß „der Mensch nicht unabhängig von der Gnade, sondern innerhalb der Gnade eine eigenständige, aktive Fähigkeit zur Gotteserkenntnis (hat)“ (440), ist noch nichts darüber ausgemacht, ob diese „gnadenhafte Gottoffenheit“ als eine ruhende *capacitas dei* (442) zu denken ist oder als eine solche, die Gott selbst im Akt seines Wortes im Menschen schafft.

Um sich an diesem Punkt nicht unfruchtbar theologische Formeln zuzuspielen, müßte im Blick sein, daß in ihnen immer auch die geistige Situation der Neuzeit gedeutet und Stellung bezogen wird. Das geschieht in dem Buch, abgesehen von schwachen Andeutungen bei der Darstellung des Ersten Vatikanums und der Auseinandersetzung Barths mit den Deutschen Christen, überhaupt nicht. Ist Barths Vorwurf, die natürliche Theologie betreibe die Verbürgerlichung des Evangeliums, wirklich schon erledigt? Kann man die neuerliche Hinwendung zur natürlichen Theologie verstehen ohne die Krise des Menschen in seinem Verhältnis zur Natur? Was bedeutet es politisch, wenn die Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Barth nicht als Personalität, sondern als Mitmenschlichkeit (420) bestimmt wird? Da diese Dimension des Problems

ausgeblendet bleibt, folgt der Leser zwar bewundernd dem Aufweis einer Konvergenz in den Formeln, fragt sich aber zugleich, wie weit sie denn nun trägt, wenn christliches Zeugnis und Handeln in der Welt gefordert ist.

Walter Schöpsdau

## BEFREIUNG LERNEN

*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. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1986. 264 Seiten. Kart. DM 68,—.

Die Herausgeber finden Leben und Wirken ihres Lehrers Wolfgang Schweitzer zusammengefaßt in dem Motto des Titels aus Sprüche 31, Vers 8. Mund der Stummen sei Schweitzer in der vierfachen Weise von „Bezeugen – Erzählen – Denken – Handeln“. Unter diesem Vierschritt haben sie die 22 Beiträge für die Festschrift gesammelt und zusammengestellt: eine Predigtmeditation, vier Predigten, erzählende Beiträge, systematisch-theologische und sozial-ethische Aufsätze, Überlegungen zum Handeln der christlichen Gemeinde in der Welt. Dem gehen im Geleitwort einige persönliche Erinnerungen von Johannes de Graaf voraus und ein dankbarer, ehrender Brief der Herausgeber im Vorwort.

Darin stellen sie auch den Vierschritt in theologischer Reflexion vor und charakterisieren jeden der Beiträge. Allein jene einstimmenden Sätze gingen über den Raum für eine Rezension hinaus. An dieser Stelle sei deshalb ein anderer Weg beschritten, um das Buch vorzustellen.

Allen Aufsätzen voran stehen die Predigten, wie auch „einer solidarischen Praxis der christlichen Gemeinde“ das Hören des Zeugnisses vorangeht und das Bezeugen mit ihr stets einhergeht: Das Evangelium von unserer Versöhnung „befreit zum Dienst der Versöhnung – im persönlichen und politischen Leben“ (Predigt von W. Krusche, S. 47). In den Predigten kommen Voraussetzungen für eine Befreiung zum Dienst der Versöhnung zur Sprache und Folgen dieser Befreiung. Voraussetzungen: Christus hören (*Gollwitzer*), Christi Pro-Existenz für uns entdecken (*Hamel*), als Versöhnte leben (W. Krusche). Folgen: die Zeichen der Zeit im Licht der Bibel sehen (R. Gaede), die Bitte ausbreiten „laßt euch versöhnen mit Gott“ (W. Krusche).

Nach meinem Eindruck lassen sich die Beiträge des Bandes in diesen Grundakkord einordnen: Die von *Gollwitzer* herausgestellte Voraussetzung findet sich etwa in den Aufsätzen über „Politische Theologie“ (*Kraus/Denken*), die „Zukunft des ÖRK“ (*Visser't Hooft/Denken*) und „Ökonomie, Frieden und Gerechtigkeit“ (*de Lange/Handeln*). Im Licht der Predigt von *Hamel* habe ich z.B. *Lochmans* Erzählen über Hromádka und Barth gehört und die „Theologischen Motive im Kampf gegen den Rassismus“ (K. Raiser/Denken). Leben als Versöhnte – davon erzählen vor allem *Scharf* (über die Ostdenkschrift der EKD) und *Wilm* (über die Jahre im KZ Dachau).

Wie es nicht anders sein kann in einer Festschrift für einen Theologen, dessen besonderes Gebiet die Ethik ist, widmen sich viele Gratulanten dem Erkennen von Zeichen der Zeit und einem dementsprechenden Handeln: *Groth* über Namibia (Erzählen), *Jäger* über die Internationale Kreditkrise, *Katterle* über

ökonomische Aspekte in dem Dokument „Für eine mit den Armen solidarische Kirche“ (beides: Denken), *Hardmeier* über Völkerverständigung, *Kreck* über die Zusammenarbeit von Christen und Marxisten in der Friedensverantwortung (beides: Handeln) und andere mehr.

Die Bitte „laßt euch versöhnen mit Gott“, die zum Versöhnungsdienst befreite Menschen weitertragen, klingt in den meisten Beiträgen des Buches mit. In diesem Sinne kann es als ein Vorzeichen gelten, daß die Grüße für den Siebzigjährigen eingeleitet werden mit einer Predigtmeditation zu Psalm 98 (*Brienne* und *Hofmann*), die der Verständigung und Versöhnung zwischen Juden und Christen dienen will.

Bibliographie und Kurzbiographie *Schweitzers* vervollständigen den Band, der die christliche Gemeinde herausfordert, in der Nachfolge des Lichts der Welt selber zum Licht der Welt zu werden.

Michael Kühne

*Ulrich Dehn*, Indische Christen in der gesellschaftlichen Verantwortung. Eine theologische und religionssoziologische Untersuchung zu politischer Theologie im gegenwärtigen Indien. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 38.) Verlag Peter Lang, Frankfurt-Bern-New York 1985. 363 Seiten. Paperback DM 85,—.

Wer sich mit indisch-christlichen Theologen beschäftigt, wird auf ein Buch diesen Inhalts gewartet haben. Robin Boyds klassischer Überblick über das christliche Denken in Indien von Ram Mohan Roy bis M. M. Thomas hat in Dehns Arbeit eine Fortsetzung erhalten, die gleiche Standardgeltung erlangen könnte. Es handelt sich in beiden

Fällen um Berichte von Theologie. Es ist daher auch nicht nur nicht schlimm, sondern durchaus sachdienlich, daß die Berichte von Außenseitern, d. h. Ausländern geschrieben wurden.

Wer wissen will, was in den letzten 10 bis 20 Jahren in Indien christlich-theologisch „gelaufen“ ist, wird von Dehn aufs gründlichste informiert. Er setzt mit M. M. Thomas ein, beschreibt die theologischen Entwürfe von Männern wie Sebastian Kappen, Samuel Rayan, George M. Soares Prabhu, aber auch wie Russell Chandran, Christopher Duraisingh, Paulos Mar Gregorios und Francis X. D'Sa. Dazu berichtet er von allen wichtigen theologischen Konferenzen Indiens in dieser Zeitspanne und verfolgt die Auswirkungen dieser Theologie in die soziale Praxis etwa der Social Action Groups.

Von der ersten Seite des Buches an ist es klar, daß die Zeit der theologischen Konzepte vorbei ist, die – wie Boyd es beschreibt – den Weg über die philosophisch-religiöse Tradition des Hinduismus genommen haben. Heutige Theologie Indiens – so lautet die These Dehns – ist ausschließlich Theologie im Kontext der Armut, ist Befreiungstheologie. Sogar die selten gewordene Beschäftigung mit der religiösen Tradition des Landes wie etwa Francis X. D'Sas Bhagavadgita-Interpretation hat einen befreiungstheologischen Impetus.

„Das menschliche Wirken auf Befreiung hin wird zum Ermöglichungsgrund für Teilhabe an der von Gott gewährten Befreiung“ (S. 315). Dieser Satz kann als Kernaussage gelten. Dehn übergeht nicht die bekannte Kritik an derartigen theologischen Denksätzen, nimmt aber doch klar für diese und damit die Befreiungstheologie Partei.

Daß mit diesem theologischen Theoretisieren über Armut eine genuine

Stimme der indischen Christenheit hörbar wurde, bezweifelt auch er: „Es gilt, die Möglichkeit einer Theologie auszuloten, die aus der volkstümlichen Religiosität kommt“, fordert er. Und er meint: „Nur ein stärkeres ‚Herausbrechen‘ einer Theologie von unten, aus den Dörfern, den Slums . . . kann indischer Theologie zur Ganzheitlichkeit verhelfen“ (S. 339). Aber was kennzeichnet die „Ganzheitlichkeit“ der Massen in Indien? Eben nicht nur, wie Dehn meint, die „politische Aktion“, „die verletzte Menschenwürde“, sondern im hohen Maße auch die religiöse Tradition in Form einer hinduistischen Volksreligiosität. Während früher theologische Entwürfe indischer Christen die Seite der religiösen Tradition des Landes überbewertet und die soziale Situation der indischen Massen unterbewertet bzw. ganz übersehen haben (Boyd), scheint die theologische Arbeit von heute auf die andere Seite hin aus dem Gleichgewicht zu geraten.

Werner Hoerschelmann

*Bernd Päschke*, Befreiung von unten lernen. Zentralamerikanische Herausforderung theologischer Praxis. Mit einem Vor- und Nachwort von Pablo Richard. edition liberación, Münster 1986. 300 Seiten. Kart. DM 19,80.

Dieses Buch ist ein Zeugnis tiefer Betroffenheit. Es ist ein von persönlich empfundenem Mitleiden geprägter Versuch, die „Verschwörung des Schweigens“ über die Passion der einfachen Landbevölkerung in Zentralamerika zu durchbrechen. Wer vom Titel neue Einsichten in lateinamerikanische Befreiungstheologie erwartet, wird enttäuscht sein. Aber wer bereit ist, auf die Stimme der Klage und der Hoffnung von unten zu hören, die in diesem Buch laut wird, der wird nicht nur als Mensch ange-

rührt, sondern als Christ beschämt von der Glaubenskraft, die ihm hier begegnet. So kann auch bei uns der Lernprozeß der Befreiung beginnen.

Bernd Päsche, Professor für Praktische Theologie und Sozialethik in Mainz, ist seit fünfzehn Jahren engagiert in der Solidaritätsarbeit für Lateinamerika. Dies Buch ist die Zusammenfassung von Erfahrungen, Beobachtungen, Begegnungen und Gesprächen, die er bei mehrfachen Besuchen in Nicaragua, Guatemala, Honduras und El Salvador gesammelt hat. Er hat Flüchtlingslager und Basisgemeinden, Menschenrechtskomitees und Hilfsorganisationen, Regierungsvertreter und Mitglieder der kirchlichen Hierarchie in diesen Ländern besucht. Er hat öffentlich zugängliche Berichte und Informationen verarbeitet, wie auch unmittelbare Zeugnisse aus dem täglichen Überlebenskampf der Menschen. Er läßt keine Zweifel an seinem eigenen Engagement. Aber der Leser spürt, daß seine Solidarität mit den zur Verzweiflung getriebenen Menschen dieser Region geprägt ist durch den Versuch, der Herausforderung an die eigene theologische Praxis standzuhalten.

Der erste Teil des Buches – Bericht und Reflexion – vereinigt Aufzeichnungen und Analysen, die aus den verschiedenen Besuchen des Verfassers in der Region hervorgegangen sind. Im zweiten Teil werden Gespräche (z. B. mit Jon Sobrino), Briefe und Botschaften aus den vier genannten Ländern wiedergegeben, als begleitende und verstärkende Dokumentation. Ein Vor- und ein Nachwort des bekannten Theologen Pablo Richard stellen den Band in einen weiteren Zusammenhang.

Der Satz von Erzbischof Romero: „Sagen Sie in Deutschland die Wahrheit über El Salvador“, zum Verfasser am

Tag vor der Ermordung Romeros gesprochen, steht gleichsam als Leitmotiv über dem ganzen Band und findet sein Echo in zahlreichen Gesprächen und Botschaften. Das andere Leitmotiv ist die Botschaft der Hoffnung im Angesicht des Todes, die am erschütterndsten aus den beiden Kreuzwegliturgien aus Guatemala und El Salvador spricht. „Wir warten auch auf die Auferstehung am Ende der Zeit. Wir werden alle auferstehen, aber wir hoffen, daß wir nicht erst am Ende der Zeit in Frieden, Gerechtigkeit und Liebe leben werden.“ Um dieser Hoffnung willen ist dies Buch geschrieben worden.

Konrad Raiser

## SPIRITUALITÄT – EINST UND JETZT

*Das heilige Rußland.* 1000 Jahre Russisch-Orthodoxe Kirche. Herder Verlag, Freiburg–Basel–Wien 1987. 248 Seiten mit 160 Farbbildern. Ln. DM 49,80.

Das ist ein Buch aus aktuellem Anlaß – 1988 wird die Russische Orthodoxe Kirche (ROK), gewiß unter starker ökumenischer Beteiligung, die Tausendjahrfeier der Taufe Rußlands begehen – und über den Tag hinaus, erteilt es doch Auskunft über eine wichtige, altehrwürdige Kirche, die in ihrer bisherigen Geschichte Höhen und Tiefen reichlich erlebt und auch durchlitten hat. Darüber hinaus eignet sich der reich bebilderte Band gut dazu, bei uns eine Kirche bekannt bzw. bekannter zu machen, mit der die EKD seit 1959 einen Theologischen Dialog führt, mit der wir, ohne daß darauf eigens hingewiesen werden würde, in mannigfacher ökumenischer Gemeinschaft (KEK und ÖRK) verbunden sind und an die wir auch gerade zu

denken haben angesichts vertiefter Bemühungen um „Versöhnung und Frieden mit den Völkern der Sowjetunion“.

Nun wird die Publikation all den genannten Aspekten nicht gleichermaßen gerecht werden können. Die 15 Beiträge (warum weist das Inhaltsverzeichnis nicht die Autoren aus?) bieten in bunter Reihe geschichtliche und thematische Informationen, Darstellungen sowie Deutungen. Dabei sind den Beziehungen der ROK zur katholischen Kirche und zur Evangelischen Kirche in Deutschland eigene Abhandlungen gewidmet – ein Ausdruck dafür, daß sie, wie Patriarch Pimen in seinem Vorwort schreibt, als „eine besondere Seite unserer kirchlichen Chronik“ angesehen werden (S. 5). Zwei weitere Vorworte stammen von Dr. Heinz Joachim Held, dem Präsidenten des Außenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland, sowie von Friedrich Kardinal Wetter, dem Erzbischof von München und Freising.

Die einzelnen Beiträge, verfaßt von „Fachleuten der verschiedenen Konfessionen“ (S. 7), sind bestrebt (nicht immer ganz einfach bei einzelnen Themen!) um Objektivität, Wahrhaftigkeit und Brüderlichkeit. Daß keiner der Autoren zur ROK gehört, hat dabei – möglicherweise – manches leichter gemacht. Der beabsichtigte Versuch eines Brückenschlags, „der unsere Völker und unsere Kirchen einander näher“ bringt (S. 6), ist durchaus gelungen. Alle, die an dem Buch mitgearbeitet haben, haben der Versuchung widerstanden, ein nur der Repräsentation dienendes oder ein unkritisches Werk daraus zu machen. Wer sich zur Lektüre entschließt (und das sollten viele tun), erfährt Wesentliches zum Weg der ROK durch die Geschichte, über ihre Theo-

logie und Frömmigkeit und über ihre ökumenischen Anstrengungen. Ginge man ins Detail, wäre mancherlei anzumerken – z. B., warum kein Hinweis darauf erfolgt, daß seit 1974 der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR mit der ROK ebenfalls theologische Gespräche führt und daß es zur „Ökumene vor Ort“ in der Sowjetunion“ (S. 246) mehr zu sagen gäbe. Außerdem vermißt man Leseratschläge für die, die mit dem einen oder anderen Thema sich weiter oder intensiver beschäftigen möchten. In dem Zusammenhang sei noch hingewiesen auf folgende Publikation: Gottesdienst zu Ehren Aller Heiligen der Rus‘ (Sonderdruck der Zeitschrift „Der christliche Osten“; Catholica Unio 1987).

Hd.

*Teresa Berger*, Liturgie – Spiegel der Kirche. Eine systematisch-theologische Analyse des liturgischen Gedankenguts im Traktarianismus. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986. X + 382 Seiten. Kart. DM 88,—.

Unter deutschen Theologen sind, nach meinem Ermessen, die spezifische Geschichte, theologischen Auseinandersetzungen und Gottesdienstordnungen der Kirche von England noch heute weitgehend unbekannt. Wo Moltmann und Rahner eifrig von britischen Theologiestudenten gelesen werden, sind in deutschen Fakultäten die Bücher von Torrance, Newbigin, Cragg geschätzt? Ich erinnere mich öfters an den Mangel an Verständnis, dem David Jenkins in seinen ÖRK-Jahren begegnete, und mancher ökumenisch-gesinnte Besucher aus England staunt noch, wie undurchdringlich die Linien der Trennung zwischen deutschen Katholiken und Evangelischen bleiben.

Gegen diesen Hintergrund ist dieses Buch sehr zu begrüßen. Nach einer kurzen Darstellung des Standes der Forschung und einigen recht selektiv und innerkirchlich gewählten „Stationen der Geschichte der *ecclesia anglicana*“, gibt Teresa Berger einen Überblick in die wichtigsten Jahre der Oxforder Bewegung, 1833–45, und dann sehr ausführliche Erläuterungen über die theologisch-dogmatischen Grundlagen – mit Akzent vor allem auf die Ekklesiologie – und die damit eng zusammenhängenden Auseinandersetzungen mit vorgegebenen liturgischen Traditionen und Formularen, um schließlich das traktarianische Verständnis der Liturgie und die liturgische Praxis der Bewegung genauso gründlich und sauber auszuliegen. Der Leser muß zwar Englisch ohne Schwierigkeit lesen können: Text und Fußnoten zugleich sind von Hunderten von Zitaten reichlich gefüllt, so daß das Auge immer wieder aus der einen Sprache in die andere wandert. Die Kenntnis der primären Schriften der Oxforder Bewegung ist dabei zu bewundern, wie die 53 Seiten Literaturverzeichnis auch bezeugen.

Das Interesse der Autorin liegt vor allem bei der engen, inneren Verflochtenheit zwischen den ekklesiologischen und liturgischen Besorgnissen der traktarianischen Autoren. Sowohl bei der Einführung wie bei der Schlußbemerkung zitiert sie die *Doxology* des Methodisten G. Wainwright als seltenes Beispiel einer wahren theologischen Integration dieser beiden Felder. In der Flut von Briefen, Predigten, Gedichten, Büchern und den 90 *Tracts for the Times* jener Jahre fundierten die Traktarianer die Katholizität der anglikanischen Kirche in der idealistisch gesehenen Altkirche, vor der großen Trennung zwischen Ost und West, und hoff-

ten daraus die Linien einer besonderen liturgischen Praxis zu ziehen, eine strikte, ja asketische Praxis, die den schwärmerischen, allzu gefühlvollen Pietismus der evangelikalen Erweckungsbewegungen überholen würde – beide eigentlich vielmehr aus den emotionalen Quellen der Romantik als aus der kühlen Rationalität der Aufklärung gesogen. Von dem Urteil der Autorin über diese traktarianischen Ideen empfindet der Leser wenig – höchstens gelegentliche, oft ironische Zwischenpointen, die uns an eine offenere Kirche und Spiritualität erinnern. Ihr Schluß: Liturgie als Spiegel der Kirche muß für den Theologen immer auch heißen: Liturgie als Spiegel einer bestimmten Ekklesiologie. Andererseits muß die Ekklesiologie, will sie nicht am Kern des Lebens der Kirche vorbeigehen, Raum haben für die Liturgie und deren Fragen und Aussagen. Für die Traktarianer war diese Interdependenz noch greifbar. Vielleicht kann man auf dieser Ebene nicht nur Neues über sie, sondern auch einiges von ihnen lernen.

Martin Conway

*Adolf Adam* (Hrsg.), *Te Deum laudamus*. Große Gebete der Kirche, lateinisch-deutsch. Herder Verlag, Freiburg 1987. 240 Seiten. Geb. DM 26,—.

Mit großer Freude zeigt der Rezensent diesen auch graphisch ansprechend gestalteten Meditationsband an. Er macht die lateinischen Gebets-, Hymnen- und Liedtraditionen der spätantiken und mittelalterlichen Kirche, die weitgehend in teuren, schwer zugänglichen Fachpublikationen aufbewahrt sind, einem breiten Kreis zugänglich. Von so wichtigen, über die Jahrhunderte hin wirkenden Texten wie dem *Tedeum*, dem *Dies irae*, dem *Ave verum corpus*, dem

Miserere, dem *Media vita in morte*, dem *Veni creator spiritus*, den Texten des Marienlobs und vielen anderen findet man das lateinische Original und nebenehend die deutsche Übertragung. Der evangelische Christ kann nun Choräle, die auf Um- oder Nachdichtung beruhen, leicht auf ihren Ursprung zurückverfolgen und so auch im Bereich des geistlichen Liedes den fatalen Irrtum korrigieren, als sei seine Kirche erst 1517 gegründet worden. Er stößt z. B. in „*Salve, caput cruentatum*“, in „*Victimae paschali laudes*“, in „*Verbum supernum prodiens*“ oder „*Christe qui lux es*“ auf die Vorlagen für Paul Gerhardts „*O Haupt voll Blut und Wunden*“, für Luthers „*Christ lag in Todesbanden*“, Otto Riethmüllers „*Das Wort geht von dem Vater aus*“ und Erasmus Albers „*Christe, du bist der helle Tag*“. Knapp gehaltene Anmerkungen helfen bei der hymnologischen und historischen Zuordnung.

Leider ist die Auswahl allein von den Bedürfnissen römisch-katholischer Christen bestimmt. Hätten ökumenische Gesichtspunkte mitgewirkt, so hätte man evangelischen Christen die Ursprünge (auch für das Singen in gemeinsamen Gottesdiensten) so bedeutsamer Choräle und Hymnen wie „*Nun komm, der Heiden Heiland*“, „*Komm, heiliger Geist, Herre Gott*“ (*Veni sancte spiritus, reple . . .*) oder „*Verleih uns Frieden gnädiglich*“ (*Da pacem*), aber auch für die Ostergesänge „*Erstanden ist der heilig Christ*“ und „*Wir wollen alle fröhlich sein*“ sowie andere mehr nicht vorenthalten dürfen. Eine verpaßte ökumenische Chance.

Vo.

*Samuel Leuenberger, Cultus Ancilla Scripturae. Das Book of Common Prayer als erweckliche Liturgie – ein*

Vermächtnis des Puritanismus. (Theologische Dissertationen, Bd. XVII.) Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 1986. 403 Seiten. Kart. Sfr. 38,—.

Die Arbeit, eine Dissertation eines Schweizer Pfarrers an der Theologischen Universität Stellenbosch/Südafrika, zeigt auf, daß das kanonische Liturgiebuch der Anglikanischen Kirche viele Elemente enthält, die in den Erweckungsbewegungen des 18. bis 20. Jahrhunderts wiederkehren. Dabei geht der Autor der Frage nach, woher diese erwecklichen Elemente stammen, und verweist auf die Theologie von Petrus Martyr, Martin Bucer und John Hooper, die Erzbischof Cranmer als Helfer zur Durchführung der Reformation in England berufen hatte. Cranmer war es auch, der die Theologie der Genannten ins CPB integriert hat. Um die puritanische Theologie J. Hoopers bemüht sich der Verfasser darüber hinaus, weil diese in den Revisionskämpfen um das CPB viel dazu beigetragen hat, dessen erwecklichen Geist zu erhalten. Er analysiert aber auch jene Kräfte, die das biblisch-reformatorische Erbe zugunsten einer Theologie der *complexio oppositorum* in den Hintergrund drängten. Theologische Absicht bei allem ist, darauf aufmerksam zu machen, daß für die Erweckung lebendigen Glaubens würdige Gottesdienstformen vordringlich sind.

Vo.

*Wilhelm Gundert, Geschichte der deutschen Bibelwissenschaften im 19. Jahrhundert. (Texte und Arbeiten zur Bibel, herausgegeben von der Deutschen Bibelgesellschaft, Bd. 3.) Luther-Verlag, Bielefeld 1987. 453 Seiten. Geb. DM 65,—.*

Diese Arbeit ist ein Beitrag zur Geschichte der ökumenischen Bewe-

gung. Sind doch die Bibelgesellschaften die ältesten Aktionsgruppen, in denen Ökumene, auch unter zeitweiser Beteiligung der katholischen Kirche, praktiziert wurde. Bemerkenswert, daß bei ihrer Gründung in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts die Erwekungsbewegung ebenso Pate gestanden hat wie die Aufklärung. Diese Zusammenhänge weiß der Autor, langjähriger Referent in der Kirchenkanzlei der EKD und den Bibelgesellschaften zeitlebens eng verbunden, zusammen mit den zeitgeschichtlichen Hintergründen der Ereignisse immer wieder zu verdeutlichen. Schon dadurch ergibt sich eine Ausweitung der Darstellung über den Horizont deutscher Landesgrenzen hinaus, nicht zuletzt durch die Tätigkeit der British and Foreign Bible Society, deren organisatorischen und finanziellen Einsatz die deutschen Bibelgesellschaften zu einem großen Teil ihre Entstehung und ihre Wirksamkeit verdanken. Eine Wirksamkeit, die darauf abzielte, die Bibel durch kostenlose Verteilung oder billige Abgabe an die ärmere Bevölkerung wieder zu einem Volksbuch werden zu lassen.

In erstaunlichem Umfange wurde diese Bewegung von Laien getragen und spielte bis weit in die Gemeinden hinein eine gewichtige Rolle, ehe die Äußere und Innere Mission, der Gustav-Adolf-Verein und andere kirchliche Aktivitäten ihre Bedeutung zurücktreten ließen. Aber auch Fragen der Übersetzung, der Aufnahme der Apokryphen, die von der British and Foreign Bible Society abgelehnt wurde, gaben Anlaß zu Meinungsverschiedenheiten und Trennungen.

Allen diesen Entwicklungen bis hin zu der praktischen Zusammenarbeit der Bibelgesellschaften am Ende des Jahrhunderts ist der Autor mit großer Sorg-

falt nachgegangen, wovon nicht zuletzt Anmerkungen, Literaturangaben, Anhänge und Register (zusammen 166 Seiten!) zeugen. So ist ein für die Wissenschaft unentbehrliches, für den ökumenischen Leser ein überaus interessantes und bereicherndes Werk entstanden, das uns dem Autor dankbar sein läßt.

Hanfried Krüger

*Hermann Klemm*, Ich konnte nicht Zuschauer bleiben. Karl Fischers theologische Arbeit für die Bekennende Kirche Sachsens. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin (DDR) 1985. 95 Seiten. Kart. M 8,55.

Der Dresdener Pfarrer Karl Fischer (1896–1941) leitete die Bekennende Kirche Sachsens, nachdem Superintendent Hugo Hahn im Mai 1938 von den Nationalsozialisten aus Sachsen ausgewiesen worden war. Obwohl Fischer den Vorsitz des Landesbruderrats nicht formell übernahm, lag auf ihm die Last der geistigen Führung und organisatorischen Leitung der sächsischen Bekenntnisgemeinschaft. Diese schwierige Aufgabe hat er bis zu seinem frühen Tode mit großem Einsatz mutig erfüllt.

Hermann Klemm (1904–1983), der selber Mitglied des sächsischen Landesbruderrats gewesen war, hat im Auftrag des Landeskirchenamts Dresden viele Jahre an einer Biographie seines früheren Weggenossen gearbeitet. Dabei strebte er eine Zuordnung der Biographie Fischers zu einer Gesamtdarstellung des Kirchenkampfes in Sachsen an (vgl.: H. Klemm, Im Dienst der Bekennenden Kirche. Das Leben des sächsischen Pfarrers Karl Fischer. Bearbeitet von Gertraud Grünzinger-Siebert, Göttingen 1986).

In der hier anzuzeigenden kleineren Studie wird im ersten Teil der Weg Fischers in die Bekennende Kirche hin-

ein nachgezeichnet. Es ist bemerkenswert, wie früh Fischers theologisch begründete Kritik am Nationalsozialismus einsetzte (Einfluß einer pazifistischen Grundhaltung; Ablehnung jeglichen Antisemitismus). Im zweiten Teil wird mit Hilfe ausführlicher Zitate aus den verstreuten Aufsätzen Fischers dessen theologischer Standort sichtbar gemacht: Die Herkunft von der Liberalen Theologie, eine durchaus selbständige Schülerschaft zu Karl Barth und vor allem die bleibende Verpflichtung gegenüber dem Erbe lutherischer Theologie. Im dritten Teil skizziert Klemm den Weg der sächsischen Bekennenden Kirche in den ersten Jahren nach Fischers frühem Tod.

Insgesamt vermittelt das schmale Büchlein einen bewegenden Einblick in die Geschichte der Bekennenden Kirche Sachsens, die dem vielseitig begabten und gebildeten Theologen Karl Fischer eine vor allem biblisch begründete Wegweisung in der Zeit der Bedrängnis verdankt.

Joachim Mehlhausen

*Christian Zippert* (Hrsg.), *Abendmahl – Gottesdienste, Predigten, Gebete* (Gottesdienstpraxis, Serie B.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1987. 113 Seiten. Kart. DM 22,80, Subskriptionspr. DM 19,80.

Der Band folgt einem ersten Vorgänger zum gleichen Thema im Abstand von zehn Jahren. Inzwischen sind, worauf im Vorwort hingewiesen wird, die Lima-Konvergenzen erschienen und hat insbesondere deren Eucharistieteil in den Gliedkirchen der EKD breite Zustimmung gefunden, auch im Bereich der kurhessisch-waldeckschen Kirche. Aus dem Umkreis ihrer Liturgischen Kammer stammen die Beiträge.

Es liegt nahe zu fragen: wie ist in den liturgischen Beiträgen einer so renommierten Reihe „Lima“ praktisch rezipiert worden? Orientiert man sich dazu an der sogenannten Lima-Liturgie, so finden am meisten Zustimmung die Einbindung der Einsetzungsworte in das eucharistische Gebet sowie Friedensgruß und -zeichen. Auch die dreigliedrige Vorbereitung, die Präfation mit abschließendem Sanctus und die Weiterführung der Einsetzung hin auf den Maranatha-Ruf und die Anamnese (einmal als Hoffungsgebet gestaltet) werden aufgenommen. Gering ist die Neigung zur Epiklese und zum sogenannten Dialog. Die Personenepiklese und das „*Sursum corda*“ sind einmal, die Gabenepiklese nicht vertreten, ebenso wenig unter den Glaubensbekenntnissen Nizänum und Apostolikum. Eine große Variationsbreite besteht bei Einsatz und Stellung der Kyrie-Rufe, Unsicherheit gegenüber einem gesonderten „*Gloria*“ und bei der Unterscheidung von Fürbitte- und Dankgebet. Das führt zu allerhand, oft sprachlich wohl gelungenen Mischformen, die jedoch verhindern, daß sich für die Abendmahlsgäste eine klare Vorstellung vom Verlauf der Feier bilden kann.

Traditionsgeschichtlich wirkt in dieser Kirche offenbar Martin Bucer bis heute stark nach, und Arnoldshainer Thesen samt Leuenberg schließen nicht aus, daß der Zeichenbegriff – sicher unabsichtlich – da und dort zwinglianisch gebraucht wird. Fragt man, wo bei der Lima-Rezeption theologisch weiterzuarbeiten ist, so verweist dieser von liturgischen Könnern gestaltete Band eindeutig auf das Verhältnis von Zeichen und Realpräsenz. Die Unsicherheit an dieser Stelle hemmt verständlicherweise den Gebrauch der Epiklese.

Vo.

*Evangelisches Kirchenlexikon.* Internationale theologische Enzyklopädie, Band 1 (A–F). Herausgegeben von Erwin Fahlbusch, Jan Milič Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986. 680 Seiten. Ln. DM 248,—.

Die Neufassung, die man ihrer tiefgreifenden Auswirkungen wegen durchaus eine Neukonzeption nennen darf, will (was selbstverständlich ist) „den neueren theologischen und kirchlichen Entwicklungen“, aber auch den „veränderten Bedingungen Rechnung tragen, unter denen sich christliches Leben in der Gegenwart entfaltet“. Zu den Aufgaben, die sich dabei stellen, rechnen die vier das Vorwort zeichnenden Herausgeber erfreulicherweise an erster Stelle die ökumenische Perspektive. Darunter verstehen sie die Präsentation von Lehre und Leben der christlichen Kirchen in einem „weltweiten Zusammenhang“, der dem Leser „über den eigenen kirchlichen und kulturellen Rahmen hinaus“ eröffnet werden soll.

Ausgeführt werden soll diese Absicht, indem Regional- und Länderartikel „die Ausdehnung der Christenheit in allen Kontinenten und die jeweiligen örtlichen Verhältnisse“ dokumentieren, aber auch spezielle Sachartikel „die Vielfalt der Kirchen“ darstellen, wobei Vielfalt offenbar als Oberbegriff für „geschichtliche Erscheinungsformen“ und für „spirituelle und theologische Eigenarten“ zu verstehen ist. Als dritte Qualität fungieren schließlich „die ökumenischen Beiträge“ mit der Aufgabe, über die „mannigfachen Beziehungen der Kirchen untereinander in theologischem Dialog und praktischer Zusammenarbeit“ sowie über das „zeitgenössische

Bemühen um eine universale Kirche“ zu informieren.

Sonnenklar ist, ein Lexikon hat in erster Linie die Aufgabe, sachkundig und in größtmöglicher Objektivität zu informieren; unbestritten ist auch, es bestehe hierzulande ein gewaltiger Nachholbedarf an ökumenischer Information; und zugestanden sei schließlich: es ist eine wichtige Aufgabe ökumenischer Propädeutik, die vielbesprochene konfessionelle und nationale Provinzialität zu überwinden, die man übrigens bei jedem von uns hervorkratzen kann, wenn man den entsprechenden Schaber nur hinreichend lange betätigt. Der Rezensent fragt sich freilich, ob diesem Nachholbedarf auf die beschriebene Weise wirklich abgeholfen und Zugang zu ganzheitlicher Ökumenizität gewonnen werden kann. Der anspruchsvolle Name „internationale theologische Enzyklopädie“, den die zweite Auflage statt des bescheideneren eines „Kirchlich-theologischen Handwörterbuchs“ (so die erste Auflage) führt, verpflichtet für den Bereich der Ökumene ja zu mehr, als daß der Leser über den eigenen kirchlichen und kulturellen Rahmen *hinaus* in weltweite Zusammenhänge eingeführt wird. Dieser Anspruch ist nur bedingt durch Sachartikel über geschichtliche Erscheinungsformen und spirituelle und theologische Eigenarten, noch weniger durch Information über zwischenkirchliche Dialoge, praktische Zusammenarbeit oder Einheitsbemühungen einzulösen. Mit all dem ist man, so nötig es im einzelnen sein mag, über die bloße Addition von Informationen noch nicht hinaus. Deren aber gibt es im Informationszeitalter für alle Sparten, auch für die Ökumeniker so viel, daß das Übermaß erneut zur Quelle von Defiziten wird, wenn nicht der Mut zur existentiellen Verifikation dazukommt.

Um sie zu leisten hat jedes bewußte Individuum ein Verhältnis zu sich selbst, jede Gemeinschaft entwickelt dazu eine für sie gültige Plausibilitätsstruktur. Versucht man sie zu negieren, ist nichts gewonnen; dann enden alle geschichtlich gewachsenen Wahrheitsansprüche in der Beliebigkeit.

Theologische Enzyklopädie für den Bereich der Ökumene heißt so doch wohl, daß zwei unterschiedliche Größen miteinander zu vermitteln sind: die fast ins Unübersehbare angewachsenen Daten, mit denen ökumenische Ereignisse oder Entwürfe zum Zwecke der Kommunikation gespeichert werden, und die Felder gemeinschaftlicher und individueller Erfahrung, ohne die jene Daten der Anschauung entbehren, d. h. leer und tot bleiben. Fehlt diese Vermittlung, ist Universalität und Ökumenizität nicht zu gewinnen; dann scheitern die Beseitigung ökumenischer Wissensdefizite an der durch Informationsüberflutung erweckten Unlust und die Überwindung der Provinzialität daran, daß lediglich eine Addition von Provinzialitäten zustande kommt.

Der Neufassung des EKL hätte also eine Einigung darüber vorausgehen müssen, wo konfessionelle Gesichtspunkte in der Tat um der ökumenischen Perspektiven willen zurückzutreten haben und wo sie gerade für deren Vermittlung unerlässlich sind. Dann hätte sich auch vermeiden lassen, daß man nicht selten für andere Kirchen, aus welchen Gründen immer, eine konfessionalistische Betrachtungsweise akzeptiert, wo man von den aufgestellten Grundsätzen her hätte darauf bestehen müssen, daß auch deren Darstellungen über den „eigenen kirchlichen und kulturellen Rahmen“ des Bearbeiters hinaus geöffnet werden.

Der Rezensent möchte ausdrücklich unterstreichen, daß er die als Dienst an der Universalität geforderte Vermittlung in vielen Beiträgen oder durch deren Kombination vorgefunden hat. Beispiele dafür sind die Beiträge zu den Stichworten „Abendmahl“, „Christologie“ und „Ethik“. Sie wurde angestrebt für „Feminismus/Feministische Theologie“ und in den Beiträgen zum Bereich „Frau“, konnte dort aber wohl noch nicht völlig gelingen. Unter „Alexandrien/Alexandrinische Theologie“, „Anglikanische Kirchengemeinschaft“, „Antiochien“, „Aristotelismus“, „Chalcedon“, unter „Ehe/Ehescheidung“ (vor allem kirchenrechtlich), unter „Eschatologie“, „Eucharistiegebet“, „Eucharistische Ekklesiologie“ und „Eucharistische Frömmigkeit“ (ist diese Aufteilung wirklich sinnvoll?), aber auch unter „Dominikaner“ und „Franziskaner“ wird sie schmerzlich vermißt. Dabei wäre unter den Leitgesichtspunkten der ökumenische Beitrag der Orden doch mindestens gleich wichtig wie die Fülle der Daten zu ihrer Entstehung. Anerkennenswert ist das Bemühen, das evangelikale und fundamentalistische Spektrum auf seine Theologie- und Ökumenefähigkeit abzuhören.

Der Gesamteindruck, den der erste Band hinterläßt: die nötige Aktualisierung des EKL wurde sachkundig geleistet; ein umfangreiches ökumenisches Informationsangebot wird bereitgestellt; erfreuliche Ansätze in Richtung auf eine an ökumenischer Existenz festgemachten ökumenischen Theologie werden sichtbar. Insgesamt aber ist der Bereich Ökumene noch so ambivalent vertreten, wie es der gegenwärtigen ökumenischen Situation in Europa und Nordamerika entspricht.

Vo.

*Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Bearbeitet und herausgegeben von Friedrich Wilhelm Bautz. 16. Lieferung Heusser-Schweizer, Meta – Hoffmann, Gottlieb Wilhelm. Spalte 801–960; 17. Lieferung Hoffmann, Wilhelm – Heuber, Fortunat. Spalte 961–1120. Verlag Traugott Bautz, Herzberg 1987. Preis je Lieferung DM 35,—.

Nach einer durch den Tod des Herausgebers bedingten mehrjährigen Unterbrechung liegen jetzt die 16. und 17. Lieferung dieses auf vier Bände angelegten Nachschlagewerks vor. Wer die neuen Herausgeber und Mitarbeiter sind, die einer Mitteilung des Verlags zufolge gewonnen werden konnten, erfährt man freilich nicht. Im Winter 1987/88 sollen drei weitere Lieferungen erscheinen, mit denen dann der zweite Band (je Band zehn Lieferungen) abgeschlossen sein wird.

Die Konzeption des Kirchenlexikons ist die gleiche geblieben. Es sind nur Persönlichkeiten aufgenommen, die nicht mehr am Leben sind, wobei sich der Kreis auch auf biblische Gestalten, auf Päpste und Heilige und auf Vertreter der Kunst, der Musik und der Wissenschaft erstreckt. Unter den behandelten Namen aus der Ökumene befinden sich J. Chr. Hoekendijk, Ernst Hornig, J. L. Hromádka und Max Huber.

Hanfried Krüger

*Was bekennen die evangelischen Kirchen in der Schweiz?* Bekenntnisgrundlagen im Überblick. Texte der Evangelischen Arbeitsstelle Ökumene Schweiz, Nr. 4, 1987; zu beziehen ebendort (Sulgenauweg 26, CH-3000 Bern 23). 146 Seiten.

Die von Lukas Vischer herausgegebene Sammlung ist im Blick auf die

Schweizerische Evangelische Synode entstanden und enthält die offiziellen Texte, in denen Landeskirchen, Freikirchen und Gemeinschaften über die Grundlage ihres Glaubens und ihrer Verkündigung verbindliche Auskunft geben. Vertreten sind die 19 evangelisch-reformierten Landeskirchen der Kantone, der Schweizerische Evangelische Kirchenbund sowie 16 Freikirchen und Gemeinschaften. Neben den auch der ACK Bundesrepublik angehörenden evang. Kirchen und Gemeinschaften sind aufgeführt die *Assemblées évangéliques des Suisse romande*, die *Eglise évangélique libre de Genève*, die *Fédération des Eglises évangéliques libres du Canton de Neuchâtel et du Jura Bernois*, die *Gemeinschaft Evangelisch Taufgesinnter*, die *Evangelische Gesellschaft* und der *Verband Landeskirchlicher Gemeinschaften des Kanton Bern*, die *Pilgermission St. Chrischona*, die *Evangelische Stadtmission Basel*, die *Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten* und die *Pfingstbewegung*. Bei den Freikirchen und Gemeinschaften ist eine kurze Darstellung ihres Anliegens, ihrer Entstehung und Struktur beigegeben. Auffallend ist, daß einzig im Beitrag der Chrischona-Gemeinde eine Abgrenzung gegenüber der Evangelischen Allianz und ihre Ablehnung von Beziehungen zum Ökumenischen Rat und zur römisch-katholischen Kirche enthalten ist und daß die lutherischen Gemeinden nicht erwähnt sind. Gehören sie nicht zu den evangelischen Kirchen in der Schweiz?

Vo.

BEGEGNUNG OST–WEST

*Michael Silberer OSC*, Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung

in Begegnung mit Thomas von Aquin. (Das östliche Christentum. Neue Folge, Band 36.) Augustinus-Verlag, Würzburg 1984. 303 Seiten. Kart. DM 43,80.

*Robert Slesinski*, Pavel Florensky, *A Metaphysics of Love*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1984.

Das ungewöhnliche fundamental-theologische Werk des Priesters und damaligen Professors an der Moskauer Geistlichen Akademie hatte zwar sofort bei Erscheinen 1913 die Aufmerksamkeit in Rußland auf sich gezogen. Sehr früh wurde es auszugsweise in deutscher Übersetzung durch Hans Ehrenberg bekannt gemacht. Wahrscheinlich hatte der Mitherausgeber Nikolaj von Bubnoff Ehrenberg auf Florenskij aufmerksam gemacht. Aber in der Folgezeit ist dieser bedeutende Denker nur von einigen russischen orthodoxen Religionsphilosophen und Theologen im Westen, oft auch nur in kurzen Artikeln oder en passant in allgemeineren Werken behandelt worden. Nur wenige westliche Kenner der russisch-orthodoxen Lebenswelt haben sich mit ihm beschäftigt.

Jetzt scheint eine Wende eingetreten zu sein: Das große Werk Florenskijs „Säule und Grundfeste der Wahrheit“ ist 1974 in italienischer, 1975 in französischer Übersetzung erschienen. In deutscher Sprache erschien zum hundertjährigen Geburtstag von Pavel Florenskij eine wichtige Würdigung Florenskijs von Hans-Jürgen Ruppert. Vor allem aber edierten zuerst die semiotische Arbeitsgruppe Tartu (Dorpat), dann die Verlagsabteilung des Moskauer Patriarchats bedeutende nachgelassene Werke Florenskijs, die andeuten, in welche Richtung das philosophische und theologische Denken dieses genialen Mannes, der ebenso Mathematiker, Physiker

und technischer Erfinder wie Kunsttheoretiker und Semiotiker war, nach dem ersten großen Wurf gehen sollte. Auch in Paris erschienen in den letzten 20 bis 30 Jahren Teile seiner unpublizierten Papiere, sowohl im „Messenger“ des Moskauer Patriarchats als auch im „Vestnik“ (= Boten) der russischen christlichen Studentenbewegung.

In der Sowjetunion nahmen sich nach jahrzehntelangem Schweigen auch weitere weltliche wissenschaftliche Zeitschriften und philosophische Nachschlagewerke seiner an: Zu bedeutend erschien ihnen die Tatsache, daß sie in ihm einen eigenen russischen Wegbereiter mathematisch-logischen und semiotischen Denkens, einen wichtigen Theoretiker der Ästhetik und der Naturwissenschaft, namhaft machen konnten, der zeitlich weit vor entsprechenden westlichen Gedankenbemühungen gelegen hatte. Heute scheinen es vor allem das Mitglied der Akademie der Wissenschaften, der Mathematiker und Physiker B. V. Rauschenbach und seine Schüler zu sein, die dies wichtige mathematisch-semiotische Erbe Florenskijs wissenschaftlich fortführen.

Der Russischen Orthodoxen Kirche ist dieser Denker aber wichtig, weil er einerseits ganz im Geist der griechischen Kirchenväter des Goldenen Zeitalters (des 4. bis 5. Jahrhunderts) den christlichen Glauben und seine theologische Reflexion als die einzig mögliche, die einzige wahre Philosophie ansah, andererseits aber in überaus neuzeitlicher Weise, „den Versuch einer orthodoxen Theodizee“ unternommen hatte (so der Untertitel seiner „Säule und Grundfeste der Wahrheit“). Er hatte in der Sowjetzeit in seiner Person den Priester aus innerster Berufung und den erfinderisch kreativen Naturwissenschaftler vereint, für den der offiziell postulierte Gegen-

satz zwischen Wissenschaft und Religion keine Gültigkeit hatte, sondern dem das Geheimnis der personalen Trinität Gottes auch die einzige Ermöglichung methodisch sauberer Philosophie als Metawissenschaft war und somit die Ermöglichung wahrer wissenschaftlicher Einzelaussagen, der Erweis ihres Werts für das verstehende Betrachten der Welt als Gottes Schöpfung. Nach der Oktoberrevolution diente Florenskij der Sowjetgesellschaft bei der Elektrifizierung des Landes, mit technischen Erfindungen, aber auch als Denkmalschützer und Kunsttheoretiker. Der Umstand, daß er Priester war und bis etwa 1930 überall seine weiße Soutane trug, hatte ihn 1928 zeitweilig in die Verbannung und in die Stalinschen Lager der dreißiger Jahre geführt, in denen er dann spätestens 1943 umgekommen ist. Noch die letzten Briefe und Nachrichten von dort bezeugen, daß er selbst am arktischen Polarkreis nicht aufgeben hatte, exakte naturkundliche Forschungen zu betreiben. Noch im Konzentrationslager hat er die ewige Vereisung des Tundra-Bodens untersucht und sich Gedanken über die Einordnung dieser Erkenntnisse in ein Gesamtsystem der Wissenschaften gemacht, sich ein wissenschaftlich und philosophisch fundiertes Weltbild herzustellen, das in seiner antinomischen Prägung den Stempel des dreifaltigen Schöpfergottes, als des „ganz Anderen“, aber sich in Liebe zu seiner Schöpfung Neigenden, trug.

Nun sind letzthin zwei wichtige Monographien erschienen, die als Einführung in das Denken dieses bedeutenden Mannes sehr geeignet sind (s.o.). Beide stammen aus katholischer Feder und greifen immer wieder auf das Denken des hl. Thomas v. Aquin zurück, um Florenskijs Denken gemessen am Tho-

mismus Profil gewinnen zu lassen. P. Silberer tut das ganz betont und methodisch exakt, Robert Slesinski stellt Florenskij für deutsche Gewohnheit mit angelsächsisch leichter Hand, aber m. E. zutreffend, zusätzlich auch in den Kontext neuzeitlicher europäischer Philosophie, besonders von Heidegger und Whitehead. Er würdigt das slawophile Gedankenerbe bei Florenskij.

Silberer beschränkt sich auf die „Trinitätsidee“ Florenskijs – wie er sich ausdrückt. Dabei behandelt er sowohl die Gnoseologie Florenskijs sehr gründlich als auch das „Mysterium Trinitatis“ und zeigt den Zusammenhang sehr gut, in dem Florenskijs Sophia-Lehre dazu steht. Es ist hier nicht der Raum, auf die genauen Gedankengänge Florenskijs und P. Michael Silberers einzugehen. Ihr Studium kann nur dringend empfohlen werden.

In Teil II über die „Trinitätsidee“ will uns das thomistische „Gedankenkorsett“ als zu vor-neuzeitlich und von Kant unberührt (dessen Denken in seiner neokantianischen Version auf Florenskij großen Einfluß hatte, da er ihn zu überwinden trachtete, indem er ihn ernst nahm) erscheinen, um Florenskijs Denken ganz gerecht werden zu können. Dafür bietet P. Silberer aber dann im „Sophia“-Teil und den Zusammenfassungen zu dessen einzelnen Abschnitten hochinteressante Denkmodelle zum fruchtbaren und weiterführenden Dialog zwischen abendländischer, von der Scholastik geprägter Theologie und Florenskijs Ansatz von der orthodoxen „Kirchlichkeit“ her. Diese ist für Florenskij ein a priori der Möglichkeit eines Denkens, das ohne die Antinomien menschlich möglicher Erkenntnisaussagen zu leugnen, zur „Wurzel des Seins“, der göttlichen Weisheit als objektiv-real Gegebenem vorstößt. (Sil-

berer spricht lieber von „Glaube“ als von „Kirchlichkeit“.) Die Lektüre Silberers kann aber die Lektüre Slesinskis nicht ersetzen und vice versa.

Der Reichtum von Florenskijs Denkanstößen wird dem westlichen Leser vielleicht besonders deutlich, wenn er sieht, daß hier zwei verschiedene Erforscher seines Werks den Gang dieses Denkens nachzuvollziehen versuchen, indem sie beide Schritt für Schritt den Gedankenweg nachzeichnen, den Florenskij den Leser in seiner „Säule und Grundfeste der Wahrheit“ führt und doch dabei zu im einzelnen recht verschiedenen akzentuierten Darstellungen kommen. Ein Buch kann das andere nicht ersetzen und keines letztlich für tieferes Eindringen die eigene Lektüre von Florenskij. Sie können aber den Weg zum Verständnis gut bereiten.

Wie gesagt: Beide Bücher stammen aus dem gleichen Jahr 1984, Slesinskis Buch erschien aber de facto etwa acht Monate früher als das von Silberer. Bei dem Tempo des Bekanntwerdens neuer Werke von und biographischer Einzelheiten über Florenskij ist es verständlich, daß Silberers Buch gegenüber dem von Slesinski einen großen Vorteil hat: es gibt einen viel genaueren Lebenslauf des russischen Priester-Denkens und eine umfassendere Aufzählung und Würdigung von dessen übrigen Arbeiten, den veröffentlichten und den unveröffentlichten. Vor allem weiß er durch Analyse der „Philosophie des Gottesdienstes“ (wörtlich: „des Kultus“) den zentralen Vorwurf von Florenskijs Landsmann Georges Florovsky zu entkräften, daß Florenskijs Theologie praktisch ohne Christologie getrieben werde. Dort ist sie zu finden, zusammen mit der Soteriologie und der „Anthropodizee“.

Fairy von Lilienfeld

*Les Dialogues Oecuméniques Hier et Aujourd'hui.* (Band 5 der Reihe *Les Etudes Théologiques de Chambésy*.) Editions du Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, Chambésy 1985. 415 Seiten. Kart. Sfr. 50,—.

Im 5. Band der vom Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Genf herausgegebenen Reihe werden die Vorträge eines Seminars veröffentlicht, das der Geschichte und dem gegenwärtigen Problemstand der pan-orthodoxen Dialoge mit der römisch-katholischen Kirche, den anglikanischen und den reformatorischen Kirchen gewidmet war. Alle 24 Vorträge sind in ihren Originalsprachen (französisch, englisch, deutsch) wiedergegeben. Sie sind in fünf Gruppen zusammengefaßt, die den Aufbau des Seminars sichtbar machen und Struktur und Problematik ökumenischer Dialoge verdeutlichen: Allgemeine Einführung in das Hauptthema aus orthodoxer Sicht; die Dialoge in der Geschichte; die Dialoge in der Gegenwart (darin: geschichtliche Voraussetzungen; die Thematik der Dialoge; Methode und Ergebnisse; das Problem der Verbindlichkeit für die Kirchen; die Rezeption der Dialoge); Grundprobleme (darin: biblische Begründung der Dialoge; ihre patristische Begründung; der ekklesiologische Gesichtspunkt; die Lima-Dokumente als Beispiel; Stärken und Schwächen theologischer Dialoge).

Es würde den gebotenen Rahmen sprengen, wollte man bei dieser Fülle angeschnittener Fragen auf Einzelheiten eingehen. Der Dienst, den die Veröffentlichung leistet, besteht darin, daß einmal aus orthodoxer Sicht die ganze Breite der mit ökumenischen Dialogen zwischen getrennten Kirchen sich stellenden Probleme erörtert wird. Es sollte deshalb nicht verwundern, daß der orthodoxe Standpunkt gelegentlich mit

Härte vertreten wird. Dem nicht-orthodoxen Leser wird so eine nüchterne Beurteilung der Chancen und Grenzen solcher Dialoge nahegelegt.

Claus Kemper

*Katsumi Takizawa*. Das Heil im Heute.

Texte einer japanischen Theologie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987. 220 Seiten. Kart. DM 38,—.

Takizawa, ein 1984 verstorbener japanischer protestantischer Theologe und Religionsphilosoph, trieb seine Theologie im Kontext mit der Begegnung mit dem Buddhismus. Er besuchte 1933 bis 1935, als Schüler des Zen-Philosophen Kitaro Nishida, Karl Barth in Bonn und studierte bei ihm Evangelische Theologie. Diese Begegnung mit Barth prägte seinen Denkweg und führte zu seiner Taufe 1958 in Fukuoka in Japan. Er setzte aber auch danach seine Auseinandersetzung mit dem Buddhismus fort. Takizawa stellte ein halbes Jahrhundert unermüdlich seine These zur Diskussion: Der Gott des Volkes Israel, Jesu Christi und seiner Kirche kann seinen Heilswillen auch außerhalb des Christentums durch die Religionen der Völker offenbaren, wenn er will. Die Offenbarungen durch die Völker können so sehr wahr sein, daß sie mit dem Christentum konkurrieren. Christen dürfen diese Möglichkeit nicht von vornherein leugnen. Der Beitrag Takizawas zur kontextuellen Theologie in Asien und Europa liegt eben darin, daß er in Auseinandersetzung mit den verschiedenen östlichen Religionen, vor allem mit den verschiedenen Schulen des Buddhismus diese These verständlich zu machen ver-

suchte. Takizawa versuchte somit die Schwierigkeiten der Religionstheologie Barths zu überwinden und skizzierte kurz vor seinem Tode seine Vision über den „Weltstaat“. Er beschrieb, welche Gestalt die Universalreligion in diesem zukünftigen Weltstaat nehmen und welche Rolle sie dort spielen wird. Takizawa war überzeugt, daß es eine universale Grundlage der Religionen gibt. Die Aufsätze, die in diesem Buch die Aufnahme gefunden haben, beleuchten diese Idee von verschiedenen Seiten aus. Es handelt sich um folgende Aufsätze, die Takizawa zum Teil auch für die Nicht-Christen geschrieben hat: „Was hindert mich noch, getauft zu werden?“, „Der einzelne und die Gemeinschaft – anlässlich der Geschichte von Adam und Eva“, „Wettspiel und Leben“, „Der Tod des Lehrers, N. Sosekis Roman ‚Kokoro‘ und die Evangelien“ und „‚Rechtfertigung‘ im Buddhismus und im Christentum“. Die Briefwechsel mit Jürgen Moltmann und mit Helmut Gollwitzer zeigen einen Teil der Antworten europäischer Theologen auf die These Takizawas und weisen hin auf die Fragen, die noch zu diskutieren bleiben. Das einführende Referat Theo Sundermeiers gibt eine saubere Übersicht über das theologische Anliegen Takizawas. Dieses Buch lädt den Leser ein, die christlichen Dogmen in einem neuen Licht zu prüfen. Es ist nicht nur für die Arbeit der weltweiten, interreligiösen Begegnungen, sondern auch für das Nachdenken über den eigenen persönlichen Glauben hochaktuell und empfehlenswert.

Takeshi Yasui

Mit dem Aufsatz von Anton Houtepen, der die lange und vielschichtige Diskussion des Themas in der katholischen Theologie meisterhaft auf die ökumenisch entscheidenden Kriterien hin zusammenfaßt, setzen wir in diesem Heft die Reihe ekklesiologischer Beiträge fort. Wir beenden sie im nächsten Heft vorläufig mit einem Parallelaufsatz von Wolfgang Lienemann aus evangelischer Sicht und einem Beitrag, in dem Otto Hermann Pesch ekklesiologische Konsequenzen aus einer Verständigung in der Rechtfertigungslehre zieht.

Der besonderen Aufmerksamkeit unserer Leser empfehlen wir den Beitrag aus der Brüderkirche der CSSR und die drei Beiträge zum Thema „Bundesschluß“. Diejenigen von Rüdiger Minor und Matthias Sens gehen auf eine Begegnung der AGCK der DDR und der Regionaltagung Nord der ACK in Berlin/DDR zurück. Der Beitrag von Hermann Barth war zunächst für die Arbeitsgruppe zum konziliaren Prozeß bestimmt, die die EKD im Anschluß an den Düsseldorfer Kirchentag und die EKD-Synode in Trier eingesetzt hat. Den Bezug auf die beiden anderen Aufsätze hat der Autor auf Bitten der Schriftleitung hergestellt, damit es im Interesse unserer Leser zur Diskussion zwischen verschiedenen Perspektiven kommt. Jegliche Bewertung lag und liegt dabei fern. Die drei Beiträge in einem Heft zusammenzufassen war nur dadurch möglich, daß wir sie unter „Dokumente und Berichte“ einreihen, obwohl sie es verdient hätten, auch als Hauptaufsätze zu erscheinen.

Schon zu Teil I von Heinrich Puffert, der im Mai sein 80. Lebensjahr vollendete, sprachen sich ältere und jüngere Leser dankbar darüber aus, daß wir mit diesem Beitrag an eine wenig beachtete, aber wichtige der verschiedenartigen Wurzeln erinnern, die zusammen den ÖRK hervorgebracht haben und aus denen er bis heute lebt.

Bei der Auswahl von Schwerpunkten für 1988 ließen wir uns von der Tausendjahrfeier der Christianisierung Rußlands und von der beginnenden Frauendekade des ÖRK leiten, ohne uns insbesondere für den zweiten Bereich an das Jahr binden zu wollen. Den Auftakt zum ersten Thema wird ein Aufsatz bilden, in dem Erzbischof Kyrill von Smolensk das Verhältnis von Theologie und Kirche durch die russische Kirchengeschichte verfolgt.

Zum Nachwort in Heft 3/87 bittet die Freie Theologische Akademie (FTA) Gießen um folgende Richtigstellung:

Der Verfasser des Taschenbuches „Gemeinde Jesu – ökumenisch-katholisch verinnahmt“ hat Vorarbeiten dazu im Rahmen eines von ihm frei gewählten Seminararbeitsthemas geleistet und die Veröffentlichung seiner Ergebnisse ohne Veranlassung durch die FTA Gießen betrieben. Der FTA Gießen weist daher die unsachliche und unrichtige Mutmaßung der Schriftleitung zurück, es gebe hier ein „Vorgehen der FTA Gießen, Seminaristen vorzuschicken“ und privat erlangte Ergebnisse „über einen Strohmann veröffentlichen zu lassen“.

Wir merken an:

1. Zur selben Zeit wie Herr G. haben zwei weitere Gießener Studenten Unterlagen über die ACK, insbesondere über ihre Beziehungen zum ÖRK, mit dem Bemerken von der Ökumenischen Centrale erbeten, daß sie eine Proseminar-Arbeit zu diesem Thema anzufertigen hätten.

2. Im Taschenbuch selbst ist nicht von „Vorarbeiten ... im Rahmen eines freigeählten Seminararbeitsthemas“ die Rede. Der Vermerk lautet: „Dem Buch liegt als Manuskript die Proseminar-Arbeit von Heinrich Grafen für die FTA Gießen zugrunde“. Das erweckt beim Leser den Eindruck, Dozenten der FTA hätten das Manuskript durchgesehen, für fehlerfrei befunden und seien mit der Drucklegung mindestens einverstanden. Für fehlerhaft oder ungeeignet befundene Arbeiten würden ein solches evangelikales Gütesiegel doch schwerlich erhalten.

3. Der Vermerk deckt so tiefschürfende Einsichten wie „Die Einheit, die von der ACK gefördert wird, ist eine Einheit ohne Gott“ (S. 65) und „Eine Kirche, Freikirche oder kirchliche Gemeinschaft, die für sich in Anspruch nimmt, Gemeinde Jesu zu verkörpern, kann in der ACK nicht mitarbeiten“ (S. 66).

Vo.

#### *Anschriften der Mitarbeiter*

Prof. Dr. Ingo Baldermann, Laaspher Straße 26, 5900 Siegen 1 / OKR Dr. Hermann Barth, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 3000 Hannover 21 / Martin Conway, The Selly Oak Colleges, Birmingham B29 6LQ, England / Prof. Dr. Dietrich Goldschmidt, Lentzeallee 94, 1000 Berlin 33 / Hauptpastor Dr. Werner Hoerschelmann, Speersort 10, 2000 Hamburg 1 / Prof. Dr. Anton W. J. Houtepen, Paul Hufiaan 41, NL-3584 GB Utrecht / OKR Claus Kemper, Winkelstraße 2, 3000 Hannover 71 / Prof. D. Dr. Hanfried Krüger, Georg-Treser-Straße 32, 6000 Frankfurt am Main 70 / Dr. Michael Kühne, Lindenring 47a, DDR-4800 Naumburg / Prof. Dr. Fairy von Lilienfeld, Sandstraße 4, 8551 Hemhofen / Prof. Dr. Joachim Mehlhausen, Liebermeisterstraße 12, 7400 Tübingen / Prof. Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11a, 4400 Münster / Bischof Rüdiger Minor, Wiener Straße 56, DDR-8020 Dresden / Pastor Wolfgang Müller, Neue Schlesinger-gasse 24, 6000 Frankfurt am Main 1 / Pfarrer i. R. Dr. Heinrich Puffert, Schützenstraße 7, 4400 Münster / Pfarrer Dr. Walter Schöpsdau, Eifelstraße 35, 6140 Bensheim / OKR Dr. Matthias Sens, Ev. Konsistorium, Am Dom 2, DDR-3010 Magdeburg / Pfarrer Dr. Takeshi Yasui, Bergstraße 25, 6301 Staufenberg 4.

---

---

Paul Lehmann

## Christologie und Politik

Eine theologische Hermeneutik des Politischen. Aus dem Englischen von Gerhard Löhr und Peter Maurer. Mit einer Einführung in die deutsche Ausgabe von Gerhard Sauter. 1987. 172 Seiten, kart. DM 19,80

Paul Lehmann analysiert die Zusammenhänge zwischen Politik, Revolution, Liebe, Freiheit und Macht in christologischer Perspektive und plädiert für einen politischen Realismus, der ideologische Selbstrechtfertigung vermeidet. Er fragt nach der Gegenwart Jesu Christi im politischen Handeln. Die Analyse zentraler biblischer Texte, die in den Konzepten »politischer Theologien« eine Rolle spielen, und die Analyse historischer Situationen geben Orientierung in der umstrittenen Frage des Verhältnisses von Theologie und Politik.

Erich Geldbach

## Ökumene in Gegensätzen

mit dem Memorandum »Reformatrische Kirchen und ökumenische Bewegung« in deutscher und englischer Sprache. (Bensheimer Hefte, Band 66). 1987. 230 Seiten, kart. DM 19,80.

Hier wird die These vertreten, daß nicht Einheit, sondern eine strukturierte Gemeinschaft der Kirchen in weiterhin bestehenden Gegensätzen ein fruchtbarer Neuanfang wäre, der eine mögliche ökumenische Resignation verhindern helfen kann. Dabei kommt der Dialogvernetzung unter Führung eines ökumenischen Dialogsekretariats, der eucharistischen Gastfreundschaft und einem »Konzil« der Konfessionen große Bedeutung zu.

Das Buch schließt mit dem 1984 von fünf ökumenischen Instituten in Europa erstellten Memorandum »Reformatrische Kirchen und ökumenische Bewegung« in deutscher und englischer Sprache.

**V&R**

**Vandenhoeck & Ruprecht**  
Göttingen und Zürich

---

---





