



N11< 49001135 021

UB Tübingen

576

theol

D 21 472 F

Ökumenische Rundschau

TR
37. Jahrgang
Heft 1
Januar 1988

TR lose zuliegen!

ERZBISCHOF KIRILL
**Besonderheiten der Entwicklung
der russischen Theologie**

OTTO HERMANN PESCH
Rechtfertigung und Kirche

EILERT HERMS
Einigkeit im Fundamentalen

GRIGORIOS LARENTZAKIS
**Die orthodoxe Kirche und der Mensch
in der bedrängten Welt**

ÖKUMENE GEWINNT PROFIL (VIII)
112
Günter Reese, Gemeindeaufbau ökumenisch
113
DÖSTA
Internationale Seelsorge und Ökumene



VERLAG OTTO LEMBECK FRANKFURT/M.

02. FEB 1988

INHALT

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU 37. Jahrgang 1/88

	Seite
<i>Erzbischof Kirill von Smolensk und Wjasma</i> , Besonderheiten der Entwicklung der russischen Theologie	1
<i>Otto Hermann Pesch</i> , Rechtfertigung und Kirche. Die kriteriologische Bedeutung der Rechtfertigungslehre für die Ekklesiologie	22
<i>Eilert Herms</i> , Einigkeit im Fundamentalen. Probleme einer ökumenischen Programmformel	46
<i>Grigorios Larentzakis</i> , Die orthodoxe Kirche und der Mensch in der bedrängten Welt von heute	66
 <i>Zur Praxis</i>	
Ökumene gewinnt Profil (VIII) – <i>Günter Reese</i> , Gemeindeaufbau ökumenisch – Ein Versuch in Mayen	80
 <i>Dokumente und Berichte</i>	
Internationale Seelsorgebewegung und ökumenische Bewegung (<i>Deutscher Ökumenischer Studienausschuß</i>)	91
Gemeinsam auf dem Weg zur sichtbaren Einheit. Die 5. Konsultation vereinigter und sich vereinigender Kirchen, Potsdam (<i>Johannes Althausen</i>)	106
Konferenz methodistischer Theologen in Oxford (<i>Manfred Marquardt</i>)	110
Koinonia: Das Leben miteinander teilen in weltweiter Gemeinschaft.	
Bericht über eine Konferenz des ÖRK (<i>Konrad Raiser</i>)	112
Lernen und Lehren für die Zukunft der Kirche.	
Eine Tagung in Iserlohn (<i>Konrad Raiser</i>)	114
Unser ökumenischer Auftrag. Eine Erklärung der <i>Alt-Katholischen Kirche</i>	117
<i>Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher</i>	119
<i>Nachwort der Schriftleitung</i>	136

Dieser Ausgabe liegt das Jahres-Inhaltsverzeichnis 1987 bei.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHEAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß herausgegeben von Günther Gaßmann / Genf; Gerhard Grohs / Mainz; Ako Haarbeck / Detmold; Hans Heinrich Harms / Oldenburg; Heinz Joachim Held / Hannover; Viorel Ionita / Bukarest; Hanfried Krüger / Frankfurt; Christian Oeyen / Bonn; Otto Hermann Pesch / Hamburg; Theodor Schneider / Mainz; Eduard Schütz / Hamburg; Reinhard Slenczka / Erlangen; Hermann Sticher / Frankfurt.

Schriftleitung: Konrad Raiser / Bochum; Hans Vorster / Frankfurt (presserechtlich verantwortlich); Uwe-Peter Heidingsfeld / Berlin; *Redaktionssekretariat*: Hannelore Pohlenz.

Anschrift der Schriftleitung: Neue Schlesingerstraße 24, Postfach 101762, 6000 Frankfurt 1, Ruf (069) 20336. Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

Verlag: Otto Lembeck, Leerbachstraße 42, 6000 Frankfurt am Main 1, Ruf (06171) 53708 Postgirokonto Frankfurt (BLZ 50010060) Kto.-Nr. 61454-602

Bankkonto: Frankfurter Sparkasse von 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: 1.1.1988)

ISSN—0029—8654

Druck: Otto Lembeck, Frankfurt am Main und Butzbach

thcol

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1988 37. JAHRGANG



VERLAG OTTO LEMBECK, FRANKFURT AM MAIN

INHALT

ERKLÄRUNG DER INHALTSANGABEN UND DER KONTROLLE

Die Inhaltsangabe ist eine kurze Zusammenfassung der Inhalt und die Kontrolle

die Form der Buchdruckerei. Sie besteht aus einer

kurzen Erklärung des Inhalts und einer

kurzen Kontrolle des Inhalts.

Die Inhaltsangabe ist eine kurze Zusammenfassung der Inhalt und die Kontrolle

die Form der Buchdruckerei. Sie besteht aus einer

kurzen Erklärung des Inhalts und einer

kurzen Kontrolle des Inhalts.

Die Inhaltsangabe ist eine kurze Zusammenfassung der Inhalt und die Kontrolle

die Form der Buchdruckerei. Sie besteht aus einer

kurzen Erklärung des Inhalts und einer

kurzen Kontrolle des Inhalts.

Die Inhaltsangabe ist eine kurze Zusammenfassung der Inhalt und die Kontrolle

die Form der Buchdruckerei. Sie besteht aus einer

kurzen Erklärung des Inhalts und einer

kurzen Kontrolle des Inhalts.

Die Inhaltsangabe ist eine kurze Zusammenfassung der Inhalt und die Kontrolle

die Form der Buchdruckerei. Sie besteht aus einer

kurzen Erklärung des Inhalts und einer



ZA 4521

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
<i>Diedrich, Hans-Christian</i>	Das Verhältnis zwischen russischem Freikirchentum und Russischer Orthodoxer Kirche	321
<i>Flesseman-van Leer, Ellen</i>	Fünfzig Jahre nach der „Kristallnacht“	401
<i>Friedrich, Hans-Peter</i>	Ein Sohn der Freiheit — Nikolai Alexandrowitsch Berdjajew	426
<i>Gaßmann, Günther</i>	100 Jahre Lambeth-Quadrilateral. Die anglikanische Einheitscharta und ihre ökumenische Wirkung	301
<i>Groscurth, Reinhard</i>	Die EKD und der ÖRK. Versuch einer Zwischenbilanz nach 40 Jahren	271
<i>Haarbeck, Ako</i>	100 Jahre Kurs gehalten. Zum Jubiläum der Deutschen Gemeinschaftsbewegung	176
<i>Held, Heinz Joachim</i>	Forderungen des Evangeliums. Neutestamentliche Gedanken zum Thema der Gerechtigkeit in der ökumenischen Debatte	164
<i>Herms, Eilert</i>	Einigkeit im Fundamentalen. Probleme einer ökumenischen Programmformel	46
<i>Erzbischof Kirill von Smolensk und Wjasma</i>	Besonderheiten der Entwicklung der russischen Theologie	1
<i>Kröger, Wolfgang</i>	„Erfahrung“ — ein Streitpunkt im ökumenischen Gespräch, Reflexionen auf das Programm einer Befreiungstheologie im Kontext der Ersten Welt, ausgehend von Erfahrungen in Südkorea	185
<i>Larentzakis, Grigorios</i>	Die orthodoxe Kirche und der Mensch in der bedrängten Welt von heute	66
<i>Meyendorff, John</i>	Visionen von der Kirche. Russisches theologisches Denken in der neueren Zeit	154
<i>Oduyoye, Mercy</i>	Ökumenische Dekade: Solidarität der Kirchen mit den Frauen 1988–1998	257
<i>Pesch, Otto Hermann</i>	Rechtfertigung und Kirche. Die kriteriologische Bedeutung der Rechtfertigungslehre für die Ekklesiologie	22
<i>Ritschl, Dietrich</i>	Zur ökumenischen Situation Ende 1987	149
<i>Schneider, Theodor</i>	Zur ökumenischen Situation Ende 1987	138
<i>Sticher, Hermann</i>	Zur ökumenischen Situation Ende 1987	144
<i>Sticher, Hermann</i>	Schritte auf dem Weg zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst — 40 Jahre Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen	415
<i>Weyer, Michael</i>	Die Aldersgate-Erfahrung John Wesleys	311
<i>Williamson, Roger</i>	Der ÖRK und die EKD. Zum Antirassismus-Programm des ÖRK	285

Das aktuelle Gespräch

Seite

Ein alter ökumenischer Hut. Anmerkungen zu Eilert Herms'
„Einigkeit im Fundamentalen“ (Günther Gaßmann)

340

Zur Praxis

Ökumene gewinnt Profil (VIII): *Günter Reese*, Gemeindeaufbau ökumenisch –
Ein Versuch in Mayen

80

Ökumene gewinnt Profil (IX): *Hans-Martin Thimme*, Weltweite Beziehungen
einer deutschen Landeskirche am Beispiel der Evangelischen Kirche von
Westfalen

437

Dokumente und Berichte

Internationale Seelsorgebewegung und ökumenische Bewegung
(Deutscher Ökumenischer Studienausschuß)

91

Gemeinsam auf dem Weg zur sichtbaren Einheit. Die 5. Konsultation
vereinigter und sich vereinigender Kirchen, Potsdam (*Johannes Althausen*)

106

Konferenz methodistischer Theologen in Oxford (*Manfred Marquardt*)

110

Koinonia: Das Leben miteinander teilen in weltweiter Gemeinschaft.

Bericht über eine Konferenz des ÖRK (*Konrad Raiser*)

112

Lernen und Lehren für die Zukunft der Kirche.

Eine Tagung in Iserlohn (*Konrad Raiser*)

114

Unser ökumenischer Auftrag. Eine Erklärung der *Alt-Katholischen Kirche*

117

Grußbotschaft der Evangelischen Kirche in Deutschland zur 1000-Jahr-Feier
der Taufe Rußlands

200

Grußwort des Metropoliten von Minsk und Weißrußland Filaret anlässlich der
1000-Jahr-Feier der Taufe der Rus in Hannover

201

Versöhnung und Verständigung. Gemeinsames Wort der EKD und des Bundes
der Evangelischen Kirchen in der DDR an die Gemeinden

203

Theologie der Ökumene – Ökumenische Theoriebildung. Eine fragende und
anfragende Problembeschreibung (Deutscher Ökumenischer Studienausschuß)

205

Zum Verhältnis Grundkonsens – Grundaifferenz. Der Text des französischen
Comité Mixte

221

Ökumenische Versammlung Dresden (*Hans Vorster*)

230

Theologie der Befreiung – Theologie des Friedens.

2. Friedensseminar in Budapest (*Jürgen Schroer*)

233

Chancen für das orthodoxe Äthiopien (*Friedrich Heyer*)

342

Eine Reise in den Widerspruch – oder eine typisch japanische Theologie
(*Sybille Fritsch-Oppermann*)

346

Die Philippinische Unabhängige Kirche. Ein Beitrag zum Verhältnis von
Ekklesiologie und Befreiungspraxis der Kirchen (*Franz Segbers*)

352

Die ökumenische Konferenz zu „Integrity of Creation“ (*Gerhard Liedke*)

363

Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Forum I in Königstein
(*Margot Käßmann*)

366

Zentralausschuß des ÖRK 1988 in Hannover (<i>Marga Bührig</i>)	452
Auf dem Weg zur Europäischen Ökumenischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“, 15.–21. Mai 1989 in Basel (<i>Volkmar Deile</i>)	459
Bericht über das Ökumenische Hearing zum Internationalen Finanzsystem (<i>Konrad Raiser</i>)	469
1000 Jahre Russische Orthodoxe Kirche. Die Feierlichkeiten vom 5.–17. Juni 1988 in der Sowjetunion (<i>Klaus Schwarz</i>)	477
Die „Pferdebremse“. Zwanzig Jahre Orthodoxe Akademie Kreta (<i>Werner Simpfendorfer</i>)	482

Neue Bücher

Verfasser	Titel	Seite
<i>Arnoldshainer Konferenz</i>	Was gilt in der Kirche? Die Verantwortung für Verkündigung und verbindlicher Lehre in der Evangelischen Kirche	241
<i>Balzer, Fr.-M / Schnell, K.U.</i>	Der Fall Erwin Eckert	254
<i>Barner, K. / Liedke, G. (Hg)</i>	Schöpfungsverantwortung konkret. Aus der Arbeit der kirchlichen Umweltbeauftragten	250
<i>Barton, P. F. / Makkai, L. (Hg)</i>	Ostmitteleuropas Bekenntnisschriften der Evangelischen Kirchen A. und H.B. des Reformationszeitalters III/1, 1564–1576	130
<i>Bäumler, Chr. / Mette, N. (Hg)</i>	Gemeindepraxis in Grundbegriffen. Ökumenische Orientierungen und Perspektiven	394
<i>Beinert, Wolfgang (Hg)</i>	Hilft Glaube heilen?	126
<i>Beinert, Wolfgang (Hg)</i>	Frauenbefreiung und Kirche	391
<i>van der Bent, Ans</i>	Vital Ecumenical Concerns. Sixteen documentary surveys	512
<i>Best, Thomas F. (Hg)</i>	Gemeinsam auf dem Weg zur sichtbaren Einheit. Faith and Order-Paper Nr. 142	396
<i>Beykirch, Ursula</i>	Von der konfessionsverschiedenen zur konfessionsverbindenden Ehe? Eine kirchenrechtliche Untersuchung	247
<i>Bieritz, Karl-Heinrich</i>	Das Kirchenjahr	249
<i>Birmelé, A. / Ruster, Th. (Hg)</i>	Brauchen wir die Einheit der Kirche? Sind wir unseres Heiles Schmied? Vereint im Glauben — getrennt am Tisch des Herrn? Arbeitsbuch Ökumene 1, 2 + 3	134
<i>Birmelé, André (Hg)</i>	Konkordie und Ökumene. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft in der gegenwärtigen ökumenischen Situation	496
<i>Boff, Leonardo</i>	Zeugen Gottes in der Welt. Ordensleben heute	383
<i>Brandt, Hermann (Hg)</i>	Kirchliches Lehren in ökumenischer Verpflichtung	495
<i>Brockway, A. R. / Rajeshakar, J. P. (Hg)</i>	New Religious Movements and the Churches	389
<i>Duchrow, Ulrich</i>	Weltwirtschaft heute — Ein Feld für Bekennende Kirche?	389
<i>Duchrow, U. / Liedke, G.</i>	Schalom — Der Schöpfung Befreiung, den Menschen Gerechtigkeit, den Völkern Frieden. Eine biblische Arbeitshilfe zum konziliaren Prozeß	393
<i>Eham, Markus</i>	Gemeinschaft im Sakrament? Die Frage nach der Möglichkeit sakramentaler Gemeinschaft zwischen katholischen und nichtkatholischen Christen	244
<i>Ela, Jean-Marc</i>	Mein Glaube als Afrikaner	506

Verfasser	Titel	Seite
<i>Evangelische Kirche der Union</i>	Die Bedeutung der Reich-Gottes-Erwartung für das Zeugnis der christlichen Gemeinde	132
<i>Evangelisch-methodistische Kirche</i>	Zum Schutz der Schöpfung. Die nukleare Krise und gerechter Friede. Ein Grundsatzdokument des Bischofsrates	123
<i>Fries, Heinrich / Pesch, Otto Hermann</i>	Streiten für die eine Kirche	242
<i>Garijo-Guembe, M. M. / Rohls, Jan / Wenz, G.</i>	Mahl des Herrn	498
<i>Goltz, Hermann (Hg)</i>	Akten des Internationalen Doktor Johannes-Lepsius-Symposiums in Halle-Wittenberg	397
<i>Gretklein, Christian</i>	Taufpraxis heute	514
<i>Gutiérrez, Gustavo</i>	Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung	124
<i>Hämmerle, E. / Ohme H. / Schwarz, K.</i>	Zugänge zur Orthodoxie	508
<i>Hauschild, W. D. u. a.</i>	Ein Schritt zur Einheit der Kirchen	129
<i>Hauptmann, Peter (Hg)</i>	Kirche im Osten, Band 30/1987	131
<i>Hoffmann, Paul (Hg)</i>	Priesterkirche	501
<i>Hueffmeier, Wilhelm (Hg)</i>	Für Recht und Frieden sorgen. Auftrag und Aufgabe des Staates nach Barmen V	133
<i>Ivanow, Vladimir</i>	Das große Buch der russischen Ikonen	510
<i>Kasper, Walter</i>	Theologie und Kirche	378
<i>Kaufman, Gordon D.</i>	Theologie für das Nuklearzeitalter. Ökumenische Existenz heute 2	122
<i>Kirchner, Hubert (Hg)</i>	Freikirchen und konfessionelle Minderheitskirchen in der DDR. Ein Handbuch	245
<i>Klemm, Hermann</i>	Im Dienst der Bekennenden Kirche. Das Leben des sächsischen Pfarrers K. Fischer 1896–1941	253
<i>Küng, Hans</i>	Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung	500
<i>Loth, Heinrich</i>	Vom Schlangenkult zur Christuskirche. Religion und Messianismus in Afrika	384
<i>Mbiti, John S.</i>	Bibel und Theologie im afrikanischen Christentum	506
<i>Mead, Sidney E.</i>	Das Christentum in Nordamerika. Glaube und Religionsfreiheit in vier Jahrhunderten	382
<i>Meyer, Enno / Berkian, Ara</i>	Zwischen Rhein und Arax. 900 Jahre deutsch-armenische Beziehungen	511
<i>Meyer, Harding / Gaßmann, Günther (Hg)</i>	Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung	377
<i>Moltmann, Jürgen (Hg)</i>	Friedenstheologie – Befreiungstheologie	504
<i>Müller, Gerhard (Hg)</i>	Theologische Realenzyklopädie, Band 16 (Idealismus – Jesus Christus IV)	396
<i>Neuner, Peter</i>	Der Laie und das Gottesvolk	502

Verfasser	Titel	Seite
Pesch, Otto-Hermann	Dogmatik im Fragment	499
Pieris, Aloysius	Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen	505
Pottmeyer, H. J. / Alberigo, G. / Jossua, J.-P. (Hg)	Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils	128
Rau, G. / Ritter, A. M. / Timm, H. (Hg)	Frieden in der Schöpfung. Das Naturverständnis protestantischer Theologie	392
Rendtorff, Rolf / Henrix, H. H. (Hg)	Die Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945–1985	513
Rittner, Reinhard (Hg)	Apostolizität und Ökumene	376
Rock, Martin	Die Umwelt ist uns anvertraut	250
Ruppert, Lothar u.a.	Zum Thema „Diaspora und Ökumene“. Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge	246
Rusama, Jaakko	Unity and Compassion. Moral Issues in the Life and Thought of George K. A. Bell	251
Santini, Alceste	Pimen Patriarch von Moskau. Zur Situation des Glaubens in Rußland	509
Schilling, Heinz-Dieter	Religion unterm roten Stern	509
Schmidt, Ludwig (Hg)	Abendmahlsgebete ökumenisch	516
Schmidtchen, Gerhard	Sekten und Psychokultur	513
Schoneveld, Jacobus	Die Bibel in der israelischen Erziehung	386
Schreiner, Josef (Hg)	Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen	375
Schumacher, Gerhard	Evangelisch – katholisch in Frage und Antwort	395
Seidel, Walter (Hg)	Kirche – Ort des Heils. Grundlagen, Fragen, Perspektiven	379
Setiloane, Gabriel M.	Der Gott meiner Väter und mein Gott. Afrikanische Theologie im Kontext der Apartheid	506
Solidaritätsgruppe kath. Priester der Diözese Speyer	Verpaßte Reform? Vom Zweiten Vatikanum bis zur Römischen Bischofssynode	128
Solms, Fr. / Reuver, M.	Welchen Frieden wollen die Kirchen?	503
Thomassen, Jürgen	Heilswirksamkeit der Verkündigung – Kritik und Neubegründung	123
Urban, H. J. / Wagner, H. (Hg)	Handbuch der Ökumenik, Bd. III/1 + 2	491
Vajta, Vilmos	Die „diakonische Theologie“ im Gesellschaftssystem Ungarns	380
Yewangoe, A. A.	Theologia Crucis in Asia: Asian Christian Views on Suffering in the Face of overwhelming Poverty and multifaceted Religiosity in Asia	385

25 47,60

Besonderheiten der Entwicklung der russischen Theologie

von ERZBISCHOF KIRILL von SMOLENSK UND WIJASMA

Die Orthodoxie in Rußland steht historisch im Erbe von Byzanz. Zusammen mit der Annahme der Formen des kirchlichen Lebens ging der Prozeß einer schöpferischen Aneignung der byzantinischen Theologie auf russischem Boden vor sich. In der Geschichte von Byzanz war die dogmatische Periode schon vorbei. Seit dem 10. Jahrhundert waren alle seine Bemühungen hauptsächlich auf die Bewahrung der großen Synthese des Denkens, des Glaubens und der Kunst gerichtet, die den eigentlichen Inhalt des orthodoxen Byzantinismus darstellen. Der Umstand, daß Rußland die Orthodoxie gleichsam „fertig“ ausgearbeitet in allen seinen Details annahm, gab dem russischen Christentum eine tiefen Prägung. Das Fehlen eines eigenen vorchristlichen Schrifttums bei den Slawen machte eine Fortsetzung des wissenschaftlich-theologischen und philosophischen Inhalts des Byzantinismus unmöglich. Bis zum 17. Jahrhundert hatte Rußland keine theologischen Schulen, und seiner Orthodoxie fehlte das, was in Byzanz besonders wichtig war – die intellektuelle Tradition. Jedoch das Fehlen originaler theologischer Arbeiten in den ersten Jahrhunderten des Bestehens der russischen Kirche ist überhaupt kein Zeugnis für die mangelnde Entwicklung oder Fruchtlosigkeit russischen theologischen Denkens dieser Periode. Die Formen des Ausdrucks ekklesiologischen Bewußtseins waren nur anders.

I.

Das junge Rußland nahm die geistlich-ethische Spiritualität der byzantinischen Orthodoxie und in erster Linie die Schönheit und Tiefe des byzantinischen Gottesdienstes voll und stark an, indem es im *liturgischen Leben* den Mittelpunkt des orthodoxen Glaubens sah. Das religiöse Leben in Rußland zeichnet sich durch seine Klarheit aus. In der Auffassung der Kirche dominiert nicht das abstrakt-verstandesmäßige, sondern das religiös-mystische Element. Das jahrhundertlange theologische Schweigen der russischen Kirche ist nur scheinbar. Eine wissenschaftliche Theologie im modernen Verständnis dieses Wortes fehlte in Rußland. Doch unsere Vorfahren sprachen eine andere Sprache, nicht weniger tief und gewichtig als eine literarische Theologie – nämlich die Sprache der Ikonographie und des Kirchenbaues.

Das Gotteshaus stellte in der Sicht russischer Kirchenleute das Bild der Kirche Christi mit der Menge der in sie eingehenden Glieder dar. Vom religiösen Bewußtsein wurde das Gotteshaus als Erfüllung des Ratschlusses des Schöpfers vor aller Zeit über die Welt und den Menschen, als Erscheinung des Reiches Gottes auf Erden aufgefaßt.

Das *Gotteshaus* ist der Ort der im Vollzug befindlichen Verklärung des irdischen Lebens nach dem Bild des himmlischen. In der Fülle der Kirche wird nicht nur das Menschengeschlecht, sondern der ganze gottgeschaffene Kosmos eingeschlossen. Das Gotteshaus ist der Ort der Hinführung der in Christus erlösten Menschheit und mit ihr der ganzen ihm unterworfenen Schöpfung zu Gott. Die Worte „Gotteshaus“ und „Kirche“ sind in der russischen Sprache Synonyme. Die Kirche ist der mystische Leib Christi, in dem die Heiligung und Verklärung der Menschheit verwirklicht wird. Das fand seine konkrete Verkörperung in der russischen Kirchenarchitektur – in der kubischen Form der Gotteshäuser, die an die Form des eucharistischen Brotes in der orthodoxen liturgischen Tradition erinnern.

Eine Besonderheit der russischen Gotteshäuser, die in sich auch einen bestimmten liturgischen Sinn einschließen, ist die originelle Lösung der Kuppel. Wenn in Byzanz die Kuppel des Gotteshauses die himmlische Sphäre, das Gewölbe bezeichnete, dann verkörperte in Rußland die Zwiebelform der Kuppel die Idee der tiefempfundenen Gebetsflamme zum Himmel.

Das hohe theologische Niveau kirchlichen Wissens wird in Rußland auch durch die altrussische *Ikone* bezeugt. Auch die Ikone ist berufen, die Lehre der Kirche auszudrücken. Der Höhepunkt der russischen Theologie in Farben ist die berühmte Dreifaltigkeit des Andrej Rubljow, in der tief und vielseitig die theologische Idee ausgedrückt ist: die Einheit der Natur und die Gleichheit der Personen der Heiligen Dreifaltigkeit, ihre hypostatische Unterschiedenheit, ihr Hervorgehen aus einem Grund. Es gibt keine Ikone, die der Ikone Rubljows „nach der schöpferischen Synthese des Höhepunktes der theologischen Konzeption mit der sie verkörpernden künstlerischen Symbolik“¹ gleich käme.

Das Gotteshaus, die Ikone, der Gottesdienst – das ist der erste und hauptsächliche Pol des russischen kirchlichen Selbstbewußtseins. Gerade hier zeigte die russische Orthodoxie ihre schöpferische Spiritualität. Als am Ausgang des 19. Jahrhunderts Dostojewski seinen berühmten Ausspruch fallen ließ „Die Schönheit erlöst die Welt“, stand für diesen Ausspruch die jahrhundertelange religiöse Erfahrung des russischen Volkes, das das Christentum als eine Erscheinung der himmlischen siegenden und verklärenden Schönheit auf Erden annahm.

Die *Theologie als Wissenschaft* entsteht in Rußland erst im 17. Jahrhundert. Einer der Hauptfaktoren, die das Leben der russischen Kirche in diesem Jahrhundert bestimmen, ist die Verstärkung der Verbindungen des Moskauer Staates mit dem Westen. In der Theologie dieser Periode erwies sich der Einfluß des berühmten Kiewer Metropoliten Pjotr Mogila als entscheidend. Von ihm wurde in Kiew eine theologische Akademie gegründet, die die westliche scholastische Theologie annahm.

Die westliche Orientierung der Akademie zeigte sich auch im Unterricht in der lateinischen Sprache und in den Lehrplänen, die nach dem Beispiel der Jesuitenschulen Polens und Litauens zusammengestellt worden waren. Das hauptsächliche theologische Denkmal dieser Periode, das lateinisch geschriebene „Orthodoxe Bekenntnis“, zeichnet sich durch einen starken katholischen Einfluß aus. Die im gleichen Jahrhundert in Moskau eröffnete slawisch-griechisch-lateinische Akademie befand sich auch unter westlichem Einfluß – mit Ausnahme vielleicht der Anfangsperiode, als an der Spitze dieser Schule griechische Theologen, die Brüder Lichudis, standen. Mit anderen Worten: Die Schultheologie in Rußland erwies sich als entlehnt und nicht als original. Im 17. Jahrhundert ging eine Verpflanzung der west-europäischen Scholastik auf den russischen Boden vor sich. Jedoch bestand das Wesen des Problems nicht darin, daß eine theologische Entlehnung vor sich ging, sondern darin, daß diese Entlehnung nicht den Erfordernissen der damaligen russischen Gesellschaft und Kirche entsprach; nicht in der Scholastik als solcher, sondern darin, daß diese Scholastik für das Rußland des 17. Jahrhunderts keine historisch-organische Erscheinung war. Und in der Tat kam die Scholastik erstens zu spät nach Rußland, nämlich 500 Jahre nach Beginn der Scholastik in Westeuropa, in einer Zeit, als sie sich dort schon in der Krise befand und selber in bedeutendem Maße ein hemmender Faktor geworden war. Zweitens ging die Entlehnung an der Peripherie (in Polen) vor sich, wo bei weitem nicht die besten Beispiele der scholastischen Theologie in Gebrauch waren. Drittens war die Entlehnung durch die katholisch-protestantischen Streitigkeiten kompliziert geworden. Deswegen wurden die russischen Theologen – anstatt auf Fragen des Lebens und der Gesellschaft ihrer Zeit und ihres Lebens Antwort zu geben – in einen Streit einbezogen, der ihr Talent gegeneinander richtete und Interessen unterstützte, die weit ab von den echten Interessen ihrer Kirche und Gesellschaft lagen. So wurde von Anfang an die Schultheologie in Rußland als eine fremde Erscheinung aufgenommen.

Die Fremdartigkeit der Schultheologie führte zu äußerst dramatischen Folgen. Für die einen war diese Theologie ein Faktor des Gegensatzes „West-Ost“, der Mißtrauen und Ablehnung hervorruft, bei den anderen bewirkte sie Verehrung und Epigonentum. In dieser letzten Eigenschaft erwies sich die scholastische Theologie als einer der Faktoren der Absage an die Vergangenheit des eigenen Landes, einer Absage, wie sie nicht einmal in der Epoche Peters I. vollzogen wurde.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zeigen sich in Rußland Anzeichen, die den Anfang einer neuen Etappe in der Entwicklung des theologischen Denkens bezeugen. Die Figur dieser Zeit, die das stärkste Kolorit aufwies, war Metropolit Platon Lewschin (1737–1812). Sein Wirken vollzog sich in den Grenzen der Scholastik, enthielt aber in sich Merkmale von Neuem. Er war ein Autor, der eine lange Erfahrung in systematischer Auslegung der orthodoxen Dogmatik mit philosophisch-ethischer Ausrichtung vereinte. Durch seine „Orthodoxe Lehre“ bringt Metropolit Platon einen neuen frischen Strom in die russische Schultheologie. Russisch geschrieben und nicht lateinisch, allgemein verständlich und knapp, drückt sie das offenkundige Streben aus, die Theologie dem Leben anzunähern. Hier stellt Platon eher einen Katecheten dar als einen Theologen. Außerdem wurde in den geistlichen Schulen auf seine Weisung hin der Unterricht in vielen neuen theologischen Disziplinen eingeführt: Hermeneutik, Moraltheologie, Kirchengeschichte, kanonisches Recht. In gewissem Sinne bedeutete die geistliche Bildungstätigkeit von Metropolit Platon einen Wendepunkt in der Geschichte der russischen Theologie: Es wurden erste Schritte zur „Belebung“ der Schultheologie und gleichzeitig zur theologischen Systematisierung unternommen. Er legte einen wesentlichen Akzent auf die Notwendigkeit „des Suchens des wörtlichen Sinnes“ der Heiligen Schrift, auf die kritische Zusammenstellung biblischer Texte, auf den Gebrauch der besten Beispiele der Exegese der Kirchenväter. Die Persönlichkeit des Metropoliten Platon ist allein schon dadurch interessant, daß ein Merkmal des Jahrhunderts in ihr eine Widerspiegelung fand – die lebendige Reaktion der Theologie auf die Ideen der Aufklärung. Ohne auf die Betrachtung des Wesens dieser Reaktion einzugehen, ist es doch wichtig, das bloße Faktum dieser Erscheinung zu erwähnen. Dieses Faktum bezeugt, daß die russische Theologie die Notwendigkeit zu spüren begann, auf die geistlich-intellektuellen Fragen der Zeitgenossen zu reagieren.

Was das geistliche Leben und die Frömmigkeit des *russischen Volkes* betrifft, so entwickelten sie sich außerhalb des Einflusses der Schultheolo-

gie, die außer vielem anderen für die Mehrheit wegen der lateinischen Sprache unzugänglich blieb. Und es ist nicht zufällig, daß gerade auf dem Gebiet der Seelsorge in erster Linie ein wesentlicher Umschwung vor sich ging. Tendenzen, von den scholastischen Konzeptionen abzugehen, wurden spürbar. Zum Ausdruck gebracht wurden diese Tendenzen durch Bischof Tichon von Sadonsk (1724–1782) und durch den Starzen Paisi Welitschkovskij (1772–1794). In den Schriften von Bischof Tichon haben wir eins der ersten Beispiele lebendiger Erfahrungstheologie. Er zielt auf eine neue Perspektive im geistlichen Bewußtsein.

Sein Hauptwerk „Der geistliche Schatz, der von der Welt gesammelt wird“ lehrt, in äußerer Ereignissen ewige Wahrheiten zu sehen und von der Gefangenschaft an die Nichtigkeit des dahinfließenden Lebens befreit zu werden. Hier wird zum ersten Mal der Grund gelegt für die Idee der Verklärung des Lebens durch seine mystische Sinngebung. Die „Herzens“-Theologie Bischof Tichons unterschied sich trotz des Einflusses des deutschen Pietismus und der in ihm enthaltenen „Nachahmungsiden“ radikal von der herrschenden leblosen Bildung und Schulgelehrsamkeit. Seine Mystik, die viel gemeinsam hatte mit der westlichen, war zugleich erfüllt von dem der östlichen Tradition eigenen Erleben der Auferstehung und des Lichtes Christi, das die Welt erleuchtet. Von Starez Paisi Welitschkovskij muß man im Zusammenhang mit seiner Übersetzungstätigkeit und der Ordnung des mönchischen Lebens sprechen. Er gab sich große Mühe mit dem Sammeln und Vergleichen slawischer Übersetzungen von byzantinischer asketischer Literatur. Nachdem der Starez im Kloster Neamtz zahlreiche Schreiber und Übersetzer um sich gesammelt hatte, wurde es zum großen Literaturzentrum und Herd theologisch-asketischer Bildung, zum Ort der Wiedergeburt des mönchischen Lebens. Nach den Worten von Erzpriester V. Zenjkovskij „vereinigt“ Paisi Welitschkovskij „in sich die Weisheit des Starzen, den hellen Blick auf den Menschen und das feste Bewußtsein der Notwendigkeit der richtigen Ordnung in erster Linie des geistlichen Lebens“². Seine ganze Person unterscheidet sich gänzlich von den Schultheologen des 18. Jahrhunderts; er bringt die östliche asketische Tradition zum Ausdruck, ist ein geistlicher Praktiker, weit entfernt von abstraktem Grübeln, ein tätiger Begründer und Ordner des kirchlichen Lebens.

Jedoch waren diejenigen Theologen, die nach Wegen zur Überwindung des bestehenden Stillstandes suchten, nicht sehr zahlreich, und was die Resultate der russischen Theologie am Ende des 18. Jahrhunderts betrifft, so waren sie pessimistisch genug. Erzpriester G. Florovskij, der bestätigte, daß die Begegnung Rußlands mit der westlichen Theologie ein bedeutendes

Ereignis war, unterstreicht zu Recht, daß „diese Begegnung nicht schöpferisch ausgenutzt werden konnte“; denn „es formte sich eine Schultradition, es entstand eine Schule, aber es wurde keine geistliche und schöpferische Bewegung geschaffen. Es formte sich nachahmende und provinzielle Scholastik, eben ‚eine Schultheologie‘“³. Die lateinische Sprache brachte zusätzlich Schwierigkeiten in ihrer Aneignung und machte eine breite theologische Erziehung, einen Einfluß der Theologie auf die pastorale Seelsorge praktisch unmöglich.

Zum Ende des 18. Jahrhunderts gelangte, wie es scheint, dieser Bruch zwischen der Theologie und der Frömmigkeit, zwischen der geistlichen Schule und dem kirchlichen Leben immer mehr ins Bewußtsein. Ohne die Erfolge dieses Jahrhunderts in der Geschichte der geistlich-kulturellen Erziehung und besonders in der Gründung und Ausbreitung geistlicher Schulen und des Bildungsstands überhaupt zu schmälern,⁴ muß man unterstreichen, daß eins der bedeutenden Resultate dieser Entwicklung die Einsicht in die Notwendigkeit radikalerer Formen der theologischen Bildung in Rußland war.

III.

Diese Einsicht führte schon am Anfang des folgenden Jahrhunderts zu konkreten Schritten. 1807 wird das Komitee zur Vervollkommnung Geistlicher Schulen eingerichtet, in dessen Bestand solche markanten kirchlichen und staatlichen Persönlichkeiten eingingen wie Metropolit Ambrosius (Podobedow) von St. Petersburg, Bischof Theophilakt (Rusanow) von Kaluga, Staatssekretär M. M. Speranski, der Oberprokurator des Heiligen Synod A. N. Golizyn und andere. Nachdem das Komitee die vorher unternommenen Bemühungen und insbesondere die Arbeiten von Bischof Jewgenij (Bolchowitinow) und seines Projekts einer Reform der theologischen Bildung zusammengestellt hatte, ergab sich klar die Notwendigkeit radikaler Veränderungen bei der Ausbildung der Priester. Äußerst bemerkenswert war auch der Vorschlag einer Liquidierung von Schulen des gemischten Typus und der Gründung des Systems getrennten Unterrichts in unteren, mittleren und höheren Lehranstalten. So wurde ein Schritt zur Bildung Geistlicher Schulen, Seminare und Akademien getan.⁵ Bald wurde das Komitee in eine Kommission für die Geistlichen Schulen umgewandelt, 1809 wurde das Projekt der akademischen Verfassung des höheren Bildungswesens fertiggestellt und gebilligt. Dieses Projekt wurde der in Petersburg eröffneten ersten Geistlichen Akademie neuen Typs zugrunde

gelegt. Die endgültige Redaktion der Verfassungen der geistlichen Lehranstalten, an denen Metropolit Ambrosius und besonders der Rektor der St. Petersburger Akademie, Archimandrit Filaret (Drosdow) gearbeitet hatten, wurde 1814 bestätigt. Diese Verfassung und die auf ihrer Basis erfolgende Reform der geistlichen Ausbildung spielte eine besondere Rolle bei der Formierung neuer Tendenzen in der Entwicklung des vaterländischen theologischen Denkens. Es ist äußerst bemerkenswert, daß die Verfassung das Hauptgewicht auf das Studium der Heiligen Schrift legt, das hinführen soll zur „Erprobung ihres wahren Sinnes, nach der originalen Auslegung und den besten Erklärungen der Kirchenväter“⁶. Mit anderen Worten, Hermeneutik und Exegese werden die führenden theologischen Disziplinen. Äußerst charakteristisch ist die Bemerkung „nach originaler Auslegung“. Diese Bemerkung sieht eine Arbeit mit den Originalen vor, was ohne solide philologische Vorbildung auf dem Gebiet der alten Sprachen unmöglich ist. Diese Vorbildung wird nun von der Verfassung in das System der akademischen Ausbildung einbezogen. Zugleich wird das System in neuen Kategorien beschrieben. Sein Ziel besteht nicht mehr darin, den Lernenden eine Summe von Kenntnissen mitzuteilen und sie zu zwingen, diese zu memorieren, sondern darin, sie zu selbstständiger schöpferischer Arbeit anzuleiten und mit der richtigen Methode theologischer Forschung auszurüsten. Anders gesprochen, die Verfassung verstärkte juridisch die Abwendung der neuen Schule von den Prinzipien des Unterrichts in den theologischen Schulen der Vergangenheit und war ein Signal prinzipieller Wandlungen in der geistlichen Ausbildung.

Das 19. Jahrhundert ging in die Geschichte der russischen Kultur ein als eine Periode des Aufblühens der Literatur, der Philosophie, der Kunst, als eine Zeit schöpferischer Entwicklung der Theologie. Jedoch darf man nicht vergessen, daß diese Entwicklung keineswegs gradlinig verlief. Die Bewegung nach vorn verwandelte sich nach dem bildlichen Ausdruck von Metropolit Philaret (Drosdow) von Moskau in einen Rückschritt. „Dieser Rückschritt von der deutlichen Lehre in natürlicher Sprache zum lateinischen Scholastizismus“⁷ betraf weniger die Sprache des Unterrichts in den theologischen Disziplinen, sondern ist besser als eine allgemeine Erscheinung, als Verstärkung konservativer, ja reaktionärer Tendenzen charakterisiert. Diese Tendenzen ergriffen bekanntlich nicht nur die Geistlichen Schulen. In ihnen zeigt sich die Furcht und das Erschrecken vor den Ereignissen, die zum Aufstand im Dezember 1825 führten, zeigt sich der Wunsch, um jeden Preis das Freidenkertum zu verhindern. In den Geistlichen Schulen wird die politische Reaktion von der Wiederkehr der alten Ordnungen begleitet, von

der Verfolgung der russischen Sprache und besonders der russischen Übersetzung der Heiligen Schrift, die an die Stelle des Kirchenslawischen getreten war. Es genügt zu sagen, daß der Katechismus eben jenes Metropoliten Philaret auf „höchste Anordnung“ aus dem Handel gezogen wurde. Eine Ursache dafür war die russische Sprache, in der insbesondere auch die Texte der Heiligen Schrift angeführt wurden.

Die Bewegung des „Rückschritts“ fand im Laufe des 19. Jahrhunderts zweimal statt. Das zweite Mal veränderte sie den Aufbruch der 60er Jahre, der an und für sich einen äußerst positiven Einfluß auf die Atmosphäre in den Geistlichen Schulen ausübte. So war 1869 eine neue Verfassung angenommen worden, die einen wichtigen Schritt in der Organisation der theologischen Hochschule darstellte. Sie unterstrich den wissenschaftlichen Charakter der theologischen Hochschulen, stellte hohe Ansprüche an die Zusammensetzung des Lehrkörpers und führte zur Praxis der Verteidigung von Magister- und Doktordissertationen sowie zur Spezialisierung der Studenten in drei Abteilungen: der theologischen, kirchlich-historischen und kirchlich-praktischen.⁸ Der zweite „Rückschritt“ trat nun in den 80er Jahren ein, als sich in der Reaktion auf die gesellschaftliche Entwicklung aufs neue konservative Strömungen im Land entwickelten. Der Anführer dieser neuen Kirchenpolitik wurde der Oberprokurator des Heiligen Synod K. P. Pobedonoszew (1827–1907). Eine seiner ersten Taten war, eine Wende in der theologischen Ausbildung herbeizuführen. Sie lief auf die Nichtannahme und Absage an jene Veränderungen hinaus, die in der Geistlichen Akademie seit 1869 vor sich gegangen waren. Die neue Verfassung von 1884 strebte danach, die Akademien in den früheren Zustand zurückzubringen. Sie ließ ihnen lediglich das Recht, diensteifige Leute für die „Behörde des orthodoxen Bekenntnisses“ auszubilden, als die die Kirche für den Staat ressortierte.

Faktisch war das ein Versuch, die Theologie vom öffentlichen Leben abzuschirmen. Dies geschah wiederum aus Furcht vor den wachsenden revolutionären Gesinnungen, aus dem Bemühen, die Schule von äußeren Einflüssen zu isolieren. Nach dem treffenden Ausdruck von Erzpriester G. Florovskij, „glaubte Pobedonoszew an die bewahrende Stabilität der patriarchalischen Grundsätze, aber er glaubte nicht an die schöpferische Kraft der Wahrheit und Gerechtigkeit Christi“⁹. Er versuchte, die Kirche vom öffentlichen Leben durch staatlichen Druck abzuschirmen. Die neue Verfassung brachte einschneidende Veränderungen für das System der akademischen Ausbildung und war auf die Abschaffung der Öffentlichkeit und Offenheit der Geistlichen Schulen gerichtet.¹⁰

Mit anderen Worten: das 19. Jahrhundert, das als ein Jahrhundert erfolgreicher Entwicklung der russischen Theologie angesehen wird, bot nicht nur günstige Bedingungen für sie.

Diese Bedingungen konnte es schon aus dem einen Grunde nicht geben, weil, angefangen mit der Zeit Peters I., die Kirche vom Staat als eine seiner Behörden behandelt wurde, als „Behörde des orthodoxen Bekenntnisses“. Das Schicksal dieser Behörde leitete der Staat nach seinem Gutdünken, indem er nicht nur deren Tätigkeit einengte und lenkte, sondern indem er sich in ihr inneres Leben einmischte. Trotz dieses fremden staatlichen Druckes stirbt das Leben der Kirche jedoch nicht, und das 19. Jahrhundert ist ein deutlicher Beweis dafür. Man kann sagen, daß das kirchliche Leben sich trotz der strengen Aufsicht und der mächtigen Pflege des Staates entwickelte, in dem es die Trägheit des „Rückschritts“ überwand. Die Geistlichen Akademien wurden ein unveräußerlicher Teil dieser Entwicklung. In ihnen reifte die Frucht des vaterländischen orthodoxen Denkens. Nach den Worten von Prof. A. P. Lopuchin „wurde noch nie die Heilige Schrift mit solcher Sorgfalt erforscht und so allseitig begehrt; niemals wurde die Geschichte der Kirche mit so unermüdlichem Fleiß herausgearbeitet und ergab so glänzende Resultate; niemals wurden die Dogmen der Christenheit, seine Moral, seine Ritualität, seine Formen der Leitung und das eigentliche Wesen der Religion überhaupt in allen ihren Formen mit solcher Gründlichkeit studiert, wie im vergangenen Jahrhundert“¹¹.

IV.

Wenn man über die russische Theologie des 19. Jahrhunderts spricht, muß man eine Reihe von Namen nennen, und an erster Stelle den Namen eines berühmten Hierarchen – des Moskauer Metropoliten Philaret Drosdow (1782–1867), der sowohl für die Stellung der theologischen Ausbildung in St. Petersburg und Moskau viel getan hat als auch für die Umorientierung der russischen Theologie. Die Theologie war für ihn eine lebendige Angelegenheit, Teil seiner geistlichen Erfahrung. Er unterschied sich deutlich von der Mehrheit der Theologen der Vergangenheit, und nicht nur im Verhältnis zur Erforschung der Heiligen Schrift teilte er die Einstellung seines Lehrers Metropolit Platon. Orthodoxes Traditionsbewußtsein und Klarheit kirchlichen Denkens verbanden sich bei Philaret mit einem deutlichen Zeitgefühl, in dem Bestreben, die Theologie allgemein zugänglich zu machen, sie in das praktische Leben einzuführen. Eben deswegen war er ein prinzipieller Anhänger des Übergangs zur russischen Sprache beim Unter-

richt in den theologischen Disziplinen und ein Initiator der russischen Übersetzung der Heiligen Schrift.

Als Theologe war Philaret vor allem *Bibeltheologe*, der unmittelbar nach Metropolit Platon bestrebt war, den wörtlichen Sinn des heiligen Textes aufzudecken. Solch eine Einstellung war neu für die russischen Theologen und gar nicht einfach, denn sie erforderte eine strenge wissenschaftliche Methodik der Arbeit mit dem Text und gründliche Kenntnisse der hebräischen und griechischen Sprache. Als Anhänger des historischen Verständnisses der Bibel verlor Metropolit Philaret nicht die Fähigkeit, sondern entwickelte er sie im Gegenteil in sich, den tiefen überhistorischen Sinn der Heiligen Schrift zu sehen, die Symbolik der biblischen Erzählungen zu erkennen. Jedoch sind dieser biblischen Theologie die künstlichen Schemata der spätscholastischen Exegeten und der sie nachahmenden russischen Theologen fremd. Bei der Erhebung des geistlichen (allegorischen) Sinnes hält er deutlich die Grenzen ein, die durch die wissenschaftliche Exegese und die Tradition der Kirchenväter bedingt sind. Eine noch wesentlichere Absage an die Prinzipien der Schultheologie der Vergangenheit zeigt Philaret bei dem von ihm ausgearbeiteten Plan, Theologie zu unterrichten. Diesen Plan unter der Bezeichnung „Übersicht über die theologischen Wissenschaften im Verhältnis zu ihrer Unterrichtung an geistlichen Hochschulen“ (1814) kann man für das erste Dokument halten, in dem der Versuch unternommen wurde, die Grundlagen der neuen „nichtscholastischen“ Methode zu formulieren. Im System der spätscholastischen Theologie erhob die doktrinale Konzeption Anspruch auf eine gewisse Universalität. Die Lehrgestalt des Glaubens war primär, und nach ihr wurde die Heilige Schrift studiert. Die biblischen Texte wurden für die autoritative Begründung des spekulativen Systems verwendet. Ebenso ging man auch mit den Texten der Kirchenväter um, die zu dem Zweck herangezogen wurden, das Lehrsystem auf dem Fundament der Tradition abzusichern. Für Philaret dagegen war das System sekundär, die Theologie primär, beschlossen in der Heiligen Schrift. Die systematische Theologie war berufen, aus der Heiligen Schrift die Wahrheiten der Offenbarung herauszuziehen und sie in einer bestimmten Ordnung aufzustellen. Sie ist bestimmt für das Zeugnis in der Welt. Darum soll sie auf die Nöte der Gegenwart antworten.¹² Die Einführung einer solchen Art Systematisierung, wie sie von Philaret vorgenommen wurde, verkörperte jedoch weder beim Unterricht in Theologie noch bei der Zusammenstellung des Katechismus in vollem Maße die oben dargelegten Prinzipien. Und das war loyal genug, denn ihre folgerichtige Verwirklichung hätte einen scharfen Umschwung bedeutet, eine radikale Absage an die Vergangenheit.

Die Bedeutung des theologischen Schaffens und der praktischen Tätigkeit von Metropolit Philaret beim Ordnen der geistlichen Ausbildung besteht darin, daß von ihm das Neue eingeführt wurde ohne Absage an die Vergangenheit, ohne Zerstörung der Kontinuität, im organischen Zusammenhang mit dem Erbe der vorangegangenen Epoche. Metropolit Philaret zeigt sich so als Beispiel eines echten kirchlichen Reformators im besten Sinne dieses Wortes. Seine Persönlichkeit verdient Interesse nicht aus dem Grunde, *daß* er handelte, sondern aus dem Grunde, *wie* er handelte. Seine Teilnahme an den kirchlichen Reformen bestimmte deren Erfolg, und der Grund lag in der wunderbaren Fähigkeit dieses Hierarchen verborgen, kritisch die bestehende Situation zu beurteilen, die Zukunft zu schauen und keine übereilten, sondern vorsichtige, aber reale Schritte vorwärts zu tun.

V.

Die historischen Disziplinen waren jenes Gebiet, auf dem Veränderungen besonders spürbar vor sich gingen. In dieser Hinsicht waren die Prozesse, die in der russischen Theologie des 19. Jahrhunderts stattfanden, mit dem vergleichbar, was im Westen im 17. Jahrhundert vor sich gegangen war. Es war der gleiche Weg, aber er wurde unter anderen historischen Bedingungen, in einem anderen kulturellen Klima verwirklicht, und darum waren auch seine Resultate anders. Innerhalb einiger Jahrzehnte wurde in Rußland eine hervorragende kirchenhistorische Schule gegründet, die eine Reihe bedeutender Namen hervorbrachte. Der Grund dafür wurde in der Moskauer Geistlichen Akademie gelegt, wo Philaret Gumilevskij (1805–1866) erstmalig die historische Methode in den Unterricht der Dogmatik einführte. Später schrieb er sein berühmtes Werk über die Kirchenväter und die „Geschichte der russischen Kirche“, die für ihre Zeit ein bemerkenswertes Ereignis gewesen ist. Philaret tritt als ernsthafter Forscher hervor, der zur wissenschaftlichen Analyse der Quellen fähig ist. Seine kritische Beurteilung des historischen Materials verband sich mit der Fähigkeit, die innere Verbindung der Ereignisse zu sehen, die Logik des historischen Prozesses zu erkennen. Prof. Erzpriester A. W. Gorskij (1812–1875) setzte die Arbeit von Erzbischof Philaret (Gumilevskij) in hervorragender Weise fort. Als selbständiger Erforscher der Quellen, als feiner Analytiker, fähig wie auch Philaret, die innere Verbindung der Fakten zu sehen, vereinigte er in sich den Historiker und den Theologen. Dies war von besonderer Bedeutung für die Übernahme der historischen Methode auch in den theologischen Disziplinen, in erster Linie der dogmatischen Theologie. Besonders

bedeutsam waren seine Forschungen in der Geschichte der russischen Kirche. Vor allem muß man von seinem fundamentalen Werk der Beschreibung der Handschriften der Moskauer Synodalbibliothek sprechen. Dieses Werk wurde gemeinsam mit K. E. Newostrujew verwirklicht. Als besonders wertvoll muß man die Beschreibung der Bibelhandschriften, die den folgenden Forschungen auf dem Gebiet der slawischen Bibeltextologie zugrunde lag und bis heute ihre Bedeutung für die Wissenschaft nicht verloren hat, anerkennen. Erzpriester A. W. Gorski war nicht nur ein bemerkenswerter Gelehrter, sondern auch ein glänzender Pädagoge, der bei den Studenten ein lebendiges Interesse an historischer Forschung weckte, an der Arbeit über den Quellen. Man kann ihn mit Recht für den Begründer der historischen Schule in der Moskauer Geistlichen Akademie halten.

Man könnte auch andere Namen hervorragender Theologen zu Beginn und in der Mitte des 19. Jahrhunderts nennen, die ihren Beitrag zur Entwicklung der russischen Theologie geliefert haben. Aber in diesem Falle würde die Schilderung vernünftige Grenzen überschreiten. Hier ist es wichtig, jene zu erwähnen, die für das neue theologische Denken den Grund gelegt, seine Methodologie begründet haben. Aber es ist auch wichtig, davon zu sprechen, daß dieses neue theologische Denken erstaunlich schnell angeeignet wurde. Ungeachtet äußerer Schwierigkeiten, trotz des Strebens der geistlichen Obrigkeit, um jeden Preis den standesmäßig geschlossenen Charakter der Geistlichen Schule zu bewahren und sie vor dem öffentlichen Leben abzuschirmen, erhob sich in der russischen Kirche eine neue Generation von Theologen, mit deren Namen sich eine Blüte geistlicher Bildung verband. Am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts wurden die Theologischen Hochschulen in Rußland weltbekannt. Das bezieht sich besonders auf die Vertreter der historischen Schule der St. Petersburger Geistlichen Akademie, auf die hervorragenden Professoren I. E. Troizki, W. W. Bolotow, A. I. Brilliantow, N. K. Nikolski, I. S. Palmow, N. I. Sagarda, N. W. Pokrowski, N. N. Glubokowski und I. E. Jewsejew. Nicht alle von ihnen arbeiteten unmittelbar auf dem Gebiet der Kirchengeschichte, aber sie alle waren Historiker-Theologen, die es verstanden, die Methode der historisch-kritischen Forschung in bezug auf die studierten Fächer schöpferisch zu entwickeln. Die Vertreter dieser Schule zeichnete die harmonische Verbindung der Objektivität und der Unvoreingenommenheit im Zugang zu den bearbeiteten Problemen mit der Treue zur Überlieferung der Kirche aus. Professor N. I. Sagarda nannte diese Verbindung die kirchlich-wissenschaftliche Methode. An eine solche Methode hielten sich die besten Theologen der russischen Geistlichen Akademien bis Ende des

19. und Anfang des 20. Jahrhunderts. Und es wäre ungerecht, diese Aufzählung allein nur auf die St. Petersburger Akademie zu begrenzen. Auch die Moskauer Akademie brachte bemerkenswerte Vertreter der historischen Schule hervor, die Professoren: E. E. Golubinski, A. A. Spasski, W. N. Myschzyn, A. P. Lebedew, N. F. Katerew. Es gab würdige Vertreter der kirchlich-historischen Wissenschaft auch in Kiew und in Kasan. Ohne Übertreibung kann man sagen, daß die historische Richtung in der russischen Theologie eine Avantgarde war. Sie gab den Ton an, sie erbrachte die höchsten Leistungen jener Zeit. War das zufällig? Keineswegs, denn eben in der kirchengeschichtlichen Richtung wurde ein wirklicher Durchbruch erzielt, und die Grenzen der alten Schultheologie wurden wirklich überwunden. Der Grund dafür ist in der Spezifik der historischen Wissenschaft zu sehen, die den sekundären, abgeleiteten Charakter der spekulativen Konzeption aufdeckt. Primär ist bei ihr die Erforschung der Quellen, die Analyse. Die Glaubwürdigkeit der Konzeption ist desto größer, je sorgsamer und gewissenhafter die Erforschung ist. Die „scholastische Methode“ ist eigentlich eine Methode des Unterrichts oder der Darlegung, die an vorgegebenen Zielen des Unterrichts orientiert ist. Die historische Methode dagegen ist eine Forschungsmethode. Die scholastische Schule hatte es mit fertigen, logisch begründeten, spekulativen Konzepten zu tun, die es sich anzueignen galt; die Geistlichen Akademien des 19. Jahrhunderts wandeln sich allmählich und seit der Zeit der Verfassung von 1869 sehr zielgerichtet in wissenschaftliche Zentren, in denen wirkliche Forschungstätigkeit betrieben wird. Eine Methode löste die andere ab, die neue Schule trat an die Stelle der alten.

Die Einführung der historischen Methode bedeutete jedoch mehr als das bloße Erscheinen einer neuen Art von Theologie. Die historische Methode verhalf dazu, in der Vergangenheit eine wunderbare Vielfalt äußerer Formen des kirchlichen Lebens zu sehen, ihre Veränderlichkeit zu erkennen, auf ihre Verabsolutierung zu verzichten. Die Vergangenheit hörte auf, ein Beweis für die Unabänderlichkeit der historisch gewachsenen Formen des kirchlichen Lebens zu sein. Es wurde deutlich, daß die unveränderliche und beständige Überlieferung der Kirche durch vielfältige, schöpferisch entwickelte Formen zum Ausdruck kam und weitergegeben wurde. Die Gottesdienstordnung und der Gottesdienst selbst, die kanonische Ordnung, das kirchliche Leben, die Frömmigkeit und die Theologie erwiesen sich als veränderliche, historische Größen. Jede dieser Größen trug in sich die unveränderliche Tradition der Kirche, die äußere Veränderungen ertrug, aber den kostbaren inneren Gehalt nicht verlor. Das Erkennen der Veränderlichkeit

der historisch gewachsenen Formen des kirchlichen Lebens stellte schließlich in der russischen Theologie eine prinzipielle Frage: Wie soll man die Treue zur Tradition mit dem ständig sich ändernden Leben in Übereinstimmung bringen? Wie soll das äußere Leben der Kirche verlaufen, damit die von ihr bewahrte Tradition den modernen Menschen erreicht und von ihm angeeignet wird? Diese Fragestellung führte zu konkreten Entwürfen in den Diskussionen über die „Kanonizität“ der damals herrschenden Synodalordnung, in den Diskussionen über Wege und Mittel der Entwicklung der vaterländischen Theologie, über das gemeindliche Leben, über die Sprache der gottesdienstlichen Bücher, über den missionarischen und pädagogischen Dienst der Kirche und über vieles andere. Und das wiederum bedeutete eine Stärkung des kirchlichen Selbstbewußtseins. Auf solche Weise weckte die historische Theologie die gesamtkirchliche Verantwortung für die Bewahrung und würdige Vervollkommenung der äußeren Formen des kirchlichen Lebens.

Keineswegs zufällig werden auch Liturgik und kanonisches Recht zu kirchenhistorischen Wissenschaften.

Die Liturgiker N. A. Skaballanuwitsch (St. Petersburger Geistliche Akademie), I. Karabinow (St. Petersburger Geistliche Akademie), A. A. Dimitrijewski (Kiewer Geistliche Akademie), die Kirchenrechtler Bischof Johann von Smolensk, N. A. Saoserski (Moskauer Geistliche Akademie), T. W. Barsow (St. Petersburger Geistliche Akademie) leisteten einen bemerkenswerten Beitrag zu dieser Entwicklung.

VI.

Die *vorkonziliare Bewegung* der Jahre 1905 bis 1917, in der sich kirchliches Selbstbewußtsein besonders markant ausdrückte, war in bedeutendem Maße ein Resultat des Einflusses der historischen Schule der russischen Theologie auf das kirchliche Leben. Im Prozeß der Vorbereitung des Konzils (1917–1918) zeigte sich die russische Theologie erstmalig als Theologie des Lebens, fähig, einen wesentlichen Einfluß auf die kirchliche Wirklichkeit auszuüben.

Es wäre jedoch nicht ganz gerecht zu behaupten, daß nur auf dem Gebiet der kirchenhistorischen Disziplinen eine so positive Entwicklung vor sich ging. Sie fand wenigstens noch in zwei Sphären des kirchlich-öffentlichen Lebens statt: in der sogenannten weltlichen Theologie und im Mönchstum. Die Erörterung dessen, was dort im Laufe des 19. Jahrhunderts vor sich ging, kann nur das Thema einer speziellen Untersuchung sein. Da wir dazu

nicht in eine ausführliche Darlegung eintreten wollen, sagen wir nur, daß sowohl die weltliche Theologie als auch das Mönchtum, jedes auf seine besondere Weise, das Antlitz der russischen Theologie veränderten, sie dem Leben annäherten und ihnen einen effektiven Charakter verliehen.

Die weltlichen Schriftsteller wurden nicht von ungefähr als besonders markante und überzeugende Wortführer des religiösen Denkens empfunden. Sie waren nicht gebunden durch staatliche oder kirchliche Zensur, die streng alle offiziellen Aussagen der kirchlichen Theologen und Hierarchen kontrollierte. Die weltliche Obrigkeit strebte danach, daß Personen, die in den Akademien und Seminaren erzogen worden waren, nicht die Erlaubnis erhielten, die Probleme des Tages zu beurteilen, und daher wurden diese Probleme auch nicht gebührend kirchlich-theologisch durchdacht. So ging die Initiative auf diesem Gebiet auf die europäisch gebildeten Denker, Publizisten und Schriftsteller über, solche wie Alexej Chomjakow, Iwan Kirejewski, Vladimir Solowjow, Nikolai Fjodorow, Fjodor Dostojewski und andere. Ihr Schaffen bildete trotz ihrer Unterschiede und Widersprüche die eine Tradition der russischen Religionsphilosophie, die sich bedeutend von der Schultheologie unterschied. Das Gemeinsame, das einerseits alle diese weltlichen religiösen Denker einte und andererseits sie von den Kirchentheologen unterschied, war ihr Verhältnis zur Erfahrung. Die Analyse der Erfahrung, das Streben, die Wahrheit durch eine solche Analyse zu erklären, das war das Kennzeichen des Jahrhunderts und der charakteristische Zug der Methodologie dieser Denker. Nicht zufällig erschienen daher auch in der russischen Religionsphilosophie historiosophische Themen der Berufung Rußlands, seines Schicksals; nicht zufällig war auch die publizistische Ausrichtung dieser Philosophie. Die ihr innenwohnende Theologie kann man kontextual nennen, sie ist geboren aus dem Wunsch, das Drama der menschlichen Geschichte mit ihren schwierigen und bisweilen gefährlichen Problemen religiös zu durchdenken. Anders gesprochen, auch hier haben wir es mit einer Methode zu tun, die einen neuen Stil bringt, eine neue Form des Theologisierens. Nicht zufällig ist auch, daß diese Methode erstmalig außerhalb der Schule angewandt wurde, denn in ihrem Wesen steht sie in starkem Kontrast zu den Methoden der alten Schule.

Im 19. Jahrhundert wird die Bewegung des Starzen Paisi Welitschkovskij fortgesetzt. Im Kloster Optina Pustyn verbinden sich zwei früher voneinander getrennte Größen: Gelehrsamkeit und mönchische Frömmigkeit. Ein Verlag wird gegründet, der die russischen Leser mit bemerkenswerten Büchern geistlich-ethischen Inhalts bereichert; hier blüht das Starzentum, das einen bedeutenden Einfluß auf jene ausübt, die geistliches Leben

suchen. In der Optina wächst die pastorale Seelsorge aus der theologischen Kenntnis und der persönlichen geistlichen Erfahrung hervor. Die Starzen sind Beispiel theologisch gebildeter und geistlich begabter Männer. Das macht ihre Anziehungskraft und ihre Bedeutung für breite Kreise der russischen Intelligenz aus. Eben hier, in der Optina, kreuzen sich die Wege des Schriftstellers N. Gogol und der alten Slawophilen K. Leontjews, F. Dostojewskis, W. Solowjows und sogar L. Tolstois. Die Optina begründete keine eigene theologische Schule, aber sie formte das Ideal des Mönchs-Asketen, verband in sich die Gelehrsamkeit des Theologen und die pastorale Weisheit des Starzen. Sie war eine Schule echter Spiritualität, trug nicht scheinbare, sondern reale Früchte, eine Schule, die wirksam auf das Leben der Kirche und der Gesellschaft Einfluß ausübte.

VII.

Jetzt müssen wir über jenen Bereich der Theologie sprechen, in dem die Bewegung nach vorn sich als besonders beschwerlich erwies. Das ist die *Dogmatik*. Freilich gab es auch hier Versuche, die historische Methode anzuwenden, aber sie wurden im Geist der alten Schule unternommen. Unter ein fertiges System wurde ein biblisch-patristisches Fundament gelegt. Das ganze Wesen des „Historismus“ bestand darin, daß solch ein Fundament chronologisch angelegt wurde. Bei den umfangreichen Kursen in dogmatischer Theologie (Metropolit Makarij von Moskau, Erzpriester Malinowski) fehlte ein echtes historisches Quellenverständnis. Die biblischen und Kirchenväter-Texte werden nur zur Bestätigung dieser oder jener Thesen des Systems herangezogen, dabei sogar in streng scholastischem Sinne und nicht immer treffend. Die Aussagen der Quellen werden als Argumente „dafür“ oder „dagegen“ angesehen, aber nicht als historische Zeugnisse in organischem Zusammenhang mit ihrer Zeit und im gesamten Kontext der theologischen Entwicklung. Ein wenig unterscheiden sich von den erwähnten Kursen die fünf Aufsatzbände „Essai der dogmatischen orthodoxen Theologie“ von Bischof Sylvester Malewanski (1828–1908). Darin wird der Versuch unternommen, weniger die innere Systematik der Glaubenslehre darzulegen (obwohl hier ein sehr deutliches System zu finden ist) als vielmehr den Prozeß der Aneignung der von Gott geoffenbarten Wahrheit durch das kirchliche Bewußtsein. Bekanntlich wurde dieses Werk von den Zeitgenossen sehr positiv aufgenommen. Für sie war die Dogmatik von Bischof Sylvester ein entschlossener Versuch, die historische Methode in das dogmatische System einzuführen und dadurch den alten Kurs der

Schultheologie zu verändern. Dieser Versuch erhielt in der Dogmatik des Metropoliten Makarij eine unerwartete, aber sehr wesentliche Unterstützung. Obwohl Bischof Sylvester großes Gewicht auf die historische Methode gelegt hatte, findet sich jedoch gerade auf dem Gebiet der historischen Analyse eine Schwachstelle seines Werkes. Es ist wahr, daß die Quellen von ihm in chronologischer Abfolge betrachtet werden; wahr ist auch, daß besonders wichtige Etappen der Aneignung der geoffenbarten Wahrheiten herausgestellt und unterstrichen werden. Aber einen organischen Zusammenhang mit der Zeit spürt man nicht; der kulturelle und historische Kontext der historischen Entwicklung ist nicht zu erkennen. Daher wird die historische Entwicklung abgesondert vom Leben aufgenommen und läßt den Leser unbeteiligt.

Analog kann man einen anderen bekannten Dogmatiker charakterisieren, nämlich Professor A. L. Katanskij (St. Petersburger Geistliche Akademie), 1836–1919. In Kenntnis des Nutzens der historischen Methode für die dogmatische Theologie ging er in seinen historischen Aufrissen nicht über die historische Anordnung der Quellen hinaus.

Die Bedeutung der zwei letzteren Theologen besteht nicht so sehr darin, wie sie ihre theologischen Forschungen verwirklichten, als vielmehr in der allgemeinen Ausrichtung ihrer Werke, in ihrem klaren Bewußtsein von der Notwendigkeit, den Stillstand im dogmatischen Denken zu überwinden. Es ist charakteristisch, daß die „Methodologie des Jahrhunderts“, d.h. das Streben, die Wahrheit durch Betrachtung der Erfahrung zu suchen, allmählich nicht nur von den „weltlichen“, sondern auch von den kirchlichen Theologen benutzt wird. Das war schon spürbar in der Tendenz zur ethischen Erklärung der Dogmen (Antoni Chrapowizki), es erhielt aber einen markanteren Ausdruck in dem Versuch des Entwurfes eines theologischen Systems bei V. I. Nesmelov.¹⁴ Er geht in seinem System von der inneren Erfahrung aus und versucht, eine apologetische Theologie aus der anthropologischen Analyse zu entwickeln. Für ihn ist die Existenz des Menschen selbst das Zeugnis für die Realität der Existenz Gottes. In der Arbeit Nesmelows zeigt sich mehr als in anderen theologischen Forschungen jener Zeit die endgültige Abwendung von der alten Schule. Er wendet eine neue Methodologie an, die sich nicht nur von der Scholastik, sondern auch von der Patristik unterscheidet. Erzpriester G. Florovskij schreibt darüber: „In der Theologie ist ein zweifacher Weg möglich: Von oben oder von unten – von Gott oder vom Menschen her – von der Offenbarung oder von der Erfahrung her. Die Patristik und die Scholastik gehen den ersten Weg. Die ‚neue Theologie‘ gibt dem Weg von unten den Vorzug.“¹⁵ Das ist sehr

richtig gesagt. Dies ist ein neuer Weg, im absoluten Sinne nicht besser und nicht schlechter als der alte, aber in bezug auf die Moderne ein organischer Weg, verwurzelt im kulturellen Kontext seiner Epoche. Daraus folgt nicht, daß die Theologie Nesmelows irgendein vollkommenes Muster aus sich heraussetzt, durchaus nicht. Aber seine Theologie, wie auch die Theologie anderer hervorragender kirchlicher Denker zu Anfang des Jahrhunderts, bezeugte des Ende der Periode des Suchens und das Finden des richtigen Weges. Vieles blieb noch ungeklärt, stark blieben die Rückfälle in das alte Schuldenken, alt blieben die Lehrbücher; aber klar war die Richtung der theologischen Entwicklung bezeichnet, festgelegt war ihre Methodologie.

Was aber bedeuteten die damals (und bis heute) erklingenden Aufrufe, „zu den Vätern zurückzukehren“? Bedeutet solch eine Rückkehr die wirkliche Reproduktion der Theologie der Kirchenväter? Nein. Diese Theologie im 20. Jahrhundert zu reproduzieren, ist genauso unmöglich, wie es unmöglich ist, die „Dreifaltigkeit“ Rubljows oder die Sixtinische Madonna zu wiederholen. Die Versuche, sogar sehr würdige theologische Systeme der Vergangenheit zu wiederholen und zu reproduzieren, kosteten die russische Theologie eine mehr als zwei Jahrhunderte lange „scholastische Gefangenschaft“. Dabei gelang die Wiederholung nicht einmal, denn jede Methode ist letzten Endes ein Instrument des ursprünglichen Schaffens, und ein Instrument kann vervollkommenet oder sogar verändert werden. Am allerwenigsten schließlich darf die Zuwendung zu den Vätern eine Rückwärtsbewegung sein, ein Streben zur Nachahmung. Recht verstanden meint dieser Aufruf nicht einen Umschwung zurück, sondern eine Bewegung vorwärts in Treue zur Tradition der Kirchenväter. Diese Treue zeigt sich insbesondere in der Fähigkeit, eine echt *traditionelle* Theologie zu entwickeln, die in gleicher Weise auf den organischen Zusammenhang mit ihrer Zeit und die geschichtliche Kontinuität bedacht ist, eine Theologie, die sorgsam die Überlieferung der Kirche bewahrt und sie würdig der heutigen Welt verkündigt. Eine solche Theologie nimmt tätig teil am Heil der Menschen. Sie ist zugänglich und überzeugend, sie stellt einen unveräußerlichen Teil des kirchlichen Lebens dar.

VIII.

Aus historischen Gründen wurde also in Rußland kein neues dogmatisches *System* begründet. Eine endgültige Synthese der historischen und der spekulativen Theologie kam nicht zustande, jedoch einige Elemente für ein solches System wurden zweifellos zusammengefügt. Russische Theologen, Historiker und Religionsphilosophen, die die „Pariser Schule“ bildeten, lei-

steten einen sehr wesentlichen Beitrag für die weitere Entwicklung der russischen Theologie. Mit aller Entschiedenheit und Deutlichkeit muß man schließlich sagen, daß das eine russische und keine fremde Theologie war. Nicht nur nährte sie sich aus vaterländischen Quellen, sie wurde auch von Menschen geschaffen, die sich immer als Teil der russischen Kirche verstanden. Hier kann man viele glänzende Namen nennen, aber es genügt, sich auf zwei Namen zu beschränken, deren Schaffen besonders deutlich die Realität der gesuchten Synthese bezeugt. Das sind Professor W. N. Losski und Erzpriester N. Afanasjew. Bei allem Unterschied der theologischen Bereiche, denen sie sich zuwandten, hatte das Schaffen dieser Denker doch die Gemeinsamkeit, eine spekulative theologische Konzeption auf der Grundlage der Analyse der historischen Erfahrung zu entwerfen. Ihre Werke setzten besonders effektive Ausgangselemente jenes theologischen Systems frei, das unserer Theologie zu schaffen noch bevorsteht. Zu ihrer Zeit nahm die russische Theologie durch die Werke der „Pariser Schule“ die Position einer Avantgarde ein und hatte Einfluß auf die westliche, in erster Linie auf die katholische Theologie. Dieser wenig erforschte, aber sehr interessante Aspekt bildet den Auftakt zu jenem Prozeß, aus dem die theologische Atmosphäre für das Zweite Vatikanische Konzil hervorging.

Nach der Revolution wurden die Geistlichen Schulen in Rußland geschlossen und von neuem wiedergeboren im Jahre 1946. Vor diesen erneuerten Schulen standen viele Probleme. Besonders dringlich wurde, eine optimale Form für das System der theologischen Ausbildung zu finden, die den Bedürfnissen der russischen Kirche nach einer großen Zahl gut zugerüsteter Geistlicher entsprach. Außerdem sollte dieses System die Besonderheiten des neuen Kontingents der Studierenden berücksichtigen, die in ihrer überwältigenden Mehrheit keine religiöse Vorbildung hatten.¹⁶ Spürbar war auch ein akuter Mangel beim Lektorennachwuchs, gar nicht zu sprechen von hochqualifizierten Theologen. Die Schule mußte aber auch praktische Aufgaben lösen, vor die sie gestellt war, allen voran ein ausreichendes Angebot an Studienplätzen. Die Lösung der seit Anfang des Jahrhunderts anstehenden theologischen Probleme wurde auf unbestimmte Zeit aufgeschoben; in den Vordergrund traten Fragen der Organisation der theologischen Ausbildung. Diese Fragen mußten im Grunde von Absolventen der Akademien aus der Zeit vor der Revolution gelöst werden, die als Professoren an die neu eröffneten Schulen berufen wurden. Es ist natürlich, daß von ihnen für den Unterricht die Methodologie und die Lehrmittel aus der Zeit vor der Revolution zugrunde gelegt wurden, wobei man sich spürbar auf das Niveau des theologischen Wissensstandes der Abiturienten einzustellen hatte.

Zum Glück gab es in den russischen Geistlichen Schulen seit Anfang des Jahrhunderts genug Lehrmittel, die in vollem Maße die Resultate der theologischen Entwicklung in sich aufgenommen hatten. Die neue Theologie war freilich nur teilweise in das Gewebe der theologischen Ausbildung eingegangen. Dies alles machte sich als Erbe für die neueröffneten Schulen bemerkbar. Auch der Bruch zwischen der theologischen Schule und dem kirchlichen Leben, dessen man sich zu Beginn des Jahrhunderts so akut bewußt geworden war, den man aber niemals völlig überwinden konnte, bildete einen Teil ihres Erbes. Bei vielen gläubigen Menschen und sogar bei einem Teil der Geistlichkeit hatte sich die „Tradition“ gebildet, ohne Theologie auszukommen. Das hatte dazu geführt, daß die Frömmigkeit des Volkes in bestimmtem Maße dem theologischen Einfluß entzogen war. Hier begannen zweitweilig ihre „unerschütterlichen Wahrheiten“ zu entstehen, meistens verwurzelt in „örtlichen Überlieferungen“. Auf dem Gebiet der Bräuche und Traditionen mitunter sehr weit vom Wesen der Orthodoxie entfernt, verliehen sie ihr einen Folklorecharakter. Die aufrichtige, herzliche, bisweilen tapfere Bestrebung, der Orthodoxie außerhalb orthodoxer Bildung die Treue zu bewahren, wandelte sich nicht selten in die „Verabsolutierung“ historisch gewachsener äußerer Formen des kirchlichen Lebens, in eine „neue Alt-Ritualität“ mit der ihr eigenen Psychologie des Ghettos und der Entfremdung. Als Reaktion darauf entstand ein anderes Extrem – die Gesinnungen des „Neuerertums“ und des Modernismus, die nicht immer rational durchreflektiert waren, aber immer gefährlich durch ihre Mißachtung der Vergangenheit.

Im Laufe der letzten Jahrzehnte gingen in unseren Geistlichen Schulen große Veränderungen vor sich: Es wurden jene Formen der theologischen Ausbildung vervollkommen, die durch die Erfordernisse der Nachkriegszeit hervorgerufen worden und mit bestimmten historischen Umständen verbunden waren. Es wuchs das Niveau der Lehr- und Forschungsarbeit. Die Geistlichen Akademien wurden gleichberechtigte Partner theologischer Schulen in vielen Ländern der Welt.

Die Berührung mit der ökumenischen Problematik, die Bekanntschaft mit der gegenwärtigen protestantischen und katholischen Theologie, die Teilnahme an zweiseitigen und vielseitigen Dialogen förderte die Entwicklung und Vervollkommnung der russischen Theologie und beschleunigte die Überwindung des historischen Rückstands, der durch das Fehlen einer geistlichen Ausbildung in den zwanziger/dreißiger Jahren hervorgerufen war. Ein sehr wichtiger Faktor, der auf das qualitative Wachsen der theologischen Forschungen der letzten Zeit Einfluß ausgeübt hat, war die neue

Problematik, die mit den Fragen der gesellschaftlichen Entwicklung verbunden ist. Die Probleme des Friedens und der Gerechtigkeit, der Schutz der Umwelt, die Rolle der Kirche bei der Lösung globaler Probleme der Gegenwart wurden zum Gegenstand theologischer Analyse, die die bemerkenswerte Tradition der „kontextualen“ Theologie der russischen weltlichen Theologen und der Religionsphilosophen des 19. Jahrhunderts fortsetzte.

Jedoch wäre es voreilig zu behaupten, daß die Periode des Aufbaus der russischen Theologie abgeschlossen wäre. Es ist zu früh, einen Schlußpunkt zu setzen. Das Suchen nach Wegen wird fortgesetzt. Es ist wichtig, daß dabei nicht die Irrtümer der Vergangenheit wiederholt werden und sich bei der Vorwärtsbewegung ständig die Kontinuität und der geschichtliche organische Zusammenhang einer echten kirchlichen Theologie zeigen.

Übersetzt aus dem Russischen von Gert Wettig

ANMERKUNGEN

(ausführlicher Apparat ist bei der ÖR erhältlich)

- ¹ Ju. A. Olsuf'ev, Beschreibung der Ikonen der Dreifaltigkeits-Sergij-Lavra, Sergiev Posad 1920, 10.
- ² V. Zenkovskij, Geschichte der russischen Philosophie, Bd. 1, 1948, 64.
- ³ G. Florovskij, Die Wege der russischen Theologie, Paris 1937, 56.
- ⁴ Man kommt nicht umhin, der Beurteilung dieser Periode zuzustimmen, die Erzpriester A. Schmemann gegeben hat. Er weist zu Recht auch auf die positive Seite der Entstehung Geistlicher Schulen in Rußland hin: „... nach der Unterbrechung aller schulkulturellen Traditionen kehrte in dieser Schule erstmalig die geistige Disziplin in die Kirche zurück ... Eins ist wichtig – sei es durch den Westen, durch lateinische und deutsche Bücher, jedenfalls in der Orthodoxie belebte sich wieder die vergessene große Tradition des Denkens, die Tradition des uneigennützigen Suchens der Wahrheit, des asketischen Dienstes an ihr“ (A. Schmemann, Der historische Weg der Orthodoxie, Paris 1985, 382).
- ⁵ Vortrag des Komitees für die Vervollkommnung Geistl. Schulen, St. Petersburg 1809.
- ⁶ Projekt der Verfassung der Geistlichen Akademien, St. Petersburg 1814, 58.
- ⁷ Metr. Filaret, Gesammelte Ansichten und Gutachten, St. Petersburg 1885, Bd. 2, 160.
- ⁸ S. Verfassung der orthodoxen Geistlichen Akademien, von höchster Stelle bestätigt am 30. Mai 1869, St. Petersburg 1869.
- ⁹ A.a.O. 412.
- ¹⁰ Entsprechend dieser Verfassung wurde die Macht der Eparchialbischöfe über die Akademien verstärkt, wurde die Spezialisierung aufgehoben und wurden die öffentlichen Verteidigungen der Dissertationen abgeschafft (s. Verfassung der orthodoxen Geistlichen Akademien, von höchster Stelle bestätigt am 20. April 1884), St. Petersburg 1884.
- ¹¹ A. P. Lopuchin, Geschichte der christlichen Kirche im 19. Jh., St. Petersburg, Bd. 2, 736.
- ¹² S. Anm. 7, Bd. 1, 125.
- ¹³ A. L. Katanskij, Von der historischen Darlegung der Dogmen, in: Christliche Lektüre, 1871.
- ¹⁴ V. I. Nesmelov, Die Wissenschaft vom Menschen, Bd. 1, Kasan 1898, Bd. 2, Kasan 1905.
- ¹⁵ A.a.O. 445.
- ¹⁶ A. V. Vedernikov, Das Leben der Geistlichen Schule, in: Patriarch Sergij und sein geistliches Erbe, Moskau 1947, 393.

Rechtfertigung und Kirche

Die kriteriologische Bedeutung der Rechtfertigungslehre für die Ekklesiologie*

von OTTO HERMANN PESCH

Es wäre zu fragen, „ob das Luthertum gut beraten wäre, gerade heute in das ökumenische Gespräch mit einem Justifikationsverständnis einzutreten, in welchem gerade das opus proprium der lutherischen Lehre, nämlich die Wiederaufnahme der geschichtlich-personal-eschatologischen Struktur des Glaubensdenkens der Bibel und insbesondere des Paulus, mit ontologischen (und wir können hinzufügen: mit ekklesiologischen) Kategorien vermengt würde“¹. Mit diesen Worten von Wilhelm Dantine, ergänzt um den in Klammern hinzugefügten Hinweis auf die ekklesiologischen Kategorien, beschließt Gottfried Maron sein Buch „Kirche und Rechtfertigung“, eine scharfe Auseinandersetzung mit den wenigen direkten und vielen indirekten Äußerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Thema.

Während eines konfessionskundlichen Studentages aus Anlaß des 100jährigen Bestehens des Evangelischen Bundes hielt Werner Löser 1986 einen Vortrag zum Thema: „Was gilt in der Kirche? Katholische Fragen an die evangelische Kirche“². Darin beklagt er, die reformatorische Theologie habe mit der Rechtfertigungsbotschaft als „Mitte der Schrift“ ein „partikuläres Lehrstück“ zum Schlüssel und Maßstab für das Ganze gemacht – mit der Folge, daß die evangelische Kirche im Vergleich zur römischen „Katholizität“ durch „Konfessionalität“ gekennzeichnet sei. Diese aber sei durchaus als „Mangel“ zu werten, denn die Einheit, Ganzheit und Fülle der Schrift sei in der Christologie als ihrem Generalthema begründet, nicht in der Rechtfertigungslehre, an deren entscheidender Bedeutung ansonsten natürlich kein Zweifel bestehe.

Rechtfertigungsbotschaft gegen eine alles vereinnahmende Kirche auf der einen Seite – kirchliche Katholizität gegen eine einseitig zum Maßstab für das Ganze gemachte Rechtfertigungslehre auf der anderen Seite. Sind wir, mit Dietrich Bonhoeffer zu reden, im ökumenischen Gespräch um die Rechtfertigungslehre „auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen“? Ist die ökumenisch-theologische Arbeit an dem Thema, mit dem vor spätestens drei Jahrzehnten das ökumenisch-theologische Gespräch in seine

* Gastvorlesung am „Sprachenkonvikt“ (Theologische Ausbildungsstätte der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg) in Berlin/DDR am 11. Juni 1987 (gekürzt vorgetragen; hier ebenfalls gekürzt und neu redigiert).

hoffnungsvollste Phase einzutreten schien, inzwischen zur hoffnungslosen Sysiphus-Arbeit geworden? Trotzdem, wir dürfen uns dem Thema nicht verweigern, gerade deshalb nicht, weil es als unerledigte Streitfrage im Hintergrund aller praktischen Probleme in den Beziehungen zwischen evangelischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche steht.³

I. DER HARTE KERN DES STREITES

1. *Pluralität der Denkmodelle – ohne kriteriologische Bedeutung*

Das Grundkonzept, das Bewegung in das festgefaßte Gegenüber von evangelischer und katholischer Rechtfertigungslehre brachte, war die Idee einer legitimen Pluralität von Denkformen und Denkmodellen hinsichtlich ein- und derselben Sache des biblischen Zeugnisses. Zwei formale Grundbewegungen der ökumenischen Diskussion, die sich auch auf andere Streitfragen auswirkten, haben dieses Grundkonzept möglich gemacht: die Einsicht in die Relativität aller theologischen Denk- und Redeweisen gegenüber dem Vollgehalt der Sache, die sie zur Sprache bringen sollen, und die schärfere Nachfrage nach dem genauen Sinn der jeweils eigenen konfessionell-theologischen Tradition, nach beiderseits verschütteten und vergessenen Wahrheiten und damit nach einer wechselseitigen Offenheit füreinander, die größer ist als bisher angenommen. Beides förderte die Einsicht zutage, wie sehr das System der „Unterscheidungslehren“, des zum schematischen Formular geronnenen Konfessionsgegensatzes, seine bequeme Handlichkeit nur gewinnen konnte um den Preis einer gewaltigen Verkürzung des vollen Aussagegehaltes der jeweiligen konfessionellen Tradition. Im Klartext: Der Catechismus Tridentinus ist nicht die katholische Tradition, und die Hauptwerke der lutherischen Orthodoxie sind nicht die Theologie Luthers und seiner Mitreformatoren.

Das Ergebnis dieser Einsicht läßt sich in bezug auf das Thema Rechtfertigung etwa so formulieren: Die katholische und die reformatorische Rechtfertigungslehre, betrachtet jeweils im Kontext des Ganzen katholischer und reformatorischer Theologie und ihrer Grundansätze, sind in sich schlüssige Gesamtausprägungen des christlichen Zeugnisses vom Menschen vor Gott, die jeweils ihre eigene Legitimität vor dem Zeugnis des Neuen Testamentes haben. Als solche Gesamtausprägungen sind sie zwar bestimmend für ganze Frömmigkeitshaltungen und in der Folge auch für institutionelle kirchliche Gemeinschaft, aber sie müssen nicht kirchentrennend sein, das heißt, sie nötigen nicht, kirchliche Gemeinschaft zu verweigern bzw. Kir-

chentrennung fortzusetzen, wo sie besteht. Nicht nach „wahr oder falsch“ ist hier zu fragen, sondern nur nach „Vor- und Nachteilen“ der betreffenden Gesamtkonzeption, also nach den Grenzen, die jeder menschlichen Artikulation des Wortes Gottes eignen und gegenüber denen man gerade um der damit verbundenen Vorzüge willen nicht blind sein darf. Kirchliche Gemeinschaft zwischen solchen theologischen Gesamtausprägungen schließt es darum nicht aus, sondern ein, daß ihre Repräsentanten einander kritische Fragen stellen und voneinander lernen.

Dies ist, grob umrissen, das Grundkonzept des legitimen Pluralismus.⁴ Verständlich, daß vor allem ökumenisch gesinnte *katholische* Theologen auf dieser Linie die kritisch-selbstkritische Auseinandersetzung mit der reformatorischen Theologie versuchen. *Einer Aussage* der reformatorischen Rechtfertigungslehre freilich läßt sich auf dieser Linie *nicht* gerecht werden: Luthers Aussage, wonach der Rechtfertigungsartikel ist „der Meister und Fürst, Herr, Lenker und Richter über alle Arten von Lehre, er bewahrt und beherrscht jegliche kirchliche Lehre und richtet unsere Gewissen vor Gott auf. Ohne diesen Artikel ist die Welt durch und durch Tod und Finsternis“⁵. Und auch nicht dem ungefähr gleichzeitigen Satz Luthers: „Steht dieser Artikel, so steht die Kirche, fällt er, so fällt die Kirche.“⁶ Und schon gar nicht den massiven Aussagen Luthers im ersten Artikel des zweiten Teils der Schmalkaldischen Artikel, wonach alles verloren ist, wenn man in dieser Frage zurückweicht oder nachgibt.⁷ Wie denn auch? Soll mit *einem* Aussagmodell im pluralen Konzert der geschichtlich-relativen Artikulationen der Glaubenswahrheit die Kirche stehen und fallen? Soll *eines* von ihnen der richtende, also auch verurteilende Maßstab gegenüber allen vorhandenen alten und denkbaren neuen Konzepten sein? Katholische Theologen gestehen dies in aller Regel nicht zu. Der materiale Konsens in der Rechtfertigungslehre bzw. die Option auf ihn wird erkauft um den Preis, die damit verbundene kriteriologische Frage, den von anderen Gesprächspartnern nach wie vor für nicht überwunden gehaltenen kriteriologischen Dissens, nicht ernst zu nehmen. Schon gar nicht wird eine direkte Verbindungslinie von der Rechtfertigungslehre zur Ekklesiologie wahrgenommen. Man ist unter Umständen gern bereit, von Luthers unmittelbar ekklesiologischen Fragen und Auffassungen zu lernen, ohne sich aber zu vergegenwärtigen, wie diese mit seinem Verständnis von der Rechtfertigung des Sünders meist unmittelbar zusammenhängen.

Aus eben diesem Grunde sind die *evangelischen* Theologen weit geringer an Zahl, die die These vom Konsens in der Rechtfertigungslehre vertreten. Zwar übersehen auch sie keineswegs die kriteriologische Funktion der

Rechtfertigungslehre.⁸ Eines haben sie allerdings mit den katholischen Gesinnungsfreunden gemeinsam: die tiefe Überzeugung von der Begrenztheit menschlicher Sprache, darum die Offenheit für eine Pluralität begrifflicher Ausprägungen des neutestamentlichen Zeugnisses vom Menschen vor Gott und darum die Sorge vor einem bloßen „Wortkampf“ – was schon die Sorge hellsichtiger Kontroverstheologen im 16. Jahrhundert war.⁹ Auf die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre verzichten sie daher nicht aus Blauäugigkeit gegenüber der Situation in der römisch-katholischen Kirche, sondern aus der Überzeugung, daß diese Kirche bei aller Kritikwürdigkeit und aller Notwendigkeit theologischer Rückfragen nicht mehr jene Kirche des 16. Jahrhunderts ist, gegen die der Rechtfertigungsartikel als „Meister, Fürst, Herr, Lenker und Richter“ aufgerichtet werden mußte, vielmehr eine Kirche, die von ihren eigenen Gliedern bei diesem Maßstab behaftet wird und sich bei ihm behaften läßt. Es ist nicht verwunderlich, daß es sich hierbei um solche evangelischen Theologen handelt, die von ihrer fachlichen Arbeit her eine besondere Affinität zur unverrechenbaren Vielfalt des Denkens und Lebens der Kirche haben, die nicht über den Leisten einer einheitlichen Sprachregelung zu schlagen sind: Kirchenhistoriker, Fachleute für katholische Theologie und ihre Tradition und maßgebende Gestalten des ökumenischen Gespräches auch über die Grenzen der deutschen Konfessions-Ökumene hinaus. Doch noch einmal: Es sind wenige an der Zahl. Die Mehrheit denkt anders – und seitenverkehrt übrigens auch auf katholischer Seite. Darum:

2. Das kriteriologische Schibboleth – ohne Pluralität

Betrachten die Theologen, von denen bisher die Rede war, die Rechtfertigungsfrage als einen freigelegten Mittelraum, in dem katholische wie evangelische Christen entspannt beisammen sind und nun überlegen können, in welche Richtung sie von hier aus neue ökumenische Rodungsunternehmungen starten können, so sind andere, um im Bilde zu bleiben, der Meinung, die Antwort auf die Rechtfertigungslehre sei eine Art Codewort, das allererst Einlaß in einen freien Mittelraum verschaffe.¹⁰ Ganz genau betrachtet heißt das „Schibboleth“, das jeder fehlerfrei sprechen oder, umgekehrt, ebenso makellos zu sprechen ablehnen muß: „Sola fides“, „der Glaube allein“. Das bedeutet: Die Gerechtigkeit des Sünders, die diesem durch das rechtfertigende Handeln Gottes zuteil wird, besteht ausschließlich in einer neubegründeten Beziehung des Menschen zu Gott und Gottes zum Menschen. Eben deshalb hängt sie auch am Wort der Verheibung, der Vergebensusage Gottes, die der Glaube ergreift, sich gesagt sein läßt, festhält.

Daher gibt es bei der Rechtfertigung auch keinerlei Zwischeninstanz, keine Vermittlung und keinen Vermittler (keine Vermittlerin), die die Gott-unmittelbarkeit dieses rechtfertigenden Gottesverhältnisses unterbräche. Alles muß daher die Reinheit des Rechtfertigungsverständnisses und die Reinheit eines Lebens allein aus dem Wort der rechtfertigenden Verheißung aufheben, was mit dem Anspruch eines zu leistenden Werkes, einer zu leistenden Bedingung auftritt, und wäre es auch nur eine Nachbedingung, etwa in der Form notwendig zu erbringender guter Früchte der Rechtfertigung: Wachsen diese nicht von selbst wie die gute Frucht am guten Baum, so werden sie logisch zwingend zur „zusätzlichen Bedingung des Heils“, wie die Reinheit des Glaubens sie ausschließt. Auf dieselbe Linie gehören dann auch alle etwaigen Vorstellungen von einer irgendwie die Rechtfertigung „vermittelnden“ Tätigkeit der Kirche. Denn entweder beschränkt sich diese auf die Verkündigung der bedingungslos geltenden Verheißung, dann ist sie keine „Vermittlung“, oder sie beansprucht aus Gründen des Heils den Christen zum Mittun, zum „Gehorsam“, zum „Leben mit der Kirche“, dann ist sie eben doch eine zusätzliche Heilsbedingung, allen Dementis und allen Beteuerungen zum Trotz, dies geschehe ja alles nur um der sachnotwendigen Ausrichtung der Verheißung willen.

Darum ist der reine Glaube, der die Rechtfertigung durch Gott empfängt, auch durch sich selbst die jederzeit kraftvolle Kritik an allem, was im konkreten individuellen und kirchlichen Leben diese Reinheit bedroht, auf dem Felde des ethischen Handelns ebenso wie auf dem Felde des kirchlichen Lebens.

Was aber die äußerlich „vermittelnden“ Instanzen betrifft, deren Unerlässlichkeit ja niemand bestreiten kann – das Wort der Verheißung dringt ja nur aus Menschenmund an unser Ohr und kommt gerade auch nach reformatorischer Lehre nicht durch innere Erleuchtung *ohne* äußerer Wort –, so gilt es, in theoretisch-theologischem Verständnis wie in ihrer praktischen Betätigung die reine Instrumentalität zu betonen und auch demonstrativ äußerlich darzustellen. Am nachdrücklichsten dadurch, daß alle sich klar machen, daß Gott auch durch die Mittelinstanzen nur wirkt, wie und sofern er sich ihrer bedienen *will*. Oder anders ausgedrückt: Es gibt keine Garantie, daß das Wort der Verheißung das Gewissen schon allein deshalb trifft und anröhrt, weil der Amtsträger es ausrichtet. Im Munde eines einfachen Christenbruders, einer Christenschwester, kann es sein freimachendes und erneuerndes Werk tun und im Munde eines Amtsträgers tot bleiben.

In all dem wirkt sich die kritische Funktion der Rechtfertigungslehre, das „Richteramt“ des Rechtfertigungsartikels aus. In der Reformationszeit richtete es sich zunächst auf bestimmte theoretische Konzepte der mittelalterlichen Lehre von Gnade und Rechtfertigung, um nicht zu sagen: ihres „Systems“, das sich dabei in metaphysischen Begriffen ausdrückte, die der vorchristlichen griechischen Philosophie entstammten. Die Reformatoren betrachteten diese nicht eigentlich um ihrer selbst willen als gefährlich, sondern weil sie in doppelter Weise der Vorstellung von der Rechtfertigungsgnade als einem Besitz des Menschen Vorschub leisteten: Sie ließen sich nur zu leicht dahin mißverstehen, die Gläubigen zu aller Art von „Werken“ aufzufordern, an die die rechtfertigende Gnade wie an eine Vorbedingung geknüpft war¹¹, und vor allem: Mit dieser Gnadenlehre ließ sich in Verbindung mit der Sakramentspraxis eine Theorie des kirchlichen Handelns aufstellen, die in letzter Konsequenz den reinen Glauben in den Gehorsam gegen die Kirche umfunktionierte, zumindest diesen Gehorsam als Bedingung für die Erlangung der rechtfertigenden Gnade und Erweis der Rechtigkeit des Glaubens hinstellte.

Von hierher wird deutlich, daß diesem Schibboleth-Charakter, dieser kritischen Funktion der Rechtfertigungslehre nicht mit dem Hinweis auf die legitime Pluralität von Denkmodellen beizukommen ist. Es geht ja dabei zum allerwenigsten um Begriffe und Worte, wenn auch durchaus in dieser Hinsicht Fragen nach Sachgemäßheit und Unsachgemäßheit zu stellen sind.¹² Es geht um die die Reinheit des Glaubens bedrohende Praxis, zu der sie die Handhabe bieten. Man kann nicht zugleich nach dem Pluralismus-Modell sagen, der Artikel von der Rechtfertigung allein aus Glauben an die um Christi willen uns zugesagte Sünderliebe Gottes sei eine christlich-legitime Artikulation des neutestamentlichen Zeugnisses und besage in der Sache dasselbe wie die richtig verstandene katholische Lehre, daß die Rechtfertigung durch den „von der Liebe geformten Glauben“ (*fide caritate formata*) geschenkt werde, wenn anderseits die Kirche und ihre Amtsträger in einer Weise handeln und das kirchliche Leben gestalten, die die Gottunmittelbarkeit des rechtfertigenden Glaubens in der *Praxis* leugnet.

Ebendies aber, so die evangelischen Kritiker der These vom Konsens in der Rechtfertigungslehre, sei in der Praxis der römisch-katholischen Kirche und in dem sie begründenden und tragenden Verständnis von der Bedeutung der Kirche und besonders ihres sakralen Handelns für den Heilsweg des Menschen nach wie vor der Fall. Und seitenverkehrt urteilen katholische Kritiker derselben Konsens-These, wenn die evangelische Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben allein darauf hinauslaufe, daß sie ein sol-

ches für selbstverständlich gehaltenes katholische Kirchenverständnis – Stichwort „Sakramentalität“ der Kirche – prinzipiell in Frage stelle, dann könne in der Tat von einem Konsens in der Rechtfertigungslehre keine Rede sein.

3. Kirche statt Ontologie

Nun dürfte erkennbar werden, wo der harte Kern der andauernden Debatte um „Rechtfertigung und Kirche“ liegt. Die Frage, ob gegen die Grundüberzeugung der Reformatoren nicht doch legitimerweise, wenn die Verstehensvoraussetzungen es erfordern, das rechtfertigende Handeln Gottes in ontologischen Kategorien mittelalterlicher und letztlich griechischer Provenienz ohne Abbruch am neutestamentlichen Zeugnis ausgesagt werden dürfe, wird zwar nach wie vor gestellt – und kontrovers beantwortet! –, allerdings mehr in kirchen- und theologiegeschichtlichen Untersuchungen zur Eigenart und Originalität der reformatorischen Lehre.¹³ Doch erkennen auch solche Untersuchungen nicht, daß ja inzwischen die katholische Theologie gerade auch zugunsten des ökumenischen Gespräches im Zuge der Abkehr von der Neuscholastik von der Monopolstellung der griechisch-mittelalterlichen Ontologie abgerückt ist. Aber es bleiben gerade daraufhin die Rückfragen an die Auswirkungen des katholischen Kirchenverständnisses auf das Rechtfertigungsverständnis. Mag vielleicht, anders als noch Wilhelm Dantine in dem eingangs zitierten Urteil meinte, der Gegensatz zwischen ontologischer und „geschichtlich-personal-eschatologischer“ Denkweise nicht mehr das eigentliche Problem sein, es bleibt das Problem der „ekklesiologischen“ Kategorien, mit denen nach evangelischem Urteil das Rechtfertigungsverständnis immer noch „vermengt“ ist und nach katholischem Urteil durchaus auch „vermengt“ bleiben muß.

Man könnte es auf die Formel bringen, die die gegenwärtige Zusitzung der Debatte, gleichsam die neugeschrärften Kanten des harten Kerns der Diskussion bezeichnet: An die Stelle der Ontologie ist die Kirche, an die Stelle eines bestimmten metaphysischen Wirklichkeitsvorverständnisses ist das (katholische) theologische Vorverständnis von der Kirche getreten, das den Konsens in der Rechtfertigungslehre behindert, weil es das „Schibboleth“ der „Sola fides“ nicht makellos artikulieren kann.

II. EINIGE PRAKТИSCHE KONKRETIONEN

Um für einen Augenblick die abstrakten Zusammenfassungen zu verlassen, sei – ohne Schadenfreude, vielmehr nur zur Veranschaulichung – auf

einige praktische Phänomene hingewiesen, in denen beiderseits, je nach Gewichtung, die gegenläufigen Urteile festgemacht werden.

1. Der Papst und die Ablässe

Man kann es keinem evangelischen Beobachter übelnehmen, wenn er fragt, wie ernst es eigentlich die römisch-katholische Kirche und Theologie mit der konstruktiven Selbstkritik im Licht der reformatorischen Rechtfertigungslehre meinen, wenn nicht nur ein Papst (Paul VI.) im 450. Jubiläumsjahr der Ablaßthesen Luthers 1967 eine neue Ablaßinstruktion erläßt, wenn vielmehr ein anderer Papst (Johannes Paul II.) mit wenig Sensibilität für die Gefühle evangelischer Christen bei der Eröffnung des „Heiligen Jahres“ 1983 nach alter Sitte wieder feierlich alle Ablässe verkünden läßt, die den realen und sogar den äußerlich gehinderten Rom-Pilgern winken.¹⁴ Überhaupt ist der katholische Christ und Theologe in Argumentationsnot, wenn evangelische Christen ihm gegenüber den Eindruck äußern, daß der gegenwärtige Papst und die maßgebenden Repräsentanten der römisch-katholischen Kirche von der Freiheit eines Christenmenschen überall dort recht wenig halten, wo das zu einer praktischen Beherrschung reformatorischer Kritik an Selbstverständnis und Handlungsweise der Kirche führen müßte. Nach wie vor läßt die Kirche es nicht darauf ankommen, daß sich Urteile in Glaubensfragen und Entscheidungen in ethischen Fragen „von selbst“ aus der das Herz bezwingenden Macht des Evangeliums ergeben müssen, wenn sie den Namen „christlich“ verdienen wollen.

2. Abendmahlsgemeinschaft

Bekanntlich stimmt die römisch-katholische Kirche in ihren amtlichen Stellungnahmen der These, unbeschadet aller noch aufzuarbeitenden Unterschiede sei schon jetzt eine Gemeinschaft am Tisch des Herrn zwischen evangelischen und katholischen Christen, zwischen den evangelischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche möglich, nicht zu. Weder das Drängen der evangelischen Kirchenführer noch die massive Argumentation der katholischen Befürworter einer Abendmahlsgemeinschaft haben die leitenden Amtsträger der römisch-katholischen Kirche bis jetzt umstimmen können, und es steht auch in absehbarer Zukunft keine Änderung dieser ablehnenden Haltung zu erwarten.

Zur Begründung¹⁵ wird natürlich auch auf Differenzen im Verständnis und in der entsprechenden Praxis des Herrenmahls selber verwiesen. Letzt-

lich entscheidend können diese Gegenargumente aber nicht sein, denn sie müßten zum größten Teil auch gegenüber den Ostkirchen geltend gemacht werden, mit denen aber offene Kommunion römischerseits als möglich erachtet wird (bis jetzt freilich nicht umgekehrt!). Der – wieder einmal – „harte Kern“ der Gegenargumente ist das ekklesiologische Argument, genauer: die ekklesiologische Argumentationskette. Das Herrenmahl ist der alles zusammenfassende Gottesdienst der Gemeinschaft der Kirche als solcher, Inbegriff ihrer Verkündigung, „Höhepunkt und Quelle“ all ihres Tuns, wie das Zweite Vatikanische Konzil sagt.¹⁶ Gemeinschaft beim Herrenmahl setzt darum Kirchengemeinschaft voraus, ja sie ist höchster Ausdruck von kirchlicher Gemeinschaft und ohne eine solche eine glatte Lüge. Es ist kein neues Argument, sondern nur eine Variante des ekklesiologischen Gegenargumentes, wenn man sagt: Nur unter der Leitung eines Amtsträgers der Kirche, der zweifelsfrei in der AmtsNachfolge der Apostel („successio apostolica“) steht, ist das Herrenmahl wirklich die stiftungsgemäße Herrenmahlsfeier der Kirche. Weil diese apostolische AmtsNachfolge, allen positiven Argumenten zum Trotz, bei den Amtsträgern der evangelischen Kirche nicht als zweifelsfrei gegeben erachtet werden kann, bei den Amtsträgern der orthodoxen Ostkirchen aber wohl, ist offene Kommunion gegenüber diesen möglich, gegenüber jenen nicht. Die Teilnahme eines katholischen Christen am evangelischen Abendmahl kommt darum objektiv einem Antibekenntnis gegen die eigene Kirche gleich, der Zutritt eines evangelischen Christen zur Kommunion objektiv einer zugleich gesuchten und verweigerten Gemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche.

Auf die immanrenten Schwächen, freilich auch die Stärken dieser Position können wir hier nicht eingehen – sie werden in der Diskussion ebenso intensiv wie erfolglos hervorgehoben. Entscheidend ist, daß die evangelische Kritik in der römisch-katholischen Haltung einen klaren Verstoß gegen den maßstäblichen Primat des Rechtfertigungssartikels sieht. Es erscheint ihr theologisch unerträglich, daß der Gottesdienst, in dem schlechthin, mit Luthers Worten in „De captivitate Babylonica“¹⁷, das allen Sündern geltende „Testament“ Christi eröffnet, den „Erben“ das „Erbteil“, die Verheißung der Sündenvergebung, zugesprochen wird, unter andere kirchliche Bedingungen gestellt wird als allein die „Bedingung“ des Glaubens an das Verheißungswort. Wie soll ein evangelischer Christ auf Konsens in der Rechtfertigungslehre erkennen, wenn die in Wort und sakramentaler Handlung allen geltende Einladung des gekreuzigten und auferweckten Christus an zusätzliche kirchliche Bedingungen geknüpft wird, in diesem Fall die Bedingung einer äußerlich kontrollierbaren Mitgliedschaft in der Kirche?

3. Evangelische Unfreiheit

Wahrheit und Fairness gebieten die Feststellung, daß nicht nur die römisch-katholische Kirche unter dem Anspruch des Rechtfertigungsartikels sich in die Defensive gedrängt sehen muß. Wer wird sagen können, daß die evangelischen Kirchen, von einzelnen Handlungen ihrer Repräsentanten über kirchenrechtlich-gesetzliche Regelungen bis zum Verhalten von Gemeinden und Gremien, immer vor dem Forum des persönlichen, vom Wort des Evangeliums getroffenen Gewissens halt machen, selbst um den Preis, ein Problem im Augenblick nicht lösen zu können? Wer wird sich darauf verlassen wollen, daß Kirchenzucht, wie es doch die evangelische Lehre will, nur mit dem Wort und im Vertrauen auf seine das Herz bezwingende Kraft geübt wird und nicht mit Maßnahmen? Geschieht es nicht immer wieder, daß Kirchenämter und Kirchenleitungen in Konfliktfällen das Ansehen der Kirche in der Öffentlichkeit über den Respekt vor dem Einzelgewissen stellen und ihren Gemeinden nicht das zumuten, was sie nach evangelischer Lehre den Christen an Respekt vor dem fremden Gewissen zumuten müßten? Richteramt des Rechtfertigungsartikels?

4. Evangelische Indifferenz

Es erscheint nur als Kehrseite desselben Sachverhaltes, wenn evangelische Kirchen und ihre Repräsentanten in anderer Hinsicht und auf anderen Konfliktfeldern oft von einer erstaunlichen Weitherzigkeit sind. Blitzlichtartig kommt das häufig im Verhältnis zwischen den Volks- bzw. Landeskirchen und den sogenannten Freikirchen an den Tag. Die Letzteren beklagen sich nicht selten, die Landeskirchen übten Toleranz noch gegenüber einer Bestreitung der Auferweckung Jesu, der Leugnung eines persönlichen Gottes, der Ablehnung des Gebetes – nur nicht gegenüber denen, die aus ernsten Gründen streng bei den wörtlich genommenen Lehren der Reformatoren und der reformatorischen Bekenntnisse bleiben wollten.

Gewiß kann man diesen Vorwurf mit umgekehrter Zielrichtung an die Freikirchen zurückgeben. Keine Frage, daß gerade nach evangelischem Verständnis kirchenamtliche Maßnahmen, die ein Urteil über den Glauben eines Mitchristen unvermeidlich einschließen – zum Beispiel die Amtsenthebung eines Pastors –, immer nur der allerletzte, mit Schmerz und im Eingeständnis menschlicher Hilflosigkeit und Schwachheit zu betretende Weg sein können. Aber darf das auch heißen, daß verantwortliche Amtsträger in den evangelischen Kirchen, ja im Prinzip evangelische Christen überhaupt darauf verzichten dürfen, laut und deutlich zu sagen, was die Sache

des Evangeliums und wie sie der Welt zu verkünden ist, wenn eben diese Sache, konkret also: der Artikel von der Rechtfertigung des Sünder, bis zur Undeutlichkeit zerredet und problematisiert wird? Manchmal wünschte man als Katholik der evangelischen Kirche und den evangelischen Christen etwas von jenem Vertrauensvorschuß für die Tradition, die die Väter unter Einsatz ihres Blutes festgeschrieben haben, und etwas von dem Mißtrauen gegen die jeweils neuesten eigenen Ideen, wie sie beide nach wie vor auch den durchschnittlichen Katholiken auszeichnen!

5. Das Ehrecht

Ein letzter praktischer Anwendungsfall der kriteriologischen Bedeutung der Rechtfertigungslehre sei ebenfalls weniger entfaltet als angesprochen: das Verständnis von der Ehe und der kirchliche Umgang mit der Ehe der Christen. Ich kann es hier nur ungeschützt feststellen:¹⁸ Hinsichtlich des Sachverständnisses von der Ehe als „Sakrament“ nach katholischer Lehre besteht mit der evangelischen Ehelehre weit mehr Einhelligkeit, als gemeinhin vermutet und zugegeben. Alle kriteriologischen Bedenken evangelischer Theologie im Licht des Rechtfertigungsartikels treten aber gegenüber der katholischen Lehre in Kraft, wo diese die Konsequenz zieht, für die Gültigkeit des Eheabschlusses unter getauften Christen sei unter allen Umständen nur die Kirche zuständig, und diese Gültigkeit ebenso wie ihre Unauflösbarkeit müsse sie mit *rechtlichen* Mitteln im Namen Jesu überwachen, koste es auch eine hochkomplizierte kirchliche Ehegesetzgebung mit all den Möglichkeiten, Gesetzeslücken und Gesetzeschwächen auszunutzen, wie sie nun einmal mit einer Gesetzgebung verbunden sind. Soll wiederum nicht Gott, sondern die Kirche beurteilen, wann und unter welchen Bedingungen eine Ehe gewissensverbindlich ist? Darf die Kirche unbarmherzig einen Neuanfang nach gescheiterter Ehe verweigern, wo doch Gott dem, der seine Schuld eingesteht, jederzeit einen Neuanfang eröffnet?

Diese, direkt in der Rechtfertigungslehre gründende evangelische Kritik wäre freilich glaubwürdiger, wenn nicht auch in der evangelischen Kirche Einschränkungen der Freiheit des Gewissensurteils, Eingriffe in die äußereren Ausdrucksformen des Handelns aus dem Glauben zu verzeichnen wären, die sich schwer damit vereinbaren lassen, daß allein Gott um Christi willen für unser Gerechtsein geradestehet. Nur zwei Stichworte: Wenn die „Freiheit eines Christenmenschen“ die Quintessenz des Evangeliums ist, dann hält es schwer zu verstehen, daß ein junger Pastor oder Vikar, der bereits das Unglück einer gescheiterten Ehe hinter sich und ein zweites Mal geheiratet

hat, relativ problemlos eine Pfarrstelle erhalten kann, auch wenn dort sein Lebensschicksal bekannt ist, ein junger Pastor oder Vikar aber, der das „Unglück“ hatte, sich in ein katholisches Mädchen zu verlieben und dieses zu heiraten, keineswegs auf eine Pfarrstelle hoffen kann, es sei denn (ich rede von konkreten Fällen), die katholische Braut folgt dem unverblümten Rat des Oberkirchenrates, zur evangelischen Kirche zu konvertieren. Ich behaupte, wohlgemerkt, nicht, die katholische Kirche verhalte sich gegenüber ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern (Pastoren ja bekanntlich nicht) vorbildlicher, nur: Evangelische Repräsentanten der Kirche dürften nicht lautstark den „Legalismus“ des katholischen Eherechtes anprangern, solange sie selbst so verfahren, auch dann noch, wenn in einem solchen Falle die katholische Partnerin (oder, im Fall einer Pastorin, der katholische Partner) ausdrücklich bereit ist, den Beruf des Ehepartners im ökumenischen Geist voll mitzutragen und zu unterstützen.

Das andere Stichwort: Die nach evangelischem Verständnis konsequente Aufhebung der Zuständigkeit der Kirche für den gültigen Eheabschluß und die Zurücknahme des kirchlichen Handelns beim Eheabschluß auf die Einsegnung der als bereits geschlossen angesehenen Ehe hat faktisch und gegen die Absicht zu einer heimlichen Identifikation der Ehe nach Gottes „Schöpfungsordnung“ mit der Ehe nach dem „Bürgerlichen Gesetzbuch“ bzw. allgemeiner: dem staatlichen Eherecht geführt. Gewiß bleibt der Gehorsamsvorbehalt, wenn das Gebot Gottes entgegensteht. Aber bis dahin muß es schon sehr weit kommen. De facto gilt als nach Gottes Ordnung verheiratet nicht, wer sich im Gewissen fest vor Gott an den Partner/die Partnerin bindet, sondern wer nach staatlichem Gesetz verheiratet ist. Normalerweise schafft das keine Probleme. Aber was bewirkt hier der Rechtfertigungsglaube im Konfliktfall? Schützt die Kirche dann den Gewissensentscheid des einzelnen gegebenenfalls gegen das Unverständnis der Gesellschaft und auch des Staates?

III. ZWISCHENREFLEXION: WAS HEISST „VERSTÄNDIGUNG ÜBER DIE RECHTFERTIGUNG“?

Genug der Beispiele! Damit stellt sich die Frage: Wie soll und kann überhaupt eine „Verständigung“ über das Thema „Rechtfertigung (und Kirche)“ aussehen? Was ist der Maßstab dafür, daß eine solche Verständigung erreicht oder eben noch nicht erreicht ist? Die, beiderseits der Konfessionsgrenzen, positiv urteilen, begründen das mehr oder weniger ausdrücklich nach dem Pluralitäts-Modell und erachten die kriteriologische Bedeutung

der Rechtfertigungslehre und/oder der ekklesiologischen Dimension des Evangeliums als hinreichend beim Gesprächspartner beachtet – die Differenz zwischen Theorie und Praxis immer zugestanden. Die, beiderseits der Konfessionsgrenzen, negativ urteilen, begründen dies mit der nach wie vor unabgegoltenen kriteriologischen Funktion der Rechtfertigungslehre und/oder der ekklesiologischen Dimension des Evangeliums, ein Tatbestand, der mit dem Zugeständnis unterschiedlicher Sprachregelungen und unterschiedlicher gedanklicher Schwerpunkte nicht aufgebessert wird, weil er damit gar nichts zu tun hat.

Und nun zur Vorbereitung unserer Thesen nur diese einfache Überlegung: Beharren wir nur bei der Diagnose der jeweiligen Defizite bei den Gesprächspartnern, dann brauchen wir auf Verständigung erst gar nicht länger zu hoffen. Ein Schritt vorwärts ist nur möglich, wenn wir uns auf *die Gründe einlassen, die die jeweils anderen zu je ihrem Urteil bewegen, und diese Gründe zum Anlaß selbstkritischer Rückfragen an die eigene Position nehmen*. Ein Katholik zum Beispiel, der vom Gedanken der Sakramentalität der Kirche tief überzeugt, ja fasziniert ist, müßte sich darüber klar werden, warum evangelische Theologen und Mitchristen gerade von dieser Idee die schlimmste Verdunkelung des Rechtfertigungsartikels befürchten, und müßte sich fragen, ob er nicht diesen ihm teuren Gedanken dahin weiter durchzudenken, zu vertiefen, gegebenenfalls „abzusichern“ hat, daß die Befürchtungen seiner evangelischen Gesprächspartner gegenstandslos werden. Und ein evangelischer Christ, der im Licht des Richteramtes des Rechtfertigungsartikels alles, was sonst in der Kirche geschieht, für buchstäblich zweitrangig und nachgeordnet hält, müßte sich fragen, wie er diesen, sein ganzes christliches Selbstverständnis bestimmenden Grundgedanken von dem Verdacht entlastet, daß daraufhin alles in einem gemeinschaftsfeindlichen, kirchendistanzierten Individualismus endet, dem jede Rückfrage nach dem besonderen Sinn und Stellenwert von „Kirche“ sofort und wie zwanghaft unter den Totalverdacht einer sich selbst rechtfertigenden Kirche gerät. Wohlgemerkt: Nicht dies ist verlangt, die eigene Position von vornherein zur Disposition zu stellen – als ob das je möglich wäre bei einem großen Grundgedanken, mit dem das eigene Christsein, sozusagen der eigene Frömmigkeitsstil steht und fällt! Verständigung muß und kann nur bedeuten, gerade das Beste des je eigenen Ansatzes in die erhoffte Gemeinsamkeit einzubringen, auch kritisch einzubringen, denn alles andere müßte ja, konsequent zu Ende gedacht, bedeuten, daß die jeweils anderen von je ihrem Grundgedanken gerade *nicht* in ihrem Christsein leben und sterben dürften, mit anderen Worten: daß sie, objektiv gesprochen, nicht wirklich

Christen wären, solange sie an diesem Grundgedanken festhalten. Noch einmal in aller Schärfe gesagt: Das Ende jeder Verständigungsmöglichkeit über die Rechtfertigungslehre wäre dann erst, aber dann auch wirklich gekommen, wenn Katholiken mit letzter Gewissensüberzeugung vor dem Wahrheitsanspruch des Glaubens, wie sie ihn verstehen, sagen müßten: Wer sagt, die Rechtfertigung des Sünder aus Glauben allein sei die Mitte des Evangeliums, ist kein Christ; und wenn evangelische Christen mit letzter Gewissensüberzeugung vor dem Wahrheitsanspruch des Glaubens sagen müßten: Wer behauptet, nur im Volke Gottes und im Mitleben mit der Glaubensgemeinschaft erlangt der Sünder das von Gott erschlossene Heil, ist kein Christ. Mir scheint, die Tatsache, daß evangelische und katholische Christen und Theologen auch im härtesten Streit und unter den polemischsten gegenseitigen Vorwürfen es nach wie vor nicht wagen, einander das Christsein zu bestreiten – sehr im Unterschied zu früheren Zeiten!¹⁹ – wird im derzeitigen, wieder schärfer werdenden ökumenischen Gespräch und unter den modernen Formen von Anathematismen viel zu wenig zum Tragen gebracht. Dann aber ist die kritische Rückfrage unvermeidlich: Brechen wir nicht in menschlich-allzumenschlichem (theologisch-allzu-theologischem) Eigensinn und in intellektueller Verblendung immer wieder viel zu früh das Gespräch ab? Sagen wir nicht immer wieder viel zu voreilig: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders!“?

Geleitet durch diese eigentlich recht beklemmende Gewissensfrage an unser bisheriges ökumenisches Gespräch versuchen wir nun doch noch einmal, ob es gelingt, einen Mittelraum der Verständigung freizuschaufeln. Wir tun es in wenigen thesenhaften Sätzen mit jeweils kürzestmöglichem Kommentar.

IV. THESEN ZUR THEORIE UND PRAXIS DER RECHTFERTIGUNGSEHRE

1. *Zwischen dem Rechtfertigungszeugnis der Bibel und der Tradition einerseits und jedweder theologischen Theorie der Rechtfertigung andererseits ist immer und streng zu unterscheiden*

Das Rechtfertigungszeugnis besagt, daß Gott in seinem Heilshandeln durch Jesus Christus unerwartet und unverdient die Sünde des Menschen aufhebt. Darin überführt Gott den Menschen seiner Sünde, versetzt ihn in eine neue, „gerechte“, d. h.: richtige Beziehung zu sich, erneuert ihn eben dadurch in seinem Sein, bringt ihn zu seiner Freiheit und setzt so seinen

Schöpferwillen über den Menschen gnädig gegen dessen Widerstand durch.²⁰ Mit „theologischer Theorie der Rechtfertigung“ meine ich die unverrechenbar vielfältigen Denkmodelle, mit denen jenes Rechtfertigungszeugnis, in der Tat die Zusammenfassung des ganzen Evangeliums, ausgedrückt, in seinen Zusammenhängen verständlich gemacht und polemisch gegen andere Beurteilungen der Situation des Menschen vor Gott aufgerichtet wurde. Dazu zählt das paulinische Denkmodell, nämlich (wahrscheinlich) die kultische Gerechterklärung ebenso wie die anselmianische Satisfaktionslehre, die mittelalterlich-tridentinische Auffassung von der Formung der Seele durch die allem menschlichen Handeln zuvorkommende „wirkende Gnade“ („*gratia operans*“) ebenso wie das lutherisch-melanchthonische Denkmodell der „forensischen“ Rechtfertigung und dessen moderne Aktualisierung in der Anschauung vom Menschen unter dem Urteil Gottes. Nun wird man gewiß nie sagen können, das grundlose Erbarmen Gottes mit dem Sünder und sein zurechtbringendes Handeln an ihm lasse sich nur im forensischen Denkmodell der Reformatoren ausdrücken – deswegen kann nie eine bestimmte Rechtfertigungstheorie der „Artikel“ sein, „mit dem die Kirche steht und fällt“. Anderseits fällt dem aufmerksamen Beobachter der Debatte um die Rechtfertigung immer wieder auf, wie sehr sich die Kritiker der These vom Konsens in der Rechtfertigungslehre bei ihren Einwänden mit größter Selbstverständlichkeit der Sprachgestalt ihrer eigenen konfessionellen Tradition bedienen. Von Konsens kann keine Rede sein, denn der Mensch wird nicht oder nicht entschieden genug als unter Urteil und Freispruch Gottes stehend erfaßt – bemängelt etwa der evangelische Kritiker. Von Konsens kann keine Rede sein, denn es ist nicht hinreichend von der bleibenden Gegenwart der heiligmachenden Gnade im Menschen die Rede – sagt der katholische Kritiker. Gegen solche engführende Diskussion, in der das unverkürzte Bekenntnis zum biblischen Zeugnis von der grundlosen Sünderliebe Gottes schlechthin mit einer bestimmten Sprachgestalt dieses Zeugnisses gleichgesetzt, die Authentizität des Christseins also an den Gebrauch bestimmter Worte, um nicht zu sagen: an einen bestimmten theologischen Jargon gebunden wird – gegen solche Engführungen also richtet sich die These. Wer sie bestreiten wollte, kann nur noch „Rückkehr-Ökumene“ in der einen oder anderen Richtung fordern, oder er muß hinsichtlich des ökumenischen Gespräches um die Rechtfertigung die Akten schließen.

2. Voraussetzung wirklich tragfähiger Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre ist, daß jede Kirche, angeleitet und gar angetrieben durch den Dienst der Theologen, so intensiv und lauter wie möglich aus ihrer eigenen Tradition lebt und diese dadurch für ihre Gesprächspartner/innen zur attraktiven Anregung lebendigen Glaubens macht

Das heißt zunächst: Ohne vertiefte theoretische Einsicht geht nichts. Für einen Konsens in der Rechtfertigungslehre darf ja nicht der Preis einer Verschleuderung des großen und prägenden konfessionellen Erbes gezahlt werden. Konsens wird nicht gefördert, indem man die alten Streitfragen auf sich beruhen läßt, sondern indem man sie als ein prägendes Stück der eigenen Geschichte ganz tief ernst nimmt. Dem Einklang in der Rechtfertigungslehre einschließlich ihrer kriteriologischen Bedeutung für Theologie und Handeln der Kirche ist am besten gedient, wenn die evangelische Kirche so attraktiv wie möglich deutlich macht und vorlebt, was „Glaube allein“ im reformatorischen Verständnis und in seiner modernen Aktualisierung heißt und wie wenig das mit jenem bindungslosen und gemeinschaftsfeindlichen Individualismus zu tun hat, dessen man die reformatorische Theologie so oft anklagt. Derselben Einhelligkeit ist am besten gedient, wenn die katholische Kirche so attraktiv wie möglich vorlebt, was ihr klassisches Selbstverständnis als Reich Gottes auf Erden und ihr modernes Selbstverständnis als Grundsakrament der Einheit der Menschen mit Gott und untereinander bedeuten, wie sehr das nur ein Zeugnis für die freie und zuvorkommende Gnade Gottes ist und wie wenig sich die Kirche dabei, allem äußeren Anschein zum Trotz, an die Stelle Christi, die Stelle des Heiligen Geistes setzt. So paradox es klingt: Ökumenischen Fortschritt gibt es nur, wenn zunächst ein großer Schritt zurück getan wird, die Hinwendung zu den Quellen des eigenen Verständnisses vom Christsein. Rückwendung übrigens auch zu dem dornigsten Thema dieser Traditionen: zu den gegenseitigen Verwerfungen, mit denen man sich damals gegenseitig des objektiven Verrats an den Grundlagen des Christseins bezichtigen zu müssen glaubte.²¹

Die Hoffnung jedenfalls darf gewagt werden, daß ein überzeugendes Leben aus den eigenen, konfessionell geprägten Quellen des Christseins nicht voneinander weg, sondern aufeinander zu führt. Bis jetzt freilich erscheint dem aufmerksamen Beobachter der Diskussion die Berufung auf die konfessionellen Grundansätze – Richteramt des Rechtfertigungsartikels hier, sakramentale Kirche dort – weniger wie der mit letztem Ernst betriebene Versuch, dem Gesprächspartner gegenüber glaubwürdig die eigene Theologie und Frömmigkeit zu vertreten, als vielmehr wie der Ver-

such, sich hinter Schlagworten der eigenen Tradition gegen die kritischen Rückfragen des anderen zu immunisieren. Dies führt zur dritten These:

3. Der wichtigste Schritt zu Verständigung und Einklang in der Rechtfertigungslehre besteht darin, in Lehre und Leben die wechselseitigen Offenheiten für einander zu entdecken und alles dafür zu tun, daß sie offen bleiben, also weder durch arglose Ahnungslosigkeit noch durch Fahrlässigkeit und schon gar nicht mutwillig, etwa aus Interesse am konfessionellen „Besitzstand“, zugeschüttet werden

Man sage nicht, eben diese Offenheiten seien doch durch die bisherige Diskussion erschöpfend aufgewiesen worden – und eben die dabei zutage getretenen Grenzen der Offenheit bewirkten, daß weitere Schritte nicht möglich seien. Nichts ist weniger selbstverständlich als die Meinung, alles sei schon hinreichend deutlich gesagt. Und nicht einmal das schon deutlich genug Gesagte hat sich hinreichend herumgesprochen und ist gar zur Leitlinie kirchlichen Handelns geworden. Wäre es anders, viele von den Beispielen mangelnder ökumenischer Sensibilität, von denen unter II. die Rede sein mußte, und noch viele andere mehr, wären eigentlich nicht denkbar. Evangelische Christen sollten zum Beispiel darauf achten, ja mit geschärftem Blick danach fahnden, wie sich faktisch und latent das Richteramt des Rechtfertigungsartikels in der römisch-katholischen Kirche auswirkt. Etwa und vor allem in der nie umstrittenen Tatsache, daß nach katholischem Verständnis die Vollmacht des kirchlichen Amtes am Gewissensspruch des einzelnen Christen endet, auch dann, wenn die kirchliche Lehre ihn als irrig anzusehen gebietet.²² Katholiken sollten sich darüber klar werden, daß das Allerwenigste der konkreten Erscheinungsform der Kirche willen aus theologischen Gründen, nämlich um der (nach katholischem Verständnis) wesenhaften „Sichtbarkeit“ und „Sakramentalität“ der Kirche zwingend notwendig ist. Die Sichtbarkeit der Kirche im theologischen Sinne darf nicht verwechselt werden mit ihrer äußereren, kirchenrechtlich geregelten und manchmal bürokratischen Organisationsform. Die könnte jederzeit, ganz in lutherischem Geiste, geändert werden, wenn sie der Verkündigung und buchstäblich Mit-Teilung des Evangeliums in Wort und Sakrament nicht mehr oder nur noch schlecht dient. Der Gedanke ist an sich so einfach und klar, daß niemand ihn ernsthaft bestreitet²³ – aber wieviel Erstaunen erregt man unter Katholiken immer noch, wenn man ihn äußert!

Katholiken sollten darauf achten, wie nach evangelischem Verständnis gerade der unvertretbare personale, ja im Grenzfall einsame Glaube an das

rechtfertigende Verheißungswort, fern allem Individualismusverdacht, durch sich selbst Kirche stiftet und dauernd begründet. Darüber belehrt jede ordentliche, nichts verkürzende Darstellung der Theologie Luthers.²⁴ Evangelische Christen sollten sich eingestehen, daß sie hinter der reformatorischen Tradition zurückbleiben, wo sie das geflissentlich überlesen. Es kostete gar keine große Mühe aufzuweisen, wie Luther auf seine Weise sogar den Grundgedanken der richtig verstandenen „Sakramentalität“ der Kirche ausdrückt. Es ist ja eine Falschmeldung, die auch durch ihre hartnäckige Verbreitung nicht wahrer wird, daß Luther – zu schweigen von den anderen Reformatoren – einen „spiritualistischen“ Kirchenbegriff vertrete. Die „äußerliche Kirche“, also die sichtbare und äußerlich wirksame Kirchenordnung ist zwar nicht identisch mit dem theologischen Wesen der Kirche – so wenig wie nach katholischem Verständnis –, aber sie ist und soll sein ein „Bild“ der verborgenen Kirche²⁵ und steht zu ihr im Verhältnis einer „positiven Analogie“²⁶. Ist es also wirklich so unmöglich, sich über die richterliche Maßstäblichkeit des Rechtfertigungsartikels zu verständigen? Ich meine, es ist möglich, und es wäre nicht wenig erreicht, wenn man dies zumindest theoretisch und programmatisch einmal ausspricht; denn der unabgegoltene Rest wäre dann „nur noch“ die übliche Diastase zwischen Theorie und Praxis, und das heißt: Die Kirchen könnten diese als offene Wunde eingestehen, statt sie zum Ausdruck eines trennenden Gegensatzes im Sachverständnis hochzustilisieren.

4. Die vornehmliche ekklesiologische Auswirkung des Richteramtes des Rechtfertigungsartikels ist die prophetische Kritik, die darum nicht der Ausnahmefall, sondern konstitutiv für die Kirche ist

Als Zusammenfassung des Evangeliums ist der Rechtfertigungsartikel natürlich zunächst befreiender Zuspruch und als solcher die Grundaufgabe der Kirche, der sie nachkommen muß und der sie grundsätzlich auch nachkommen will. Kritisch ist diese Verkündigung nicht gegen sich selbst, sondern der Natur der Sache nach gegen den selbstgerechten Menschen, an den sie sich wendet, und gegen die Welt, die ihr widerspricht: Mit dieser Botschaft und ihrer Feier in den Sakramenten Kirche zu versammeln, ist Sache des Amtes, oder auch anders ausgedrückt: Wer dies im Namen der Glaubensgemeinschaft öffentlich tut, ist eben dadurch im weitesten Sinne Amtsträger der Kirche. Auch das Amt hat daher eine kritische Funktion in bezug auf die ihm in der Kirche anvertrauten Glaubenden, denn notfalls müssen diese nicht nur befreiend, sondern auch kritisch an die Rechtfertigungsbotschaft erinnert werden.

Wer aber erinnert kritisch die Amtsträger an die Rechtfertigungsbotschaft? Die These besagt, daß dies das für die Kirche konstitutive „Amt“ des Propheten sei. Damit ist weder gesagt, daß nicht auch der Amtsträger in einer Person kritischer Prophet sein könnte, noch ist bestritten, daß auch die Propheten zuerst Glaubende sind und als solche angewiesen auf die öffentliche Verkündigung des Amtes. Aber aus zwei Gründen ist das Richteramt des Rechtfertigungsartikels vornehmlich – nicht ausschließlich – Sache der prophetischen Kritik. Der eine Grund ist sachlicher Natur: Wo ein Richteramt ausgeübt wird, muß eine Anklage vorausgehen. Die Anklage bezieht sich auf anklagenswerte Sachverhalte und Vorgänge, und diese werden geschaffen durch das Leben in der Kirche, das wiederum in besonderer Weise geprägt, gesteuert und bestimmt wird durch die Repräsentanten der Kirchenordnung, wie immer diese aussehen mag. Das Leben unter Amt, Kirchenordnung und öffentlicher Verkündigung schafft die Tatbestände, die anschließend im Licht des Richteramtes des Rechtfertigungsartikels kritisch zu beleuchten sind.

Der zweite Grund beruht auf pragmatischer Erfahrung. „Mit der Freiheit eines Christenmenschen kann ein kirchlicher Amtsträger in der Regel nicht viel anfangen“, diesen goldenen Satz formulierte einmal ein lutherischer Dogmatiker in einem Vortrag. Er meinte durchaus *evangelische* Träger des kirchlichen Amtes. Der Regelfall ist es nicht, daß die Amtsträger ihre eigenen Kritiker sind, so sehr sie es eigentlich sein müßten. Weil dies so ist – auch wenn es auf der menschlich-allzumenschlichen Seite der Kirche zu Buche schlägt –, deshalb ist prophetische Kritik der normale Ort, wo sich das Richteramt des Rechtfertigungsartikels auswirkt. Das klingt so selbstverständlich und muß doch immer wieder gesagt werden, damit der Mut dazu nicht ausstirbt unter der ständigen Versuchung zur Resignation vor der faktischen Übermacht des kirchlichen Amtes, selbst dort, wo sie nicht auch noch, wie in der Bundesrepublik Deutschland, staatskirchenrechtlich abgesichert ist.

5. Das Richteramt des Rechtfertigungsartikels darf nur in krisenhafter Situation der Kirche zur Geltung gebracht werden – andernfalls wird es zum Glaubensgesetz, das die Reinheit des Glaubens ebenso in Gefahr bringt wie die Forderung nach bestimmten Werken

Die These klingt in ihrer Abstraktheit sybillinisch – und will doch nur auf eine ganz alltägliche Tatsache aufmerksam machen.²⁷ Millionen von Christen, nicht nur in der römisch-katholischen, sondern auch in den evan-

gelischen Kirchen, nicht nur einfache und theologisch ungebildete Christen, sondern auch sogenannte Intellektuelle und gar Theologen, leben ihren Glauben an das freimachende Evangelium in der Form eines alltäglichen, naiven und fröhlichen Mittuns in der Kirche, das an sich auf keinen Fall mit dem reinen Glauben gleichgesetzt werden darf und doch dessen problemlose Lebensform darstellt. Das gilt vom sakraments- und liturgiefreudigen Gemeindeleben in einer skandinavischen lutherischen Kirche bis zur für unser Empfinden oft absonderlichen Volksfrömmigkeit in einem romanischen katholischen Land. Würde man solchen Christen mit dem „Richteramt“ des Rechtfertigungsartikels kommen, sie würden im günstigsten Fall gar nicht verstehen, was das soll; im ungünstigsten Fall würde man eben jene Angst, im Glauben falsch zu leben, erzeugen, die der Rechtfertigungsglaube gerade überwinden will. Manche Verständnislosigkeit römischer Katholiken gegenüber dem lutherischen Pathos der Rechtfertigungslehre erklärt sich aus diesem Phänomen. Übrigens ebenso manche evangelische Selbsterfahrung, der der Rechtfertigungsartikel wie eine konfessionelle Pflichtübung vorkommt, ohne daß man mit der ausdrücklichen Besinnung auf ihn für das konkrete Christenleben viel anfangen kann.

Mit anderen Worten: Nur dann, dann aber auch wirklich, „greift“ der Rechtfertigungsartikel als „Meister, Fürst und Richter“, wenn ein Christ aufgrund gegebener Umstände vor der Frage steht, wovon er vor Gott wirklich lebt und stirbt – also: im Konflikt zwischen kirchlicher Bindung und ihren Anforderungen auf der einen Seite und dem persönlichen Selbstverständnis, der persönlichen Lebensverantwortung im Glauben auf der anderen. Aufgabe der in These 4 angesprochenen prophetischen Kritik ist es, dann gerade Anwältin der Konfliktbeladenen zu sein und gegebenenfalls das kirchliche Amt und alle Repräsentanten kirchlicher Strukturen nachhaltig daran zu erinnern, daß die Kirche nicht um ihrer selbst willen da ist, sondern dazu, daß Menschen glauben können und in der Gemeinschaft der Kirche eine Heimat dieses Glaubens finden.

Auch für diese These sind gerade wieder die Reformatoren die besten Kronzeugen. Die Zeit des Rechtfertigungsartikels war gekommen, weil die konkrete Kirche dem Glauben *keine* Heimat mehr bot, sondern oft und oft nur noch ein Leben wie in der Verbannung. Übrigens vor wie nach der Reformation nicht selten auch in Form der in These 1 schon angesprochenen Verwechslung von Rechtfertigungszeugnis und Rechtfertigungstheorie.

6. Kriterium für die richtige Inanspruchnahme des Rechtfertigungsartikels in seiner kriteriologischen Funktion ist darum der Bezug auf das Leben der konkreten Gemeinde

Weil Luther, seine Mitarbeiter und seine Anhänger es nicht mehr ertrugen, daß Christen in kirchlich erzeugter Angst vor Gott statt in kirchlich bezeugtem Vertrauen auf Gott lebten, wurde ihnen die Rechtfertigungslehre zum „Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt“. Daß eine solche Situation nie wieder eintritt, dagegen gibt es keine Garantie. Darum muß der Rechtfertigungsartikel jederzeit in der Kirche sein Richteramt ausüben können, konkret ausüben muß er es, wenn die Gemeinde es braucht. Um Mißverständnissen vorzubeugen: Es ist keinesfalls *nur* die Kirche, die eine Angst erzeugt, deren Überwindung die Besinnung auf die Wahrheit der Rechtfertigung des Sünders aus Glauben allein ist. Heutzutage dürfte, anders als im 16. Jahrhundert, viel eher der Leistungzwang unserer Gesellschaft auf allen Ebenen jene Urangst erzeugen, die des wahrhaften Trostes der Verkündigung von der Menschenliebe Gottes bedarf. Aber auch die Kirche kann nach wie vor jene Angst erzeugen, und sie ist hier unser Thema.

Wer sich in der Situation solcher Angst auf die Rechtfertigungslehre beruft, sagt damit: Zwar hören wir das Wort von der Gemeinschaft Gottes mit den Sündern nur *in der Kirche*, ja nur *durch* die (Verkündigung der) Kirche – aber weder wird es dadurch zum Wort der Kirche noch hören wir es zu ihren *Bedingungen*. Nicht von ungefähr werden darum im Kirchenverständnis der Reformatoren die Gemeinde, *alle* Christen, der „gemeine Mann“, das „heilige Volk“ Subjekt des Kirchenverständnisses. Es ist schönste Frucht der Langzeitwirkung reformatorischer Rechtfertigungslehre, wenn dies heute auch in der römisch-katholischen Kirche selbstverständlich ist. Welche Befürchtung kann sie da eigentlich noch hegen, dies auch offen zu sagen, daß die Rechtfertigungslehre die zusammenfassende Formulierung der Mitte des Evangeliums ist? Kann sie denn wirklich übersehen, daß dieses so sich auf die Verheißungen Gottes verlassende Volk Gottes der Inhalt dessen ist, was sie unter der Kirche als „Grundsakrament“ versteht: das konkrete Bild und der Ort, in und an dem die Gegenwart der heilvollen Nähe Gottes in der Welt anschaulich und erfahrbar wird?

Wir müssen hier abbrechen. Statt vielem anderen, was noch zu sagen wäre und hier in durchaus kritikwürdiger Weise ausgelassen wurde, gestatte ich mir den Hinweis auf die Rektoratsrede von Wolf Krötke über das Buch von Heinrich Fries und Karl Rahner: „Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit“.²⁸ Ich stimme seinen Ausführungen voll und ganz zu, sowohl

seinen kritischen Rückfragen als auch seiner gegen Eilert Herms vorgetragenen anderen Bewertung dessen, was Fries und Rahner die „erkenntnistheoretische Toleranz“ im Miteinander der Teilkirchen einer künftig einen Kirche nennen. Die Verwirklichung der Vorschläge der beiden Autoren wäre in der Tat nur ein *erster* Schritt hin auf die künftige ideale Einheit der Kirche in ihren Teilkirchen²⁹ – die ja keineswegs die Einheit einer uniformen Kirche ist, wie sie immer noch heimlich unsere Vorstellung von kirchlicher Einheit bestimmt.

Keines der hier angesprochenen Probleme wäre mit diesem ersten Schritt schon abschließend gelöst. Aber diesen Schritt zu verweigern: kann das anders geschehen als dadurch, die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre für die Ekklesiologie, des Rechtfertigungsartikels für die Kirche zu verweigern? Sollten katholische Theologen also nicht damit aufhören, die Sakramentalität der Kirche gegen den Rechtfertigungsartikel auszuspielen? Und sollten evangelische Theologen nicht damit aufhören, es umgekehrt zu halten? Sollten nicht vielmehr beide im Geist beständiger Buße sich eingestehen, daß keine Kirche vor der Mitte ihres Bekenntnisses und ihres Selbstverständnisses „gerechtfertigt“ ist?

ANMERKUNGEN

- 1 W. Dantine in: EvTh 23 (1963) 261, zit. bei G. Maron, Kirche und Rechtfertigung. Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, Göttingen 1969, 267. Zu Maron vgl. meine Besprechung in: ThQ 150 (1970), 425-428; und Marons freundschaftliche, im besten Sinne kontrovers-theologische Antwort im Rahmen einer Besprechung katholischer Publikationen zum Luther-Jahr 1983, in: ThR 50 (1985) 275-278.
- 2 Veröffentlicht in: Im Lichte der Reformation. Jahrbuch des Evangelischen Bundes 30 (1987), 49-67. Vgl. auch die Stellungnahme von B. Brenner in: MdKI 37 (1986) 85f.
- 3 Zum Diskussionsstand vgl. pars pro toto O. H. Pesch, Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche, Freiburg i. Br. 1982, 13-55; ders., Hinführung zu Luther, Mainz 1983, 264-271; umfassend O. H. Pesch/A. Peters, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt 1981 – wichtig vor allem wegen des im Einklang von notwendiger Knaptheit und unerlässlicher Information sonst so nicht erreichbaren Durchblicks von A. Peters durch die Geschichte der reformatorischen Rechtfertigungslehre, a.a.O. 222-365; V. Subilia, Die Rechtfertigung aus Glauben. Gestalt und Wirkung vom Neuen Testament bis heute, Göttingen 1981 (it. Brescia 1976) – wichtig wegen der Urteile gegen den „ökumenischen Zeitgeist“ (falls es einen solchen gibt!); sowie jüngst B. Hamm, Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?, ZThK 83 (1986) 1-38. – Zwischenbilanz des nach vorn hin offenen Diskussionsstandes jetzt in: K. Lehmann/W. Pannenberg (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Göttingen – Freiburg i. Br. 1986, 35-75. Unter den ersten Stimmen zu diesem im höchsten kirchlichen Auftrag erstellten Gutachten vgl. vor allem H. Vorster in: ÖR 36 (1987) 49-67; und R. Frieling in: MdKI 38 (1987) 3-7.

- ⁴ Charakteristische Formulierung dieses Konzepts in Anwendung auf die Rechtfertigungslehre etwa bei G. Greshake, Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre, Freiburg i. Br. 1977, ²1981, 76-80.
- ⁵ WA 39 I, 205,2. Zur Sache und zum historischen Hintergrund vgl. O. H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs, Mainz 1967, ²1985, 152-159; Pesch/Peters, a.a.O. (s. Anm. 3), 119-130 (Peters); Pesch, Hinführung zu Luther (s. Anm. 3), 265-267.
- ⁶ WA 40 II, 352,3.
- ⁷ BSLK 415,6-416,6.
- ⁸ Charakteristisch etwa W. von Loewenich, Der moderne Katholizismus, Witten ⁴1959, 25-28 – gleichlautend mit der Neubearbeitung: Der moderne Katholizismus vor und nach dem Konzil, Witten 1970, 21-24; B. Lohse, Epochen der Dogmengeschichte, Stuttgart 1963, 157-193, bes. 192f, so auch ⁵1983 ebd.; U. Kühn, Das gegenwärtige Verhältnis zwischen lutherischer und katholischer Lehre von der Rechtfertigung, Amtsblatt der evang.-Luth. Kirche in Thüringen 17 (1964) 29-36; ders., Die Rechtfertigungslehre des Thomas von Aquin in evangelischer Sicht, in: U. Kühn/O. H. Pesch, Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luther, Berlin/DDR 1967, 9-36; ders., Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin, Berlin/DDR 1964 und Göttingen 1965; ders., Gnade und Werk, in: J. Feiner/L. Vischer (Hg.), Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Freiburg i. Br. 1973, ¹⁷1984, 560-570; und jetzt das von den evangelischen Mitverfassern mitgetragene Urteil in: Lehmann/Pannenberg (Hg.), ebd. (s. Anm. 3).
- ⁹ Vgl. V. Pfnür, Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535, Wiesbaden 1970, 324-368, bes. 329f; 350; vgl. auch F. Hoffmann/U. Kühn (Hg.), Die Confessio Augustana im ökumenischen Gespräch, Berlin/DDR 1980, darin bes. den Beitrag von M. Seils, Zu einigen Problemen der Interpretation von Artikel IV der Confessio Augustana in der Anerkennungsdebatte, a.a.O. 149-164 (Auseinandersetzung mit dem Buch von Pfnür).
- ¹⁰ Statt die Vertreter des Schibboleth-Konzeptes hier einzeln aufzuzählen, sei verwiesen auf Pesch, Gerechtfertigt aus Glauben (s. Anm. 3), 22-32. Zu ergänzen ist jetzt Hamm, a.a.O. (s. Anm. 4), und R. Slenczka, Evangelische Hermeneutik von Schrift und Bekenntnis. Am Beispiel der Arbeit der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission über die gegenseitigen Lehrverurteilungen im 16. Jahrhundert, MdKI 38 (1987) 110-116.
- ¹¹ Darüber belehrt jede Untersuchung zur (spät-)mittelalterlichen Gnadenlehre im Vergleich mit Luther. Vgl. Problematisierung mit Literatur bei Pesch, Hinführung zu Luther (s. Anm. 3), 154-162.
- ¹² „Führet sie [sc. die ‚Vokabeln‘] mal zum Bade“, sagt Luther 1537 in einer Disputation – das Latein deutsch unterbrechend – seinen Studenten, falls diese es denn nicht lassen könnten, theologische Sachverhalte mit den Begriffen der aristotelischen Naturphilosophie auszudrücken: WA 39 I, 222,12.
- ¹³ Vgl. exemplarisch K.-H. zur Mühlen, Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik, Tübingen 1972; ders., Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken. Dargestellt am Werk M. Luthers und Fr. Gogartens, Tübingen 1980; und vor allem G. Ebeling, Das Leben – Fragment und Vollendung. Luthers Auffassung vom Menschen im Verhältnis zu Scholastik und Renaissance, ZThK 72 (1975) 310-334, bes. 324ff; ders., Disputatio de homine (= Lutherstudien II), 1. Teil Tübingen 1977, 2. Teil Tübingen 1982; und immer wieder in den in: Wort und Glaube, 3 Bde., Tübingen 1960-1975, gesammelten Aufsätzen.
- ¹⁴ Wer als Katholik die Fragen evangelischer Zuschauer zu beantworten hatte, die die Fernsehübertragung der Eröffnung des „Heiligen Jahres“ 1983 gesehen hatten, versteht das Gewicht der Sache und ist dagegen gefeit, sie nur für ein Stück katholischer „Folklore“ zu halten.

- 15 Die wichtigsten Beiträge sowie ausführliche Bibliographien finden sich in folgenden Veröffentlichungen: H. Helbling u.a., Interkommunion. Hoffnungen – zu bedenken (= Ökumenische Beihefte zur FZPhTh 5), Fribourg/Schweiz 1971 (Bibliographie bis 1971 – über 1100 Titel!); K. Lehmann, Dogmatische Vorüberlegungen zur Interkommunion, in: ders., Gegenwart des Glaubens, Mainz 1974, 229-273; P. Bläser (Hg.), Amt und Eucharistie, Paderborn 1973; Catholica 26 (1972): wichtige Beiträge im Laufe des ganzen Jahrgangs; G. Gaßmann (Hg.), Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch, Frankfurt am Main 1974; K. Rahner, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis, Freiburg i. Br., 1974, 79-92; Th. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz 1979, 171-173; U. Wilkens, Eucharistie und Einheit der Kirche. Die Begründung der Abendmahlsgemeinschaft im Neuen Testament und das gegenwärtige Problem der Interkommunion, KuD 25 (1979) 67-85; H. Fries/K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, Freiburg i. Br. 1983, ⁵1985, 139-156; H. Schütte, Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung, Paderborn 1985, 119-136; 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, 88f; 110; 133f.; 181; 199 (im Kontext der Gedankenführung des ganzen Buches); U. Kühn, Sakramente, Gütersloh 1985, 299-301; und schon ders., Das Abendmahlsgespräch in der ökumenischen Theologie der Gegenwart (= Abendmahl IV), in: TRE I (1977) 145-212; G. Hintzen, Das reformatorische Abendmahl aus katholischer Sicht. Überlegungen zur Auslegung von UR (= „Unitatis Redintegratio“ = Ökumenismus-Dekret), Catholica 44 (1986) 203-228; H. Fries/O. H. Pesch, Streitpunkte für eine Kirche, München 1987, 152-155. Die Diskussion um die sog. Lima-Papiere füllt ebenfalls bereits eine wachsende Bibliothek; Hinweise bei Schütte, ebd. Ob die Klärungen zur Abendmahlskontroverse bei Lehmann/Pannenberg (Hg.), a.a.O. (s. Anm. 3), 89-124, einen neuen Schub des Nachdenkens über Abendmahlsgemeinschaft auslösen, auch und vor allem kirchenamtlich, lässt sich noch nicht sagen.
- 16 Liturgiekonstitution Nr. 10.
- 17 WA 6, 513,14-515,26.
- 18 Zur Begründung vgl. O. H. Pesch, Ehe im Blick des Glaubens, in: F. Böckle u.a. (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 7, Freiburg i. Br. 1982, 8-43; 76-86; und jetzt Lehmann/Pannenberg (Hg.), a.a.O. (s. Anm. 3), 141-156.
- 19 Luther nennt die Bischöfe und den Papst (und ihre Anhänger) „des Teufels böses, schändliches Volk“ (WA 50, 625,10). Der Nuntius Aleander nennt im Wormser Edikt von 1521 Luther „nicht ein Mensch, sondern als der böse Feind in Gestalt eines Menschen mit angennommener Mönchskutte“. Und Katholiken, die die „vermaledeite Abgötterei“ der Messe mitmachen, können ja ebensowenig Christen sein wie Anhänger Luthers, dessen Theologie nach H. Denifles Urteil von 1904 „ein Seminar von Sünden und Lastern“ ist.
- 20 So im Anschluß an meinen Artikel „Rechtfertigung“ in: P. Eicher (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, III, München 1985, 454. Der ganze Artikel ist meine jüngste Äußerung zum Thema.
- 21 Vg. Lehmann/Pannenberg (Hg.), a.a.O. (s. Anm. 3) und Fries/Pesch, a.a.O. (s. Anm. 19).
- 22 Ausführlicher bei O. H. Pesch, Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie, Freiburg i. Br. 1983, 244-248, mit theologiegeschichtlichen und aktuellen Hinweisen.
- 23 Ein Beleg dafür ist die lebhafte *theologische* Diskussion um die Sachgemäßheit des neuen Codex Iuris Canonici, in der doch auch die Befürworter des neuen Kirchenrechts ihren Gegnern nie vorwerfen (können), sie verleugneten die Sichtbarkeit der Kirche, wenn sie konkrete kirchenrechtliche Regelungen kritisieren! Vgl. Concilium 22 (1986) H.3.
- 24 Vgl. Problemskizze und Literatur bei Pesch, Hinführung zu Luther (s. Anm 3), 203-228; und: Luther-Jahrbuch 1985, 94-151 (Lutherforschungskongreß 1983).
- 25 WA 6, 295,25f.

- ²⁶ Vgl. U. Kühn, Kirche, Gütersloh 1980, 27 – unter Hinweis auf WA 6, 296,38.
- ²⁷ Das Folgende knüpft – wie der ganze Abschnitt IV – an meine Darlegung in Mysterium Salutis IV/2, Zürich 1974, 831-913; 900-907 an und versucht, das dort Gesagte weiterzuführen.
- ²⁸ W. Krötkе, Wahrheit und Einheit. Evangelische Erwägungen zur Einigung der Kirchen nach Karl Rahner und Heinrich Fries, Die Zeichen der Zeit 41 (1987) 76-81; vgl. die Rezension von G. Bassarak, a.a.O. 69-76.
- ²⁹ In ganz ähnlicher Weise hat schon 1974 L. Vischer die Forderung nach einem „vorläufigen“ ersten Schritt erhoben: Wie weiter – nach den ersten zehn Jahren? in: G. Békés/V. Vajta (Hg.), Unitatis Redintegratio 1964-1974. Eine Bilanz der Auswirkungen des Ökumenismus-Dekretes, Frankfurt am Main 1977, 141-157.

Einigkeit im Fundamentalen

Probleme einer ökumenischen Programmformel

von EILERT HERMS*

Wie ein roter Faden zieht sich durch die vergangenen 450 Jahre der abendländischen Christentumsgeschichte die Überzeugung, daß alle in ihr seit der Reformation aufgetretenen Trennungen durch eine Besinnung auf diejenige „Einigkeit im Fundamentalen“ beseitigt werden könnten, von der man entweder annimmt, sie sei trotz der kirchlichen Gegensätze unverletzt geblieben oder sie lasse sich durch theologische Anstrengung wieder herstellen. Freilich: Mit der Verbreitung dieses ökumenischen Programms kontrastiert auffallend seine bisherige Erfolglosigkeit. Woher röhrt sie?

Mit Sicherheit hat der stockende Gang der zwischenkirchlichen Verständigung viele und verschiedenartige Gründe. Aber zu diesen zählt jedenfalls auch eine Reihe von Mängeln und Problemen in jenem theologischen Programm einer Verständigung durch Rekurs auf die „Einigkeit im Fundamentalen“. Wer daher an Fortschritten der zwischenkirchlichen Verständigung interessiert ist, sieht sich genötigt, diesen Schwierigkeiten einmal systematisch nachzugehen und sie übersichtlich darzustellen. Dazu möchte ich hier einen Beitrag liefern.

* Antrittsvorlesung am Fachbereich Evangelische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität, Mainz, vom 22. Januar 1987. Prof. Herms hat den Text auf unsere Bitte hin für den Abdruck in der ÖR zur Verfügung gestellt. Die Red.

Ich werde zunächst zeigen, daß die Frage nach dem für das Christentum Fundamentalen bereits in der Urgestalt reformatorischer Theologie, nämlich bei Luther, begegnet; und zwar in einer signifikanten Doppelgestalt, die auf zwei verschiedene und daher begrifflich wohl zu unterscheidende Dimensionen des Fundamentalen selber hinweist. An der klaren Unterscheidung und richtigen Beziehung dieser beiden verschiedenen Begriffe des Fundamentalen hängt es, ob der Begriff der „Einigkeit im Fundamentalen“ so klar, eindeutig und praktikabel bestimmt werden kann, daß er eine aussichtsreiche Perspektive zwischenkirchlicher Verständigung eröffnet. Das möchte ich an einer Reihe einflußreicher historischer Modelle des Rekurses auf die „Einigkeit im Fundamentalen“ demonstrieren, die sämtlich genau deshalb sachlich unbefriedigend – und daher dann auch praktisch erfolglos – geblieben sind, weil sie mit dieser Differenz im Begriff des Fundamentalen selber nicht richtig umgegangen sind. In einem dritten Abschnitt werde ich auf zwei moderne Konzeptionen einer ökumenisch fruchtbaren „Einigkeit im Fundamentalen“ hinweisen, die zwar beide den Vorzug haben, von den traditionellen Mängeln frei zu sein, nur leider den Nachteil, daß sie sich gegenseitig ausschließen (zumindest ist einstweilen nicht absehbar, daß sie sich zu einem einzigen konsistenten Modell zusammenarbeiten ließen).

Ich schließe dann mit einigen Andeutungen darüber, was angesichts dieser Lage im Interesse der Kirchengemeinschaft heute getan werden könnte.

1. Die Bestimmung des Glaubensfundamentes und des Lehrfundamentes bei Luther.

Es waren die schwärmerischen Bewegungen der frühen 20er Jahre des 16. Jahrhunderts, die Luther erstmals zu einem pointierten öffentlichen Hinweis auf das fundamental Christliche nötigten. Er stellte ihn an den Anfang seiner Fastenpredigten vom Jahre 1522 mit folgenden berühmten Worten:

„Wir sind allesamt zu dem Tod gefordert und wird keiner für den andern sterben, sondern ein jeglicher in eigener Person für sich mit dem Tod kämpfen. In die Ohren können wir wohl schreien. Aber ein jeglicher muß für sich selber geschickt sein in der Zeit des Todes. Ich werde dann nicht bei dir sein, noch du bei mir. So muß hier ein jedermann selber die *Hauptstücke*, so einen Christen belangen, wohl wissen und gerüstet sein.“¹

Welches sind diese „Hauptstücke“? Erstens, „daß wir Kinder des Zorns sind und all unser Werk, Sinn und Gedanken sonderlich nichts sein“; und zweitens, „daß uns Gott seinen eingeborenen Sohn gesandt hat, auf daß wir

in ihn glauben; und wer in ihn vertrauen wird, soll der Sünde frei sein und ein Kind Gottes“².

Einen zweiten Versuch, das christlich Fundamentale zu bestimmen, unternahm Luther 15 Jahre später; nämlich in den Schmalkaldischen Artikeln, die der Vorbereitung auf das seit 1536 ausgeschriebene Konzil dienen sollten. Dieser Text sieht erstens das Ganze der kirchlichen Lehre im alt-kirchlichen Dogma zusammengefaßt. Und er stellt zweitens für das spezifische Verständnis dieser gemeinchristlichen Lehrtradition, das die reformatorische Theologie gegen die päpstlichen Theologenschulen vertreten hatte, ein ganz bestimmtes einzelnes Lehrstück als tragendes und bestimmendes Fundament heraus: die Lehre, daß die heilswirksame Aneignung des Verdienstes Christi umfassend und exklusiv geschieht durch den Glauben.³

An beiden Stellen bestimmt Luther das Fundamentale also inhaltlich völlig identisch. Dennoch ist das Fundament in beiden Fällen ein verschiedenes. Denn in den Fastenpredigten spricht Luther von der *Glaubensgewißheit*, die fundamental ist für das Leben und Sterben jedes einzelnen Christen. Hingegen 1537 redet er von derjenigen theologischen Einsicht, die fundamental ist für das Ganze der *kirchlichen Lehre*. Im ersten Fall geht es also um das Fundament des *christlichen Lebens*; im zweiten um den Fundamentalartikel kirchlicher *Lehre*. Und zwischen diesen beiden besteht ein *Konstitutionsunterschied*: Daß die biblische Botschaft von der Rechtfertigung durch den Glauben Inhalt derjenigen Gewißheit wird, die das Leben und Sterben eines Menschen trägt, das ist das Werk des Heiligen Geistes selber, der das Evangelium im Herzen eines Menschen wahr spricht. Daß hingegen der Satz „Das Verdienst Christi wird allein im Glauben heilswirksam angeeignet“ zum Grund-Satz kirchlicher Lehre wird, das ist – wie die Ausbildung und Pflege von kirchlicher Lehre überhaupt – Entscheidung und Tat von Menschen. Und diese hören auch dadurch nicht auf, menschliches Werk zu sein, daß sie aufgrund jenes den Glauben ermöglichen Werkes Gottes und im Gehorsam ihm gegenüber vollzogen werden. Auf diesen Konstitutionsunterschied hat die reformatorische Theologie selber reflektiert⁴; sie hat niemals für *sich* (auch nicht, wo sie kirchlich rezipiert wurde) dieselben Konstitutionsbedingungen in Anspruch genommen wie für die *Gewißheit* des Glaubens selber. Am deutlichsten kommt das darin zum Ausdruck, daß diese Gewißheit unfehlbar und unkritisierbar ist, nicht aber das kirchliche Lehren.

Auch für die Theologie nach Luther hat es immer wieder seelsorgerliche und kirchenpolitische (ökumenische) Anlässe gegeben, sich auf das zu besinnen, was für die Lehre der Kirche und für das Leben des Glaubens

fundamental ist. Aber dabei ist es nun gerade den traditionsprägenden Modellen nicht gelungen, diese Unterscheidung und Beziehung zwischen Lebens- (bzw. Glaubens-) und Lehrfundament richtig zu handhaben. Das möchte ich jetzt in einer kurzen Skizze andeuten.

2. Drei klassische Modelle der Bestimmung des Fundamentalen und deren Probleme

Als klassisch sind drei Modelle zu bezeichnen: das Modell der altprotestantischen (insbesondere lutherischen) Schulorthodoxie, das pietistische Modell und das traditionalistische Modell. Der systematische Mangel des ersten besteht darin, daß es den Fundamentalartikel der Lehre zugleich zum Glaubensfundament erklärt; das zweite leidet daran, daß es das Glaubensfundament gegen die Lehre ausspielt und damit kirchliche Lehre überhaupt im Namen der persönlichen Frömmigkeit vergleichgültigt; das dritte Modell bietet überhaupt keinen Ansatz zur Unterscheidung zwischen Glaubens- und Lehrfundament (was damit zusammenhängt, daß sich in ihm das vorherrschende Frageinteresse nicht auf das Fundament des Glaubens oder der Lehre, sondern vielmehr auf die unverzichtbaren Stücke der kirchlichen Ordnung richtet). Betrachten wir dies kurz im einzelnen:

2.1. Auf die Entwicklung der orthodoxen Lehre von den Fundamentalartikeln seit dem Ende des 16. Jahrhunderts kann ich hier aus Platzgründen nicht eingehen. Ich kann nur ihre Reifegestalt kurz in Erinnerung rufen, die 1626 erstmals von Nikolaus Hunnius vorgetragen wurde⁵ und als solche dann Ausgangspunkt der weiteren Diskussion wurde:

Fundamental sind für Hunnius alle Artikel der kirchlichen Lehre, welche das fundamentum fidei selber betreffen. Dieses bietet nun aber seinerseits verschiedene Aspekte, die Hunnius sorgfältig unterscheidet: Zunächst das Glaubensfundament in seiner Essenz oder Substanz; diese ist Gott in Christus. Sodann die Gestalt, in der Gott bzw. Christus uns so begegnet, daß er zum Glaubensgrund werden kann; dies ist die Heilige Schrift; und schließlich der Inhalt dieses Fundamentes des Glaubens, wie er in der kirchlichen Lehre entfaltet wird.

Im Blick auf diese lehrmäßige Entfaltung der biblischen Botschaft stellt sich dann wiederum die Frage, ob deren Teile sämtlich in gleicher Weise den Inhalt des Glaubensfundamentes betreffen. Hunnius verneint dies und teilt das Ganze der kirchlichen Lehre ein in solche Artikel, deren Inhalt für den Glauben nicht fundamental, und solche, deren Inhalt für ihn fundamental ist; wobei die letzteren noch einmal in primär fundamentale und sekundär

fundamentale unterschieden werden. Nicht fundamental sind alle Stücke, die man zur Seligkeit weder zu wissen, noch – wenn man sie weiß – anzuerkennen braucht. Sekundär fundamental sind alle Stücke, die man zwar nicht notwendig zu kennen braucht, die man aber, wenn man sie kennt, nicht bestreiten darf; und primär fundamental sind dann folglich diejenigen Stücke, an deren Kenntnis und Anerkennung die Seligkeit hängt. Und dieser Bereich des primär Fundamentalen faßt sich dann für Hunnius letztlich wiederum in einem Artikel zusammen: in der Lehre von der Heilswirksamkeit der Aneignung des Verdienstes Christi allein im Glauben.

Hunnius' Theorie besitzt erklärtermaßen eine kontroverstheologische (also ökumenische) Zielrichtung: Hinsichtlich des fundamentum fidei essentiale stimmen alle Christen überein. In der Bestimmung des fundamentum fidei organicum sind Lutheraner und Reformierte einig gegenüber den römischen Katholiken; aber im fundamentum fidei dogmaticum gibt es auch zwischen Lutheranern und Reformierten einen Gegensatz (und zwar im Bereich der primär fundamentalen Artikel: nämlich in der Lehre von der göttlichen Gnadenwahl).

Diese Theorie ist – wie alle scholastischen Theorien – übersichtlich; und sie besitzt darüber hinaus einen Klärungseffekt, der noch heute nicht zu verachten ist. Sie hält grundlegend Richtiges über die wichtigsten Differenzen zwischen römischer, lutherischer und reformierter Lehre fest; und sie hält auch richtig fest, daß durch diese Unterschiede die Einheit aller Christen im fundamentum fidei essentiale (also in Gott und Christus) *nicht* aufgehoben wird.

Dennoch besitzt sie zwei schwerwiegende Konstruktionsmängel. Erstens: Sie *unterscheidet* die Substanz des Glaubensgrundes und dessen Begegnungsweise von der lehrmäßigen Entfaltung seines Inhalts, ohne darauf zu reflektieren, daß diese Unterscheidung selber nur *innerhalb* der Lehre und mit ihren Mitteln getroffen werden kann.

Problematisch ist aber zweitens auch die Behauptung, daß man im Inhalt kirchlicher Lehre nichtfundamentale Artikel von fundamentalen unterscheiden könne. Denn damit wird behauptet, daß sich der Gesamtzusammenhang kirchlicher Lehre sowohl auf solche Inhalte bezieht, deren explizites oder zumindest implizites Eingehen in die Glaubensgewißheit heilsnotwendig ist, als auch auf ganz andersartige Inhalte; womit die sachliche Einheit der kirchlichen Lehre aufgegeben ist.

Insbesondere an diesem letzten Punkt hat sich dann eine Generation später die Kritik entzündet: Als ein inhaltlich einheitlicher und logisch konsistenter Aussagezusammenhang kann die kirchliche Lehre nur unter der Vor-

aussetzung gedacht werden, daß alle ihre Aussagen *ausnahmslos* in einem *rekonstruierbaren Sachzusammenhang mit derjenigen Aussage stehen*, die als ihr Grundsatz, also als Fundamentalartikel der Lehre in Anspruch genommen wird.

Es war Johannes Hülsemann (1602-1661), der dieses scharfsinnige und meines Erachtens richtige Argument vortrug.⁶ Aber gerade, wenn man versucht, diesem Einwand Rechnung zu tragen und das orthodoxe Modell in seinem Sinne zu verbessern, zeigt sich, daß auch heute noch das Urteil über dieses Modell lauten muß: Es verfolgt berechtigte Absichten mit untauglichen Mittel. Die berechtigte Absicht war, von der Lehre und ihrem Grundartikel den von Gott selbst gesetzten Grund des Glaubens selber zu unterscheiden; und zwar im Interesse sowohl einer Entlastung der Einzelseelsorge von dogmatischem Ballast als auch im Interesse der Verständigungsversuche von Christen über Konfessionsgrenzen hinweg. Aber dieser Versuch muß aus sachlogischen Gründen in dem Augenblick mißlingen, in dem das Glaubens- und Lebensfundament gleichgesetzt wird mit dem Fundamentalartikel der Lehre. Denn durch diese Gleichsetzung entsteht unvermeidlich folgende Alternative:

Entweder man hält an der inhaltlichen Einheit der kirchlichen Lehre als einer konsistenten Entfaltung dieser einen und einzigen Fundamentallehre fest; dann kommt man bei Gleichsetzung des Fundamentalartikels der Lehre mit dem Fundament des gelebten Glaubens genau in diejenige seelsorgerlich und ökumenisch schwierige Situation, die vermieden werden sollte: Mit dem Fundamentalartikel der Lehre wird zugleich (zumindest implizit) das Ganze des Lehrsystems kirchlicher Lehre auch als Grund und Gegenstand des gelebten *Glaubens* hingestellt. Eine ökumenische Verständigung unter Ausklammerung von Detailfragen der Lehre durch Rekurs auf ein von deren Fundamentalartikel unterschiedenes Lebensfundament ist unmöglich, weil jede denkbare Einigkeit im *fundamentum fidei zugleich* als Einigkeit im *fundamentum doctrinae* gedacht werden muß.

Oder aber: Man hält fest an dem Programm einer Entlastung des seelsorgerlichen ökumenischen Gesprächs von bestimmten Details kirchlicher Lehre durch Rekurs auf eine problemlose Bestimmung des Inhalts der gelebten Glaubensgewißheit. Dann führt die Handhabung *dieser* Bestimmung *zugleich* als *fundamentum doctrinae* zu einer *reduzierten und abstrakten Fassung des Fundamentalartikels kirchlicher Lehre*; und damit zum Verlust des konkreten Inhalts von kirchlicher Lehre überhaupt. Und das heißt: Es zeichnet sich dann die Position einer Frömmigkeit ab, die auf Distanz geht zu kirchlicher Lehre überhaupt; also das *pietistische Modell*.

2.2 Der wesentliche Grundzug dieses – zweiten – Modells besteht darin, daß der Rekurs auf die persönliche Glaubensgewißheit dadurch von der Last der Fülle und Strittigkeit theologischer Lehraussagen befreit wird, daß er alle verschiedenen, unter sich strittigen Gestalten kirchlicher Lehre überhaupt im strikten Sinne des Wortes *gleichgültig* werden läßt.

Diese Vergleichsgültigung kann zunächst als abstrakte Entgegensetzung von Frömmigkeit und Lehre auftreten. Man sagt dann: Während die – unvermeidliche – Vielgestalt kirchlicher Lehre nur der Grund für die Vielfalt der getrennten Kirchentümer und ihren Streit ist, ist auf der anderen Seite die Einheit der persönlichen Glaubensüberzeugung aller Christen der Grund der Einheit ihrer geistlichen Gemeinschaft, ihrer Eintracht und ihres Friedens. In dieser ihrer Einheitlichkeit bildet die persönliche Glaubensgewißheit dasjenige „wahre“ und „unparteiische“ Christentum, das zwar auf Erden unvermeidlich in der Zerstreutheit unter die vielen einander entgegengesetzten Kirchentümer lebt, für das aber diese miteinander im Streit liegenden Gestalten der öffentlichen kirchlichen Ordnung und der öffentlichen kirchlichen Lehre etwas Zufälliges, bloß Äußerliches und Unwesentliches bleiben. Diese Position wurde zwar von Autoren vertreten, die alle den Typ des sozialen Außenseiters repräsentieren (Jakob Böhme, Joachim Betke, Christian Hoburg, Friedrich Breckling, Johann Georg Gichtel, Gottfried Arnold, Johann Conrad Dippel)⁷, aber es ist trotzdem nicht zu übersehen, daß genau diese Haltung im neuzeitlichen aufgeklärten Bürgertum Mitteleuropas vorherrschend geworden ist (wenn ich recht sehe, nicht nur im Bereich des Protestantismus; auch wenn Johann Salomon Semler diese Haltung der Unterscheidung und Entgegensetzung von privater und öffentlicher Religion als typisch protestantisch auszugeben versuchte).

Die offenkundige Schwäche dieser Position ist, daß sie die Unterschiede der kirchlichen Organisation und der kirchlichen Lehre als ein bloßes Faktum hinnimmt, ohne dabei nach Grund und Wesen dieser Verschiedenheit zu fragen; und erst recht ohne jede Reflexion auf die Frage, ob nicht vielleicht die öffentliche kirchliche Ordnung und die öffentliche kirchliche Lehre, unbeschadet ihrer formalen Unterschiedenheit von der persönlichen Glaubensgewißheit, doch selber eine konstitutive Funktion *für das Zustandekommen* dieser persönlichen Glaubensgewißheit haben.

An dieser Stelle beweist diejenige Version des pietistischen Modells ihre Überlegenheit, die von Zinzendorf (1700–1760) entworfen wurde und in der Herrnhuter Brüdergemeine zu geschichtlicher Wirkung gelangte.⁸ Zinzendorf betont in der Tradition des Luthertums mit eindeutig antispiritualistischer Tendenz die Notwendigkeit des äußeren Wortes für das Zustande-

kommen der persönlichen Glaubensgewißheit; und darum auch der leibhaften Begegnungsgestalten des äußeren Wortes im – insbesondere gottesdienstlichen – Leben der Kirche. Aber zugleich hält Zinzendorf auch an dem pietistischen Programm der Vergleichsgültigung der verschiedenen traditionellen Gestalten kirchlicher Lehre fest; und zwar dadurch, daß er diesen *allen* unterschiedslos ausnahmslos die gleiche konstitutive Bedeutung für das Zustandekommen der persönlichen Glaubensüberzeugung zubilligt. Das ist der Sinn seiner berühmten „Tropen“lehre: Alle geschichtlich gegebenen Gestalten von Ordnung und Lehre der Kirchen sind nur verschiedene „*tropoi paideias*“, Formen der Erziehung des Glaubens.

Hier nimmt also die pietistische Vergleichsgültigung von Ordnung und Lehre der Kirchen eine konstruktive Wendung: Sie spricht allen überliefer-ten Gestalten von kirchlicher Lehre und Ordnung jeweils dieselbe *Funktion* für das Zustandekommen des Glaubens zu und gleichzeitig den divergieren-den *Inhalten* dieser Tradition jeden störenden Einfluß auf die Identität des in ihnen wachsenden Glaubens ab. Die tendenzielle Entwertung, die der spiritualistische Pietismus dem Ganzen der tradierten Ordnung und Lehre der Kirchen widerfahren läßt, richtet sich bei Zinzendorf also nur noch auf die divergierenden Inhalte der verschiedenen Traditionen.

Freilich: Ist es überhaupt denkbar, daß kirchliche Tradition ohne Inhalt oder abgesehen von ihrem Inhalt eine konstitutive Funktion für das Zustandekommen persönlicher Glaubensgewißheit besitzen kann? Aber andererseits: Sobald man versucht, den Inhalt der den Glauben jeweils erziehenden Lehrtradition anzugeben, scheint es wiederum mit der entlastenden Vergleichsgültigung des Inhalts der Lehrtradition vorbei zu sein. Hier stellt sich offenbar ein für die Stichhaltigkeit und Praktikabilität des Tropenmodells grundlegendes Problem. Zinzendorf löst es durch einen genialen Griff: Der Inhalt, an dem sich durch die kirchlichen Traditionen unbeschadet ihrer Divergenzen ihr einheitlicher und gleicher Erziehungswert für den Glauben entzündet, ist: der Crucifixus.⁹ *Tropenidee und Jesuzentrik bilden in Zinzendorfs Modell eine unlösliche Einheit.*

In dieser Zuspitzung entwickelt nun aber Zinzendorfs Tropenmodell eine eigentümliche, es geradezu verwandelnde Dynamik: Es wird aus einem Programm der funktionalen *Respektierung* kirchlicher Traditionen zu einem grandiosen Programm ökumenischer kirchlicher *Konstruktion*. Freilich zu einem Konstruktionsprogramm, in dem seinerseits nun der gemeinpietistische Zug zur Distanzierung von kirchlicher Tradition nur eine neue, subtilere Fassung gewinnt; denn die Anerkennung der konstitutiven Funktion aller überlieferten Gestalten von Lehre und Leben der Kirche ist nur ein

erster Schritt. Diesem folgt ein zweiter. Und der besteht darin, daß sich nun die – vermeintlich durch alle Tropen in einheitlicher Weise erzeugte – Jesusfrömmigkeit, sobald und indem sie sich ihrer selbst bewußt geworden ist, selber als kirchebauende Kraft auswirkt. Und dies in drei – von Zinzendorf wiederum klar reflektierten – Schritten: Zunächst erfaßt sie sich als unsichtbare „geistliche“ Kirche. Sodann tauschen die Glieder dieser geistlichen Kirche untereinander Zeichen ihres Glaubens aus, woraus die „lebendige“ Kirche entsteht. Wird schließlich aus dieser gelegentlichen Kommunikation die volle kirchliche Gemeinschaft, so tritt die „leibhafte“ Kirche ins Dasein, in der alle älteren Tropen kirchlicher Ordnung und Lehre als untergeordnete Momente verortet und festgehalten sind.¹⁰

Freilich zeigt nun die genauere Betrachtung, daß diese großartige Vision in allen ihren tragenden Elementen auf Selbstdäuschungen und Unklarheiten beruht: Zunächst die Hoffnung auf eine Neutralisierung der strittigen Lehrinhalte in der Tropenidee. Diese Hoffnung trägt nur solange, wie man übersieht, daß hinter der Tropenidee selber eine ganz bestimmte Gestalt kirchlicher Lehre steht: nämlich die kirchliche Lehre des Luthertums. Und zwar ein – außerhalb des Luthertums – im höchsten Maße strittiger Teil dieser Lehre; nämlich ihre Anschauungen über die *spezifische Weise* der Angewiesenheit des Glaubens auf Ordnung und Lehre der Kirche.

Ebenso kommt es durch die Einsetzung des Crucifixus als fundamentum fidei nur scheinbar zu einer Neutralisierung strittiger kirchlicher Lehre. Nämlich nur solange, wie man sich zu derjenigen Frage ausschweigt, deren Beantwortung in den verschiedenen Gestalten kirchlicher Lehre strittig ist: nämlich, *wie* der Crucifixus für den Glauben *heilsaktiv präsent* und *heilsam „gebraucht“* wird.

Und schließlich ist auch die Hoffnung, daß es vom Crucifixus als dem Grund und Gegenstand des gelebten Glaubens her zu einer neuen, über den traditionellen Differenzen stehenden Gestalt kirchlicher Lehre kommen werde, nur dann berechtigt, wenn man annimmt, daß dieser Grund des Glaubens in *seiner* Identität, Einheitlichkeit und Eindeutigkeit selber zum Fundamentalartikel eines Lehrsystems wird. Hier zeigt sich, daß bei Zinzendorf die beiden in der Orthodoxie und im Pietismus begegnenden, spiegelbildlichen Verkennungen der Differenz und der Beziehung zwischen *Gewissheitsfundament* und *Fundamentalartikel* der *Lehre* zugleich auftreten: der pietistische Irrtum, indem Zinzendorf meint, durch Rekurs auf das fundamentum fidei zur Neutralisierung der Gegensätze kirchlicher Lehre gelangen zu können; und der orthodoxe Fehler, indem Zinzendorf den Inhalt der Glaubensgewißheit zugleich als *Fundamentalaussage* kirchlicher Lehre in Anschlag bringt.

Aber diese Unklarheit hat sich zunächst für den Erfolg des Zinzendorf-schen Modells weniger als Hemmung denn als Förderung erwiesen. Denn vor allem sie ermöglichte eine nahtlose Verbindung mit dem traditionalisti-schen Modell.

2.3. Die *traditionalistische Theorie der Fundamentalartikel* und ihrer ökumenischen Kraft bietet überhaupt keinen Beitrag zur Klärung des Ver-hältnisses zwischen dem, was für den Glauben, und dem, was für die kirch-liche Lehre fundamental ist. Das hat einen sehr einfachen Grund. Dieses Modell ist nämlich direkt weder am Fundament des Glaubens noch am Fundamentalartikel der Lehre orientiert, sondern direkt und zuerst an den wesentlichen Stücken der kirchlichen Ordnung. Damit steht natürlich auch die Lehre zur Debatte; aber immer nur als ein Teil kirchlicher Ordnung. Und die Frage nach dem, was für die kirchliche Lehre „fundamental“ ist, spitzt sich daher immer auf die Frage nach den Texten zu, deren Geltung für die kirchliche Lehrordnung unverzichtbar ist. Dabei gilt dann immer dasjenige als fundamental, was zur Ordnung der Kirchen jeweils in der Zeit ihres gemeinsamen Ursprungs zählte.

Seit dem 16. Jahrhundert hat es viele literarische Vorschläge und prakti-sche Versuche zur Überwindung der Kirchenspaltung auf der Grundlage dieser traditionalistischen Konzeption von Fundamentalartikeln gegeben, auch auf dem Kontinent.¹¹ Dem deutschsprachigen Protestantismus hat sich am nachhaltigsten Georg Calixts Programm einer zwischenkirchlichen Verständigung auf der Grundlage des *consensus quinque saecularis* einge-prägt. Aber dieser Versuch ist wie alle vor ihm gescheitert.¹²

Eine kirchenpolitische – ökumenische – Kraft mit internationaler Aus-strahlung hat das traditionalistische Modell eigentlich nur auf dem Boden des Anglikanismus und durch ihn entwickelt. Hier sind mit großer Beharr-llichkeit bis in unsere Zeit hinein folgende Grundzüge kirchlicher Ordnung als „fundamental“ (also für die kirchliche Gemeinschaft notwendig, aber auch ausreichend) festgehalten worden: die kanonische Schrift als geoffen-bartes Wort Gottes, die altkirchlichen Bekenntnisse als *regula fidei* (also als Auslegungsrahmen für die Schrift), die schriftgemäße Praxis der Sakra-mente und schließlich das Prinzip der Leitung der Ortskirchen durch Bischöfe in apostolischer Sukzession.¹³

Ebenso wie die orthodoxe und die pietistische Bestimmung von „Fundamentalartikeln“ gewinnt auch dieses traditionalistische Modell seine öku-menische Kraft aus dem Versuch, die traditionellen, kirchentrennend wirkenden Gegensätze zwischen den verschiedenen Gestalten kirchlicher Lehre zu neutralisieren. Insofern tritt die systematische Pointe dieser traditiona-

listischen Konzeption genau dort hervor, wo die durch die Verbindlichkeit bestimmter Texte abgesteckte Lehrordnung der Kirche erklärtermaßen nur als Rahmen in Betracht kommt, innerhalb dessen die Auslegung dieser Texte frei ist; also im Latitudinarismus, wie er die englische Theologie des frühen 18. Jahrhunderts beherrschte und in eindrucksvoller Konsequenz etwa von William Wake vertreten wurde: Die Glieder der Kirche Christi können nicht auf spezielle theologische Überzeugungen festgelegt werden, „solange ihre äußeren Handlungen dieselben sind wie die unseren und sie niemand mit ihren Überzeugungen einen Anstoß geben“¹⁴.

Die großen Hoffnungen Wakes, daß es auf dieser Grundlage sowohl zu einer Verständigung mit dem römischen Katholizismus (zumindest seiner gallikanischen Spielart) und den beiden Hauptzweigen des kontinentalen Protestantismus kommen könnte – und zwar zugleich –, hat sich bekanntlich nicht erfüllt. Und das hängt nicht nur – wie die materialreiche „Geschichte der ökumenischen Bewegung“ von Rouse/Neill glauben machen will – an der Trägheit und schließlich Uninteressiertheit der damals zuständigen staatlichen Kultusbürokratien¹⁵; sondern auch an einem grundlegenden Mangel, den das traditionalistische Modell mit dem pietistischen teilt: Auch der latitudinarische Rekurs auf das Fundament der kirchlichen Ordnung kommt deshalb nicht als wirksame Neutralisierung kirchlicher Lehre in Betracht, weil er übersieht, daß er selber – und jede Praxis kirchlicher Ordnung – *auf eine grundlegende Orientierung an kirchlicher Lehre angewiesen* ist.

Und zwar prinzipiell: Zunächst ruht ja das traditionalistische Konzept auf der Überzeugung, daß bestimmte Züge der kirchlichen Ordnung deshalb fundamental seien, weil sie auf die Entscheidung bestimmter kirchlicher Organe zurückgehen und auf deren Autorität. Diese Überzeugung kann sich selber nur als ein Satz kirchlicher Lehre artikulieren. Und praktikabel ist diese Überzeugung nur, wenn die sie artikulierende Lehre auch noch zwei andere Punkte klärt: nämlich erstens, in welchem Zeitraum den Entscheidungen jener kirchlichen Organe eine für alle Kirchen verbindliche Gültigkeit zukommt; und vor allem: ob ihre Autorität eine göttliche oder menschliche ist. Weil die Praxis des traditionalistischen Modells von – ihrerseits strittigen – Lehraussagen hierüber abhängt, kommt also auch dieses Modell nicht als Weg zur Neutralisierung strittiger Fragen kirchlicher Lehre in Betracht.

Ich kann also unsere Betrachtung der drei klassischen Konzeptionen einer „Einigkeit im Fundamentalen“ so zusammenfassen: Jede dieser Konzeptionen gewinnt ihre ökumenische Zuversicht aus der Hoffnung, die strittigen

Komplexe kirchlicher Lehre *neutralisieren* zu können. Aber keiner dieser Konzeptionen gelingt diese Neutralisierung; und zwar prinzipiell nicht. Denn die sachliche Einheitlichkeit jeder überhaupt konsistenten Gestalt kirchlicher Lehre macht die selektive Unterscheidung zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Lehrstücken unmöglich. Und sowohl der Rekurs auf das Fundament der Glaubensgewißheit als auch der Rekurs auf das Fundament der kirchlichen Ordnung ist nur praktikabel, wenn er ein *bestimmter* ist; Bestimmtheit aber kann er nur erlangen im Medium von kirchlicher Lehre.

Wenn dies richtig ist, dann sind die ökumenischen Hoffnungen, die sich auf die Arbeit der Bewegung für „Glauben und Kirchenverfassung“ richten, unbegründet; jedenfalls solange, wie die Arbeit dieser Bewegung (bzw. Kommission) durch folgende herkunftsbedingte Grundzüge geprägt ist:

Erstens ließe sich an der Entstehungsgeschichte dieser Bewegung mit detaillierter Pünktlichkeit belegen, daß ihre Programmatik sich in Ansatz und Detail aus einer Verbindung des erwecklichen Modells in der Tradition des Herrnhutertums mit dem traditionalistischen Modell des Anglikanismus ergeben hat.¹⁶ Diese Verbindung war deshalb möglich, weil beide Modelle in ihrem Interesse an einer Neutralisierung der überlieferten strittigen Gestalten kirchlicher Lehre konvergierten; weil sodann die christozentrische Bestimmung des Glaubensfundamentes im pietistischen Modell in einer geradezu traditionalistischen Unbestimmtheit verblieb; und weil schließlich die traditionalistische Überzeugung über die Fundamente der Kirchenordnung ihrerseits wiederum als Präzisierung des erwecklichen Programms einer Verleiblichung der unsichtbaren Kirche aufgegriffen werden konnte.

Und zweitens ließe sich auch an allen Arbeitsvorhaben und -ergebnissen von „Glauben und Kirchenverfassung“ seit 1925 zeigen, daß der dort in einem ersten Schritt vorgetragene programmatiche Respekt vor allen traditionellen Gestalten kirchlicher Lehre (gewissermaßen als verschiedener gleichberechtigter *tropoi paideias*)¹⁷ de facto *dominiert* wird von dem Interesse an der Neutralisierung (d.h. Beseitigung) ihrer – jeweils strittigen – Pointen durch Einschmelzung in eine neue, übergreifende Gestalt kirchlicher Lehre.¹⁸ In diesem Amalgam zwischen dem pietistischen und dem traditionalistischen Modell einer „Einigkeit im Fundamentalen“ sind deren jeweilige systematische Schwächen also keineswegs überwunden, sondern nur addiert.

Zu realistischen Hoffnungen berechtigen also m.E. nur solche Konzeptionen einer „Einigkeit im Fundamentalen“, die aus der Geschichte dieses

Topos eine ganz bestimmte Lehre ziehen: Die in Geltung stehenden Gestalten kirchlicher Lehre einschließlich ihrer Differenzen können *nicht neutralisiert* werden. Sondern umgekehrt muß jede Bestimmung des die Einigkeit verbürgenden Fundamentalen, welche Aussicht auf Anerkennung und Befolgung besitzen soll, selber *im Medium von gültigen Gestalten kirchlicher Lehre* erfolgen.

Unsere gegenwärtige Situation erscheint mir genau deshalb ökumenisch chancenreich, weil wir heute zwei Konzeptionen einer „Einigkeit im Fundamentalen“ besitzen, die genau dieses Kriterium erfüllen und deshalb Aufmerksamkeit verdienen: die Lehre des Zweiten Vatikanums von der „Hierarchie der Wahrheiten“ und die Konzeption der Leuenberger Konkordie.

3. Bestimmungen der „Einigkeit im Fundamentalen“ im Medium geltender kirchlicher Lehre

Ich skizziere diese beiden Modelle und vergleiche sie dann.

Die Lehre des Konzils artikuliert sich als eine Anweisung für den ökumenischen Dialog:

„Beim Vergleich der Lehren untereinander soll man nicht vergessen, daß es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens.“¹⁹

Dieser wichtige und klare Satz besagt: Die katholische Lehre ist ein Zusammenhang einer Vielzahl von wahren Aussagen. Er hat insofern eine systematische Struktur, als alle seine Elemente zueinander im Verhältnis von fundierten und fundierenden Aussagen stehen. Dabei ist der Tatsache Rechnung zu tragen, daß nicht alle fundierten Aussagen in demselben Sachzusammenhang mit den fundierenden Aussagen stehen, sondern an sachlich verschiedenen Punkten und auf verschiedene Weise. Freilich, unbeschadet der unterschiedlichen Art des Zusammenhangs aller fundierten Wahrheiten mit dem Fundament gilt für sie alle, daß sie eben in diesem Fundament gründen und deshalb auch ihrerseits an der Gültigkeit dieses Fundaments, seiner Verbindlichkeit und Autorität für den Glauben teilnehmen. Indem das Konzil also zu einer Verdeutlichung der inneren Struktur des einheitlichen Zusammenhangs kirchlicher Lehre auffordert, erlaubt es keineswegs eine Abschwächung der Verbindlichkeit und Gültigkeit von Teilen dieses einheitlichen Lehrzusammenhangs gegenüber seinem Fundament.²⁰

Es ist sofort deutlich, daß dieses Modell in zwei Hinsichten die gleiche Struktur aufweist wie das Modell des alten Hülsemann: Erstens insistiert auch das römische Konzil auf der sachlichen Einheitlichkeit der kirchlichen Lehre, die es unmöglich macht, Einzelteile aus dem Gesamtzusammenhang herauszubrechen. Und zweitens behandelt auch das Konzil das fundamentum doctrinae als das fundamentum fidei. Freilich muß diese Gleichbehandlung im Falle der lutherischen Orthodoxie im Horizont der Theologie der Reformatoren verstanden und beurteilt werden; und wir haben bereits gesehen, daß die Gleichsetzung in diesem Horizont als unsachgemäß zurückzuweisen ist. Demgegenüber muß die vom Konzil vorgenommene Gleichbehandlung im Gesamthorizont der Lehre der römischen Kirche gewürdigt und dann als durchaus sachgemäß beurteilt werden; denn sie drückt nichts anderes aus als eine konsequente Treue zu derjenigen Definition des Ersten Vatikanums, derzufolge die authentische Lehre – jedenfalls aber die definierte Lehre, wie sie vom Lehramt der Kirche vorgelegt wird – ausgestattet ist mit der Qualität der Offenbarung selber und daher auch mit der *fides divina*, also dem Heilsglauben, anzuerkennen und festzuhalten ist.²¹

Die ökumenische Bedeutung dieser Lehre des Konzils ist klar: Erstens wird gefordert, das einheitliche Ganze der römisch-katholischen Lehre hinsichtlich seiner inneren Struktur so durchsichtig darzustellen, daß jeder Mann einsehen kann, *daß* und *inwiefern* alle ihre einzelnen Bestandteile – also zum Beispiel auch die Mariendogmen und die ekklesiologischen Dogmen von 1870 – nichts anderes sind als Implikate des einen und einheitlichen Fundamentalartikels dieser Lehre im ganzen: nämlich des altkirchlichen Christusdogmas, und zwar in derjenigen Auslegung, die es im Gesamtzusammenhang der Dogmen der römisch-katholischen Kirche gewinnt. Und zweitens wird deutlich gesagt, wovon der reale Progreß der ökumenischen Bewegung abhängt. Nämlich davon, ob *dieses* Ganze kirchlicher Lehre auch von den noch nicht zur römischen Kirche gehörenden Christen als fundamentum fidei anerkannt wird oder nicht.

Deutlich anders strukturiert ist die Konzeption der „Einigkeit im Fundamentalen“, auf der die Leuenberger Konkordie von 1973 aufbaut: Für die Konkordie ist das Fundamentale, in dem die Unterzeichnerkirchen einig sind: das Evangelium und sein Verständnis. Die Beschreibung dieses Fundamentalen in den Artikeln 6-12 der Konkordie stellt außer Zweifel, daß damit der Inhalt der heilsentscheidenden Glaubensgewißheit gemeint ist. Denn das „Evangelium“ ist für die Konkordie nichts anderes als das „lebendige Wort Gottes“ selber, also die biblische Christusbotschaft, sofern deren Ver-

ständnis und Wahrheit von Gott selber durch seinen Geist dem Glauben erschlossen und damit zum tragenden Grund eines Lebens und Sterbens im Gehorsam des Glaubens gemacht wird. Dabei bringt die Konkordie schon in ihrem Sprachgebrauch zum Ausdruck, daß sie in diesem fundamentalen Evangeliumsverständnis dasjenige Werk Gottes selber sieht, um dessen Beschreibung es in allen denkbaren Gestalten kirchlicher Lehre geht, das aber zugleich auch in keine derartige Beschreibung selbst eingeht, sondern von jeder von ihnen als der ihr vorgegebene Gegenstand unterschieden bleibt.²² Jede sachgemäße Gestalt kirchlicher Lehre bezieht sich beschreibend und explikativ auf diesen Gegenstand des Glaubens; aber in keinen geht er selber ein. Jede – auch die wahre – Beschreibung des Glaubensgegenstandes bleibt – bestenfalls im Glaubensgehorsam vollzogenes – Menschenwerk, das *als solches* niemals selber zum Glaubensgegenstand wird.

Diese Konzeption der „Einigkeit im Fundamentalen“, mit der die Konkordie arbeitet, vermeidet sowohl den Fehler des orthodoxen als auch den des pietistischen Modells:

Vom orthodoxen Modell weicht die Konkordie darin ab, daß sie die Gleichbehandlung vom Glaubensgrund und Grundartikel der Lehre vermeidet und daher nirgendwo von einem doktrinalen Grund der Kirchengemeinschaft spricht, sondern als das Fundament der Kirchengemeinschaft den Grund und Gegenstand des Glaubens (eben das Evangelium als „lebendiges Wort Gottes“) selber begreift (auf den sich zwar alle in den Unterzeichnerkirchen geltenden Gestalten kirchlicher Lehre richten, der aber in keine Gestalt der Lehre selber eingeht).

Aber dieser Rekurs auf die Glaubensgewißheit vermeidet auch den Fehler des Pietismus insofern, als er frei ist von der Tendenz zur Neutralisierung der traditionellen, strittigen Gestalten kirchlicher Lehre. Vielmehr bringt die Konkordie in zwei Hinsichten zum Ausdruck, daß sie an den überlieferten Gestalten kirchlicher Lehre festhält und gerade auf ihrem Boden operiert:

Erstens spielt sie das fundamentum fidei nicht gegen die gültigen Gestalten kirchlicher Lehre aus, sondern bestimmt umgekehrt Grund und Gegenstand der Glaubensgewißheit, auf den sie rekurriert, im Medium der jeweils in den Unterzeichnerkirchen gültigen überlieferten kirchlichen Lehre. Und auch die pointierte Unterscheidung des fundamentum fidei von allen Aussagen kirchlicher Lehre führt deshalb nicht zu einer Entwertung geltender kirchlicher Lehre im Namen der Glaubensgewißheit, weil diese Unterscheidung selber *im Medium* der gültigen kirchlichen Lehre vollzogen wird. Der Rückgang auf das fundamentum fidei, wie ihn die Leuenberger Konkordie

vollzieht, hat also nicht einfach den Charakter einer Neutralisierung und Entwertung geltender kirchlicher Lehre, sondern umgekehrt den Charakter ihrer Konkretisierung; und zwar einer Konkretisierung, die darin besteht, daß die kirchliche Lehre sich selber *als Lehre* von ihrem *Gegenstand* – eben Gottes eigenem lebendigen Wort, durch das er selber sich zum Grund und Gegenstand des Glaubens macht – unterscheidet.

Und zweitens zeigt die Konkordie auch ein klares Bewußtsein davon, daß für die *Erklärung* zwischenkirchlicher Gemeinschaft kirchliche Lehre unverzichtbar ist. Zwar nicht so, daß auch nur andeutungsweise irgendwelche Lehraussagen als das *Fundament* der Kirchengemeinschaft angesprochen würden; aber sehr wohl so, daß die kirchliche Lehre als das unverzichtbare *Medium* behandelt wird, in dem allein in einer verbindlichen Weise die Kirchengemeinschaft *ausgesprochen* werden kann. Dabei ist von besonderer Bedeutung, daß auch als dieses Medium, in dem die Unterzeichnerkirchen sich gegenseitig die Kirchengemeinschaft erklären, nicht irgendeine neue Lehre in Betracht kommt, sondern nichts anderes als die in den Unterzeichnerkirchen schon geltende Lehre. Denn die Kirchengemeinschaft wird ausgesprochen durch die lehrmäßige Anerkennung der lehrmäßigen Feststellung, daß der Gegenstand aller kirchlichen Lehre von dieser unterschieden ist und daß seine Einheit durch bestimmte Differenzen seiner lehrmäßigen Beschreibung nicht aufgehoben wird. Diese – die Kirchengemeinschaft erklärende – Anerkennung hat folglich keinen anderen Charakter als eben den einer *Selbstkonkretisierung* der in den verschiedenen Kirchen schon gültigen Lehre.

Vergleicht man die beiden Modelle, so springen zunächst zwei Gemeinsamkeiten in die Augen, die sie von den besprochenen historischen Modellen signifikant unterscheiden: Beide Modelle machen ernst mit der sachlichen und logischen Einheitlichkeit der gültigen Gestalten kirchlicher Lehre. Sie verzichten beide darauf, den Streit zwischen diesen bestehenden Lehrgestalten dadurch zu schlichten, daß sie aus diesem Ganzen die strittigen Teile als nicht fundamental auszuklammern versuchen. Ferner rekurrieren beide Modelle auf das fundamentum fidei als den eigentlichen Grund kirchlicher Gemeinschaft; wobei dieser Rekurs insofern auf beiden Seiten den gleichen konkreten Charakter besitzt, als er nicht an der geltenden kirchlichen Lehre vorbei, sondern auf ihrem Boden und in ihrem Rahmen selber erfolgt.

Erst vor dem Hintergrund dieser Übereinstimmung kann auch der wichtige Unterschied zwischen den beiden Modellen recht gewürdigt werden: Er besteht darin, daß der Rekurs auf das fundamentum fidei im Modell des

römischen Konzils den Charakter einer lehrmäßigen Gleichsetzung dieses fundamentum fidei mit den Fundamentalaußagen der kirchlichen Lehre bzw. einer Gleichbehandlung der Grunddogmen (also des fundamentum doctrinae) mit dem fundamentum fidei trägt; während demgegenüber der Rekurs der Konkordie auf das fundamentum fidei den Charakter einer lehrmäßigen Selbstunterscheidung überliefelter Gestalten kirchlicher Lehre von hrem Gegenstand besitzt; und zwar von Gestalten kirchlicher Lehre, die sich selber im Vollzug der Konkordie als geltend affirmieren.²³

Aus diesem Unterschied ergeben sich dann auch unterschiedliche Verständigungsleistungen beider Modelle: Die Verständigungsleistung des konziliaren Modells reicht so weit, wie Kirchen die in ihnen geltende Lehre erstens mit der in der römischen Kirche geltenden in sachliche Übereinstimmung bringen können und zweitens bereit sind, ihre Lehre auch als Glaubensgegenstand vorzulegen. Hingegen erstreckt sich die Verständigungsleistung der Leuenberger Konkordie soweit, wie Kirchen einsehen, daß die in ihnen geltende Lehre erst ihre *konkrete* (alle von der Sache selbst geforderten Bestimmungen in sich aufnehmende) Gestalt gewinnt, wenn sie die – selbst lehrmäßige – Unterscheidung der Lehre von ihrem Gegenstand einschließt; und wenn sie diesen Gegenstand so bestimmt, daß seine Einheit als verpflichtender Grund kirchlicher Gemeinschaft durch bestimmte Differenzen zwischen verschiedenen Versuchen seiner theologisch-lehrmäßigen Beschreibung nicht berührt wird.

Soweit die Visionen der „Einigkeit im Fundamentalen“ in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils und in der Leuenberger Konkordie.

Die beiden Modelle stehen an dem bezeichneten Punkt in einem exklusiven Gegensatz. Was ist angesichts dieses Nebeneinanders heute im Interesse einer zwischenkirchlichen Verständigung zu tun und zu erwarten?

4. Perspektiven des ökumenischen Fortschritts

Ich dränge meinen Antwortversuch in fünf Thesen zusammen:

1. Alle beteiligten Kirchen sollten es als einen entscheidenden Vorzug der beiden zuletzt besprochenen Modelle gegenüber den skizzierten älteren Konzeptionen erkennen, daß sie nicht an den überlieferten in Geltung stehenden Gestalten kirchlicher Lehre vorbei, sondern auf deren Boden und aus deren Perspektive selber diejenige „Einigkeit im Fundamentalen“ bestimmen, die allein als Fundament kirchlicher Gemeinschaft in Betracht kommen kann.

2. Die Unterzeichnerkirchen der Leuenberger Konkordie müssen darüber wachen, daß die in der Konkordie selber unter Beweis gestellte ökumenische

Kraft reformatorischer Theologie nicht erwecklich-latitudinarischen Tendenzen zu einer Entwertung und Neutralisierung geltender kirchlicher Lehre zum Opfer gebracht wird. Statt dessen ist darauf hinzuwirken, daß in allen Institutionen der ökumenischen Bewegung ein methodisches Paradigma befolgt wird, welches die kirchliche Gemeinschaft *nicht* von einer Überwindung der Differenzen zwischen den bestehenden Gestalten kirchlicher Lehre durch deren Einschmelzung in ein höheres Drittes erwartet, sondern durch diejenige Selbstkonkretisierung der bestehenden Lehrgestalten, für die vor allem ihre durchsichtige – und methodisch diszipliniert vollzogene – Selbstunterscheidung von ihrem Gegenstand wesentlich ist.

3. Obwohl die Lehre der römisch-katholischen Kirche eine solche Selbstunterscheidung gegenüber ihrem Gegenstand bisher noch nicht in ihren authentisch vorgelegten oder gar definierten Bestand aufgenommen hat, schiene mir die Behauptung unbegründet und voreilig zu sein, daß nicht auch sie einmal eine solche Unterscheidung vornehmen wird – und zwar nicht als Verleugnung ihrer Prinzipien, sondern gerade als Akt ihrer Selbstkonkretisierung. Auf mich wirken einschlägige Ansätze in der Diskussion der römisch-katholischen Theologie – die Diskussion um eine lehrmäßige Selbstbegrenzung der legitimen Gehorsamsansprüche des Lehramtes, die Lehre vom Pfingstgeist, die Lehre von der Gewissensfreiheit, die Lehre von der göttlichen Providenz (und auch die jüngst vom Präfekten der Römischen Glaubenskongregation vorgetragene neue Akzentsetzung für die ökumenische Praxis der römischen Kirche als „*Einheit durch Unterschiede*“) – verheißungsvoll, und alle Beteuerungen, daß die Entwicklungen der kirchlichen Lehre der römischen Kirche nach vorne offen seien, sind für mich in jeder Hinsicht glaubwürdig.

Was allerdings gerade aus der Perspektive der Reformationskirchen keinesfalls zu wünschen und zu hoffen (aber glücklicherweise auch nicht zu befürchten) ist, das sind Lehrentscheidungen (samt den entsprechenden kirchenrechtlichen Maßnahmen) auf römischer Seite, die nachlässig in der Sache oder unzeitig wären und dadurch geeignet, die Autorität und kybernetische Kraft der leitenden Organe der römischen Kirche aufs Spiel zu setzen.

4. Die Reformationskirchen können den faszinierenden Entwicklungs- und Konkretisierungsprozeß kirchlicher Lehre im römischen Katholizismus nur stören, wenn sie ihrerseits die Bereitschaft zu unsicherem Entgegenkommen zeigen oder den höchst problematischen Idealen eines erwecklichen Latitudinarismus huldigen; und dann gar noch die römische Kirche auf dieselbe Bahn zu drängen versuchen. Denn was die Weltchristenheit instand

setzt, den Herausforderungen einer Weltgesellschaft unter dem Vorzeichen der Hochtechnologie standzuhalten und in einer sozialpolitisch wirksamen Weise für den Menschen einzutreten, das ist nicht die organisatorische Einheit als solche und um jeden Preis, sondern vor allem die Pflege und Verbesserung der überlieferten Gestalten kirchlicher Lehre als orientierungskräftige und wirksame Steuerinstrumente für die soziale Praxis der Kirche. Unter diesem Gesichtspunkt besteht überhaupt kein Anlaß, die vielfach zu beobachtende neue Selbstbesinnung der Kirchen auf die in ihnen überlieferten Gestalten kirchlicher Lehre als „Isolationismus und Neokonfessionalismus“ zu diffamieren.

5. Freilich, selbst wenn einmal in den authentischen oder definierten Bestand der Lehre der römischen Kirche eine solche, ihre eigene Tradition konkretisierende Selbstunterscheidung dieser Lehre von ihrem Gegenstand aufgenommen sein wird, so würde damit zwar sicherlich zu den vielen schon vorhandenen Strukturparallelen zwischen der reformatorischen und der römischen Theologie eine neue hinzugefügt werden, aber keineswegs die inhaltliche Identität zwischen römisch-katholischer und reformatorischer Theologie hergestellt sein. Vielmehr würden auch in diesem Fall viele und weitreichende inhaltliche Unterschiede zwischen den verschiedenen Gestalten kirchlicher Lehre erhalten bleiben.

Aber an der Beseitigung dieser Differenzen und der Erzielung einer Einheitsgestalt kirchlicher Lehre hängt eben das Schicksal der Ökumene auch gar nicht. Sondern nur daran hängt es, ob und wieweit alle beteiligten Kirchen aus Gründen jeweils ihrer ureigensten Lehrtradition diese selber so vom *Gegenstand* aller kirchlichen Lehre unterscheiden, daß dessen Einheit als durch solche Differenzen in seiner lehrmäßigen Erfassung nicht berührt und diese Differenzen damit auch *nicht als ausreichende Gründe einer Exkommunikation* begriffen werden. Nicht auf die *Entwertung* und *Neutralisierung* der überlieferten Lehre kommt es an, sondern auf deren *Selbstkonkretisierung* (durch Selbstunterscheidung von ihrem Gegenstand); bis hin zu derjenigen Einsicht, die die Aufhebung der Exkommunikation möglich macht.

Nur wo sich die Kirchen und ihre Theologien in diesem Bemühen vereinigen, gehen sie mit der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts als einem Gericht Gottes um, in dem auch seine Gnade wirksam war und ist.

ANMERKUNGEN

- ¹ Cl. 7,363 Z. 15ff.
- ² Cl. 7,362 Z. 22f. 29–31.
- ³ BSLK 415 Z. 14ff.
- ⁴ Einen exemplarischen Ausdruck hat dieses Differenzbewußtsein bei Luther selbst in einer unscheinbaren redaktionellen Maßnahme gefunden: Er schließt den ersten Teil der Schmal-kaldischen Artikel mit dem Satz: „Diese Artikel sind in keinem Zank noch Streit, weil wir zu beiden Teilen dieselbigen *glauben und bekennen*“; er streicht dann aber das erste Verb, so daß die Endfassung des Textes lautet: „...weil wir zu beiden Teilen dieselbigen *bekennen*“ (BSLK 415 Z. 1f). Dies ist ein unmissverständlicher Ausdruck erstens des Bewußtseins einer Differenz zwischen „*glauben*“ und „*bekennen*“ und zweitens des Bewußtseins, daß es im vorliegenden Zusammenhang eben genau um das „*bekennen*“, also um die rechtsverbindliche Gestalt kirchlicher Lehre geht.
- ⁵ In seinem Werk: *Diaskepsis de fundamentali dissensu doctrinae Evangelicae-Lutheranae et Calvinianae seu Reformatae*, Wittenberg 1626, 2¹⁶⁶³.
- ⁶ In seiner Schrift: *Calvinismus Irreconciliabilis*, Wittenberg 1644, dort im Anhang A die bereits aus dem Jahre 1627 stammende Abhandlung: *De quaestione theologica: Quae Dogmata ad Salutem creditu sint necessaria*. Die dort gegebene Antwort lautet: Zu glauben sind alle Lehren, die entweder die Voraussetzung oder die – unmittelbaren oder mittelbaren – Konsequenzen der Lehre von der Rechtfertigung allein durch die Aneignung des allgenugsmäßen Verdienstes Christi im Glauben sind.
- ⁷ Vgl. M. Schmidt, Die ökumenische Bewegung auf dem europäischen Festlande im 17. und 18. Jahrhundert, in: Rouse/Neill (Hg.), Geschichte der ökumenischen Bewegung, Bd. I Göttingen 2¹⁹⁶³, 100–167, dort 111ff.
- ⁸ Zu Zinzendorfs ökumenischem Programm vgl.: Heinz Motel, Zinzendorf als ökumenischer Theologe, theol. Diss. Basel 1942; Fritz Blanke, Zinzendorf und die Einheit der Kinder Gottes, 1950.
- ⁹ Zu Zinzendorfs Kreuzestheologie vgl.: O. Uttendörfer, Zinzendorfs religiöse Grundgedanken, 1935; S. Eberhard, Kreuzestheologie. Das reformatorische Anliegen in Zinzendorfs Verkündigung, 1937.
- ¹⁰ Vgl. M. Schmidt (o. Anm. 7) 116.
- ¹¹ Vgl. Rouse/Neill (o. Anm. 7) 104ff.
- ¹² Zu Calixt vgl. H. Schüssler, G. Georg Calixt, Theologie und Kirchenpolitik, theol. Diss. Kiel 1954.
- ¹³ Das sind bekanntlich die vier Punkte des sog. Chicago-Lambeth Quadrilateral, das – 1886 in den USA entworfen – von der Lambeth-Konferenz mit einigen Veränderungen 1888 angenommen wurde und von hier aus eine fundamentale Bedeutung für die Programmatik von Faith and Order gewann; vgl. Rouse/Neill I. 345, 362f; II. 13, 21, 55, 283.
- ¹⁴ Vgl. Norman Sykes, Ökumenische Bewegungen in Großbritannien im 17. und 18. Jahrhundert, in: Rouse/Neill (o. Anm. 7) 167–230, dort 214.
- ¹⁵ A.a.O. 219
- ¹⁶ Der Ort der Begegnung und Verbindung dieser beiden Traditionen zu einem einheitlichen ökumenischen Programm war der nordamerikanische Kontinent. Vgl. einstweilen Herbert Yoder, Christliche Einheit im Amerika des 19. Jahrhunderts, in: Rouse/Neill (o. Anm. 7) 300–359, bes. 331ff.
- ¹⁷ Vgl. z.B. Rouse/Neill (o. Anm. 7) II. 3,25f.
- ¹⁸ Dieses Interesse dominiert schon die Arbeit der Konferenz von 1937 in Edinburgh; vgl. Rouse/Neill (o. Anm. 7) II. 39f, 48f.
- ¹⁹ UR. 11 Abs. 3, Satz 2.
- ²⁰ So auch J. Feiner in seinem Kommentar zum Ökumenismusdekret, in: LThK Bd. 13, 88f.
- ²¹ DS. 3074 mit 3011.

- ²² Der Text der Konkordie spricht durchgehend nur das (vom Evangelium als dem lebendigen Wort Gottes selbst gewirkte) „gemeinsame Verständnis des Evangeliums“, welches in der reformatorischen Rechtfertigungslehre nur expliziert wird, als den eigentlichen Grund der Kirchengemeinschaft an, nicht aber die Rechtfertigungslehre oder irgendeine andere theologisch-lehrmäßige Darstellung dieses Evangeliumsverständnisses.
- ²³ Vgl. LK. 30: „Mit der Zustimmung zu der Konkordie erklären die Kirchen *in der Bindung an die sie verpflichtenden Bekenntnisse...*“

Die orthodoxe Kirche und der Mensch in der bedrängten Welt von heute

VON GRIGORIOS LARENTZAKIS

Wir befinden uns, genauso wie unsere Kirchen, in einer paradoxen Situation. Wir wollen ein Thema behandeln, von dem so viel geredet wird, dessen Realisierung aber immer noch in die Ferne rückt. Trotz dieser Paradoxie, oder gerade deshalb, wollen wir nicht resignieren, sondern versuchen, unseren Beitrag nach Kräften zu leisten. Dies möchte ich hier auch tun, indem ich nichts Eigenes zu sagen beabsichtige, wie der Kirchenvater Johannes von Damaskos sagte „Ἐρῷ γάρ ἐμόν οὐδέν“. Ich werde mich bemühen, über den Friedensbeitrag der orthodoxen Kirchen zu berichten, d.h. über das letzte Dokument, das von Vertretern aller orthodoxen Kirchen im November 1986 auf der III. vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz (Chambésy, 28. Oktober bis 6. November 1986) verabschiedet wurde. Es handelt sich um das erste offizielle Dokument zu dieser Problematik, das von allen 14 orthodoxen Kirchen getragen wird.

Ehre sei Gott und auf Erden Frieden

„Gepriesen sei das Reich des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ Damit beginnt jede Eucharistiefeier in der orthodoxen Kirche, denn die Quelle jedes Anfangs und jeder Entfaltung liegt bei Gott selbst. Proto- logie und Eschatologie, das A und das Ω, der Anfang und das Ende fallen zusammen. Auch unser Anfang und Ende, wie auch der Anfang und das Ende der Welt überhaupt, liegen bei Gott. Dafür müssen wir Gott die Ehre erweisen, müssen wir ihm danken. So fällt auch Dank und Doxologie zusammen, und es ist sehr interessant, daß der evangelische Theologe

E. Schlink, der sich mit der patristischen Theologie des Ostens und mit der heutigen Theologie der orthodoxen Kirche befaßt hat, das Kapitel über die „Lehre von Gott“ in seiner Dogmatik mit dem „Lobpreis Gottes“ beginnt.¹

Damit muß jeder theologisch reflektierende Christ und jede Dogmatik beginnen und davon muß der Grundcharakter und die Zielsetzung jedes Dogmas gekennzeichnet sein, von dem Lobpreis des dreieinigen Gottes. So versucht die orthodoxe Kirche das Dogma zu sehen und in die Praxis umzusetzen: die Doxologie als Mittel- und Ausgangspunkt. Dazu wiederum E. Schlink:

„Auch die Eigenart des Dogmas der Ostkirche ist von besonderer ökumenischer Bedeutung. Diese Eigenart besteht weniger im Inhalt. Denn mit denselben dogmatischen Aussagen bekennen auch die römische Kirche und die Reformationskirchen den dreieinigen Gott und Jesus Christus als wahren Gott und wahren Menschen. Wohl aber ist sehr beachtlich, daß die orthodoxe Kirche in ihrer Dogmenentwicklung in der Struktur der gottesdienstlichen Anbetung geblieben ist und im Unterschied zum Westen darauf verzichtet hat, Dogmen zu definieren, die die Struktur der Doxologie verlassen.“²

Im Grunde genommen versteht die orthodoxe Kirche nicht nur die Lehre und das Dogma in ihrer doxologischen Ausrichtung, sondern überhaupt sich selbst als die Kirche der Orthodoxie.

Die Friedensproblematik und die orthodoxe Kirche heute und morgen

Wenn ich „heute“ und „morgen“ sage, bedeutet dies nicht, daß ich futuristische Gedanken äußere. Das, was ich damit meine, ist die Stellungnahme der orthodoxen Kirche zu dieser Problematik, der Konzilsentwurf für das nächste Gesamtorthodoxe Konzil. Deshalb sage ich auch „und morgen“. Jedenfalls haben wir ein Dokument, das zwar nicht die Autorität eines Konzils besitzt, dessen Inhalt jedoch von allen orthodoxen Kirchen akzeptiert und mitgetragen wird. Außerdem wurde festgestellt, daß dieses Dokument zwar noch nicht als endgültiger Synodalbeschuß gilt, aber schon jetzt dort, wo es möglich ist, in Anwendung gebracht werden kann. Dieses Dokument hat den umfangreichen, vielversprechenden Titel: „*Der Beitrag der orthodoxen Kirche zur Durchsetzung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern und zur Aufhebung der Rassendiskriminierung und anderer Diskriminierungen.*“³

Tatsächlich stellt dieser Titel ein ganzes Programm dar und schließt alle Fragen mit ein, die für die harmonische Gemeinschaft der Menschen angeprochen werden müssen. Somit kann das hier vorzustellende Dokument der Gesamtorthodoxie als ein deutlicher Hinweis auch auf ihre Weltverant-

wortung gesehen werden. Die als exklusiv mystische und spiritualisierte, fern der Realität dieser Welt gesehene orthodoxe Kirche ist eine Fiktion einzelner (vor allem in westlichen Darstellungen), die nicht nur die ganze Dimension der orthodoxen Kirche nicht sehen, sondern auch anderen den Zugang dazu erschweren. Selbstverständlich hat die Mystik und die Spiritualität in der orthodoxen Kirche einen festen Platz, nichtsdestoweniger sieht sie aber auch die Probleme des Menschen in seiner konkreten Realität hier und heute, wenn auch nicht immer alles richtig gemacht wurde oder wird.

Im Vorwort⁴ dieses Dokuments, das in acht Kapitel eingeteilt ist, wird betont, daß die Orthodoxie sich der brennenden zeitgenössischen Probleme der Menschheit voll bewußt ist und aus diesem Grunde auch diese Thematik in die Tagesordnung des Panorthodoxen Konzils aufgenommen hat, ohne damit sagen zu wollen, daß nur die orthodoxe Kirche exklusiv an diese Probleme denkt. Es handelt sich, heißt es im Vorwort weiter, um eine Problematik, die „alle Christen und alle Religionen beschäftigt und in ihren verschiedenen Formen und Nuancierungen der Problematik der gesamten Menschheit entspricht“. Anfangs wird die anthropologische Grundlage, und zwar das Thema, behandelt.

Die Würde der menschlichen Person als Fundament für den Frieden

Friede ist nicht nur Abwesenheit von Krieg. Der christliche, biblische Sinn des Friedens ist viel umfassender, viel intensiver, denn er meint zunächst „die Wiederherstellung der Beziehungen, den Frieden zwischen Gott und den Menschen“ (I.1), die von ihm nach seinem Bild geschaffen wurden. Mittelpunkt und Ziel der orthodoxen Theologie ist der Mensch, ist „die Wahrung der Authentizität und der Fülle der christlichen Lehre über den Menschen und sein Heil“ (I.2), der nicht individualistisch und egoistisch, isoliert und einsam gesehen wird, sondern als Gemeinschaftswesen und als Ganzes, als Menschenfamilie, als Menschengeschlecht. U.a. betont Gregor von Nazianz: „Bei uns existiert eine Menschheit, das ganze Geschlecht“. Seine Bestimmung ist die Vergöttlichung.⁵ „Diese christliche Lehre über die Heiligkeit des Menschengeschlechts ist unerschöpfliche Quelle allen christlichen Bemühens zum Schutz des Wertes und der Würde der menschlichen Person“, betont das Dokument (I.3). Das Ziel ist klar und deshalb auch die Richtung und die Orientierung: Gott selbst. Der Mensch darf Gott, seinem Schöpfer, nicht den Rücken kehren und meinen, ohne Gott alles, auch den Frieden, selbst erreichen zu können. Eine Autonomisierung des Menschen ist nicht möglich.

Auf dieses grundsätzliche Fundament soll sich die Arbeit und die Zusammenarbeit aller Christen für den Schutz der Würde der menschlichen Person und für das Erreichen des Friedens stützen.

Die Zusammenarbeit kann und soll aber nicht nur auf die Christen beschränkt bleiben (I.4). Als Bedingung eines weitgespannten Zusammenwirkens für den Frieden mit Menschen auch aus den anderen Religionen wird „das gemeinsame Akzeptieren der höchsten Würde der menschlichen Person“ genannt (I.5). Gerade in unserer Zeit der Moderne oder Postmoderne, in der wir durch die zivilisatorische Entwicklung und elektronische Steuerung der Gesellschaft unsere Identität zu verlieren und zu einer registrierten Nummer zu werden drohen, ist es eine wichtige Aufgabe, die menschliche Person zu schützen. Dazu kann die Orthodoxie einen wichtigen Beitrag leisten.

In diesem Sinne werden die orthodoxen Kirchen aufgerufen, „zur interreligiösen Verständigung und Zusammenarbeit und auf diese Weise zur Beseitigung von jeglichem Fanatismus beizutragen und damit zur Verbrüderung der Völker und zur Durchsetzung der Güter der Freiheit und des Friedens in der Welt zum Wohle des heutigen Menschen und unabhängig von Rasse und Religion. Es versteht sich dabei von selbst, daß diese Zusammenarbeit sowohl jeden Synkretismus ausschließt als auch jeden Versuch, irgendeine Religion anderen aufzuzwingen“.

Diese Zusammenarbeit stellt eine gemeinsame Diakonie auf globaler Ebene dar, eine Diakonie, die Auftrag Gottes ist (Mt 5,9) (I.5).

Der Wert menschlicher Freiheit

„Die göttliche Gabe der Freiheit ist die Vollendung der menschlichen Person, und zwar insofern einerseits der einzelne in sich das Bild des personalen Gottes trägt und andererseits personale Gemeinschaft aufgrund der Einheit des Menschengeschlechts das Leben der Heiligen Dreieinigkeit und die Gemeinschaft der drei göttlichen Personen widerspiegelt“ (II.1).

Das Dokument bewegt sich in einem Bereich fundamentaler Grundsätze der christlichen Theologie. Der Mensch als einzelne Person und die Gemeinschaft von Menschen haben ihren Ursprung, ihr Ur- und Vorbild in der Existenz und im Leben des Dreieinigen Gottes. Auch hier hört man die Stimmen der großen Kirchenväter und der kontinuierlichen Tradition der Orthodoxie.⁶ Der Mensch wird auch mit der Gabe der Freiheit beschenkt, die sowohl ein großes, unersetzliches Geschenk Gottes darstellt, als auch ein großes Risiko für den frei handelnden Menschen miteinschließt. Der Mensch kann damit seine Vervollkommnung weiterführen, er kann aber zugleich, vom Glanz dieser Freiheit verführt, irregeführt und verbündet werden, sich gegen den Geber dieser Freiheit stellen, sich autonomisieren

und schließlich fallen. Und dieser Fall ist uns doch bekannt! Die Folgen des Mißbrauchs dieser Freiheit heute sind nach dem Dokument:

„Die Säkularisierung, die Gewalt, der Sittenverfall, negative Phänomene bei einem Teil der heutigen Jugend, der Rassismus, die Aufrüstung, die Kriege und die daraus folgenden sozialen Mißstände, die Unterdrückung der Massen, die soziale Ungleichheit, die Einschränkung der Menschenrechte im Bereich der Gewissensfreiheit und insbesondere der religiösen Freiheit, die in einigen Fällen bekanntlich bis zum gänzlichen Verschwinden jeglichen religiösen Lebens unterdrückt wird, das wirtschaftliche Elend, die ungleiche Aufteilung der Konsumgüter oder gar ihr völliges Fehlen, der physische Verfall, der Hunger von Millionen unterernährter Menschen, die Entführungen, das Flüchtlingsproblem und die Massenauswanderungen, die Zerstörung der Umwelt, die Probleme der in Entwicklung befindlichen Gesellschaften inmitten einer im unterschiedlichen Maß industrialisierten und mehr und mehr technokratisch beherrschten Menschheit, die Erwartungen an die Futurologie: all diese Probleme nähren die unermeßliche Angst in der heutigen Menschheit, in einer Menschheit, die gerade inmitten ihrer Trennungen sich stärker bewußt wird, daß sie die Keime der ontologischen Einheit des Menschengeschlechts in sich enthält, das so, wie es durch den ersten Adam mit dem Schöpfer verbunden ist, auch durch den zweiten Adam in Einheit mit Gott dem Vater bleiben wird“ (II.1).

Diese Erscheinungen sind nicht automatisch vom Himmel gefallen oder eine zwingende Folge der Sünde der Vorfäder, sondern Folge der Sünde der Zeitgenossen; denn wir alle sind ja auch Sünder und tragen persönliche Verantwortung für das, was wir denken und tun. Es ist sehr bedeutsam, daß die *Folgen* der Sünde des Menschen im *heutigen* Kontext gesehen werden und *wie* die orthodoxe Theologie die konkreten Probleme der Menschen von heute berücksichtigt und miteinbezieht. Wenn sie dabei jede Epoche mit der ihr eigenen Problematik und Entwicklung betrachtet, so deshalb, weil die konkreten Probleme jeder Epoche nur dann von der Kirche wahrgenommen und nach Möglichkeit gelöst werden können, wenn man nicht in die Anonymität und in die Verantwortungslosigkeit einer strukturellen Sünde flüchtet.

Die Vertreter der orthodoxen Kirchen waren aber bei dieser Panorthodoxen Konferenz nicht *pessimistisch*. Gerade in der tristen Situation der Menschheit von heute erkennen sie deutliche Signale einer Bewußtwerdung der ernsten Lage und das Vorhandensein von Keimen der ontologischen Einheit des Menschengeschlechts, das trotz allem genauso, wie es durch den ersten Adam mit dem Schöpfer verbunden ist, durch den zweiten Adam (Christus) in der Einheit mit Gott-Vater erhalten wird (II.1).

Hier wird die Aufgabe der orthodoxen Kirche angesprochen, „den Menschen als Person zur Geltung zu bringen und dabei die Problematik rationalistischer Begrifflichkeit zu vermeiden“ (II.2). Der Mensch ist also kein Objekt, über das man verfügt, sondern freies Subjekt.

„Die Orthodoxie muß den christlichen Glauben in bezug auf den Menschen und die Welt verkünden; dies ist ein Auftrag, dem sie während ihrer langen Geschichte unermüdlich nachgekommen ist.“ Dies ist kein sinnloses Unterfangen; denn es wird die Überzeugung ausgesprochen, daß auch innerhalb des internationalen Dialogs für Frieden, Gerechtigkeit und Menschenrechte der christliche Glaube wenn auch latent, so doch vorhanden ist: „Solche Diskussionen in den internationalen Gremien sind nur aufgrund der Vorstellung möglich, daß diese Ideale weltweite Gültigkeit haben; eine Vorstellung, die ohne die christliche Lehre von der ontologischen Einheit des Menschengeschlechts undenkbar wäre“ (III.1).

Diese Einheit ist natürlich nicht statisch und monolithisch, sondern sie weist eine weitgehende Dynamik und Vielfalt auf; denn sie hat ihre Quellen in der Koinonia von Personen nach dem Vorbild der Einheit der drei göttlichen Personen der Heiligen Trinität (III.2).

Auch hier können wir feststellen, daß Gott selbst als das Fundament der menschlichen Gemeinschaft gesehen wird. Dies stellt eine grundsätzliche Lehre der orthodoxen Kirche dar, die Konsequenzen hat für das kirchliche, aber auch für das gesellschaftliche Leben der Menschen. Die menschliche Gemeinschaft erscheint als das Abbild der Gemeinschaft der drei göttlichen Personen.

Frieden und Gerechtigkeit (Kap. IV)

„Die Menschheit müht sich, daß die Feindschaft und das Mißtrauen, die das internationale Klima vergiften, der Freundschaft und der gegenseitigen Verständigung weichen, damit der Rüstungswettlauf durch die völlige Abrüstung abgelöst wird, damit der Krieg als Mittel zur Lösung internationaler Probleme für immer aus dem Leben der Gesellschaft verbannt wird“ (IV.1).

Die Frohbotschaft wird selbst als „Evangelium des Friedens“ bezeichnet (Eph 6,15), und Jesus Christus hat durch sein Kreuz alles befriedet (Kol 1,20). Der Friede, den er gebracht hat, ist mehr als der der Politiker in dieser Welt. Es ist der Friede von oben, der auch den umfassenden Frieden auf Erden und alle damit zusammenhängenden Ideale bringt. Um diesen Frieden betet die orthodoxe Kirche bei jedem Gottesdienst. Dementsprechend wird die Kirche von Origenes als „die Vision des Friedens“ bezeichnet.⁷ Klemens von Alexandrien⁸ sagt, daß der Friede synonym sei mit Gerechtigkeit⁹, und das bedeutet dynamisches Handeln.

Man darf aber nicht meinen, daß die Verwirklichung dieses Friedens ohne unser Mitwirken nur von Gott kommt. „Der Heilige Geist gewährt geistliche Gaben, wenn das menschliche Herz sich zu Gott erhebt und wenn

der Mensch reumütig die Gerechtigkeit Gottes sucht“, betont das Dokument (IV.4). Denn das Fehlen des wahren Friedens hat auch mit den menschlichen Verfehlungen zu tun, d.h. mit der Sünde (IV.5). Deshalb wird alles unterstützt, was mit der Erreichung des Friedens zusammenhängt, und zwar werden nicht nur die äußereren, sichtbaren Folgen der Unruhen, der Streitigkeiten, der Kriege, sondern auch die inneren Gründe dafür zu beseitigen sein.

In diesem Sinne bejaht die orthodoxe Kirche alle Initiativen für den Frieden, für die Gerechtigkeit und die gegenseitige Liebe aller Kinder des einen Vaters und zwischen den Völkern der einen menschlichen Familie. Andererseits leidet sie mit allen Christen, die in vielen Ländern diese Gabe des Friedens entbehren, ja sogar wegen ihres Glaubens verfolgt werden (IV.6).

Der Frieden als Abwendung des Krieges (Kap. V)

Mit Entschiedenheit wird betont, daß die Orthodoxie generell den Krieg verurteilt, jedoch hat sie ihn

„nur aus Entgegenkommen erlaubt und nur, wenn dadurch die Wiederherstellung der zertretenen Gerechtigkeit und Freiheit erreicht werden sollte“ (V.1). „Sie zögert daher nicht zu erklären, daß sie gegen jegliche Form der Aufrüstung ist – sei es im konventionellen oder im atomaren Bereich oder auch im Weltraum –, gleichgültig von welcher Seite sie auch immer angestrebt werden. Denn der Krieg, besonders der atomare Krieg, hat die Zerstörung der Schöpfung und die Vernichtung des Lebens auf der Erde zur Folge“ (V.2).

Selbst wenn nicht alle Menschen vernichtet werden, werden die Überlebenden so negativen Bedingungen unterliegen, daß ein $\beta\circ\sigma \ \grave{\alpha}\beta\acute{\iota}\omega\tau\circ\sigma$ (unlebbares Leben) die Folge sein wird. Und dies wegen der vielen unheilbaren Krankheiten, der Gen- und Klimaveränderungen, des „atomaren Winters“ usw., die prognostiziert werden. Daher ist der Atomkrieg aus physischer und ethischer Sicht unerlaubt; er ist ein Verbrechen gegen die Menschheit, eine Todsünde gegenüber Gott und daher mit allen Mitteln zu verhindern (V.2). Wenn die orthodoxe Kirche hier von „Todsünde“ spricht, spricht sie die menschliche Verantwortung an, die konkret und persönlich ist. Verantwortung hat aber auch mit der Freiheit des Menschen zu tun, die konsequenterweise die Abwendung dieser Atomgefahr ermöglicht.

Zugleich wird aber festgestellt, daß die Forschung und das Erschließen des Kosmos für friedliche und aufbauende Zwecke nicht im Widerspruch zum Willen Gottes stehen, also nicht generell jede Forschung und Entwicklung in der Wissenschaft abzulehnen sind (V.2).

Angesichts aller vorher erwähnten Gefahren meinen sogar manche Christen, daß die eschatologische Zeit angebrochen sei, und verfallen in Verzweiflung. Christus selbst sagt jedoch: „Jenen Tag aber und die Stunde weiß niemand“ (Mk 13,32). Die Christen arbeiten trotz ihrer Beunruhigung daran, das in der Welt vorhandene Böse zu vermindern; sie verzweifeln nicht, denn „sie sehen alles unter dem Blickwinkel der Ewigkeit, da sie die Auferstehung der Toten und das ewige Leben erwarten“ (V.3).

Rassische und andere Diskriminierungen

Der Herr als König der Gerechtigkeit (Hebr 7,2-3) lehnt Gewalt und Ungerechtigkeit ab, verurteilt die unmenschliche Haltung zum Mitmenschen und hat ein Reich geschaffen, das bereits hier auf Erden begonnen hat. In ihm gibt es keinen Platz für nationalen Haß oder andere Feindseligkeiten (vgl. Jes 11,6; Röm 12,10); daher ist die orthodoxe Kirche entschieden gegen jede Rassendiskriminierung. Gott „hat aus einem einzigen Menschen das ganze Menschengeschlecht erschaffen, damit es die ganze Erde bewohne“ (Apg 17,26); außerdem gibt es in Christus „nicht mehr Juden und Griechen, nicht mehr Sklaven und Freie, nicht mehr Mann und Frau, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28). Aus diesem Prinzip ist jede Diskriminierung zu beseitigen, auch jede zu Lasten von Minderheiten (VI.2). Die Minderheiten religiöser, sprachlicher oder nationaler Art müssen in ihrer Eigenart respektiert werden, was eine pluralistische Form des Lebens in allen Ländern bedingt (VI.3). Daher verurteilt die Orthodoxie kompromißlos das unmenschliche System der rassischen Diskriminierungen und die gotteslästerliche Behauptung von der angeblichen Übereinstimmung eines solchen Systems mit den christlichen Idealen. Abschließend wird ausdrücklich erklärt:

„Die Orthodoxie bekennt, daß jeder Mensch – unabhängig von Farbe, Religion, Rasse, Nationalität und Sprache – das Bild Gottes in sich trägt und unser Bruder oder unsere Schwester ist und gleichberechtigtes Glied der menschlichen Familie“ (VI.4).

Brüderlichkeit und Solidarität zwischen den Völkern

Die Förderung von Brüderlichkeit und Solidarität zwischen den Völkern kann durch Vervollkommennung des kirchlichen Volkes und dessen spiritueller Tätigkeit am besten geleistet werden. Dadurch können das allgemeine Klima und die Gesinnung verwandelt werden. Die geistlichen Potentiale, die aus der Kirche kommen, unterscheiden sich von den Möglichkeiten der internationalen Organisationen und der Staaten. Gerade hier stellen die

orthodoxen Kirchen der gespaltenen Welt als wesentliches Element ihrer ekklesiologischen und sozialen Lehre das Ideal der liturgischen und eucharistischen Gemeinschaft gegenüber (VII.1). Daraus folgt die große Verantwortung der Kirche zur Bekämpfung des Hungers und der unermeßlichen Armut, die so viele Menschen und ganze Völker heimsucht, vor allem in der Dritten Welt.

Dieses Phänomen offenbart „eine tiefe Identitätskrise der heutigen Welt, und zwar aus zwei Gründen:

a) Der Hunger bedroht nicht nur die göttliche Gabe des Lebens für ganze Völker in den Entwicklungsländern, sondern er zerstört auch die Größe und Heiligkeit der menschlichen Person.

b) Die wirtschaftlich entwickelten Länder verletzen durch ihre oft unverantwortliche Verwaltung und Verteilung der materiellen Güter nicht nur das Bild Gottes in jedem Menschen, sondern auch Gott selbst, der sich mit dem hungernden und armen Menschen identifiziert, wenn er sagt: „Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40)“ (VII.2).

Die grundsätzlichen Begründungen verweilen also nicht nur bei den äußereren Symptomen, sondern berühren die Wurzel und Fundamente des Problems. Der Mensch bzw. die heutige Welt verlieren ihre eigene Identität, beleidigen den Menschen als solchen und seinen Schöpfer, Gott. Welche Krise ist gravierender als der Verlust der eigenen Identität? Die Konsequenzen für die Christen sind entsprechend kategorisch und kompromißlos:

„Angesichts des furchtbaren Hungers, unter dem heute ganze Völker leiden, kommt jede Passivität oder Gleichgültigkeit eines Christen oder einer ganzen Kirche einem Verrat an Christus und einem Mangel an aktivem Glauben gleich . . . Daher ist es für die orthodoxen Kirchen eine äußerst wichtige Aufgabe, ihre Solidarität mit ihren armen Brüdern zu bekunden und für sie unmittelbar und wirksam Hilfe zu organisieren“ (VII.3).

Die Zeit drängt also. Die Orthodoxen, die diesbezüglich eigene Erfahrungen besitzen, werden aufgefordert, mehr für ihre Brüder in Not zu tun; und diese Brüder sind eben die Armen und die Hungrigen vor allem in der Dritten Welt, unabhängig, ob sie von der eigenen Konfession sind oder nicht. Die Hilfe ist notwendig, und zwar, sagt das Dokument, nicht von den Orthodoxen allein, sondern in intensiver Zusammenarbeit mit den anderen Kirchen und Konfessionen, dem ÖRK wie auch internationalen Organisationen, die sich in den Dienst der Bekämpfung dieser fürchterlichen Plage gestellt haben. Mit der Abrüstung würde nicht nur die Gefahr des Atomkrieges beseitigt, sondern es könnten auch große Geldbeträge frei werden für die Linderung des Schicksals der Hungernden und Armen (VII.3).

„Seien wir uns bewußt: der Hunger, der heute die Menschheit plagt, und die enormen Ungleichheiten sprechen sowohl in unseren eigenen Augen als auch in denen

des gerechten Gottes ein hartes Urteil über uns und unsere Zeit. Denn Gottes Wille, der auch heute nichts anderes als das Heil des konkreten Menschen hier und jetzt zum Ziel hat, verpflichtet uns, dem Menschen zu dienen und uns unmittelbar mit seinen konkreten Problemen auseinanderzusetzen. Getrennt von der diakonischen Sendung ist der Glaube an Christus sinnlos. Christsein bedeutet, Christus nachzufolgen und bereit zu sein, ihm im Schwachen, im Hungrigen und Unterdrückten und allgemein in jedem Hilfsbedürftigen zu dienen. Jeder andere Versuch, Christus unter uns real gegenwärtig sehen zu wollen, ohne ihn in dem zu suchen, der unserer Hilfe bedarf, ist leere Ideologie“ (VII.4).

Gerade dieses Kapitel manifestiert am deutlichsten das Verhältnis von Dogma und Christusglauben. Es gibt keine theologische Theorie, keine leere und damit letztlich harmlose Lehre. Der Glaube an Christus verpflichtet zum Handeln. Der Glaube bedeutet kein Ignorieren der Probleme des konkreten Menschen, bedeutet nicht Weltflucht, nicht einseitigen Mystizismus mit Weihrauch, Ikonen und Kerzen. Das Leiden der orthodoxen Kirche in der Vergangenheit und heute war oft und ist noch ihr existentieller Hintergrund und die Quelle ihrer Haltung und ihres Handelns, einfach das reale Fundament ihres Lebens durch Jahrhunderte hindurch.

Auf diesem existentiellen Hintergrund kann die orthodoxe Kirche heute die Befreiungstheologie grundsätzlich als die nachträgliche theologisch-theoretische Entfaltung ihrer eigenen jahrhundertelang geübten Praxis betrachten. Die Befreiungstheologie der Orthodoxen Kirche wurde nicht mit Tinte geschrieben.

Im offiziellen Organ der Kirche Griechenlands, in der Zeitschrift „*Ekklesia*“, hat vor kurzem der orthodoxe Metropolit von Korinth Panteleimon dazu eine bemerkenswerte Stellungnahme abgegeben. Er schrieb u.a., daß die Befreiungstheologie im wesentlichen eine neue Form und einen neuen Ausdruck einer alten Sache und Praxis darstellt.⁹

Er weiß, daß viele Kleriker, Bischöfe und Kardinäle ihr positiv gegenüberstehen, andere Kollegen dagegen skeptisch und ängstlich. Zu den letzteren sagt der orthodoxe Bischof, daß ihre Ängste unbegründet und übertrieben seien; außerdem ist das Christentum in diese Welt gekommen, um das Menschengeschlecht zu erlösen und wiederherzustellen, also auch als Revolution. Es war eine friedliche Revolution, jedoch mit dem Blut der Märtyrer getränkt. Nachdem Bischof Panteleimon viele orthodoxe Bischöfe und Kleriker aus der orthodoxen Kirche erwähnt, die als Kämpfer für die Freiheit und die Gerechtigkeit gestorben sind, fährt er ohne irgendeine Unterscheidung zu machen fort und berichtet von neueren Märtyrern und Kämpfern im Sinn der Befreiungstheologie, z.B. vom polnischen Priester P. I. Popiełuszko und vom Erzbischof von El Salvador Oskar Romero, mit der Feststel-

lung, daß diese Befreiungstheologie schon längst, im 1. und im 2. Jahrtausend, praktiziert wird.¹⁰

Sie ist zwar nicht „orthodox“, aber in manchen Bereichen notwendig. „Und wenn wir, die Orthodoxe Kirche, sie nicht angewandt hätten, wären wir vielleicht heute alle Muslime.“¹¹

Zurück zum Dokument. Das 8. Kapitel schließt ab mit einer Forderung an die Orthodoxie, wie sie ihren Beitrag am besten erfüllt, und die Forderung ist sehr hoch. Die prophetische Sendung lautet: „Zeugnis der Liebe in Diakonia.“ Tatsächlich ist es in der heutigen bedrängten Welt nicht einfach, von der Liebe, von der uneigennützigen Liebe zu reden, geschweige denn sie zu praktizieren.

„In der heutigen Welt sollte der Beitrag der Orthodoxen Kirche zu Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit unter den Völkern vor allem ein Zeugnis der Liebe sein. Dieses Zeugnis sollte zu jeder Zeit gegeben werden unter Zuhilfenahme der wirksamsten Mittel im Rahmen der speziellen Möglichkeiten jeder Kirche“ (VIII.1).

Bei der Erfüllung dieser ihrer Aufgabe, beim Zeugnisablegen von Glauben und Hoffnung sollen die Orthodoxen mit ihren Brüdern aus den anderen Kirchen und Konfessionen zusammenarbeiten. Schließlich fordert das Dokument die Orthodoxen auf, sich noch intensiver für die Kranken, Schwachen und Unglücklichen, für den Frieden und für die Gerechtigkeit einzusetzen, gegen die Unterdrückung, gegen den Fanatismus und gegen die Feindschaft zwischen den Menschen und den Völkern. Im Dokument heißt es weiter:

„Weil wir unermüdlich die Menschwerdung Gottes und die Vergöttlichung des Menschen verkünden, setzen wir uns ein für die Verteidigung der Menschenrechte für alle Menschen und Völker; weil wir die von Gott geschenkte Freiheit erleben dank der Erlösungstat Christi, können wir ihren universalen Wert für alle Menschen und Völker besser verkünden; weil wir in der heiligen Eucharistie mit dem Leib und dem Blut des Herrn genährt werden, erleben wir die Notwendigkeit, die Gaben Gottes mit unseren Brüdern zu teilen, begreifen wir besser, was Hunger und Entbehrung bedeuten, und kämpfen wir für ihre Überwindung; weil wir einen neuen Himmel und eine neue Erde erwarten, wo absolute Gerechtigkeit herrschen wird, setzen wir uns hier und jetzt für die Wiedergeburt und Erneuerung des Menschen und der Gesellschaft ein“ (VIII.2). Und der Schluß lautet: „Die Orthodoxen Kirchen rufen die ganze Welt dazu auf, daß alle zusammenwirken, die Liebe und den Frieden unter den Menschen und den Völkern aufzurichten“ (VIII.3).

Zusammenfassung

Hier möchte ich nur einige wichtige Punkte des Dokuments hervorheben:

Der Mensch muß wieder deutlicher erkennen, daß sein Verhältnis zu seinem Schöpfer wiederhergestellt bzw. intensiviert werden muß. Wir dürfen nicht länger so tun, als ob wir allmächtig wären, als ob wir Gott ersetzen könnten und berechtigt wären, den Tod Gottes anzukündigen. Das stellt nicht nur undankbares Verhalten, Überheblichkeit, Hochmut und Egoismus dar, sondern ist Selbstgefährdung und schließlich Selbstzerstörung. Die Menschen heute begeben sich damit, genauso wie einst ihre Urahnen, in den Bereich der Finsternis, fern vom Licht der wahren Erkenntnis und fern von harmonischer Gemeinschaft mit ihrem Schöpfer.

Daher wird immer dringlicher, daß die Menschen in die Gemeinschaft mit Gott zurückkehren, in der sie in beglückender Harmonie mit ihm, mit den Mitmenschen und mit der ganzen Natur leben, aber auch Orientierung und Sinnhaftigkeit ihrer Existenz empfangen können. Die daraus folgende glückhafte Existenz des seinen Schöpfer lobpreisenden Menschen auf Erden, also auch in dieser Welt, geht über Wohlstand weit hinaus. Sie ist echt erlebbares Heil, in der Spannung des „Schon da“ und „Noch nicht“ der eschatologischen Erwartung.

Eine ganze Reihe derzeit sichtbar werdender Tendenzen bestätigt auch für den Westen, daß Polarisierungen zwischen Sakralem und Profanem, zwischen Kirchlichem und Weltlichem, zwischen dem Vertikalismus und Horizontalismus, zwischen Spiritualität und Weltverantwortung zu überwinden und in einer Synthese zur Wirkung zu bringen sind. Die Überwindung der Monophysitismen in der Christologie bereits des ersten Jahrtausends gibt dafür wichtige Impulse; denn dort wird der Mensch nicht als das Produkt von zufälligen Vorgängen und Entwicklungen verstanden, sondern als das gewollte Geschöpf Gottes und so als Mann und Frau, als einzelner, vor allem aber in Gemeinschaft zueinander. Der Mensch wird danach verstanden als eine Person im christlichen Sinn „mit einer geistigen Natur ausgestattet“, als „Einzelwesen in seiner nicht teilbaren Besonderheit“, befähigt zum geistigen Selbstbewußtsein und zur freien Selbstverfügung, die nicht unbedingt aktuell vollzogen werden müssen. In diesem Sinn ist schon das Kind im Mutterschoß menschliche Person.¹² So wird der Mensch als Person mit einer „unvergleichlichen Würde“ verstanden und nicht als einzelnes, egoistisches, isoliertes Individuum. Er lebt dann in Gemeinschaft mit anderen Personen, verbunden durch uneigennützige Liebe, die in radikaler Verwirklichung der Solidarität bis zur Aufopferung führen kann. Dadurch

lassen sich sehr viele Konflikte, Repressionen und soziale Probleme überwinden, ja sie entstehen überhaupt nicht. Aus diesem Grunde haben die Kirchen und Christen die Aufgabe, dieses *Menschenbild* gegen Entpersonalisierung und Degradierung zur bloßen Computernummer, aber auch zum programmierten „Arbeitsmaterial“ in einem Kollektiv zu schützen, das beliebig eingesetzt oder freigesetzt werden kann.¹³ Aus dieser Wertschätzung der Gemeinschaft heraus betont die orthodoxe Kirche, daß sie die Pflicht und Aufgabe habe, zu den verschiedenen konkreten Problemen dieser Welt deutlich Stellung zu beziehen und „hier und jetzt“ aktiv für den Frieden und die Gerechtigkeit, für die Schwachen und Armen, für die Unterdrückten und Benachteiligten sich einzusetzen, und zwar gemeinsam, ökumenisch. Die Gemeinschaft und die Einheit der Kirche werden nicht nur in den theoretischen Kompromißformeln bisheriger dogmatischer Differenzen, sondern viel stärker in der *Gemeinschaft des Lebens* auf dem Fundament desselben Glaubens Christi realisiert. Gerade diese letztere Fundierung der Einheit muß sehr ernst genommen werden. Sie ist „Ökumene aus der Erfahrung der Gekreuzigten dieser Erde“, wie J. J. Limón sie richtig bezeichnet¹⁴, als Ökumene des Dienstes, die das Theoretische des Glaubens und das Lebensnahe in dieser Welt verbindet.

Mein Wunsch für das Jahr 2000 und danach...

Was ich mir wünsche, ist, daß nicht nur wir Christen uns bereit erklären, für die bedrängten Menschen, für den Frieden, für die soziale Gerechtigkeit usw. zusammenzuarbeiten und uns der Diakonie für die anderen stellen, sondern vielmehr, daß wir selbst, alle, in jeder Kirche und zusammen die von Christus geforderte Gemeinschaft praktizieren. D.h., wir sollen uns allmählich von der Tendenz befreien, die anderen belehren und betreuen zu wollen. Wir sollen konsequent leben und uns zueinander so verhalten wie Glieder ein und derselben Familie des einen Leibes Christi – in der Überzeugung und der inneren Bewußtmachung, daß wir Christen von Osten und Westen, von Norden und Süden doch zusammengehören. Das bedeutet Communio in Liebe, Zuneigung, Hingabe. Wenn wir zu dieser tiefsten Überzeugung gelangen, können wir auch alle noch vorhandenen Probleme lösen, und es folgt daraus die gegenseitige Hilfe und Unterstützung, die gegenseitige Achtung, das gemeinschaftliche, friedliche Leben, die sakramentale Gemeinschaft in allen Bereichen der sakramentalen Existenz, das Zuhausefühlen hier und dort unabhängig von Sprache, Rasse, Ritus, Tradition oder geographischer Distanz. Es folgt dann Glaubwürdigkeit nach

innen und außen, Respekt und Wirkung der christlichen Ideale und Prinzipien, die dann nicht mehr als eine Ideologie theoretisch neben andere Ideologien gestellt, sondern als wirkliches Leben erfahren werden. Ist es nur ein Traum, daß ein Christ aus dem Westen Aufnahme findet bei seinen Brüdern und Schwestern in den Ostkirchen, und umgekehrt ein Christ aus dem Osten bei seinen Brüdern und Schwestern im Westen oder in Afrika oder Amerika, d.h., daß er sich dort nicht als Fremder in der Fremde fühlt?

Genau das soll sich in jeder Epoche und an jedem Ort immer wieder ereignen, womit dann der tatsächliche Friede Christi im umfassenden Sinn herrschen wird und alle Menschen gemeinsam die weihnachtliche Doxologie anstimmen werden, den Lobpreis „Ehre sei Gott und auf Erden Frieden“.

Ist das alles eine Utopie?

ANMERKUNGEN

- 1 E. Schlink, Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen 1983, 725.
- 2 E. Schlink, Die Bedeutung der orthodoxen Kirche für die ökumenische Bewegung, in: ÖR 22 (1973) 432.
- 3 Griechisch veröffentlicht in: Episkepsis, Jg. 17, Nr. 369 v. 15.12.1986, 18-26.
- 4 Zit. nach Materialdienst der Ökumenischen Centrale Nr. 10, Juni 1987.
- 5 Gregor von Nazianz, Or. 31,15, PG 36,149 bzw. Or. 45,7, PG 36,632.
- 6 Vgl. Athanasius, Contra Arianos II, 20f, PG 26,364f. Mehr darüber in: G. Larentzakis, Einheit der Menschheit, Einheit der Kirche bei Athanasius, Graz 1981, 240ff. Gregor v. Nyssa, Orat. XV, In Cant. Canticorum, hg. v. H. Langerbeck (Opera, hg. v. W. Jäger) Bd. VI, 466f. Vgl. G. Larentzakis, Trinitarisches Kirchenverständnis, in: Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie, hg. v. W. Breuning, (QD 101), Freiburg-Basel-Wien 1984, 89ff.
- 7 Origines, In Jer. 9,2, PG 13,349.
- 8 Clemens v. Alex., Stromata 4,25, PG 8,1369-72.
- 9 Panteleimon, Metropolit von Korinth, Die Theologie der Befreiung (griech.), in: Ekklesia 63 (1986) 418.
- 10 Ebd. 420.
- 11 Vgl. auch A. Papaderos, Skizzen aus dem Leben kretischer Priester, in: Wenn Theologie praktisch wird... hg. v. J. Sonnenberg, Stuttgart, 230ff.
- 12 Joseph Lotz, Person, in: Philosophisches Wörterbuch, hg. v. W. Bruder, Freiburg-Basel-Wien 1976, 285f.
- 13 Vgl. G. Larentzakis, Trinitarisches Kirchenverständnis, a.a.O., 91.
- 14 Javier Jiméne Limón, Ökumene aus der Erfahrung der Gekreuzigten dieser Erde, in: Bedrohte Befreiung. Zur lateinamerikanischen und katholischen Kontroverse um politische Praxis im Christentum, mit Beiträgen von L. Boff u.a., Rheinfelden 1985, 51.

Ökumene gewinnt Profil (VIII)

GEMEINDEAUFBAU ÖKUMENISCH – EIN VERSUCH IN MAYEN VON GÜNTER REESE

Immer mehr Christinnen und Christen sehen sich herausgefordert, ihre Mitarbeit in der Kirche und ihre Suche nach einer überzeugenden Gestalt ihres Glaubens in einen ökumenischen Kontext zu stellen. Was sie über Armut, Unterdrückung und Ohnmacht eines Großteils der Menschheit hören und sehen, trifft sie im Innersten ihres Glaubens. Sie begegnen Menschen aus der weltweiten Ökumene, die ihnen freundlich, aber bestimmt vermitteln, daß sie als Angehörige einer der reichsten und mächtigsten Industrienationen für das herrschende Unrecht Mitverantwortung tragen. Aber sie fühlen sich nicht nur beschämmt. Die Begegnung mit Schwestern und Brüdern aus der armen Zweidrittelwelt enthält immer auch eine große Einladung, eine lebendige, Christus bekennende Kirche in Gemeinschaft mit ihnen zu werden. Doch die aufkommende Begeisterung für ökumenische Partnerschaft und Solidarität, für einen Prozeß gegenseitiger Verpflichtung und gemeinsamen Zeugnisses wandelt sich schnell in tiefe Ratlosigkeit, wenn sie an die kirchliche Normalsituation in den eigenen Gemeinden denken. Da scheint es nur drei Möglichkeiten zu geben: entweder sie sammeln sich in Aktions- und Ökumenegruppen außerhalb der Gemeinde oder sie riskieren den ständigen Streit oder sie nehmen ihre Betroffenheit zurück und versöhnen sie mit der mehr oder weniger aufgeschlossenen Gemeindesituation. Aber alle drei Möglichkeiten sind unbefriedigend.

In Mayen habe wir seit 1981 an dem Projekt eines ökumenischen Gemeindeaufbaus gearbeitet. Auch wenn wir immer noch in den Anfängen stecken, haben wir doch eine Perspektive entwickelt, einige Bauelemente geformt und verschiedene Lernerfahrungen gemacht, über die ich hier berichten will.

Die Gemeinde und ihr Umfeld

Die evangelische Kirchengemeinde Mayen umfaßt 3100 Mitglieder in etwa 50 Ortschaften, die sich auf zwei Pfarrbezirke verteilen. Mayen ist Diaspora mit weniger als 10% evangelischem Bevölkerungsanteil. Die Ge-

meinde setzt sich vorwiegend aus den „alten“ Familien zusammen, die mit den Preußen kamen, aus Vertriebenenfamilien nach dem 2. Weltkrieg und neuerdings aus den Familien von Soldaten, Geschäftsleuten und Beamten bzw. Angestellten, die meist in der nahen Großstadt Koblenz tätig sind. Zum Mitarbeiterkreis der Hauptamtlichen gehören u. a. zwei Jugendleiter, die sich eine Stelle teilen, zwei Zivildienstleistende, eine Gemeindehelferin mit halber Stelle für die Altenarbeit und derzeit ein Pastor im Hilfsdienst. Die Gemeinde ist Trägerin einer Werkstatt für arbeitslose Jugendliche, einer Beratungsstelle für politische Flüchtlinge und eines Kindergartens.

Es ist bereits ein Ergebnis unseres ökumenischen Lernprozesses, daß wir auch das Umfeld unserer Gemeinde im Auge haben. 30 km jenseits der Mosel liegt Hasselbach, der Stationierungsort der 96 Cruise Missiles für die Bundesrepublik. Fünf Flugminuten ist es bis Bitburg, dem gewaltigen Stützpunkt der US-Luftwaffe. In unmittelbarer Nachbarschaft unterhält die Bundeswehr Flughäfen, in Büchel und in Mendig. Der Fluglärm, den eine ganze Reihe unentwegter Sicherheits- und Technikfans verursachen, ist bisweilen unerträglich. Nur 15 km entfernt liegt das Kernkraftwerk Mülheim-Kärlich, das unterdessen ans Netz gegangen ist. Weniger sichtbar, aber nicht minder bedrohlich ist die riesige Arbeitslosigkeit in Mayen, die im Winter oft über 20 % beträgt. Eine die kleinen Betriebe vernichtende Agrarpolitik, die Strukturkrise in der Bauindustrie und eine generelle Strukturschwäche des Gebietes (die Gruben- und Steinbruchbesitzer hatten sich einst mit Erfolg gegen Industrieansiedlungen gewehrt, um die Löhne niedrig halten zu können) verfehlten ihre Wirkung nicht. Kein Wunder, daß Betriebe geduldet werden, die sich durch repressive Lohnpolitik und leichtfertigen Umgang mit der Umwelt auszeichnen. Kurz, die Menschen im Mayener Raum können unmittelbar wissen, wie ein Engagement für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung bei ihnen konkret wird.

Wie es anfing

Auch unser Versuch, Gemeinde zu werden, ist zunächst einmal eine Pfarrerinitiative gewesen. Gernot und Doris Jonas kamen 1974 nach Mayen und arbeiteten zielstrebig für die Übernahme sozialer Verantwortung durch die Gemeinde. Ein sozialer Arbeitskreis entstand, eine Amnesty-Gruppe, eine Gruppe „Frauen für Südafrika“, ein Dritte-Welt-Laden. Reisen und Pakete gingen in die Länder des Ostblocks. Ausländer und Durchreisende erhielten Rat und Unterstützung. Zwei afrikanische Flüchtlinge wurden von der Gemeinde als Stipendiaten übernommen. Das Presbyterium unterstützte diese Arbeit, sicher nicht enthusiastisch, aber durchaus wohlwollend.

lend. Es verabschiedete sogar eine wohl einmalige Pfarrstellenausschreibung, in der für die freigewordene 2. Pfarrstelle ein Pfarrer mit Schwerpunkt für Dritte-Welt- und Menschenrechtsarbeit (Amnesty International) gesucht wurde. Aufgrund dieser Anzeige kam ich 1980 in die Gemeinde.

Ich war von 1974 bis 1979 in den deutschsprachigen Gemeinden von Hongkong und Manila tätig gewesen, hatte danach ein Jahr mit Familie unter einfachsten Lebensverhältnissen ökumenische Erfahrungen mit Basisgemeinden und Selbsthilfegruppen in den Philippinen machen können und war mit der Frage zurückgekommen, wie sich die dortige Erfahrung mit einer hiesigen Gemeindetätigkeit überhaupt noch zusammenbringen lassen könne. Die Antwort war mir schwer gefallen und damit auch die erste Zeit meiner neuen Tätigkeit.

In dieser Zeit wurde die Weltmissionskonferenz von Melbourne 1980 nachgearbeitet. In ihren Dokumenten und Berichten fanden wir die gegensätzlichen Welten unserer Erfahrung aufgenommen und sogar ein Stück vermittelt. Wir sahen eine Perspektive für unsere Arbeit, die nicht mehr die der eigenen Biographie und Prägung war, sondern diejenige der Weltchristenheit, die alle Gemeinden umfaßt, auch unsere Normalgemeinde in Mayen. In einer Predigtreihe zum Vaterunser entwickelten wir diese ökumenische Perspektive auf dem Hintergrund der Melbourner Konferenz, deren Thema „Dein Reich komme“ ja eine Vaterunserbitte war.¹ Unsere Leitfrage war: Was bedeutet das Beten der einzelnen Vaterunserbitten für eine Gemeinde, die sich als Teil der Weltchristenheit versteht?

Die Predigten trafen auf Resonanz. Sie halfen dazu, Bereitschaft zu wecken, sich als Teil der Ökumene zu verstehen, auf Anfragen aus der Ökumene einzulassen und sich der Notwendigkeit zu öffnen, ein gemeinsames christliches Zeugnis in dieser Zeit zu finden. Aber auch Gegner traten auf den Plan. Sie beschwerten sich und schwärzten uns an. Es führte zu einer deutlichen Polarisierung in der Gemeinde. Ein bundesweit bekannt gewordener Prozeß gegen unsere Jugendmitarbeiterin wegen Volksverhetzung – „Soldaten sind alles bezahlte Mörder“ stand auf einer von einem Jugendlichen in einer Gruppenstunde erarbeiteten Collage – hat hier seinen Ursprung. Es gab knisternde Gottesdienste mit beziehungsreichen Predigten. Wieder einmal wurde in der Kirche mitgeschrieben. In dieser Phase hatten wir zwei Ziele. Das erste Ziel haben wir nicht erreicht: Wir wollten uns in den Auseinandersetzungen möglichst wenig verkrampfen und verkämpfen. Das andere Ziel ist uns besser geglückt: Wir wollten den Konflikt positiv aufgreifen und für den Aufbau der Gemeinde nützlich machen. Viele meinten, die Gemeinde würde unter dem Konflikt zerbrechen. In

Wirklichkeit war es umgekehrt: der Konflikt entstand aus der Zerbrochenheit unserer Gemeinden, die das Wissen über ihren Auftrag, ihren Weg und ihre Berufung verloren haben. So entstand die „Basisgruppe“ als mögliches Instrument eines ökumenischen Gemeindeaufbaus.

Die ökumenische Basisgruppe

Konflikte mögen wichtig sein, attraktiv sind sie nicht. Sie können einem die Gemeinde verleiden. Wir wußten von einigen engagierten Gemeindemitgliedern, wie sie unter dem Streit litten. Weniger wortgewandt als die Akademiker der Gegenseite waren sie immer geneigt, um des Friedens willen klein beizugeben. Dann ärgerten sie sich wohl auch über sich selbst und waren nicht selten drauf und dran, die Flinte ins Korn zu werfen. Wir brauchten einen Ort in der Gemeinde, wo es nicht gleich zu Konfrontationen kam, wenn wir uns über das austauschen wollten, was uns Glaube und Liebe bedeuteten. Dieser Wunsch war auch bei uns Pfarrern und Mitarbeitern vorhanden. Wir suchten nach einem Ort, wo wir theologisch nachdenken, reden und beten konnten, ohne uns fortwährend zurücknehmen und -halten zu müssen, wie es die Arbeit meist von uns erfordert, wenn wir uns auf die Gemeinde als ganze orientieren. So kamen wir jeden Mittwoch abend zu Gebet und Bibelgespräch, zum gemeinsamen Essen und der Arbeit an anstehenden Fragen und Aufgaben zusammen, ein kleiner Kreis zunächst von zwölf Personen, überwiegend aus dem Kreis der Mitarbeiter / innen. Wir nannten uns „Basisgruppe“ weil wir uns von der Basisgemeindenbewegung inspirieren lassen, unsere Verbundenheit ihr gegenüber zum Ausdruck bringen, gleichzeitig aber die uns sehr bewußten Unterschiede nicht verwischen wollten.

Wir merkten bald, daß uns ein solches Zusammensein von wesentlich Gleichgesinnten nicht genügen durfte. Zwar ist der Prozeß des Sich-vertraut-Machens in der Gruppe alles andere als konfliktfrei verlaufen. Es gab Tränen und Verweigerungen, die immer wieder aufgearbeitet werden mußten. Auch die einzige verbindliche Absprache, nämlich regelmäßig an den Mittwoch abenden teilzunehmen, machte anfangs mehr Mühe als vermutet. Aber wir spürten die Tendenz zu einer trotzigen Isolierung. So entwickelten wir eine Perspektive für unsere Arbeit. Das Wichtigste war, daß wir uns als eine Gruppe verstehen wollten, aus der heraus der ökumenische Gemeindeaufbau in unserer Gemeinde in Angriff genommen werden konnte.

Dazu mußten wir uns über das Ziel im klaren sein. Wir fanden es in einem später schriftlich niedergelegten Entwurf „Unterwegs zu einer öku-

menischen, prophetischen und diakonischen Gemeinde“.² Wir machten uns klar, daß „Ökumene“ nicht heißen kann, sich verstärkt mit Dritte-Welt-Fragen zu befassen. „Ökumenisch“ ist eine Dimension der Gemeinde, die uns gerade in Verbundenheit mit der Weltchristenheit auf die Herausforderungen unserer eigenen Gesellschaft stößt. So sind doch die großen Programme des ÖRK gemeint, das Anti-Rassismus-Programm, das Anti-Militarismus-Programm, die Studien über die Kirche und die Armen oder das Verhältnis von Frauen und Männern in der Kirche oder zur politischen Ethik. Kurz, wir wollten unsere Gemeindearbeit von den Programmen und Initiativen des ÖRK bestimmen lassen.

Dazu wollten wir möglichst viele Gemeindemitglieder gewinnen. Wir entwickelten dafür ein Konzept. Wir wollten Gemeindemitglieder besuchen, ihre Bereitschaft, sich auf eine solche Perspektive einzulassen, sondieren und sie gegebenenfalls zu einem biblischen Grundkurs einladen. In diesem Grundkurs sollte die biblische Grundlage unseres Glaubens- und Gemeinverständnisses erarbeitet werden. Nach dem Grundkurs sollte jeder und jede entscheiden können, ob sie sich der Basisgruppe anschließen wollten. Das Interesse an dieser Grundschulung war überraschend groß, ein Hinweis auf den Nachholbedarf an Wissensvermittlung in den Gemeinden. Wir sahen darauf, daß die Kursgruppen nicht mehr als sechs Teilnehmer hatten, um schon im Kurs gemeinschaftsbildend zu arbeiten. Der Grundkurs besteht aus zehn Abenden in Abständen von acht oder vierzehn Tagen. In ihm wird herausgearbeitet, daß die Bibel nicht aus vielen einzelnen Geschichten oder gar Versen besteht, die in fast beliebiger Richtung interpretiert werden können, sondern daß sie eine Geschichte erzählt, die auch noch unsere Geschichte heute ist. Diese Geschichte wird an einzelnen Stationen festgemacht: Exodus und Sinai (Rechtfertigung und Heiligung), König und Prophet (Macht und Recht), Gott und die Götzen (Leben und Tod), Gericht und Gnade (Schuld und Umkehr nach der Katastrophe des Exils), Jesus der Befreier (Messias und Reich Gottes), Jesus der Anfänger des Glaubens (der Anbruch des Reichen Gottes), Jesus der Vollender des Glaubens (die Vollendung des Reichen Gottes). Die Teilnehmer / innen werden gebeten, dazu längere Abschnitte aus der Bibel zu lesen und einige Sekundärtexte. Sechs solcher biblischer Grundkurse wurden in dichter Folge durchgeführt. Nicht alle Teilnehmer schlossen sich der Basisgruppe an. Einige blieben wieder weg. Aber die Basisgruppe wuchs und entwickelte sich mit rund 20 Mitgliedern zu einem wirkungsvollen Instrument ökumenischen Gemeindeaufbaus.

Wie wir uns Gemeindeaufbau vorstellen

Gemeindeaufbau aus der Vision einer Völkerkirche muß sich dem Problem der Volkskirche stellen. Wir leben nicht von der Verachtung der Volkskirche. Wir machen uns aber auch keine Illusionen über sie und arbeiten nicht für den Erhalt volkskirchlicher Strukturen. Wir nehmen sie als Teil der Wirklichkeit, in der wir arbeiten, nutzen ihre Möglichkeiten und versuchen, uns ihren blockierenden Einflüssen zu entziehen. Das verlangt u.a. intensive theologische Arbeit.

Wir unterscheiden im Gemeindeaufbau drei Ebenen:

A herkömmliche Gemeinarbeit:

Gottesdienst/kirchlicher Unterricht/Frauenhilfe/Kirchenchor/Amtshandlungen/Betreuungsarbeit/Kindergarten/Besuchsdienst/Altenarbeit/Bastelkreis

B Aktivitäten einer ökumen., prophet. und diakon. Gemeinde:

Ök. Basisgruppe/Friedenskreis/Bundesschlußgruppe/3. Welt-Laden/
Ök. Philippinen-Partnerschaft/Frauenkreis/Jugendarbeit

C Aktivitäten, die im Kontext der Gemeinde stehen, aber „außerhalb“ bleiben:

Werkstatt für arbeitslose Jugendliche/Amnesty-Gruppe/Sozialer Arbeitskreis Weiersbach/Arbeitskiosk e.V. (Arbeitsloseninitiative), Beratungsstelle für polit. Flüchtlinge/Behindertengruppe

Die Aufteilung ist nicht exakt möglich. Aber es wird wohl deutlich, worum es geht: Ebene A lebt wesentlich von der Tradition und der Rolle der Kirche als Religion in dieser Gesellschaft. Ebene B steht im Zentrum einer Gemeinde, auf die wir zuarbeiten. Ebene C ist, obwohl ein großer Teil Gemeinde sie „außerhalb“ sieht (ebenso wie ein großer Teil der darin tätigen Mitarbeiter/innen), ein wichtiger Bereich des Zeugnisses einer Gemeinde.

Das Prinzip unseres Gemeindeaufbaus besteht darin, von der Ebene B her die Ebenen A und C in einem ökumenischen Gemeindeverständnis zu integrieren. Dies ist ein langwiger Prozeß, der dialektisch von Konflikten, Dialog und „Bündnissen“ begleitet und vorangebracht wird.

Dabei bedarf es des Respektes vor den Menschen, die sich auf der Ebene A bewegen, ohne die Ebene B zu verstehen. Worum es geht, ist ja geläufig: Wenn jemand in die Kirche eintreten will, weil er sich davon auf dem Arbeitsmarkt bessere Chancen verspricht, kann ich ihn nicht mit dem theo-

logischen Anspruch unter Druck setzen, den die entsprechenden Aufnahmelturgien enthalten. Ebensowenig darf ich die Gottesdienstgemeinde überfordern, die sich vorwiegend aus traditionellen „Kirchgängern“ zusammensetzt. Das Bewußtsein von bzw. die Verankerung in der Ebene B hilft mir als Pfarrer, die aus Respekt eingegangenen Kompromisse in der A-Ebene nicht als Verrat an meiner Bibel und Bekenntnis gewonnenen Glaubensüberzeugung anzusehen. Es hilft mir auch, nicht von dem Gedanken erdrückt zu werden, die Ebene A dauernd „reformieren“ zu müssen. Respekt ist aber auch vor den Kirchenscheuen der Ebene C angesagt. Wir können sie nicht für eine Kirche vereinnahmen, in der sie im Zweifelsfall noch immer die gleichen betrüblichen Erfahrungen machen würden, die sie einst veranlaßt haben mögen, sich von der Kirche zu lösen.

Auch ökumenischer Gemeindeaufbau kann, wie jeder Gemeindeaufbau, nur missionarisch sein. Wie sieht das aus? Ich kann dies hier nur andeuten. In der Ebene A stellt der Gottesdienst ein wichtiges Arbeitsfeld dar. Die Mitglieder der Basisgruppe sind nach Möglichkeit präsent. Sie wirken bisweilen bei der Ausgestaltung der Liturgie oder im Informationsteil („Abkündigungen“) mit. Predigtreihen sind betonte Eingaben in den Gottesdienst, z.B. eine Predigtreihe zum 3. Glaubensartikel auf dem Hintergrund der Vollversammlung des ÖRK von Vancouver 1983. Im Predigtgespräch, das gelegentlich durchgeführt wird, zeigen sich möglicherweise Gemeindemitglieder, die auf den biblischen Grundkurs angesprochen werden können. Auch andere Gruppen der Ebene B bringen sich in den Gottesdienst ein, während umgekehrt der kirchliche Unterricht einen Teil enthält, in dem die Jugendlichen mit der Arbeit der Ebenen B und C vertraut gemacht werden. Oder nehmen wir die Frauenhilfe. Sie ist gewöhnlich traditionell, aber nicht unbeweglich. Sie kann auf ihre Art Anteil nehmen und wirksam werden, vor allem, wenn ihr Fragen und Probleme auf persönliche und glaubwürdige Art näher gebracht werden. Vor der Abfahrt zu einer der großen Friedensdemonstrationen kamen Frauen aus der Frauenhilfe zum Sammelplatz, um uns zu verabschieden. „Zum Demonstrieren sind wir zu alt,“ sagten sie, „aber wir finden es wichtig, daß ihr es tut.“ Wirksam ist es, wenn in den sogenannten traditionellen Gruppen auch Mitglieder sind, die das Ziel der Gemeindearbeit mittragen und als Anreger bzw. Initiativgruppe tätig sein können.

Beschwer machte uns zunehmend die volkskirchliche Taufpraxis. Die in der Lima-Erklärung zur Taufe erwähnte Kritik an einer leichtfertigen Taufpraxis wurde zu einer Herausforderung, der wir als ökumenisch orientierte Gemeinde nachkommen wollten. Diese Beschwer teilten auch viele Ge-

meindeglieder. Es tat sich ein Feld auf, wo wir gemeinsam ökumenisch lernen und vorgehen konnten. Das Presbyterium verabschiedete eine Gemeindetaufordnung, wonach es vier bis sechs Taufsonntage im Jahr geben soll, die Taufen mindestens acht Wochen vor dem Tauftermin anzumelden sind und in der Zeit der Taufvorbereitung drei Taufgespräche stattfinden, wobei die Eltern nach Möglichkeit am Gemeindeleben teilnehmen sollen.

In der Ebene B ergeben sich für den Gemeindeaufbau vor allem zwei Ziele, Verstärkung und Konsolidierung der Gruppen und Aktivitäten und Ermutigung zur Eigenständigkeit. Hier ist Seelsorge gefragt, die nicht Lebenshilfe in Grenzfällen gibt, sondern „Nachfolgehilfe“ für die, die ihre christliche Berufung in der Gemeinde bewähren sollen. Solche Seelsorge ist allen aufgetragen. Viele Gemeindeprobleme, die wir aus dem Neuen Testament kennen, tun sich auch bei uns auf, wenn wir die Gemeindegestalt des Christseins einüben. Wie gehen Akademiker und Arbeiter in der Basisgruppe miteinander um? Wie kann gemeinsam die Dominierung durch die Experten, vor allem die Pfarrer, abgebaut werden und die Begabung aller zum Zuge kommen? Wie hält es jemand aus, der geschnitten oder diffamiert wird, weil er sich bei Amnesty oder in der Bundesschlußgruppe engagiert? Wie entwickeln wir ein „missionarisches“ Verhalten, nachdem die Kirche so lange als Betreuungsinstitution erlebt wurde? Wie gehen wir damit um, wenn das Gefühl entsteht, überfordert zu sein? Wie werden neue Mitglieder integriert?

In der Ebene C bedeutet ökumenischer Gemeindeaufbau, auf alle Vereinnehmungsansprüche zu verzichten, selbst wenn die Gemeinde oft Trägerin der Arbeit ist. In diesen Arbeitsbereichen überwiegen die sozial engagierten, nichtkirchlichen Mitarbeiter / innen. Sie nehmen oft mit Erstaunen die Inhalte eines neuen Gemeindeverständnisses wahr, sehen aber auch, welche Konflikte es verursacht. Selbst die Basisgruppe erinnert einige von ihnen noch zu sehr an eine Form von Kirche, die sie nicht berührt. Andererseits sind sie bereit, ihre Arbeit in die Gemeinde hineinzutragen und den Gemeindeaufbau von ihrer Seite aus zu unterstützen. Hier bedarf es eines langen gemeinsamen Weges. Einige von den Mitarbeiter / innen der Ebene C haben jetzt an einem Grundkurs teilgenommen. Wichtig ist, daß wir daran festhalten, daß die Arbeit auf dieser Ebene eine genuine Äußerung einer ökumenischen Gemeinde ist und sie gegen alle Exkommunikationsversuche in Schutz nehmen.

Nicht nur für die Pfarrer und Mitarbeiter, sondern auch für die anderen Mitglieder ist die Basisgruppe aus ihrem Leben und der Gestaltung ihres Christseins nicht mehr wegzudenken. Die anfängliche Verbindlichkeit hat zu einer starken Verbundenheit untereinander, mit der Gemeinde und der ökumenischen Bewegung geführt. Geholfen hat uns dabei die intensive Seminararbeit, die etwa ein Drittel der Aktivitäten in der Basisgruppe ausmacht. So haben wir einen kirchengeschichtlichen Grundkurs erarbeitet, in dem wir den befreigungsgeschichtlichen Traditionen der Kirchengeschichte nachgegangen sind. Es gab ein Seminar zur Geschichte der Sowjetunion und ihrer Rolle in der Welt. Besondere Bedeutung haben die jährlichen ökumenischen Fortbildungsseminare, die wir in Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Forum rheinischer Initiativgruppen über eine Woche in Mayen durchführen und zu denen wir jeweils Referenten aus unserem philippinischen Partnerkirchenkreis eingeladen haben. Neben dem Lernen stand die Aktion. Wir haben uns an den Friedensgebeten und einer Blockade in Hasselbach, dem Stationierungsort der 96 Cruise Missiles, beteiligt und haben an Aktionen und Veranstaltungen gegen die Inbetriebnahme des AKW Mülheim-Kärlich teilgenommen. Wir haben Solidaritätsaktionen für Südafrika und die Philippinen unterstützt und manches mehr. Wir haben uns aber bewußt dagegen entschieden, eine reine Aktionsgruppe zu werden, einmal weil ein Großteil der Mitglieder bereits in unterschiedlichen Zusammenhängen aktiv ist, zum anderen weil uns Reflexion und ein Stück gemeinsames Leben als Gruppe ebenso wichtig geworden sind. Schließlich haben wir versucht, als Gruppe in die Gemeinde einzuwirken, durch vielseitige Präsenz, Übernahme von Verantwortung, durch Einzelaktionen wie die Vorbereitung und Durchführung der Sonderfondsdiskussion in der Gemeinde, einen Besuchsdienst, Gottesdienstgestaltung, Mithilfe beim Aufbau der Flüchtlingsarbeit und vieles andere.

Die Gruppe hat gelernt, selbstbewußter und konzilianter aufzutreten. Dazu beigetragen hat die partizipatorische Struktur der Gruppenzusammenkünfte. Alle beteiligen sich reihum an der Vorbereitung und Leitung der Andachten und biblischen Gespräche. Wir wissen deutlicher, was wir wollen. Wir formulieren es mit einem Vancouver-Text³, der Bestandteil der Liturgie unserer Andacht ist. Wir haben auch gelernt, der Gefahr zu widerstehen, aus unserem Konzept ein Elitekonzept zu machen. Die Entscheidung, nach dem biblischen Grundkurs nicht in die Basisgruppe zu gehen, wird niemandem verübt. Alle Grundkursteilnehmer werden in regel-

mäßigen Abständen zu einer gemeinsamen Veranstaltung aus gegebenen Anlässen eingeladen, ebenso zu den Seminaren, die die Basisgruppe durchführt. Gegenüber der Gemeinde sind wir um Offenheit und Kooperation bemüht, vor allem laden wir immer wieder ein, den verbindlicheren ökumenischen Weg mitzugehen, ohne das kleinere Engagement zu verachten oder auszuschlagen.

Wir haben erfahren, daß die Basisgruppe nicht so sehr durch ihre Zahl, als vielmehr durch ihr Engagement, ihre Präsenz und Existenz Veränderungen in der Gemeinde bewirkt hat. Der Gottesdienst ist lebendiger geworden und die Gottesdienstgemeinde für ökumenische Themen empfänglicher. Die Zeit, wo man die Zumutungen, die die ökumenische Bewegung unseren Gemeinden stellt, mit dem scheinbar gut evangelischen Hinweis auf die Freiheit eines Christenmenschen abtat, ist so gut wie vorbei. Dazu haben sicherlich auch andere Faktoren beigetragen, besonders die bewußt organisierte Präsenz von Schwestern und Brüdern aus der 3. Welt in der Gemeinde. Zu nennen wären z.B. unsere ökumenischen Stipendiatenfamilien aus Namibia und Angola, die Anwesenheit eines Besucherteams vor der Vancouver-Versammlung in der Gemeinde oder die regelmäßigen Kontakte über die bereits erwähnte Partnerschaftsbeziehung mit den Philippinen.

Wir haben auch gelernt, besser zu planen und unsere Arbeit in Abständen auszuwerten, um dann wieder wirkungsvoller planen und Teilvorhaben genauer bestimmen zu können. Dies sind Grunderfordernisse für den Gemeindeaufbau. Dabei wird uns aber auch immer wieder klar, daß wir noch sehr am Anfang stehen und in mancher Weise hinter unsere Perspektiven zurückfallen. Vieles ist liegengeblieben, vieles nur halb angepackt. Unser Gemeindeaufbau läuft nicht nach den erfolgreichen Managementmethoden. Wir strotzen nicht vor Aktivismus. Wir wollen unser Christsein leben. Worin uns die Erfahrungen der letzten Jahre aber bestärkt haben, ist, daß wir einen gangbaren Weg gefunden haben, der uns nicht der Ratlosigkeit, der Dauerfrustration oder der klammheimlichen Anpassung an das Normalmaß überläßt. Wir sind nicht ohne Hoffnung für die Kirche. Wir halten es für möglich, entschlossen und offen zugleich zu sein. Es hat uns geholfen, daß wir zunächst den tiefen Riß, der heute durch die Kirche geht, erfahren, analysiert und angenommen haben. Es führt zu nichts, ihn weiterhin zu übertünchen oder zu verharmlosen. Die Kirche ist zum Teil besetzt von denen, die sie zur Legitimation ihrer eigensüchtigen Interessen gebrauchen wollen, aus denen weltweit Unfrieden und Ungerechtigkeit erwachsen. Zum Teil leidet die Kirche einfach auch nur an einer geschichtlich bedingten fundamentalen Zeit- und Ortslosigkeit. Sie weiß nichts mehr und nennt es

Pluralismus. Sie begegnet aus Angst und Verstrickung den Herausforderungen von heute mit Konzepten und Lösungsmodellen von gestern. Hier entdecken wir die ökumenische Bewegung mit ihrer Deutlichkeit und ihrem Schwung. Sie ist ansteckend. Sich ihr zu integrieren, stellt uns, die wir uns so oft als Minderheit erfahren müssen, auf die Seite der Mehrheit. Sicher ist Wahrheit keine Sache der Mehrheit allein. Aber es gehört schon eine gute Portion Verstocktheit dazu, nicht zu erkennen, daß die Texte und Programme des ÖRK, auf die wir uns in unserer Arbeit beziehen, einen weltweiten Konsens aufgrund intensiver und repräsentativer Arbeit an diesen Fragen darstellen. Den viel zitierten konziliaren Prozeß gibt es schon seit Jahrzehnten, und er hat zu beachtlichen Ergebnissen geführt.

Die ermutigendste Erfahrung aber bleibt, daß es Gemeindemitglieder gibt, die sich auf die ökumenische Dimension des Christseins einlassen wollen. Daß die Kirche Jesu Christi nur weltweit existieren kann (die „Katholizität“ des Glaubensbekenntnisses) ist ihnen nicht fremd. Ein Mitglied unserer Basisgruppe hat sogar unterdessen englisch gelernt, weil sie meinte, das gehöre heute zum Christsein dazu. Es ist ja auch nicht zu übersehen, daß es mit der „Ökumenisierung“ des kirchlichen Lebens voran geht. Ich denke an die vielen ökumenischen Netze. Im Rheinland ist es das Ökumenische Forum, das u.a. solche Gemeindeinitiativen wie die Ökumenische Basisgruppe zusammenbringen will. Zu nennen ist auch der konziliare Prozeß zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Man mag ja vieles daran skeptisch sehen, aber die Tatsache, daß in der Kirche weltweit und auch bei uns auf allen Ebenen zu diesen drei Problemkreisen gearbeitet wird, ist erstaunlich und erfreulich. Unser Konzept eines ökumenischen Gemeindeaufbaus will sich auf konkreter, „normaler“ Gemeindeebene in diesen ökumenischen Aufbruch einfügen. Vor mehr als 20 Jahren begann die Kirchenreformbewegung, die die Kirche letztlich nicht zu reformieren vermocht hat. Jetzt rüttelt die ökumenische Bewegung mit ihrer größeren Kraft und Perspektive an unser erstarrtes Kirchentum und lädt uns mit unabweislicher Dringlichkeit ein, als Gemeinde das in Christus geschenkte Leben neu zu entdecken und zu bezeugen.

ANMERKUNGEN

- ¹ S. G. Jonas/G. Reese, Eine Welt und ein Gebet, Vaterunserpredigten nach der Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980, Alektor Verlag, Stuttgart 1982.
- ² Wir haben ihn im „Wetzkopp“ veröffentlicht (Nr. 25/1984), einer von uns Pfarrern herausgegebenen losen Folge von „Texten zum Überleben“ „für Mayen & das Maifeld“.
- ³ Es handelt sich um eine Bekräftigung aus dem Hiroshima-Gedenkgottesdienst „Zeugnis für Frieden und Gerechtigkeit“ am 5.8.1983 in Vancouver.

Internationale Seelsorgebewegung und ökumenische Bewegung

Eine Problemanzeige
des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses

1. Einleitung

Der „Deutsche Ökumenische Studienausschuß“ (DÖSTA) hat 1982 eine Projektgruppe zur Analyse der Anliegen und vor allem der sprachlichen Gestalt der Verlautbarungen der im letzten Jahrzehnt entstandenen internationalen Seelsorgebewegung eingesetzt.¹ Diese Seelsorgebewegung, in der sich von Anfang an Menschen aus unterschiedlichen Ländern und Konfessionen zusammengestanden haben, hat auf dem internationalen Kongreß für Seelsorge und Beratung in Edinburgh im Jahr 1979 durch die Gründung eines „Internationalen Komitees für Seelsorge und Beratung“ einen institutionellen Rahmen erhalten. Sieben internationale Organisationen von Seelsorgern und Pastoralpsychologen² in verschiedenen Ländern und Kontinenten hatten sich mit dieser Gründung eine Dachorganisation geschaffen, die sich als offen für andere „Organisationen oder Personen, die an der Praxis und/oder Ausbildung der Seelsorge und Beratung innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition aktiv teilhaben“, erklärte.³ Der erste Präsident des Internationalen Komitees, Pfarrer Werner Becher, war Mitglied der Projektgruppe des DÖSTA.

Die „Internationale Seelsorgebewegung“, wie sie im folgenden im Einklang mit der Selbstbezeichnung des Internationalen Komitees genannt wird, ist in den siebziger Jahren in mehreren Ländern in Kirchen verschiedener Konfessionen entstanden. Sie hat vor allem in vielen persönlichen Kontakten, durch zahlreiche Buchübersetzungen und bei internationalen Konferenzen Gestalt gewonnen. Nach dem ersten Internationalen Kongreß für Seelsorge und Beratung 1979 in Edinburgh unter dem Thema „The Risks of Freedom“ fand 1983 in San Francisco ein zweiter Kongreß „Symbol and Story of Pastoral Care and Counseling“ statt, dem ein dritter Kongreß „Pastoral Ministry in a Fractured World“ 1987 in Melbourne folgen wird. Den großen internationalen Kongressen sind kontinentale Konferenzen und Studienwochen vorausgegangen und gefolgt, deren Themen und Orte Tendenzen in der Internationalen Seelsorgebewegung andeuten: „Klinische Methoden der Seelsorgeausbildung“ (Bundesrepublik Deutschland, 1972, in der Evangelischen Akademie Arnoldshain), „Ausbildung für den kirchlichen Dienst“ (Schweiz, 1975, in der Baptistschen Theologischen Hochschule in Rüschlikon), „Vertiefung der Seelsorge durch gemeinsames Lernen“ (Deutsche Demokratische Republik, 1975, in Eisenach in Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR), „Religiöse Werte und Erfahrungen in Seelsorge und Beratung“ (Volksrepublik Polen, 1981, an der Katholischen Universität Lublin) und „Schmerz und Macht in Seelsorge und Beratung“ (Finnland, 1985, in Turku,

zu Gast bei der Evangelisch-lutherischen Kirche Fennlands). Diese Konferenzarbeit, an der sehr bald auch Vertreter der Kirchen in der Dritten Welt teilnahmen, überschritt schon nach kurzer Zeit den europäischen Kontinent und Nordamerika und führte vor allem in Asien zu einer Konferenzserie, die 1982 auf den Philippinen begann und sich 1984 in Japan und 1986 in Indien fortsetzte. 1985 entstand eine Afrikanische Gesellschaft für pastorale Studien.

Die Aufgabe der Projektgruppe war es nicht, diese Entstehungsgeschichte nachzuzeichnen. Auch eine umfassende Darstellung der Anliegen dieses neuen ökumenischen Zusammenschlusses hätte die Möglichkeit der Projektgruppe weit überstiegen. Aber die Tatsache, daß es sich in gewissem Sinn um die Entstehung eines neuen „ökumenischen Zusammenschlusses“ – wenn auch mit sehr spezieller Zielsetzung und darum auch nicht um eine Konkurrenz zur bestehenden ökumenischen Bewegung – handelt, war doch zum Anlaß geworden, eine besondere Art der Analyse vorzunehmen. Die Internationale Seelsorgebewegung sollte anhand der bereits vorliegenden Verlautbarungen und Publikationen im Vergleich mit entsprechenden Verlautbarungen der bisherigen ökumenischen Gremien und Institutionen an einigen Beispielen einer strukturellen Analyse unterzogen werden. Im Mittelpunkt des Interesses stand dabei die Frage, welche Problembereiche die Texte jeweils ansprechen und ob sich den beiden Bewegungen jeweils spezifische Interessenschwerpunkte zuweisen lassen. Entwickelt sich heute eine besondere „seelsorgerliche Fragestellung“? Spielt es für die Art der sprachlichen Darstellung eine Rolle, daß die Verlautbarungen der Internationalen Seelsorgebewegung für eine breite Öffentlichkeit gemünzt sind, so daß sie näher an den wirklichen Problemen heutiger Menschen liegen als Texte in unserer traditionellen dogmatischen Sprache, die in den üblichen ökumenischen Texten vorherrscht? Wird in dieser neuen ökumenischen Bewegung den psychodynamischen Dimensionen menschlichen Lebens besser Rechnung getragen als in der klassischen Ökumene?

Eine Beantwortung dieser und ähnlicher Fragen leitet zugleich eine selbtkritische Reflexion über die sprachliche Gestalt der traditionellen ökumenischen Verlautbarungen ein. Die Projektgruppe hat diese Kritik bewußt als Teil ihrer Aufgabe angesehen.

Die herkömmliche Kritik an theologischen, besonders an dogmatischen Texten, sie seien wirklichkeitsfern und sie berührten die konkreten menschlichen Probleme nur in der Form allgemeiner Behauptungen, ist heute auch ökumenischen Verlautbarungen gegenüber hörbar. Zwar werden die theologischen Erklärungen ökumenischer Gremien wegen ihrer transkonfessionellen Entstehung und Zielsetzung im Prinzip allenthalben begrüßt, aber es wird ihnen trotz ihrer erklärten Bemühung um sozialethische und politische Konkretion – ganz abgesehen von den Kontroversen um deren Inhalt – oft ein Verharren in einer traditionellen theologischen Sprachform vorgeworfen, die sich besonders in der Häufung von Soll-Sätzen, in der Auflistung von Beklagenswertem und in provokativer, aber dennoch allgemeiner Situationsanalyse darstellt. Die Inhalte ökumenischer Verlautbarungen scheinen oft mehr durch Deduktion aus Obersätzen als durch biblisch-theologische Einzelanalysen oder situationsbezogene Überprüfungen abgesichert zu sein.

Stellen die Texte der internationalen Seelsorgebewegung eine deutliche, vielleicht eine nachahmenswerte Alternative dazu dar? Oder fehlt den pastoralpsychologisch

orientierten Erklärungen ihrerseits eine Dimension, die in den anderen Texten zum Ausdruck kommt? Diese Fragen leiteten die Arbeit der Projektgruppe. Dabei ging es nicht um eine Neubelebung der alten Probleme, ob die Theologie bei dogmatischen Formulierungen oder bei anthropologischen Beobachtungen anzusetzen haben, wie sich die prophetische und die priesterliche Aufgabe der Kirche zueinander verhalten oder wie „Seelsorge“ prinzipiell zu verstehen sei, obgleich die Projektgruppe während ihrer Arbeit an solchen Fragen nicht ganz vorbeigekommen ist.

Arbeitsziele

Beide Textgruppen – Texte, die aus der ökumenischen Arbeit hervorgegangen sind, und Texte aus der internationalen Seelsorgebewegung – wollen vom und zum Menschen reden, beide sind christlich begründet, beide wollen die Grenzen der Kultur, der Sprache und der Konfession überschreiten, sind mithin international und ökumenisch orientiert.

Dennoch unterscheiden sie sich deutlich voneinander. Neben Einzelreferaten hat man es in der ökumenischen Bewegung vor allem mit Gruppenberichten und Versammlungsbeschlüssen zu tun, in der Seelsorgebewegung mit subjektiv geprägten Berichten von Konferenzen und Seelsorgeprozessen. Ökumenische Texte reden primär zu anderen, die Seelsorgetexte richten sich zunächst an die eigene Gruppe, d.h. Fachleute sprechen miteinander. So reden beide Textgruppen inkongruent vom und zum Menschen. Wie ist die Spannung zwischen ihnen zu bestimmen?

Die Leitfrage war: Wie reden Texte beider Bewegungen vom Menschen? Die Projektgruppe versuchte zunächst, eine Reihe anthropologischer Konstanten in beiden Textgruppen zu vergleichen: Freiheit, Leben und Tod, erfülltes Leben, Grundbedürfnisse, Angst, Grundvertrauen, Gesundheit und Heilung, Selbstverwirklichung, Wachstum und Behinderung. Auf solche Konstanten hin sollten ausgewählte Texte befragt werden, um das jeweilige Menschenverständnis zu erheben. Die Projektgruppe nahm für diesen Versuch die vornehmlich westliche Kulturbereich der ausgewählten Konstanten in Kauf.

Der Begründungszusammenhang der einzelnen Aussagen sollte beachtet werden. Die hypothetische Unterscheidung lautete: Ökumenische Texte sind vor allem auf die Bibel als Normenquelle bezogen, in direkter Zitierung und in grundsätzlicher Berufung. Bei Seelsorgetexten tritt dieser Bezug weniger deutlich hervor. Psychologie und Medizin scheinen ihre anthropologischen Aussagen zu begründen.

Dieser Weg, anthropologische Konstanten durch alle Texte beider Bewegungen zu verfolgen, erwies sich als unmöglich. Ihre systematische Zuordnung hätte nicht nur eine Sichtung umfangreichen Materials nötig gemacht, sondern auch dessen Einordnung in den kulturellen, politischen und ökumenischen Gesprächsrahmen. Da dies die Aufgabe einer Problemanzeige überspannt hätte, einigte sich die Gruppe darauf, relativ knappe, für die ökumenische Bewegung und die internationale Seelsorgebewegung typische Textauszüge auszuwählen, sie auf ihre anthropologischen Aussagen und ihren Begründungszusammenhang hin zu interpretieren und daran die skizzierte hypothetische Annahme zu überprüfen.

II. Materialien

A. Texte aus der Seelsorgebewegung

Wo Seelsorgefachleute sich in den letzten Jahren zu Konferenzen getroffen haben, hat die Eigenart ihrer Ausbildung und ihrer Tätigkeit auch ihre Zusammenkünfte geprägt. Dem Ansatz bei subjektiven Erfahrungen von Menschen entsprechend thematisieren Seelsorger/innen, wenn sie Vorträge bei Konferenzen halten, ihre eigenen Erfahrungen, stellen Fallbeispiele vor, reflektieren sie und suchen behutsam, wenn überhaupt, nach generalisierbaren Aussagen. Allgemeingültige Verlautbarungen stehen selten am Ende einer Konferenz, eher sind es wieder Berichte, die Eindrücke und Erfahrungen der Konferenz wiedergeben, durchaus subjektiv und durch andere Schilderungen ergänzungsfähig.

Die folgenden Texte aus den Anfangsjahren der Seelsorgebewegung zeigen etwas davon, wie europäische Seelsorger bei diesen Konferenzen gearbeitet haben.

1. Reflexion von Erfahrung: Seelsorge in der Einzelbeziehung

Ein Pfarrer hatte mit einem ernstlich kranken Patienten zu tun, der nicht glauben mochte, daß Gottes Liebe sich auch bis zu ihm ausstreckt. Er gehörte zu einer Gruppe von Christen, die nur über die Zeichen einer Bekehrung glauben wollen, daß sie auserkoren waren, und er hat auch solch ein Zeichen nicht empfangen. Was der Pfarrer auch sagte, er konnte den Mann, der durch die Ärzte aufgegeben war und dessen Tod sich näherte, nicht erreichen. Obwohl er nach seinem Begriff als Pfarrer hier wenig ausrichten konnte, blieb er treu dabei, regelmäßig den Mann zu besuchen und mit ihm zu sprechen. Kurz vor seinem Tod „brach“ in diesem Mann etwas: Er konnte die Botschaft des Pastors annehmen und im Glauben sterben. Der Pastor fühlte, daß nicht die Texte, die er vorgelesen hatte, auch nicht die Diskussionen, die er geführt hatte, dem Mann über den toten Punkt geholfen hatten. Es muß seine Treue gegenüber dem Mann selbst, seine Solidarität, die ihn den Mann nicht aufgeben ließ, gewesen sein, die der ausschlaggebende Faktor war (aus einem Bericht von Heije Faber über die Konferenz 1977 in Eisenach: „Prophetische Rolle des Seelsorgers“, in: Die Zeichen der Zeit, Berlin (DDR) 1978, S. 180).

Das Fallbeispiel aus der Seelsorge in der Einzelbeziehung soll offenbar nicht nur über die individuelle Erfahrung dieses einen Pfarrers berichten, sondern Orientierungen zur Lösung von Problemen „einer Gruppe von Christen, die nur über die Zeichen einer Bekehrung glauben wollen“, erarbeiten helfen. Diese Gruppe wird lediglich durch dieses Problem charakterisiert, nicht etwa nach soziologischen oder historischen Kriterien. Das Schicksal sowohl des Pfarrers als auch des kranken Patienten dient als typisches Exempel mit einem gewissen Allgemeinheitsgrad. Das wird ganz deutlich in der resümierenden Deutung dieser Einzelgeschichte, hinter der ein dogmatischer Satz in seinem konkreten Bezug zur alltäglichen Erfahrungswelt steht: Aller kognitiven Beschäftigung mit theologischen Fragen hat der oft mühselige Weg konkreten Glaubens zur Seite zu treten. Über diesen grundsätzlichen Zusammenhang von Seelsorgeerfahrung und konzentrierter Verarbeitung solcher Erfahrungen in dogmatischen Sätzen hinaus stellt sich hier aus pastoralpsychologischer Erfahrung heraus die *dogmatische Frage*, wie Erfahrungen der Zuwendung so

aufgearbeitet werden können, daß sie im Horizont des Glaubens als Erfahrung der Liebe Gottes identifiziert werden können. Dabei müssen wohl die Vorerfahrungen des Glaubens sprachlich vermittelt gewesen sein, sonst hätte der Durchbruch zum Glauben kaum geschehen können.

2. Seelsorgeausbildung (Supervision) zur persönlichen Theologiebildung

Ich entsinne mich eines Pfarrers, der schon über beträchtliche Erfahrungen in der Gemeinde verfügte, als er in meine Supervision kam. Als er mit einem jungen Mann in Kontakt kam, der suizidale Neigungen hatte, stellte sich heraus, daß dieser Pfarrer nicht die einfühlende Haltung aufbringen konnte, die für diesen Fall nötig gewesen wäre. Bei näherem Zusehen ließ sich erkennen, daß seine theologischen Überzeugungen ihm nicht gestatteten, mit jemand einfühlsam umzugehen, der sich mit dem Gedanken trug, Suizid zu begehen. Er hätte dann ja doch, meinte er, so getan, als stimme er solchen Gedanken zu. Er hätte sich auch im Blick auf seine Aufgabe als Pfarrer und in seinem Verhältnis zu Gott, dem er als Pfarrer diente, schuldig gefühlt. Andererseits war ihm völlig klar, daß einführendes Verhalten die einzige Haltung gewesen wäre, die unter den gegebenen Umständen zum erwünschten Ziel geführt hätte (aus einem Vortrag von Hermann C. I. Andriessen auf der Konferenz 1979 in Edinburgh: „Freiheit und Lernen“, in: W. Becher u. a. (Hg.), *Wagnis der Freiheit*, Göttingen 1981, S. 40).

Auch dieser Erfahrungsbericht hat einen exemplarischen Wert, aus dem sich eine mit dogmatischen Sätzen beschreibbare Grundfrage herauskristallisieren ließe, hier vielleicht die der Gesetzlichkeit. Deutlich wird hier, wie vielschichtig ein solches Problem sein kann und wie sehr die komprimierte Formulierung der dogmatischen Sätze die Vielschichtigkeit überlagert.

Die *dogmatische Frage*, die sich nach diesem Fallbeispiel stellt, ist die nach Orientierungsregeln in dieser Vielschichtigkeit. Im Vollzug des Lebens werden festgelegte Überzeugungen in Frage gestellt. Die Entwicklung von Glauben stellt sich als offener Prozeß dar. Dahinter taucht die ekklesiologische Frage nach der Erkennbarkeit, Berechtigung und Notwendigkeit von Grenzen in der Veränderung von Glaubensüberzeugungen auf.

3. Einzelseelsorge im Kontext kirchlichen Handelns

Was tun wir, wenn wir als Pfarrer arbeiten? Was ist der Stellenwert der Seelsorge in einer Metatheorie kirchlichen Handelns? Was wollen wir eigentlich? Die Professionalisierung im methodischen Bereich bedarf der Diskussion des Ziels, nicht nur der Seelsorge, sondern des ganzen kirchlichen Handelns. Klingt dies noch reichlich theoretisch, so werden wir konkret, wenn gefragt wird, wer denn eigentlich ein „gesunder“ Mensch sei und wer nicht. Ganz unbewußt setzt eine nicht theoretisch verantwortete Seelsorge Ziele und Inhalte. Christliches Heil wird allzu leicht mit der Herstellung der Normalität verwechselt, was auch immer diese Normalität bedeutet. – Ging es früher um die Frage, was wir eigentlich tun, wenn wir Theologie betreiben (z. B. heilen oder zerstören, kämpfen oder exklusiv sein, Ansprüche anmelden usw.), so bleibt diese Frage zwar lebendig, es stellt sich aber eine neue: Was tun wir eigentlich, wenn wir Beziehungen aufnehmen, wenn wir therapeutisch tätig werden,

Seelsorge ausüben, heilen? In welchem Gesamtkonzept von Kirche und Heil steht solches Handeln? (aus einem Bericht von Dieter Seiler über die Tagung 1972 in Arnoldshain: „Klinische Seelsorgeausbildung“, in: *Pastoraltheologie. Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Theologie und Gesellschaft*, Göttingen, 62. Jg., 1973, S. 180).

Der Tagungsbericht macht auf die Einordnung allen kirchlichen Handelns, auch der Seelsorge, in ein Gesamtkonzept von Kirche und in eine Zielkonzeption vom Heil des Menschen aufmerksam.

Dogmatische Fragen stehen nicht nur im Hintergrund, sondern werden ausdrücklich formuliert und auf die Ebene der Reflexion konkreten Seelsorgevollzugs gestellt. Dadurch wird die Vielschichtigkeit der Probleme, über die sie handeln, offensichtlich. Hier sind die Pastoralpsychologie und die Dogmatik zur Begegnung gefordert. Ein fruchtbare Austausch miteinander erscheint möglich.

4. Integration in die Gemeinde

Bestimmte Erfahrungen aus der Seelsorge sprechen dafür, daß diese vor allem von denjenigen Menschen in steigendem Maße in Anspruch genommen wird, die sich nicht ausgesprochen als Zugehörige zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft fühlen, sondern eher als randständig. Trotzdem benutzen sie zur Schilderung von emotionalen inneren Erfahrungen häufig eine von religiösen Symbolen durchdrungene Sprache, da die Alltagssprache einer technisch-industriellen Zivilisation immer stärker in ihrer Kapazität verarmt, solche Vorgänge auf adäquate Weise auszudrücken. Ein Seelsorger, der solche Symbolreste aufgreift und u. U. mit ihren wahren und legitimen Ursprüngen in Verbindung bringt, das heißt, die implizit vorhandene Religiosität explizit macht, muß wissen, was er damit tut. Für manche Menschen ist dieser Vorgang genau das, was sie heimlich und undeutlich ersehnt haben. Sie wissen nun wieder, wo sie eigentlich hingehören, es kann eine Neu-Beheimatung im Glauben stattfinden. Für andere löst eine solche Bewußtmachung aber nur Trauer und Ratlosigkeit aus, die das Vereinsungsgefühl nur um so schmerzlicher erfahren läßt. Die Frage nach einer Beheimatung von solchen Seelsorgeklienten, die etwa durch Telefonseelsorge oder Eheberatung eine akute seelsorgerliche Krisenintervention erfuhren, stellt eine ständige Herausforderung an die Offenheit und Aufnahmefähigkeit unserer Gemeindestruktur dar (aus einem Vortrag von Joachim Schafenberg auf der Konferenz 1981 in Lublin: „Religiöse Elemente in Seelsorge und Beratung“, Manuskrift, S. 15).

Auch in dieser Schilderung geht es wieder um ein bestimmtes seelsorgerliches Problem mit einer bestimmten Gruppe von Menschen. Wie im ersten Textbeispiel wird die Gruppe nicht weiter charakterisiert als durch das geschilderte Problem. Implizite Religiosität, d. h. Reste von religiösen Symbolen, die auszudrücken erlaubten, was aus eigenem Erleben andernfalls unausgesprochen bliebe, ist ambivalent: Sie kann zum Wiederfinden des Glaubens führen und ebenso zum Gefühl bleibender Fremdheit. Wer so auf diesen Sachverhalt aufmerksam macht, hat noch keinen Ratschlag, wie die Kirche auf diese Ambivalenz reagieren kann.

Aus der Pastoralpsychologie entsteht hier jedoch wieder die *dogmatische Frage* nach der Varianzbreite von Glaubenserfahrungen, auch innerhalb einer Kirchengemeinschaft. Dies ist zugleich die Frage nach der normativen Verbindlichkeit theo-

logischer Lehraussagen und Glaubensvorstellungen und der Beurteilung der Vielfalt religiöser Sehnsüchte und ihrer Ausdrucksformen. Die erfahrene Not des Seelsorgers zwingt die Theologie, dogmatische Festlegungen neu zu überprüfen und letztlich nach dem möglichen Maß intersubjektiv verbindlicher Normierungen überhaupt zu fragen. Hier zeigt sich, daß das Problem einer natürlichen Theologie neu zur Debatte steht.

B. Texte aus der ökumenischen Bewegung

Die eben besprochenen vier Texte aus der Seelsorgebewegung mögen genügen, um die dort vorherrschende Denk- und Sprechweise deutlich werden zu lassen. Verglichen damit beanspruchen dogmatisch-theologische Aussagen aus dem Bereich des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und der römisch-katholischen Kirche ein größeres Maß an Allgemeinverbindlichkeit. Sie wollen nicht beschreiben, was einzelne Christen oder Theologen denken und empfinden, sondern eher Aussagen darüber machen, was wahr ist. Synoden, Konzilien und Konferenzen, die in dieser Weise theologische Texte formulieren, haben eine lange Tradition in den christlichen Kirchen. Im Lauf dieser Tradition hat sich ein Stil kirchlicher Verlautbarungen geprägt, der biblische Tradition mit jeweiliger Welterfahrung in Verbindung bringen will, wobei der Anspruch erhoben wird, Individuelles und Subjektives weitgehend auszuschalten, um die so wahrgenommene Welt mit der „objektiven“ Wahrheit der Offenbarung konfrontieren zu können. Dieser Stil ist weithin auch in Einzelvorträgen bei ökumenischen Konferenzen und in dogmatisch-theologischen Veröffentlichungen wiederzufinden.

In der Auswahl der nachfolgenden Texte wurde der Versuch unternommen, Abschnitte aus repräsentativen Konferenzberichten und Synodenbeschlüssen der letzten Jahrzehnte zu finden, die bereits einen Bezug auf anthropologische Fragestellungen bieten. Drei römisch-katholische Texte wurden aufgenommen, um zu zeigen, daß sie den zunächst herangezogenen ökumenischen Verlautbarungen sprachlich und inhaltlich weitgehend entsprechen.

1. Menschwerdung Gottes und Gotteskindschaft des Menschen

„2. Menschen können ihr wahres Wesen nur erkennen, wenn sie sich als Kinder Gottes sehen, die ihrem Vater füreinander und für die Welt Rede und Antwort stehen müssen. Da jedoch der Mensch beides verweigert, den Gehorsam und die verantwortliche Kindskindschaft, wird seine gottgegebene Herrschaft zur Ausbeutung, und an die Stelle der gottgewollten Harmonie tritt Entfremdung in allen seinen Beziehungen. In dieser Lage leidet der Mensch in all seiner erstaunlichen Machtfülle an einer unausweichlichen Angst vor seiner eigenen Hilflosigkeit, und sein tiefster Schrei ist, oft unbewußt, der Schrei nach dem lebendigen Gott. 3. Jesus Christus, der Fleischgewordene, der Gekreuzigte und Auferstandene, ist der neue Mensch. In ihm, der seinen Vater durch einen vollkommenen Gehorsam verherrlichte, ist das Bild Gottes offenbart. Daran, wie er sich völlig seinem Nächsten zur Verfügung hielt, wie er zugleich ganz beteiligt und ganz frei war, wie er ganz wahrhaftig war und Leiden und Tod auf sich nahm und überwand, daran können wir sehen, wie der Mensch eigentlich sein sollte. In seinem

Tod am Kreuz ist die Entfremdung des Menschen aufgehoben. Die bedingungslose Liebe und Barmherzigkeit Gottes bietet allen Menschen Vergebung der Schuld und Freiheit füreinander an. Der Weg für die Wiedereinsetzung aller Menschen in die Kindschaft ist frei. In der Auferstehung Jesu wurde eine neue Schöpfung geboren. In ihr ist das letzte Ziel der Geschichte – Christus als das neue Haupt der Menschheit, in dem alle Dinge zusammengefaßt werden – zugesichert worden“ (aus dem Bericht der Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968. Sektion II, N. Goodall (Hg.), Bericht aus Uppsala, Frankfurt/M. 1968, S. 26f).

Dieser Text ist in dichter dogmatischer Sprache verfaßt. Seine Aussagen über den Menschen sind theologisch und christologisch orientiert. Sie handeln von der Gotteskindschaft des Menschen und von der Menschwerdung Gottes. Das Ziel der menschlichen Geschichte ist die Herrschaft Jesu Christi. Leiden und Tod Jesu Christi dienen der Überwindung der Entfremdung des Menschen von Gott. Vergebung der Schuld und Befreiung des Menschen gründen in Gottes Liebe.

Pastoralpsychologische Fragen an diese Aussagen rücken sie in einen konkreten Bezug zur Lebenswirklichkeit: Wie verhält sich das theologische und christologische Bekenntnis zu den menschlichen Erfahrungen von Leiden und Tod, von Schuldverfallenheit und Abhängigkeit? Wie kann es auf das Verlangen nach liebevollen zwischenmenschlichen Beziehungen und nach Überwindung ängstigender Hilflosigkeit bezogen werden?

2. Evangelium für die Armen

„Das christliche Evangelium von der Erlösung ist Gute Nachricht für alle Menschen, insbesondere für die Armen (vgl. Lk 7,22). Ihnen gilt wie allen anderen Menschen Gottes Angebot der Vergebung, der Ruf zur Buße und die Vision eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Die Botschaft der Propheten lautet, daß Gott zwischen Reichen und Armen keine neutrale Stellung einnimmt. Gott ist auf der Seite der Armen und verzichtet ihren Anspruch auf Gerechtigkeit und Fülle des Lebens. Sie werden nicht selig gepiresen, weil sie arm sind, sondern weil Christus gekommen ist, ihnen in ihrer Armut das Himmelreich zu schenken. Die Armen können sich der Reichtümer in Christus neu bewußt werden und haben daher viel zu geben“ (aus dem Bericht der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983, Fachgruppe „Zeugnis in einer gespaltenen Welt“, W. Müller-Römhild (Hg.), Bericht aus Vancouver. Frankfurt/M. 1983, S. 64).

Auf den ersten Blick scheinen die dogmatischen Sätze in diesem Text bereits auf eine konkrete Lebenswirklichkeit bezogen zu sein: Das Evangelium, das auf gerechtes und erfülltes Leben zielt, gilt vornehmlich den Armen.

Pastoralpsychologische Fragen an diesen Text würden dem Wunsch nach einem weiteren Bezugsrahmen und nach ihren konkreten, auch der individuellen Entfaltung Ausdruck geben. Damit würden sie auf eine Illustration der Vielschichtigkeit auch dieses Grundsatzes zielen. Die „Reichtümer in Christus“ ermöglichen liebevolle Zuwendung zu Hilfsbedürftigen und dankbare Annahme von Hilfe, vertrauensvolle Hingabe an Notleidende und Erwiderung des Vertrauens, die nicht zu Abhängigkeit oder Herrschsucht führt. Die einfache Frage lautet: Wie läßt sich solche Dogmatik in konkretes Handeln sowohl im Einzelfall wie im Blick auf Gruppen von „Armen“ übersetzen?

3. Erfülltes Leben in Partizipation

„Leben ist ein Geschenk Gottes. Wir erhalten es von Gott und sind zu einem Leben in seiner ganzen Fülle berufen. Solches erfüllte Leben wird nur möglich durch Partizipation, durch Beteiligung.“

In Jesus haben wir ein Beispiel von Partizipation. Hier, wie in allem, ist er der Weg, und er zeigt uns den Weg. Jesus fordert von uns, daß wir durch das Wort Gottes wiedergeboren und neue Menschen werden, die wahrhaft menschlich sind. Um wahrhaft menschlich zu sein, müssen wir aufhören, Unterdrückung, Rassismus oder Sexismus zu üben. Wir müssen, wie Jesus, in Solidarität mit den Armen und den am Rande Stehenden leben. Durch unsere Taufe und in der Eucharistie haben wir Teil an Gottes Schöpfung, an der Kirche, die der Leib Christi, und an Gottes eigenem Leben, das die Quelle aller unserer Freude und Hoffnung ist“ (Vancouver, Fachgruppe „In Richtung auf mehr Partizipation“, a. a. O., S. 81).

Der dogmatische Satz dieses Textes beschreibt deutlich das „Was“ des Glaubens: Von Gott geschenktes Leben richtet sich gegen die Unterdrückung des Menschen schlechthin. Die Teilhabe des Menschen an Gottes Schöpfung, am Leben der Kirche und an den Sakramenten ermöglicht Freude und Hoffnung.

Pastoralpsychologische Fragen richten sich nun auf das Umfeld dieses Grundsatzes in der Lebenswirklichkeit, auf sein „Wie“ im Leben der Gläubigen: Wie können Sexismus und Rassismus im Glauben überwunden werden – eine derzeit offene Frage für alle ernsthafte ethische Bemühung von Christen.

4. Teilen und heilen

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

Dogmatische Theologie beschreibt hier wieder in komprimierter Form das „Was“ des Glaubens: Wie der dreieinige Gott, so sind Christus und die Kirche als Leib Christi nach Wesen und Auftrag auf Gemeinschaft hin angelegt.

Pastoralpsychologische Fragen drehen sich wieder um das „Wie“ innerhalb des konkreten Lebensvollzuges: Wie weit gestatten Dynamik und Kreativität des Miteinander-Teilens in der Trinität analoge Aussagen über das Teilen menschlicher Güter? Sind die Texte darauf bedacht, die religionskritischen Fragen nach der Projektion menschlicher Wünsche auf Gott und die Dreieinigkeit nicht zu überhören? Bedenken sie, daß viele Versuche einer Konkretion in harte Auseinandersetzungen führen oder zum Scheitern verurteilt sind?

5. Christus – der Weg der Liebe

„Er offenbart uns, daß Gott die Liebe ist“ (1Joh 4,8), und belehrt uns zugleich, daß das Grundgesetz der menschlichen Vervollkommenung und deshalb auch der

Umwandlung der Welt das neue Gebot der Liebe ist. Denen also, die der göttlichen Liebe glauben, gibt er die Sicherheit, daß allen Menschen der Weg der Liebe offensteht und daß der Versuch, eine allumfassende Brüderlichkeit herzustellen, nicht vergeblich ist. Zugleich mahnt er, dieser Liebe nicht nur in großen Dingen nachzu streben, sondern auch und besonders in den gewöhnlichen Lebensverhältnissen. Für uns Sünder alle nahm er den Tod auf sich und belehrt uns so durch sein Beispiel, daß auch das Kreuz getragen werden muß, das Fleisch und Welt denen auf die Schultern legen, die Frieden und Gerechtigkeit suchen. Durch seine Auferstehung zum Herrn bestellt, wirkt Christus, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, schon durch die Kraft seines Geistes in den Herzen der Menschen dadurch, daß er nicht nur das Verlangen nach der zukünftigen Welt in ihnen weckt, sondern eben dadurch auch jene selbstlosen Bestrebungen belebt, reinigt und stärkt, durch die die Menschheitsfamilie sich bemüht, ihr eigenes Leben humaner zu gestalten und die ganze Erde diesem Ziel dienstbar zu machen . . . Alle aber befreit er, damit sie durch Absage an ihren Egoismus und unter Dienstbarmachung aller Naturkräfte für das menschliche Leben nach jener Zukunft streben, in der die Menschheit selbst eine Gott angenehme Opfergabe wird.

Ein Angeld dieser Hoffnung und eine Wegzehrung hinterließ der Herr den Seinen in jedem Sakrament des Glaubens, in dem unter der Pflege des Menschen gewachsene Früchte der Natur in den Leib und das Blut des verherrlichten Herrn verwandelt werden zum Abendmahl brüderlicher Gemeinschaft und als Vorfeier des himmlischen Gastmahls“ (aus: *Vaticanum II, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, Nr. 38 LThK Erg. Bd. III, Freiburg 1968, S. 391-393).

Der Text bietet vollends eine Zusammenfassung christlicher Dogmatik. Dargestellt wird eine weitgehend geschlossene Gesamtsicht der Welt vom christlichen Glauben aus, in der die Selbstoffenbarung Gottes und das Erlösungsgeschehen in Christus den Rahmen abgeben, der alle Welt umschließt. Menschen sind eingeladen, in diese Perspektive der Welt einzusteigen. Sofern Gott inhaltlich als Liebe ausgelegt und der Prozeß der Welt auf ihre künftige Vollendung hin offen ist, sind Menschen in dieser Liebe tätig und wirken mit an der Umgestaltung der Welt in Richtung auf Gerechtigkeit, Frieden und Menschlichkeit. Der Text beschreibt so die Grundlage christlicher Anthropologie, bleibt darin aber im Abstrakten stehen.

Pastoralpsychologische Fragen fordern zur Vermittlung mit der konkreten Lebenswelt des einzelnen eine erst noch zu leistende Umsetzung.

6. Taufe: Teilhabe an Tod und Auferstehung Christi

„Taufe bedeutet Teilhabe an Leben, Tod und Auferstehung Christi. Jesus stieg in den Jordan hinab und wurde in Solidarität mit den Sündern getauft, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen (Mt 3,15). Diese Taufe führte Jesus auf den Weg des leidenden Gottesknechtes durch sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung (Mk 10,38-40,45). Durch die Taufe werden Christen in den befreien den Tod Christi eingetaucht, wo ihre Sünden begraben werden, wo der „alte Adam“ mit Christus gekreuzigt und die Macht der Sünde gebrochen wird. So sind die Getauften nicht länger Sklaven der Sünden, sondern Freie. Völlig einbezogen in den Tod Christi werden sie mit ihm begraben und werden hier und jetzt zu einem neuen Leben in der Macht der Auferstehung Jesu Christi auferweckt, in der Gewißheit, daß auch sie

schließlich mit ihm eins sein werden in einer Auferstehung wie der seinen (Röm 6,3-11; Kol 2,13; 3,1 Eph 2,5-6)“ (aus den Konvergenzerklärungen von Lima 1982 „Taufe, Eucharistie und Amt“, Abschnitt Taufe II,3, Frankfurt/Main 1982, S. 9f).

Der Text ergeht und erschöpft sich in der aneinanderreichenden Wiederholung biblischer Aussagen aus unterschiedlichen Schriften des Neuen Testaments. In dogmatischen Formeln beschreibt er die Wirkung der Taufe auf die Getauften.

Pastoralpsychologische Fragen beziehen sich auf die fehlende Vermittlung mit der konkreten Alltagswelt der Christen. Der Text bietet allenfalls den Reichtum geprägten und in Formeln geronnenen Glaubens als einen Rahmen dar, in dem sich das Denken und Sprechen der Christen formulieren kann. Aber es begegnet dem Menschen wie von weiter Ferne her. Erwartet werden Annahme, Einfühlen, Hineinschlüpfen in diese Denkweise, Darin-Leben. Wer diesen Zugang nicht findet, wird sich schwer tun. Hier begegnen objektive Beschreibungen und Richtigkeiten, eine ganz eigene Denkwelt.

7. Schuld und Vergebung

„Unsere christliche Predigt der Umkehr muß jedenfalls immer der Versuchung widerstehen, Menschen durch Angst zu entmündigen. Sie muß gegen jeden Versuch kämpfen, der die christliche Rede von Schuld und Sünde mißbraucht, einer unheiligen Unterdrückung von Menschen durch Menschen den Anschein von Recht zu verleihen, so daß schließlich die Ohnmächtigen mit mehr Schuld und die Mächtigen mit noch mehr „unschuldiger“ Macht ausgestattet würden. Sie muß aber auch den Mut haben, das Bewußtsein von Schuld zu wecken und wachzuhalten – gerade auch im Blick auf die immer mehr zunehmende Verflechtung unseres Handelns und unserer Verantwortung... Sie muß darauf bestehen, daß wir nicht nur durch das schuldig werden können, was wir andern unmittelbar tun oder nicht tun, sondern auch durch das, was wir zulassen, daß es anderen geschehe...“

In all dem ist unsere christliche Rede von Schuld und Umkehr keineswegs eine freiheitsgefährdende Rede; sie ist geradezu eine freiheitsentdeckende Rede, eine freiheitsrettende Rede. Denn sie wagt es, den Menschen auch noch dort in seiner Freiheit anzurufen, wo man heute vielfach nur biologische, wirtschaftliche oder gesellschaftliche Zwänge am Werk sieht und wo man sich unter Berufung auf diese Zwänge gern von jeglicher Verantwortung dispensiert.

Der Glaube an die göttliche Vergebung, die in den vielfältigen Formen des kirchlichen Dienstes, vor allem auch in der sakralen Buße, ihren Ausdruck findet, führt uns nicht in die Entfremdung von uns selbst. Er schenkt uns die Kraft, unserer Schuld und unserem Versagen ins Auge zu sehen und unser schuldig gewordenes Leben auf eine größere heilige Zukunft hin anzunehmen. Er macht uns frei. Er befreit uns von einer tief sitzenden, inwendig fressenden Daseinsangst, die immer neu unser menschliches Herz in sich selbst verkrümmt“ (aus dem Beschuß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Unsere Hoffnung“, Offizielle Gesamtausgabe, Freiburg 1976, S. 94f).

Diese Textart vermittelt zwischen den bisher zitierten pastoralpsychologisch und dogmatisch orientierten Beispielen. Der Text äußert dogmatisch Grundsätzliches: In Schuldbekenntnis und Vergebung wurzelt die christliche Botschaft. Der Text weist aber zusätzlich auf Spannungen und Probleme hin, die entstehen, wenn diese Bot-

schaft konkrete Lebenswirklichkeit verändern soll. Aus ihm spricht die Zuversicht, daß dogmatische Sätze zum Aushalten dieser Spannung nicht ungeeignet sind, sondern sogar hilfreich sein können.

8. Gegen Leere und Leiden: Hoffnung auf Gott

„Die Gottesbotschaft unserer christlichen Hoffnung widersetzt sich einem schlechthin geheimnisleeren Bild vom Menschen, das nur einen reinen Bedürfnismenschen zeigt, einen Menschen ohne Sehnsucht, das heißt aber auch ohne Fähigkeit zu trauern und darum ohne Fähigkeit, sich wirklich trösten zu lassen und Trost anders zu verstehen denn als reine Vertröstung. Die Gottesbotschaft unserer Hoffnung widersteht einer totalen Anpassung der Sehnsucht des Menschen an seine Bedürfniswelt. Dadurch wird der Name Gottes nicht zum Deckwort für eine gefährliche Beschwichtigung oder vorschnelle Aussöhnung mit unserer leidvoll zerrissenen Wirklichkeit. Denn gerade diese Hoffnung auf Gott ist es ja, die uns an sinnlosem Leiden immer wieder leiden macht. Sie ist es, die uns verbietet, mit der Sinnlosigkeit dieses Leidens zu paktieren. Sie ist es, die uns immer neu den Hunger nach Sinn, das Dürsten nach Gerechtigkeit für alle, für die Lebenden und die Toten, die Kommanden und die Gewesenen, weckt und die uns verwehrt, uns ausschließlich innerhalb der verkleinerten Maßstäbe unserer Bedürfniswelt einzurichten“ (Würzburger Synode, a.a.O., S. 89).

Aus diesem Textausschnitt der Würzburger Synode wird seine Vermittlerposition zwischen rein pastoralpsychologischen und rein dogmatischen Äußerungen deutlich. Dogmatische Sätze werden auch hier als Entscheidungs- und Orientierungshilfen in der konkreten Lebenswelt dargestellt. Im Gegenüber zu pauschal dargestellten negativen Erfahrungen der heutigen Lebenswelt und zu schuldhaftem Versagen und Ungenügen der Kirche und der Christen, die in diesem Beschluß zur Sprache kommen – häufig in Frageform, die zur Einstimmung einlädt –, ist der Text getragen von einer Zuversicht und einem Optimismus, die er aus der Neuentdeckung der Sprache christlicher Hoffnung und der unverhohlen eingestandenen kritischen Potenz dieser Hoffnung gegenüber bestehenden Zuständen gewinnt. Er leitet an zu Selbstkritik und zum Eingeständnis eigener und fremder Schuld und stellt dem in gewinnender Weise die rettende Kraft des christlichen Glaubens gegenüber. Er bietet Menschen, die er in den negativen Erfahrungen ihrer Lebenswelt abholt, die andere, hoffnungsvolle Perspektive des christlichen Glaubens als Orientierungsrahmen für ihren Umgang mit dieser Welt an. Allerdings bleibt dieser Text im Negativen wie im Positiven in verhältnismäßig abstrakten, mit konkretem Leben erst noch in Verbindung zu bringenden Formulierungen stecken. Er fungiert so als Anstoß, etwa wie eine appellative Predigt, die den Hörer zur produktiven weiteren Arbeit herausfordert, aus der überkommenen Tradition Maßstäbe für sein reales Leben zu gewinnen.

III. SCHLUSSTHESEN

1. Die Internationale Seelsorgebewegung, deren Angehörige sich aus nahezu allen Gliedkirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen rekrutieren, äußert sich gegenüber der Öffentlichkeit in der Regel in anderer Form und in anderer Sprache, als

man sie von den Vollversammlungen und Erklärungen der Gremien und Institutionen des ÖRK und den entsprechenden Verlautbarungen der römisch-katholischen Kirche gewohnt ist. Die Differenz erklärt sich zum Teil aus der weniger lehrhaften und proklamierenden Zielrichtung pastoralpsychologischer Arbeit. Erklärungen aus dem Umfeld der Pastoralpsychologie beschäftigen sich mit dem Problem, wie die an Erfahrungen mit einzelnen trostsuchenden oder kranken Menschen aufbrechenden Fragen im Rahmen christlicher Dogmatik geklärt werden können. Dadurch wirken sie mindestens auf den ersten Blick mehr am einzelnen Menschen interessiert als an Fragen der Einheit und den Aufgaben der Weltkirche.

2. Diese Erklärung für Gründe der offenkundigen Differenz zwischen den beiden Textgruppen ist jedoch unvollständig. Außer den Unterschieden in der Struktur der Konferenzen und Gremien und ihrer jeweiligen Zielsetzung gilt es, andere interessante Gründe für die ganz unterschiedlichen Sprechweisen zu beachten. Die pastoralpsychologischen Texte zeigen zweifellos eine größere Nähe zu den psychodynamischen Bedingungen menschlichen Handelns und Reagierens als die dogmatische Sprache in der ökumenischen Bewegung. Das Individuelle steht insofern im Vordergrund, als die Äußerungen oft über die am Einzelfall gewonnene Problembeschreibung nicht hinausgehen, obwohl das gegebene Fallbeispiel durchaus als exemplarisch für ein allgemeineres Problem berichtet wird. Dies trifft in erster Linie für die Anfänge der Internationalen Seelsorgebewegung zu, in denen offenbar empathisches Verstehen menschlicher Nöte, Begleitung Kranker und Trostsuchender und Vorschläge für die Ausbildung und Weiterbildung von Seelsorgern im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gestanden haben. Dennoch läßt sich auch für diese Äußerungen (s. Textbeispiele A 1-3) das oft geäußerte Vorurteil, pastoralpsychologische Fragestellungen seien rein individualistisch, in dieser Form nicht halten.

In den letzten Jahren ist das Interesse für Symbolik und Gottesdienst, für Liturgie und damit auch für den spezifischen Inhalt des Evangeliums im Vollzug der Seelsorge offensichtlich gewachsen (s. Text A 4). Der Vorwurf, der vor allem in den sechziger Jahren dem Pastoral Counseling in den USA gemacht worden ist, die theologische Begründung, Durchdringung und Ausgestaltung der Seelsorge sei unvollständig und wenig spezifisch, kann offenbar heute so nicht mehr erhoben werden.

3. Trotz einer gewissen Annäherung der Vertreter der Seelsorgebewegung an biblische und dogmatische Inhalte und einer in den letzten Jahren spürbaren Bereitschaft, über das Empathische und Begleitende hinauszugehen, hat sich die sprachliche Gestalt der internationalen Seelsorgebewegung nicht merklich verändert. Die Grundbefindlichkeiten des Menschen stehen auch sprachlich im Vordergrund, theologische Herleitungen und Begründungen scheinen sekundär zu bleiben.

4. Umgekehrt läßt sich beobachten, daß die ökumenischen Gremien die Sprache ihrer Erklärungen trotz einer immer deutlicher akzentuierten Hinwendung zu sozialem, politischen und ökonomischen Problemen nicht verändert haben. Während biblische „Begründungen“ oft als nachträglich angefügt wirken, regieren theologische Obersätze und ethische Soll-Sätze die Gedankengänge. Aus ihnen wird deduziert, oft ohne daß psychische Dynamik und sozio-politische Wirklichkeit ausreichend berücksichtigt wurden. Überdies ist deutlich, wie stark ökumenische Texte bereits innerhalb eines christlichen Denkschemas vorgehen und wie oft sie grundsätzliche Fragen an die Gültigkeit dieses Denkens im konkreten Fall übergehen, weil sie diese als bereits gelöst ansehen.

5. Hinter den sprachlichen Differenzen in den Texten beider Bewegungen stehen unterschiedliche Konzepte der Wirklichkeitsdeutung. Die dogmatisch-theologischen Texte der ökumenischen Bewegung sehen die Welt eher „von oben“, aus der Perspektive der Heilsgeschichte Gottes, die in dieser Welt sichtbar werden soll. Der Mensch kommt in den Blick als Adressat der Verkündigung des Evangeliums und allenfalls als Beteiligter in dem Prozeß, in dem Gottes Heil sich verwirklichen soll. In dieser Perspektive werden das Elend des Menschen und seine unguten seelischen und gesellschaftlichen Verhältnisse global angesprochen, und der einzelne Christ oder die Gemeinschaft von Christen wird aufgerufen, diese Perspektive bewußt zu übernehmen und ihre praktischen Konsequenzen zu leben.

Die Texte der Seelsorgebewegungen sehen die Welt eher „von unten“. Sie haben den einzelnen Menschen in seinen konkreten, politisch, ökonomisch, kulturell bedingten Lebensmöglichkeiten im Blick. Sie nehmen seine persönlichen Erfahrungen, Hoffnungen, Sehnsüchte, Ängste und Verwunderungen wahr und versuchen zu entdecken, wo und wie der Glaube zum Leben hilfreich sein kann. Prinzipiell ist dieser Glaube nicht als Lehre festgelegt, sondern der Wandlung, Infragestellung und Kritik zugänglich.

6. Das Verhältnis zweier voneinander unterschiedener Perspektiven der Wirklichkeit ist überlagert von der anderen Frage, wie sich Aussagen, die unmittelbar auf den Menschen und seine Situation bezogen sind, zu jenen anderen Aussagen verhalten, die abgehoben von konkreten Situationen allgemeine Geltung beanspruchen. Hinter diesem Problem steht die Frage nach der Möglichkeit einer Ableitung konkreter Sätze aus allgemeinen.

7. Eine Entwicklung der Internationalen Seelsorgebewegung auf eine zweite ökumenische Bewegung hin ist nicht zu befürchten. Eher liegt eine Abnahme von Interesse gegenüber den dogmatischen Erklärungen und Forderungen der Ökumene und umgekehrt unter den Pfarrern und anderen kirchlichen Praktikern eine Hinwendung zur praxisbezogenen pastoralpsychologischen Denk- und Sprechweise im Bereich des Wahrscheinlichen. Um so dringender ist die Aufgabe der Klärung, in welcher Weise die beiden ökumenisch engagierten Bewegungen voneinander lernen können.

8. Der uralte Gegensatz zwischen kirchlicher Vertretung dogmatischer Wahrheit und mitmenschlicher Seelsorge in personaler Verantwortung steht hier neu zur Debatte. Sie zu führen obliegt beiden hier diskutierten Bewegungen.

9. Das ökumenische Reden, das auf Ordnungen, Strukturen und Institutionen intendiert, darf den konkreten Menschen nicht vergessen. Es gibt sicher ökumenische Texte, die das berücksichtigen. Aber das allgemeine Gefälle geht hin zu struktureller Abstraktion. Die Wahrnehmung der Herausforderungen der Zeit führt zu einem appellativen Tenor ökumenischer Texte. Hier könnten die Vertreter der klassischen Ökumene Erfahrungen aus der Seelsorgebewegung in ihre Arbeit aufnehmen, um neu und nachdrücklicher Ermutigung für das konkrete, alltägliche Leben der Christen zu geben.

Die Primärorientierung der Seelsorgebewegung an dem Ergehen von Einzelpersonen und das Ausklammern alles Lehrmäßigen hat zwar einheitsstiftenden Charakter. Dennoch sollte sie sich entschiedener für überindividuelle, soziale und politische Aspekte des menschlichen Lebens öffnen in der Einsicht, daß jede seelsorgerliche Begegnung einen sozio-politischen Kontext besitzt. Hier könnte die Seelsorgewer-

gung von der ökumenischen Bewegung Impulse aufnehmen, damit auch ihre Sprache aus der individuellen Begrenzung befreit wird und sie sich für Ansprechpartner außerhalb ihrer selbst öffnet.

10. Ein solcher Dialog könnte die Grenzen beider Erfahrungsbereiche aufbrechen: die Überbetonung der Institutionen hier und ihre Mißachtung dort – zum Wohl der Menschen und ihrer kirchlichen wie natürlichen Gemeinschaften. In der gegenseitigen Wahrnehmung der Positionen und der Defizite im Reden vom Menschen im Blick auf seine Erlösung in Christus könnten beide Bewegungen sich auf den Weg machen, gemeinsam nach einem integrativen, ganzheitlichen Verständnis des Menschen zu suchen. Der Ökumene im ganzen könnten dadurch neue Anstöße vermittelt werden.

ANMERKUNGEN

¹ Mitglieder der Projektgruppe: Pfarrerin Dipl.-Psych. Mechthild Bangert, Mainz; Dekan Werner Becher, Frankfurt/M.; Pfarrer Michael Himmelreich, Stuttgart; Prof. Dr. Joachim Lell, Bensheim; Prof. Dr. Dietrich Ritschl D.D., Heidelberg; Prof. Dr. Lothar Schreiner, Wuppertal-Barmen; Dekan Dr. Werner Schwartz, Frankenthal; Mit hilfe bei der Endredaktion: Wiss. Mitarbeiterin Ulrike Link-Wieczorek, Heidelberg.

² Die sieben Organisationen sind:

- American Association of Pastoral Counselors, Washington, USA
- Arbeitsgruppe für Gesprächspraxis in der Seelsorge, Berlin, DDR
- Association for Clinical Pastoral Education, New York, USA
- Association for Pastoral Care and Counselling, London, UK
- Canadian Association for Pastoral Education, Toronto, CDN
- Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie, Braunschweig BRD
- Raad voor Klinische Pastorale Vorming in Nederland, Amersfoort, NL.

1981 wurde dieses Komitee in einen Internationalen Rat für Seelsorge und Beratung umgewandelt, dem allein aus Europa über 20 Fachverbände angehören.

³ Vgl. den Bericht über den Kongreß in Edinburgh: W. Becher, A. V. Campbell, G. K. Parker (Hg.), *Wagnis der Freiheit. Ein internationaler Kongreß für Seelsorge und Beratung*, Göttingen 1981. S. 143f und 7-11.

Textfassung 2. Juni 1987

Gemeinsam auf dem Wege zur sichtbaren Einheit

Die 5. Konsultation vereinigter und sich vereinigender Kirchen,
Potsdam 1. bis 8. Juli 1987

In der Mitte der Netzhaut des menschlichen Auges stehen die Nervenenden am dichtesten beieinander. Der „gelbe Fleck“ hilft, eine Sache fixieren und genau ansehen zu können. Unierte Kirchen liegen in der Mitte der ökumenischen Bewegung. Jedenfalls ist für viele, Christen und Nichtchristen, die Vereinigung von Kirchen die Probe aufs Exempel für die Ökumene. Gemessen an solchen Erwartungen ist eine Konsultation vereinigter und sich vereinigender Kirchen ein Ereignis, an dem sich etwas ablesen lassen müßte für den Stand der Dinge. Es sei gleich vorweggenommen: Die Potsdamer Tagung hat keine aufregenden Ergebnisse vorgelegt.

In den sechziger Jahren gab es einen kleinen Aufschwung für Kirchenunionsverhandlungen. Die großen interkonfessionellen Vereinigungen (Kanada 1925, Süd-indien 1947 und USA/United Church of Christ 1957) machten von sich reden. Neu-Delhi hatte dazu gemahnt, daß „alle an jedem Ort“ zusammenkommen müßten, um Einheit zu verwirklichen. An vielen Stellen gingen Kirchen aufeinander zu. Der ÖRK wurde aufmerksam und stellte seine Hilfe zur Verfügung. Seitdem erscheinen in seinen Zeitschriften die Übersichten über laufende Verhandlungen. Seit 1967 gibt es Konsultationen, um den betroffenen Kirchen und Kommissionen weiter zu helfen. Aber was ist bisher herausgekommen?

1971 war man optimistisch: Seit 1925 schon 57 einigermaßen wichtige Unionen, an denen 164 Kirchen in 28 Ländern beteiligt waren; dazu 31 Unionen auf dem Wege, von 116 Kirchen in 25 Ländern betrieben. 1978 wird eine realistischere Zahl vorgelegt: 30 transkonfessionelle Unionen bisher, an denen 12 Millionen Christen beteiligt waren, 30 weitere unterwegs. In Potsdam 1987 waren 18 unierte Kirchen vertreten, dazu 19, die Unionsverhandlungen führen. Die insgesamt 45 Teilnehmer der Konsultation kamen aus 24 Ländern. Keine spektakuläre Zahl. Ob das der Vortrupp der ökumenischen Bewegung war? Keiner der Teilnehmer hat sich so gefühlt. Und doch waren sie wieder „eine Stimme für die . . . , die den Ruf zur Einheit in einer einzigartigen Weise gelebt und dafür einen hohen Preis entrichtet haben“ (Aus der Botschaft der 4. Konsultation 1981 in Colombo).

Man muß nicht auf eine Konsultation wie die hier zu beschreibende fahren, um zu erkennen, daß die ökumenische Bewegung inzwischen zwar sehr weiträumig und differenziert geworden ist, Einheit aber immer schwerer darstellbar oder organisierbar wird. Das ist so, obwohl die interkonfessionellen Dialoge der letzten 20 Jahre schon viele Modalitäten und Möglichkeiten sichtbarer Einheit diskutiert haben oder manchmal sogar zu suggerieren scheinen. Die vereinigten Kirchen haben da ihre eigenen Erfahrungen. Man sollte sie hören und sich kritisch fragen; ob man mehr weiß als sie. Um so erstaunlicher das Potsdamer Thema: „Gemeinsam auf dem Wege zur sichtbaren Einheit“ („Living Today Towards Visible Unity“). Die 3. Konsultation in Toronto hatte 1975 sozusagen zusammenfassend beschrieben, was diejenigen empfinden und erfahren, die sich vereinigen, weil sie „berufen (sind), Christi Kreuz und Herrlichkeit zu bezeugen“ (Thema von Toronto). Der fast seelsorgerlich wir-

kende Bericht der 4. Konsultation von 1981 sprach vom „Wachsen im Konsens und in der Verpflichtung“. Potsdam hat gefragt, wie wir jetzt mit der Vision der sichtbaren Einheit aller leben. Der Austausch unter den Teilnehmern erfolgte auf verschiedenen Ebenen.

1. Die Abende waren den Berichten vorbehalten. Sie kamen aus Madagaskar, Indonesien, Indien, Belgien, Italien und den USA. Ähnlich wie die wenige Jahre zuvor erfolgte Union zweier presbyterianischer Kirchen in den USA hat in letzter Zeit die Vereinigung lutherischer Kirchen in den USA von sich reden gemacht. Es ist zwar „nur“ eine Union im gleichen „Lager“. Trotzdem war gerade dieser Bericht wichtig. Er hat aufgezeigt, wie eine Vereinigung von den Gemeinden vor Ort getragen werden kann und der Erfolg einer Vereinigung auf regionaler oder nationaler Ebene von der Einbeziehung aller abhängt. Hier war ein Thema berührt, das die Konsultation weiter bewegte. Gescheitert sind zunächst die Verhandlungen der drei großen Kirchen in Indien (Kirche von Südindien, Kirche von Nordindien und Syrische Malankara Mar Thoma Kirche). Noch hat man den Weg nicht gefunden, orthodoxe Spiritualität bzw. orientalische Theologie so weit ins Gespräch zu bringen, daß sie mit protestantischen Traditionen (Anglikaner, Methodisten, Presbyterianer, Baptisten) in einer Kirche zusammen leben könnten. – Einen überzeugenden Bericht konnten die italienischen Freunde vom „Bund“, „Covenant“ zwischen Methodisten und Waldensern in ihrem Lande geben. Als kleine Minderheit jenseits der wirklichen Anerkennung in der Gesellschaft können sie fröhlicher ihres Glaubens leben, weil sie einander stärken. – Wünsche und Pläne in Madagaskar und Indonesien waren hörenswert, weil sie zeigten, wie Hemmnisse und Erleichterungen auf dem Wege zu sichtbarer Einheit in südlichen Ländern oft von den Kirchen und Missionen der nördlichen Länder ausgehen. Beklagt wurde, daß gerade lutherische Kirchen sehr zurückhaltend sind. Was sich die Kirchen einander erzählt haben, war wirklich „auf dem Wege“. Mehr hätte man erfahren müssen, wie die Schwestern und Brüder in China im Rahmen der Drei-Selbst-Bewegung auf dem Wege sind. Und daß Lateinamerika gar nicht vertreten war, sei nur am Rande vermerkt.

2. Im ersten der drei Hauptreferate beschrieb Pastorin E. Welch unter dem Thema „In einer vereinigten Kirche leben und die Suche nach Einheit fortsetzen“ eine ökumenische Gemeinde in einer neuen Stadt Mittelenglands, Milton Keynes. Ein pragmatischer Anfang, der von den Kirchenleitungen getragen wurde, vereinigte dort Anglikaner, Baptisten, Methodisten und Glieder der vereinigten reformierten Kirche in neuen Gemeinden mit gegenseitig anerkannter Taufpraxis, gemeinsam durchgeföhrter Konfirmation, gemeinsamen Gottesdiensten und einer immer enger werdenden Kooperation in diakonischen und missionarischen Aktionen. Umgeben von denominationell organisierten Gemeinden ist die Frage nach einer ökumenischen Mitgliedschaft in den neuen Gemeinden noch nicht gestellt. Die Bereitschaft zur Zusammenarbeit aber wächst und hat noch längst nicht alle Möglichkeiten ausgeschöpft. Kein Wunder, daß nach solchen Erfahrungen die Frage auftaucht, was denn die Kirchen für eine Vorstellung von der Einheit haben. Wir kommen wieder zurück auf die „eine verpflichtete Gemeinschaft“, „aller an jedem Ort“ (Neu-Delhi 1961). Die vereinigten und sich vereinigenden Kirchen gehen jedenfalls immer wieder von der Union am Ort aus. Da allein wird der Glaube konkret. Um so wichtiger, daß alle Betroffenen einbezogen werden.

Das zweite Hauptreferat nahm den Gedanken der Partizipation auf. Alan Black/ Uniting Church in Australia hatte das Thema „Einheit, Erneuerung und Mitwirkung in vereinigten und sich vereinigenden Kirchen“. Nach sorgfältigen, auch soziologischen Studien hat er über Formen der Rezeption bei Unionsbemühungen nachgedacht und aufgewiesen, wie Teilnahme und Mitwirkung der Gemeinde und ihrer Glieder bei Taufe und Abendmahl, im Gottesdienst und in der Mission aussieht und wie außerdem Kirchenverfassungen den Frauen, ethnischen und kulturellen sowie anderen Gruppierungen volle Teilhabe am Leben der Kirche garantieren. Seine kritisch ausgefallene Übersicht kommt zu dem Schluß: „Die Bewegung auf Einheit hin ist per definitionem eine Bewegung hin zur Einbeziehung aller; sie zielt darauf ab, alle diejenigen, die andernfalls in irgendeiner Weise voneinander getrennt wären, zu aktiver Mitwirkung in dem einen Leib zusammenzubringen. Damit ist die Bewegung zur Einheit auch eine Bewegung zu breiterer Mitwirkung. Es gibt allerdings Zeiten, in denen zwischen beiden Bewegungen ein Spannungsverhältnis besteht, etwa dann, wenn Einheit nicht mit legitimer Vielfalt zu vereinbaren ist, wenn sie Frauen an uneingeschränkter Mitwirkung hindert, wenn sie den Klerikalismus fördert oder wenn sie zu einem Ersatz für Mitwirkung in anderen Bereichen der Mission gemacht wird. Solchen Gefahren entgegenzutreten, ist insbesondere Aufgabe vereinigter und sich vereinigender Kirchen“ (16).

Mit Recht wird mitunter darüber geklagt, daß die Frage des Amtes bei Kirchenvereinigungen der schwierigste Verhandlungspunkt und oft auch der Grund des Scheiterns ist. Selbst im Blick auf vorhandene Unionen meinten skeptische Kritiker, daß ein hierarchisch gedachtes Amtsverständnis letztlich das Feld behalten hat, eine Skepsis, die in der Diskussion um die Lima-Konvergenzen wieder neue Nahrung bekam. Vor diesem Hintergrund ist zu unterstreichen, was Black ausführt und von der Konsultation aufgenommen worden ist: Die Gestalt der Kirche ist vom Leben Jesu her zu formen. Teilhabe an Sterben und Auferstehen Jesu begründet die Mitgliedschaft. Das Leben mit der Gabe seines Geistes führt zur Mitwirkung. Partizipation so verstanden ist grundlegendes Strukturelement alles Kirchenseins. „Bei der vorhergehenden Konsultation (Colombo 1981) wurde besonders unterstrichen, wie nötig es ist, die Gemeindemitglieder dafür zuzuhören (educate), eine Union nachzuvollziehen. Die Potsdamer Konsultation hat eine Wende vollzogen und stellt die Aufgabe heraus, Teilhabe/Mitwirkung (participation) als Wesenselement des Eingangsprozesses vor Bildung (education) ins Auge zu fassen“ (aus dem Bericht der Potsdamer Konsultation, Übersetzung J. A.).

Das dritte Hauptreferat konnte vom Verfasser (Bischof Leslie Boseto/Salomon-Inseln) nicht selbst gehalten werden. Widrige Umstände haben seine Anreise verhindert. Dem verlesenen Text ist, selbst noch in der deutschen Übersetzung, abzuspüren, was für eine dynamische Person hinter diesen Worten steht. Die Spiritualität dieses auf Ganzheit von Mission und Diakonie in der Einheit gerichteten Vortrages und die Vision der gesegneten Einheit der Kirchen im Volke Gottes, das im Dienste Jesu steht, konnten nicht voll aufgenommen werden. Der fünffache Appell aber, mit dem das Referat schloß, sei an dieser Stelle weitergegeben:

„(1) Wir müssen neu bekräftigen, daß unser Ausgangspunkt Gottes dreieinige Gemeinschaft ist.

(2) Gott ruft uns dazu auf, Werkzeuge seines Segens für alle Menschen zu sein, nicht nur für einige wenige.

(3) Jesus von Nazareth ist gekommen und hat mit seinem Leben die wahren Modelle für Mission und Diakonie für seine Gemeinschaft vorgelebt.

(4) Mitten in dieser unsicheren Welt wollen wir von neuem die Liebe Christi für die Menschen bekräftigen, die unsere wahre Sicherheit sind.

(5) Die vereinigten und sich vereinigenden Kirchen müssen Gottes Fleischwiedergabe in Christus bekennen, damit wir einen ganzheitlichen Ansatz für Mission und Einheit an jedem Ort entwickeln können.“

3. Die Potsdamer Tagung war nicht, wie anfänglich befürchtet, von der Sprache der Insider, der Verhandlungsführer bei Unionen, bestimmt. Ihr Horizont war die allgemeine Diskussion über den Weg zur sichtbaren Einheit der Christen. Dazu hat z. B. die Leitung des Oxford Professors Martin Cressey (URC) sehr geholfen, nicht zuletzt aber auch das Vorbereitungsdokument aus der Feder Paul A. Crow's Jr. (Disciples USA). 1981 in Colombo hatte Crow den Vorsitz. Über Jahre hin war er maßgeblich an COCU beteiligt. Seine „Überlegungen zu Modellen christlicher Einheit“ faßten zusammen, was die Suche nach sichtbarer Einheit heute bedeutet. Die historische, systematische und aktuelle Zusammenstellung gipfelt in der Beschreibung des Modells einer „Einheit in Solidarität“. Die Entfremdung zwischen Reich und Arm fordert die Ökumene heraus. Die Konsultation hat das aufgegriffen. Vielleicht geht es nicht so sehr um ein Einheits-, „Modell“. Die Sache ist entscheidend. Es geht um die Kirche! „Gemäß dem Worte Christi gibt es eine klare Verpflichtung, die Hungrigen zu speisen und den Menschen ihre Würde zu geben. Von dieser Perspektive her sind Einheits-Gespräche oder die Einheit von kirchlichen Strukturen *ein Luxus, wenn sie nichts zur Überwindung der Nöte der Menschheit tun*, nicht zuletzt auch im Blick auf die dringend nötige Einheit. Es ist theologisch besonders einsichtig und vordringlich, daß sich Christen zusammentun, um überall für Frieden und Gerechtigkeit und die Ausrottung von Hunger und Armut einzutreten“ (Übersetzung J. A.).

Für die EKU war die Konsultation die Gelegenheit, Freunde einzuladen. Seit Toronto 1975 hatte sie sich verstärkt gemüht, die Verbindungen zu vereinigten und sich vereinigenden Kirchen zu vertiefen. 1981 hatte sie Kirchengemeinschaft mit der United Church of Christ/USA erklärt und pflegt diese wie eine familiäre Verbundenheit. Auch mit der Vereinigten Kirche in Kanada bahnt sich ähnliches an. Sich-Vereinigen muß ein lebendiger Prozeß sein. Das zeigte auch der Bericht über das Leben der EKU, der beim Empfang der EKU (Bereich DDR) gegeben wurde. Am Sonntagvormittag waren die Gäste zu Gottesdiensten und Begegnungen in Gemeinden der Umgebung. In einem Empfang des Staatssekretärs für Kirchenfragen wurde die Gastfreundschaft der Regierung der DDR besonders deutlich. Die abendliche Dampferfahrt auf den Potsdamer Seen, von der EKU und der Hoffbauer-Stiftung gestaltet, gehörte zu den emotionalen Höhepunkten der Begegnung.

In Vereinigungen rücken die Kirchen sichtbar zueinander, so dicht, daß andere möglicherweise schärfer sehen können, was die ökumenische Bewegung will. Das ist eine große Verpflichtung. Aber es ist zuerst ein Wunder, das Werk dessen, der *den Zaun abgebrochen hat und aus beiden eines gemacht hat*. Von ihm bekennen wir mit dem Apostel: Er ist unser Friede (Eph 2,14).

Johannes Althausen

Konferenz methodistischer Theologen in Oxford

Unter dem Generalthema „Die Bedeutung methodistischer Lehre und Praxis für das Bekennen des apostolischen Glaubens“ trafen sich im Spätsommer knapp zweihundert Theologen aus allen Kontinenten – unter ihnen zahlreiche Beobachter und Gäste aus anderen Kirchen – zum achten „Oxford Institute of Methodist Theological Studies“. Die Ähnlichkeit des Themas mit dem Faith and Order-Projekt „Auf dem Weg zum gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens in unserer Zeit“ war nicht zufällig. Jedoch war bereits im Vorfeld die Frage gestellt worden, ob denn – so Professor Runyon von der Emory Universität in Atlanta – das Nicäeno-Constantinopolitanum (NC, 325/381 n. Chr.), auf das sich das 1982 in Lima beschlossene Projekt stützt, als ein historischer Text überhaupt eine angemessene Darlegung christlicher Lehre für unsere Zeit sein könne.

Trotz einer ganzen Reihe von kritischen Einwänden hat man sich auf den, von den methodistischen Mitgliedern von Faith and Order mitgegangenen „Weg“ eingelassen und versucht, sowohl die unsere Zeit besonders kennzeichnenden Veränderungen gegenüber dem vierten Jahrhundert als auch die möglichen methodistischen Beiträge zum Erreichen des Ziels herauszuarbeiten. Schließlich hatte John Wesley, der das NC hochschätzte (vgl. seinen „Brief an einen römischen Katholiken“), niemals die rechte Lehre, sondern totes Christentum kritisiert. Seine Unterscheidung zwischen dem „Wesentlichen“ eines „lebendigen Christentums“ und bloßen (theologischen) „Meinungen“ zielte nicht darauf, Orthodoxie als unnötig oder gefährlich, sondern darauf, sie als unangemessen zu betrachten, wenn der lehrhaft vertretene Glaubensinhalt (*fides quae creditur*) nicht mit einem bekennenden, persönlichen Glauben (*fides qua creditur*) zusammengeht. Ich greife aus der Fülle der Vortrags- und Gruppenthemen diesen Teil der Konferenz heraus, weil er mir für die ökumenische Aktivität der methodistischen Kirchen besonders interessant zu sein scheint.

Worin sah man die wesentlichen Schwierigkeiten des Projekts? Da wurden zunächst Anfragen an den Inhalt des NC gerichtet, etwa diese: Ist das Leben und Wirken des historischen Jesus vor seiner Kreuzigung, von dem die vier Evangelien Zeugnis ablegen, nicht „auf ein Komma reduziert“? Wie steht es mit dem für reformatorische Theologie so grundlegenden Verständnis vom Wort Gottes als Anrede an den Menschen? Wo kommen Rechtfertigung und Wiedergeburt, ohne die methodistische Lehre nicht ist, was sie ist, im Nizänum vor?

Eine zweite Reihe von Schwierigkeiten neben dem Fehlen zentraler Glaubensinhalte sahen viele Teilnehmer des Oxford Institute in der veränderten Ausgangslage für das heute geforderte Bekennen: Es sind weniger innerkirchliche Streitigkeiten, die ein Aussprechen verbindlicher Lehre erforderlich machen, sondern „Herausforderungen“, die eher von außerhalb der christlichen Kirchen kommen: aus den „atheistischen“ Wissenschaften und Technologien, aus den Erfahrungen des Holocaust, aus den Widersprüchen von Armut und Reichtum, Demokratie und Rassismus/Sexismus, Friedenssehnsucht und Hochrüstung. Zudem ist die Christenheit inzwischen um Kirchen in den Kontinenten außerhalb Europas und des Mittelmeerraumes angewachsen; das bringt ein enges Verflochtensein mit anderen Kulturen und sozialen Ordnungen mit sich und macht den Rückgriff auf ein rein europäisches Dokument zusätzlich problematisch. Soll hier „künstlich“, via Theologen-Konsens,

der neuen Fragen ausklammert, statt sie aufzunehmen, eine Einheit dargestellt werden, die es realiter weder gibt noch geben kann?

Im Prozeß der Reflexion und der Diskussion, wie er sich in Oxford vollzog, lassen sich drei Arten von Forderungen erkennen, die man an ein sinnvolles Engagement in dem Projekt „Auf dem Weg zum gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens in unserer Zeit“ richtet:

1. Es kommt darauf an, den Inhalt dieses alten Symbols der ungeteilten Christenheit neu zu erforschen und zu entdecken. Darauf haben Dr. G. Gaßmann, der Direktor von Glauben und Kirchenverfassung, und Professor G. Wainwright unter dem Beifall der anwesenden Theologen hingewiesen. Der (nach der Lima-Planung zweite) Schritt der Explikation müsse dem (ersten) der Anerkennung (Recognition) durch die beteiligten Kirchen vorangehen, wenn der Prozeß gelingen soll. Damit befindet sich das „Institute“ in Übereinstimmung mit der von Faith and Order selbst korrigierten Vorgehensweise. Die Entdeckung des Wesentlichen des christlichen Glaubens könnte auf diese Weise stärker in das theologische Nachdenken eingebracht werden. Das ist für die Epoche des ausgehenden 20. Jahrhunderts, die sich noch nicht selbst bezeichnen kann (man spricht, so Professor A. Outler aus Dallas, oft in „post“- und „neo“-Begriffen, und verrät damit eher die eigene Verlegenheit, als sie zu verdecken), mindestens ebenso wichtig, wie es für das turbulente vierte nachchristliche Jahrhundert war.

2. Es kann nicht nur um eine Entfaltung des im NC formulierten Glaubensgutes gehen; vielmehr müssen die Erfahrungen und Erkenntnisse, die die Kirchen in ihrer Geschichte durch den Umgang mit dem Evangelium gewonnen haben, in das neue „Aussprechen des apostolischen Glaubens“ mit eingehen. Dazu gehören neben den Beiträgen, die andere Konfessionsfamilien bringen, eigene methodistische Akzente: die Betonung eines lebendigen, in der Liebe tätigen Glaubens, der Toleranz in Fragen, die nicht den Kern des christlichen Glaubens betreffen, der Verbindung von Bekehrung und sozialem Engagement sowie des Missionsauftrags der (apostolischen!) Kirche. Die durch dieses ökumenische Projekt ausgelöste oder verstärkte Reflexion des für wesleyanisches Christentum Kennzeichnenden wird dabei nicht nur Verschüttetes wieder zum Vorschein bringen, sondern auch Kritik an der eigenen Theologie und Praxis üben müssen: etwa an der Situationsvergessenheit vieler methodistischer Kirchen und Christen oder an der durch die wesleyanische Betonung persönlichen Vollkommenheitsstrebens verursachte oder geförderte Entweltlichung des Glaubens.

Das Bemühen, einen methodistischen Beitrag zu formulieren, wird nicht nur in den Berichten und Entwürfen Ausdruck finden, die an Faith and Order gehen, sondern hat auch eine für die wesleyanische Tradition neuartige Form in dem nach seinem Entstehungsort „Jerusalem-Dokument“ genannten Text erhalten: dieser stellt eine „Einladung an die Christen in der methodistischen Tradition“ dar, „die wesentlichen Inhalte des universalen, apostolischen Glaubens zu entdecken und neu zu bekennen“. Durch solche Beiträge wird das eher statisch wirkende NC zur tragfähigen Basis eines Prozesses, in dem die in der Kirchengeschichte erkennbare Fülle und Dynamik des Glaubens, aber auch die Einsicht in die Fehler und Erstarrungen der Kirchen ihren Niederschlag finden werden.

3. Die Kirchen aus den Ländern der Dritten Welt müssen als gleichberechtigte Gesprächspartner in den Prozeß auf allen seinen Stufen, also auch der Explikation,

ohne Diskriminierung mit einbezogen werden. Mit ihnen gemeinsam werden wir uns die ideologischen Vorgaben bewußtmachen müssen, die in der westlichen Theologie ebenso wirksam sind wie in den jüngeren Theologien der (anderen) Kirchen (Befreiungs- und Volkstheologie, schwarze und feministische Theologie u.a.). Wir werden in gegenseitigem und gemeinschaftlichem Lernen aus der defensiven Position des bloßen Festhaltens an Überlieferungen ebenso herausfinden müssen wie aus der Geringschätzung dessen, was die Väter und Mütter der heutigen Christen gedacht, getan und erlitten haben. Dann könnte die Wiederentdeckung eines alten Credo tatsächlich durch die Wirkung des Heiligen Geistes zu einer Belebung der Christenheit führen, durch die ihre innere Einheit tragfähiger und deutlicher sichtbar wird. Noch liegen keine fertigen Antworten bereit, aber die Aufgabe ist gestellt, das Gespräch ist – auch in Oxford – in Gang gekommen.

Manfred Marquardt

KOINONIA: Das Leben miteinander teilen in weltweiter Gemeinschaft

Bericht über eine Konferenz des ÖRK vom 24. bis 31. Oktober 1987

Vier große internationale Konferenzen hat der ÖRK für die Periode bis zu seiner 7. Vollversammlung in Australien 1991 geplant. Die erste zum Thema „Diakonie 2000“ fand im vergangenen Jahr in Larnaka, auf Zypern, statt. Nun folgte die zweite, thematisch eng verwandte „Koinonia: Das Leben miteinander teilen in weltweiter Gemeinschaft“. Sie tagte vom 24.–31. Oktober in der Nähe von Madrid. Der Tagungsort, im Schatten des berühmten Klosters El Escorial, sorgte für Aufmerksamkeit; noch immer sind ökumenische Konferenzen im katholischen Spanien eine Seltenheit, und die 250 Teilnehmer aus allen Teilen der Welt fanden herzliche Aufnahme bei den kleinen spanischen Mitgliedskirchen des ÖRK.

Im Zentrum der Konferenz stand die Frage nach den zukünftigen Formen des Miteinander-Teilens in der weltweiten ökumenischen Gemeinschaft. Vorausgegangen war ein Diskussions- und Reflexionsprozeß in den letzten 15 Jahren. Das ursprüngliche Ziel war eine kritische Überprüfung des bisherigen Systems der zwischenkirchlichen Hilfeleistungen in den Bereichen von Mission, Diakonie und Entwicklung. Vor allem die Einseitigkeit der Beziehungen zwischen „Gebern“ und „Empfängern“ und die vorrangige Ausrichtung auf materielle bzw. finanzielle „Hilfe“ sollte zugunsten wirklicher Partnerschaft überwunden werden.

Aber während man in vielen Beratungen von Spezialisten daran arbeitete, ein neues System des Miteinander-Teilens zu entwerfen – das z.T. inzwischen auch in die Praxis umgesetzt worden ist –, wurde immer deutlicher, daß das Teilen von Ressourcen zwischen den Kirchen aus dem politischen Spannungsfeld zwischen Nord und Süd nicht herausgelöst werden konnte. Diese Einsicht wurde verstärkt in dem Maß, als die Kirchen in Afrika, Asien, der Karibik, Lateinamerika, dem Mittleren Osten und im Pazifik unüberhörbar mit eigener Stimme an der Diskussion teilnahmen.

Aber hinter der politischen Herausforderung stand letztlich die Frage nach der Qualität der Gemeinschaft der Kirchen in der ökumenischen Bewegung. So wurde die Diskussion über die komplizierten Fragen der Praxis des Teilens begleitet von einem Prozeß des Nachdenkens über das Teilen als einem der Ursymbole christlicher Gemeinschaft (vgl. hierzu das Studienheft „Leere Hände“, Genf 1980). Christen und Kirchen sind untereinander verbunden, weil sie gemeinsam teilhaben an der Gabe des neuen Lebens in Jesus Christus. Viele zentrale Bilder der Bibel, z. B. der Bund, der Leib, die Mahlgemeinschaft, verweisen auf diesen Ursprung des Lebens der Kirchen als einer teilenden Gemeinschaft, der zugleich eine Zielbestimmung ist. Die Spaltung zwischen armen und reichen, schwachen und einflußreichen Kirchen ist daher nicht nur eine Anfrage an die christliche Fürsorge und Nächstenliebe. Vielmehr geht es um die Glaubwürdigkeit der Kirchen: Wird in ihrem Leben das neue Sein in Christus sichtbar?

Die Ausrichtung an den Fragen materieller und personeller Hilfeleistung hatte lange Zeit den Blick auf diese zentrale Herausforderung verstellt. Es war eine Diskussion unter Spezialisten geblieben. Aber wirkliches Teilen ist eingebunden in die Begegnung von Menschen, die sich füreinander öffnen und wechselseitig an ihrem Leben, an Hoffnungen und Ängsten, Freuden und Leiden teilnehmen. Geld und andere materielle Gaben sind Mittel, aber nicht mehr. Oft ist, wie die Afrikanerin Sithembiso Nyoni in ihrem Beitrag zu Beginn der Konferenz eindrücklich unterstrich, die Bereitschaft zuzuhören, die Fürbitte oder die solidarische, politische Aktion stärkerer Ausdruck teilender Gemeinschaft als die finanzielle Spende zur Linderung von Not. Aber solches Teilen gelingt nur, wo die Partner einander annehmen und vertrauen ohne verdeckte Herrschaftsansprüche oder Unterlegenheitsgefühle.

Wenn die Konferenz in Spanien sich im Stil und Charakter von früheren Beratungen im Rahmen des ÖRK über diese Fragen unterschied, so war dies nicht allein der Tatsache zuzuschreiben, daß sie in einen lebendigen Prozeß des geistlichen Teilens in Gottesdiensten und Bibelarbeiten eingebettet war. Wichtiger noch war die Bereitschaft von vielen Männern und vor allem Frauen aus allen Teilen der Welt, ihre Erfahrungen, Geschichten und Symbole geteilten Lebens weiterzugeben. Aus diesen Erfahrungen und Beispielen gelebter Solidarität und teilender Gemeinschaft ist schließlich eine „ökumenische Selbstverpflichtung“ in Gestalt eines kurzen Textes mit Richtlinien für das ökumenische Teilen hervorgegangen. Nach seiner Billigung durch den Zentralausschuß des ÖRK werden diese Richtlinien den Kirchen, ihren Werken und ökumenischen Einrichtungen zur Annahme und Verwirklichung vorgelegt werden. Ob die Selbstverpflichtung der Teilnehmer im Schlußgottesdienst, für die Verwirklichung der Richtlinien einzutreten, eingelöst wird, hängt nicht allein von der Bereitschaft zu den notwendigen strukturellen und politischen Veränderungen ab, sondern auch davon, ob die erneuernde Kraft solcher Zeugnisse in die Kirchen und Gemeinden hineinwirken kann. Die ökumenische Bewegung steht mehr als je vor der Herausforderung, Zeichen des miteinander geteilten Lebens in weltweiter Gemeinschaft zu werden.

Konrad Raiser

„Lernen und Lehren für die Zukunft der Kirche“

Eine Tagung in der Evangelischen Akademie Iserlohn (6. bis 8. Juli 1987)

In die Diskussion über theologische Ausbildung an den deutschen Evangelisch-Theologischen Fakultäten scheint wieder Bewegung zu kommen. Nach der endgültigen Verabschiedung des Ausbildungsgesamtplanes, im Jahr 1977, schien das Thema fürs erste erschöpft zu sein. Alle beteiligten Gruppen, vor allem die Fakultäten, hatten genug damit zu tun, die in mühevoller Diskussion entwickelten Perspektiven umzusetzen in neue Studienpläne und didaktische Modelle. Hinzu kam der Druck von ständig neuen Vorgaben der Hochschulgesetzgebung für die Studien- und Prüfungsordnungen.

Inzwischen hat sich die Situation spürbar verändert. Die Reduktion der öffentlichen Studienförderungsmaßnahmen, die unsicherer Berufsperspektiven für Pfarramts- und besonders für Lehramtsstudierende, alarmierende Nachrichten über landeskirchliche Personalplanung, aber auch die breiter verfügbaren Erfahrungen mit einer veränderten Praxis theologischer Ausbildung in anderen Kirchen – all dies hat die Diskussion neu angestoßen und aufleben lassen. Als Signal wirkten die kurzen Andeutungen in der EKD-Studie „Strukturbedingungen der Kirche auf längere Sicht“ zum Stichwort „Missionarische Kompetenz“ und die daraus gezogenen Folgerungen für die theologische Ausbildung. So ist bemerkenswert, daß sich die Konferenz theologischer Fachschaften und die Vereinigung evangelischer Theologie-studierender in diesem Jahr mit einer Stellungnahme „Zu einer subjektorientierten Hochschuldidaktik evangelischer Theologie in ökumenischer Perspektive“ öffentlich zu Wort gemeldet haben. Noch ist das neue Interesse an Ausbildungsfragen weitgehend auf die Studierenden selbst beschränkt. Die Kirchenleitungen und die Fakultäten schalten sich nur zögernd ein. Aber wenn der Eindruck nicht täuscht, dann stehen wir erst am Anfang einer neuen, lebhaften Diskussionsrunde.

So war es ein glücklicher Umstand, daß die Evangelische Akademie Iserlohn in Kooperation mit dem Programm für Theologische Ausbildung des Ökumenischen Rates in Genf und mit dem Evangelischen Studienwerk Villigst Anfang d. J. eine Tagung zum Thema „Lernen und Lehren für die Zukunft der Kirche“ anbot. Die Initiative für diese Tagung war vom Programm für Theologische Ausbildung des Ökumenischen Rates ausgegangen. Und so galt das Interesse der Organisatoren vor allem den im Untertitel angesprochenen „ökumenischen Perspektiven theologischer Ausbildung“. Aber sie hatten durch ihre Ankündigung zugleich einen Kristallisierungspunkt für das unter den Studierenden neu geweckte Interesse an veränderten Konzeptionen theologischer Ausbildung geschaffen.

Es war die Hoffnung der Organisatoren, daß es gelingen könne, die drei haupt-betroffenen Gruppen, d. h. die Ausbildungs- und Ökumenreferenten der Landeskirchen, die Professoren und die Studierenden zu gemeinsamer Bestandsaufnahme und zukunftsorientierter Beratung zusammenzubringen. Diese Hoffnung wurde enttäuscht, da sich trotz intensiver Werbung nur wenige der angesprochenen institutio-nellen Repräsentanten zur Teilnahme entschließen konnten. Um so größer war das Interesse bei den Studierenden, vor allem aus dem Umfeld des Evangelischen Stu-dienwerks Villigst, und der regional unmittelbar angesprochenen Westfälischen Theologiestudentenschaft.

Der Einladungsprospekt für die Tagung nannte folgende Leitfragen:

- Wie wird die gegenwärtige Situation theologischer Ausbildung von den verschiedenen Beteiligten im Blick auf die ökumenische Dimension gesehen?
- Welches waren die Leitinteressen theologischer Ausbildungsreform unter ökumenischer Perspektive in den vergangenen Jahren?
- Im Blick auf welche Zukunftsgestalt der Kirche wollen und sollen wir studieren bzw. ausbilden?
- In welchem Verhältnis zueinander stehen wissenschaftliche Bildung, kirchliche Ausbildung, ökumenisches Lernen sowie geistliche und soziale Persönlichkeitsbildung in unserem Kontext?

Dem entsprach der Aufbau des Programms. Es begann mit einer Reihe von Kurzreferaten, in denen aus den verschiedenen betroffenen Perspektiven eine Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Situation theologischer Ausbildung in der Bundesrepublik unternommen wurde. Darauf folgte unter dem Stichwort Erinnerung ein Rückblick auf die Arbeiten der Gemischten Kommission in der Bundesrepublik, sowie der Ausbildungskommission beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. Die zweite Phase der Arbeit wurde eingeleitet durch vier ökumenische Erfahrungsberichte unter dem Gesamttitle „Anfragen: Kirchenbild und theologische Ausbildung“. Die Teilnehmer erhielten Einblicke in Neuansätze theologischer Ausbildung in Brasilien, in Indien, in den USA sowie im Umfeld eines Projektes für interkulturelles Lernen, das in Zusammenarbeit mit der Universität Birmingham entwickelt worden ist. Unter dem Titel „Vertiefung: theologische Ausbildung als ökumenischer Bildungsprozeß“ gingen die Professoren Herms, Mainz, und Becker, Hannover, den Fragen nach: Was heißt theologische Bildung? und Was heißt ökumenisches Lernen?

Es zeigte sich freilich bald, daß dies für ein Intensivseminar konzipierte Programm nur schwer mit den drängenden Erwartungen der studentischen Teilnehmer in Einklang zu bringen war. So anregend und wichtig viele der Beiträge, vor allem von Seiten der ökumenischen Gäste, waren, die zudem während der ganzen Tagung als Gesprächspartner zur Verfügung standen, war für die studentischen Teilnehmer die ökumenische Perspektive doch nur ein, wenn auch ein wichtiges Element der neu zu eröffnenden Ausbildungsdiskussion. So ging es in den wenigen Arbeitsgruppensitzungen denn auch um intensiven Erfahrungsaustausch und z.T. um sehr praktische Fragen im Blick auf eine sinnvolle Anlage des Theologiestudiums unter den gegebenen institutionellen Bedingungen. Der in der zweiten Phase der Tagung unternommene Versuch, die Fragen der theologischen Ausbildung aus dem Blickwinkel des jeweils leitenden Kirchenbildes zu betrachten und von der Vision einer ökumenisch erneuerten Kirche aus Rückfragen an die theologische Ausbildung zu stellen, überforderte viele der studentischen Teilnehmer im Blick auf bewußte und kritische ekklesiologische Reflexion. Das zu Anfang vorgelegte Thesenpapier der Westfälischen Theologiestudentenschaft zur ökumenischen Ausbildung und viele andere Impulse während der Tagung machten jedoch deutlich, daß hier der entscheidende Punkt liegt, an dem die neue Diskussionsrunde über die früheren Beratungen in der Gemischten Kommission hinausgehen muß.

Die Organisatoren hatten den Versuch unternommen, in einem kleinen Vorbereitungskreis einige Leitsätze zum Thema der Tagung zu formulieren. Diese Leitsätze

unter dem Titel „*Pia Desideria Oecumenica*. Ökumenische Perspektiven theologischer Ausbildung im westdeutschen Kontext“ lagen zu Beginn der Tagung vor und sollten am Ende als Anregung für die Auswertung und für die Formulierung von evtl. Ergebnissen dienen. Die dreimal acht Thesen enthalten zunächst Gesichtspunkte zur Situationsanalyse. Sie artikulieren dann eine Reihe von grundlegenden Überzeugungen und versuchen schließlich, praktische Ansätze zum ökumenischen Lernen in theologischer Ausbildung zu skizzieren. Leitendes Interesse der Thesen ist die ökumenische Erneuerung der Kirche. Dafür ist die Erneuerung theologischer Ausbildung die entscheidende Voraussetzung. Die Leitfrage der Thesen ist nicht, wie die ökumenische Perspektive in die gegenwärtige theologische Ausbildung eingebracht werden kann, sondern vielmehr wie theologische Ausbildung gestaltet sein muß, daß sie der ökumenischen Erneuerung der Kirche dient. Die Thesen bringen die Überzeugung zum Ausdruck, daß Gelingen oder Mißlingen solcher Erneuerung zukunftsentscheidend ist für die Evangelische Kirche in der Bundesrepublik. Die Thesen bestimmen daher „ökumenische Kompetenz“ (W. Huber) in kritischer Gegenüberstellung zu „missionarischer Kompetenz“ als integrales Ziel theologischen Lernens. Ökumenische Erneuerung geschieht nur auf dem Weg eines Lernprozesses. Viele der Erfahrungsbeiträge während der Tagung unterstrichen die Überzeugung der Thesen, daß die Anregung und Begleitung von Prozessen ökumenischen und interkulturellen Lernens in der Kirche eine komplexe Aufgabe ist, die präzise Vorbereitung und kritische Selbsterfahrung vorausgesetzt. Um die Ausbildung dieser Kompetenz geht es.

Die Tagung war nicht autorisiert oder darauf angelegt, Empfehlungen an die zuständigen Entscheidungsgremien zu formulieren. Es wurde deutlich, daß die Diskussion zunächst verbreitert werden muß, vor allem unter Professoren und Studierenden an den Fakultäten. Es ist daher daran gedacht, die Beiträge und Materialien der Tagung in Kürze in einer kleinen Veröffentlichung zugänglich zu machen, so daß an den Fakultäten, in studentischen Arbeitskreisen sowie in kirchlichen Beratungs- und Entscheidungsgremien darauf Bezug genommen und dann weitergearbeitet werden kann. Es bleibt zu hoffen, daß die dankenswerte Initiative der drei kooperativen Träger dieser Tagung nicht versandet und daß sie selbst zu einem späteren Zeitpunkt gegebenenfalls erneut die Initiative ergreifen. Denn es geht bei den hier erörterten Fragen nicht um ein Sonderanliegen von Ökumene-Enthusiasten, sondern in der Tat um eine zentrale Frage für die Zukunft der Kirche.

Konrad Raiser

Erklärung: Unser ökumenischer Auftrag

Im Sinne der Pfingsterklärung 1871, der Bonner Unionskonferenzen 1874/75 und der Utrechter Unions-Beschlüsse 1889 bekennt sich die 48. Bistumssynode 1987 zu der Verpflichtung unserer Kirche:

1. den Dialog mit allen christlichen Konfessionen zu führen;
2. in Gemeinschaft mit den Kirchen der Utrechter Union auf dem Weg der Einheit konsequent alle Schritte, die möglich und notwendig sind, zu gehen.

Insbesondere bestätigt die 48. ordentliche Bistumssynode 1987 die gegenseitige Einladung zur Eucharistie an die Mitglieder der Kirchen der EKD und des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland als wesentliche pastorale Hilfe und ökumenisch wichtigen Schritt.

Die Synode begrüßt es, wenn ähnliche Vereinbarungen auch mit und zwischen anderen christlichen Kirchen ermöglicht werden können.

Besonders dringend ist die Erreichung kirchlicher Gemeinschaft mit den Konfessionen, die uns über konfessionsverschiedene Ehen personal verbunden sind.

Der Bischof wird gebeten, diese Willenserklärung der Bistumssynode dem Herrn Erzbischof und der Internationalen Alt-Katholischen Bischofskonferenz zur Kenntnis zu bringen.

Für unser Verhältnis zu den einzelnen Konfessionen bedeutet dies:

Die Anglikanische Kirchengemeinschaft

1. In „Full Communion“ (voller Gemeinschaft) sind wir verbunden mit der weltweiten Anglikanischen Kirche. Diese Einheit ist ein überzeugendes Beispiel und Modell für künftige Gemeinschaft mit anderen Konfessionen.

2. Dringend geboten und sehr fruchtbar ist der lebendige Kontakt (in Gottesdienst, Gespräch, Feier) mit der anglikanischen Gemeinde am Ort. Auch mit den Armee-Gemeinden. Wo immer wir mit Anglikanern an einem Ort leben, muß jede Möglichkeit genutzt werden, unser Full-Communion-Agreement in Praxis und Leben umzusetzen. Wo solche Kontakte schwierig scheinen, ist die Mithilfe des Bischofs zu erbitten.

3. Die alt-katholischen Gemeinden sollen danach streben, ökumenische Dreierpartnerschaften – alt-katholisch + evangelisch-lutherisch + anglikanisch – einzugehen. Wie bisherige Erfahrungen zeigen, sind sowohl Anglikaner als auch Lutheraner dafür sehr offen und bereit und die Begegnungen spirituell und ökumenisch unerwartet fruchtbar. Besonders günstig sind solche Partnerschaften an Orten, die eine englische Städtepartnerschaft pflegen.

Kirchen der Reformation

Die alt-katholische und evangelische gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie bietet uns besondere Möglichkeiten zu ökumenischem Handeln.

Diese Einladung ist ein direkter Anruf an jede einzelne Gemeinde. Sie muß an der Basis in Leben umgesetzt werden. Von Nachbargemeinde zu Nachbargemeinde müssen die Vorurteile abgebaut und ökumenische Gemeinschaft aufgebaut werden durch:

persönliches Kennenlernen der Nachbargeistlichen,
regelmäßige Treffen der Nachbarpfarrer und anderen hauptamtlichen Seelsorgsbeauftragten,
gemeinsame Sitzungen der Kirchenvorstände bzw. Pfarrgemeinderäte und Presbyterien,
gemeinsamen Ökumenekreis,
 gegenseitige Einladungen und Besuche zu besonderen Ereignissen,
 ökumenische Bibelarbeit,
 gegenseitiges Kennenlernen der liturgischen Ordnungen und Austausch der gottesdienstlichen Bücher und gemeinsame Gottesdienste.

Mit generellen Gottesdiensteinladungen zu bestimmten Tagen (z. B. Osternacht, Reformationstag, Buß- und Betttag) haben eine Reihe Gemeinden gute Erfahrungen gemacht.

Wir erhoffen weitere gute Ergebnisse von den zur Zeit stattfindenden Gesprächen mit der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland.

Orthodoxe Kirche

Die Gespräche mit den orthodoxen Kirchen – mit der Russisch-Orthodoxen Kirche bereits 1872 begonnen – stehen unmittelbar vor einem positiven Abschluß. Angezielt ist volle kirchliche Gemeinschaft. Damit steht ein Abkommen mit den autonomen katholischen Kirchen des Ostens bevor. Das bedeutet, daß wir dann in Gemeinschaft stehen werden mit allen romunabhängigen katholischen Kirchen der Welt.

Deshalb sind Kontakte mit den orthodoxen Gemeinden auf Ortsebene, soweit sie noch nicht bestehen, dringend geboten.

Römisch-katholische Kirche

Das Verhältnis des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken zur Römisch-Katholischen Kirche ist ein innerkatholisches und daher von besonderer Art. Auf der Grundlage der von einer internationalen alt-katholisch/römisch-katholischen Gesprächskommission erarbeiteten „Zürcher Nota“ (1968) wurden in Deutschland, in Holland und in der Schweiz beiderseitige Pastoralvereinbarungen erarbeitet. In Deutschland wurde dies im Jahr 1974 von der römisch-katholischen Bischofskonferenz ohne Gegenstimme gutgeheißen, aber von Rom nicht in Kraft gesetzt. Die darin gesetzten Maßstäbe sind aber für uns richtungsweisend. Jede Gemeinde ist daher gehalten, im Sinne dieser Pastoralvereinbarung, wo immer möglich zu handeln.

Die Pastoralvereinbarung sollte allgemein zugänglich gemacht werden.

48. ordentliche Bistumssynode-Pastoralsynode, 15. bis 19. Juni 1987, Bad Herrenalb

Chronik

Bei seiner Tagung in Atlanta (USA) vom 21. bis 25. September bat der Exekutivausschuß des ÖRK den Vatikan, bis 15. Dezember zu entscheiden, ob er sich an der Weltkonferenz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung beteiligen werde.

Vom 24. bis 31. Oktober trafen sich auf Einladung des ÖRK in El Escorial bei Madrid Teilnehmer aus 73 Ländern zur Konsultation über Ökumenisches Miteinanderteilen und einigten sich auf „Richtlinien“ dafür (s. S. 112).

Die bisher als Nordkonferenz im konziliaren Prozeß vorgesehene Versammlung findet vom 15. bis 21. Mai 1989 als Europäische Konvokation Frieden in Gerechtigkeit in Basel statt und wird von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem Rat europäischer Bischofskonferenzen (CCEE) gemeinsam ausgerichtet. Zur Vorbereitung ist ab 1. September seitens der KEK Pastor Volkmar Deile (Berlin), ab 15. November seitens des CCEE Prälat Nikolaus Wyrwoll (Göttingen) in Genf tätig.

Die 8. Begegnung zwischen Ökumenischem Patriarchat von Konstantinopel und EKD fand vom 28. September bis 7. Oktober in Hohenwart bei Pforzheim statt. Sie stand unter dem Thema „Das Wirken des Heiligen Geistes in der Erfahrung der Kirche“.

Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR setzten Mitte Oktober in Wittenberg ihren seit 1974 bestehenden Dialog fort.

Mit einem Besuch der Delegationen beim Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel endete Anfang November nach 15 Jahren der Dialog zwischen

Orthodoxie und Utrechter Union. Er brachte die gegenseitige Anerkennung als Kirchen, bestätigte die Selbständigkeit beider Partner und bekräftigte als ökumenisches Ziel die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit insgesamt.

In Ungarn fand ein erstes offizielles Gespräch zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Ungarn und der Ungarischen Bischofskonferenz statt.

Wieder aufgenommen wurden nach siebenjähriger Pause Gespräche zwischen dem Vatikan und dem Moskauer Patriarchat.

Mit einem Abendmahlsgottesdienst am 29. September in der Nürnberger St. Lorenzkirche wurde zwischen der Evangelisch-methodistischen Kirche, der VELKD und den zwölf Gliedkirchen der EKD, die der Arnoldshainer Konferenz angehören, Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft aufgenommen.

Am 16. Oktober begann in den USA eine „Woche für Frieden in Gerechtigkeit“, mit der sich die Kirchen des Nationalen Kirchenrates in den konziliaren Prozeß einschalten. An der Woche nahmen in größerem Umfang auch jüdische Gemeinden teil.

Die Berliner Bischofskonferenz (DDR) hat entschieden, sich an der von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR getragenen „Ökumenischen Versammlung“ voll zu beteiligen. Entsprechende Wünsche waren insbesondere beim Katholikentreffen in Dresden laut geworden. Die erste Phase dieser Versammlung findet vom 12. bis 15. Februar 1988 in Dresden statt.

Besorgt über die Zunahme der Menschenrechtsverletzungen in ihrem Land

hat sich bei einer Philippinen-Konferenz der kirchlichen Werke und Gruppen in Frankfurt die Ökumene-Referentin des Nationalen Kirchenrats der Philippinen, Frau Nacpil, geäußert.

Unter Beteiligung der Sektionen Theologie, Marxismus-Leninismus und

Lateinamerikawissenschaften wurde an der Universität Rostock ein Forschungsvorhaben begonnen, das Frieden und Gerechtigkeit in globaler Weite und eine Kultur der Konfliktbewältigung zum Gegenstand hat.

Von Personen

Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel Demetrios I. hat am 10. bis 14. Dezember den ÖRK in Genf und das Orthodoxe Zentrum in Chambésy besucht. Zuvor weilte Demetrios beim Erzbischof von Canterbury und beim Papst.

Neue Leiterin des Pressebüros des ÖRK wird die finnische Theologin und Journalistin Eva Kemppi-Repo.

Pfarrer Civilo Rigos (Manila) wird ab 1. Januar 1989 neuer Generalsekretär des Weltbundes der Bibelgesellschaften, der seinen Sitz ab Herbst 1988 von Stuttgart nach London verlegte. Der bisherige Generalsekretär Ulrich Fick tritt in den Ruhestand.

Patricia Ann McClury von der Presbyterianischen Kirche wurde zur Präsidentin des Nationalen Kirchenrats der Kirche Christi in den USA gewählt, Arie Brouwer für weitere vier Jahre als Generalsekretär bestätigt.

Pfarrer Josef Hromádka (Olonec) wurde zum neuen Präsidenten der Evangelischen Kirche der böhmischen Brüder in der Tschechoslowakei gewählt.

OKR Irene König (Dresden) wurde zur Ökumene-Referentin beim Bund Evangelischer Kirchen in der DDR berufen.

Durch ihre Wahl zur Präpstin in Frankfurt gehört Pfarrerin Helga Trösken, bisher Langen, künftig dem

Leitenden Geistlichen Amt der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau an. Damit nimmt im Bereich der EKD zum erstenmal eine Frau bischöfliche Funktionen wahr.

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß wählte den katholischen Neutestamentler Karl Kertelge zu seinem neuen Vorsitzenden, den methodistischen Systematiker Manfred Marquardt zu dessen Stellvertreter und J. Georg Schütz, katholischer Referent in der Ökumenischen Centrale, zu seinem neuen Geschäftsführer.

Es vollendeten:

- das 85. Lebensjahr Altbischof Kurt Scharf (Berlin) am 21. Oktober;
- das 80. Lebensjahr der Kirchenrechtler Hans Dombois (Heidelberg) am 15. Oktober;
- das 75. Lebensjahr Bischof i.R. Gerhard Heintze (früher Wolfenbüttel, jetzt Stuttgart) am 14. November;
- das 70. Lebensjahr Prof. Fairy von Lilienfeld (Erlangen) am 4. Oktober und Bischof i.R. Werner Krusche (Magdeburg) am 28. November.

Verstorben sind:

- am 18. Oktober Kardinal Joseph Höffner (Köln);
- am 20. Oktober Professor Gerassimos Konidaris (Athen).

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 8. Dezember 1987)

I. Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

Anastasios Kallis, Der Bundeschlüß als Weg zu verpflichteter Gemeinschaft der Kirchen, MD der ÖkCentrale Nr. 15, September 1987; *Wolfgang Rülke*, Christlicher Glaube und die Verantwortung für die Umwelt, DtPfrBl 10/1987, 407–409; *D. Preman Niles*, Covenanting for Justice, Peace and the Integrity of Creation, EcRev 4/1987, 470–484; *Mary B. Davis*, The Churches and the Peace Movement in France, The Christian Century, 30. September 1987, 826–828; *Kurt Dockhorn*, Ökumenisches Lernen. Der gemeinsame Kampf für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung am Beispiel eines deutsch-nigerianischen Lernprojekts, Junge Kirche 11/1987, 626–631.

II. Lima-Rezeption

Ulrich Ruh, Nuanciertes Ja. Die römische Stellungnahme zu Lima, HerKorr 10/1987, 458–459; *Beatus Brenner*, Vorwärts nach Rom? Die römische Stellungnahme zu den Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt, MdKonfInst 5/1987, 81–82; *Wolfgang Müller*, Die Stellungnahme der Heilsarmee zu den Konvergenzerklärungen von Lima, MD der ÖkCentrale Nr. 13, September 1987.

III. Bilaterale und multilaterale ökumenische Gespräche

Ulrich Ruh, Im Gespräch über die Kirche. Zum Stand einiger bilateraler ökumenischer Dialoge der katholischen Kirche, HerKorr 9/1987, 415–418; *Heinrich Leipold*, Lehrverurteilungen –

kirchentrennend in der Sakramentenlehre? MdKonfInst Nr. 5/1987, 83–87; *Erich Geldbach*, Einig über die Rechtfertigung? Rechtfertigung in anglikanischer und römisch-katholischer Sicht, ebd. 91–92; *Bernhard Brons*, Ein Traum wurde Wirklichkeit. Lutheraner und Methodisten besiegeln Kirchengemeinschaft, LuthMon 11/1987, 520; *Marlies Mügge*, Martin Luther in katholischer Sicht. Vor hundert Jahren ist Joseph Lortz geboren, ebd. 9/1987, 427–428.

IV. Einheit der Kirche

Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK, Einheit und Erneuerung. Eine Studienhilfe für örtliche Gemeinden und Gruppen, MD der ÖkCentrale Nr. 11/12, September 1987; *Athanasios Basdekis*, Das letzte ökumenische Konzil der Kirche und seine Bedeutung für die Kirchen heute, ebd. Nr. 14; *Ulrich Kühn*, Evangelische Rezeption altkirchlicher Bekenntnisse, MdKonfInst, Sonderheft, Beilage zu 5/87, 105–110; *Erich Geldbach*, Bekenntnishermeneutik und ökumenische Bewegung, ebd. 103–105; *Konrad Raiser*, Bekennen und Bekenntnis heute am Beispiel junger Kirchen und ange-sichts gegenwärtiger Herausforderungen, ebd. 116–120; *Heinrich Fries*, Einheit in Vielfalt in der Kirche, StimZ 11/1987, 723–730; *Ulrich Ruh*, Protestantische Verunsicherungen, HerKorr 10/1987, 453–455; *Johannes Hanselmann*, Lutherische Ökumene, EvKom 10/1987, 583–586; *Frederick Herzog*, Ökumene am Scheideweg? ebd. 563–565.

V. Mariologie

Kurt Koch / Damaskinos Papan-dreou / Ulrich Wilckens / Gerhard Voss, Redemptoris Mater. Zur Enzyklika von Papst Johannes Paul II., UnSa 3/1987, 223–238; Vladimir Iwanow, Die All-heilige Gottesmutter in der Ikonogra-pie der orthodoxen Kirche, ebd. 243–246; Dieter Voll, Maria – ein evan-gelischer Annäherungsversuch, ebd. 247–250; Hanna-Barbara Gerl, Maria – ihre biblische und symbolische Gestalt, ebd. 251–261; Marlin Van Elderen, The place of Mary in ecumenical discussion, One World Nr. 129/1987, 12–16.

VI. Weitere bemerkenswerte Beiträge

Guidelines for Sharing. Ökume-nisches Miteinanderteilen. World Con-sultation on Resource Sharing, eps Jahrg. 54, Nr. 39.

David Seebert, Kardinal Höffner †, HerKorr 11/1987, 505–508.

Dietrich Ritschl, Menschenwürde in der Reproduktionsmedizin und Gen-technologie (Referat auf der EKD-Synode in Berlin-Spandau), Nachrich-ten der Ev.-Luth Kirche in Bayern Nr. 22/1987 421–425; Achtung vor dem Leben. Kundgebung der EKD-Synode, ebd. 425–428.

Henning Ottmann, Was ist heute kon-servativ? IntkathZ 11/1987, 544–553.

Wolfgang Müller

Neue Bücher

KRISE, HEIL UND HEILUNG

Gordon D. Kaufman, Theologie für das Nuklearzeitalter. (Ökumenische Existenz heute 2, hrsg. von W. Huber, D. Ritschl, Th. Sundermeier.) Chr. Kaiser Verlag, München 1987. 97 Seiten. Kt. DM 14,80.

„Es war die Aufgabe jeder Theo-logengeneration, ihre ererbte religiöse Tradition im Lichte der neuen histori-schen Situation, in der sie sich befand, neu zu interpretieren“, meint Kaufman (31). Dazu ist eine Bestandsaufnahme der Probleme notwendig, vor deren Lösung die gegenwärtige Generation steht. Dem unterzieht sich der Autor vor allem im ersten Teil des Buches. Die dar-aus resultierenden Anforderungen faßt er so zusammen: „Wir müssen noch viel effektiver auf den nuklearen Aufrüstungsstop hinarbeiten und schließlich die vollkommene atomare Abrüstung; wir müssen einen Weg finden, dem System der einzelstaatlichen Souverän-i-

tät das Rückgrat zu brechen; wir müssen neue Prioritäten setzen bei Verbrauch und Verteilung der Güter dieser Welt; wir müssen eine Möglichkeit finden für ein produktives und gerechtes Zusammenleben auf dieser Erde, ohne das Führen von Kriegen ...“ (33). Vor diesem Aufgabenkatalog scheinen das theologische Denken und religiöse Instrumentarium der Christenheit zu versagen. Deshalb brauchen wir ein völ-lig neues theologisches Denken, meint der Autor, das nicht an zeitgebundenen Symbolen, Denkformen und Mythen unserer christlichen Tradition hängen bleibt.

Er versteht „christliche Theologie ... als Konstruktion des Vorstellungsver-mögens (imaginative construction)“ (42). Die Neukonstruktion der theologi-schen Begriffe „Gott“ und „Christus“ führt der Autor ansatzweise vor. Das Kriterium dafür ist, ob die neu gewon-nenen Einsichten, Symbole oder Vor-stellungen „positiv auf die mensch-

lichen Verhältnisse“ wirken (55). Das mag pragmatisch zureichend erscheinen, führt aber m.E. in erkenntnistheoretische Kalamitäten. Wie entgeht eine solche Theologie z.B. dem alten Vorwurf Ludwig Feuerbachs und anderer, daß die Gläubigen ihre Götter nach ihrem eigenen Selbstbild formen? Die gute Absicht reicht zur notwendigen Rekonstruktion alter Wahrheiten noch nicht aus.

Obwohl der Essay mit großem Engagement für das zukünftige Leben der Menschheit geschrieben ist, wird gerade deutsche akademische Theologie damit einige Schwierigkeiten haben. Die manchmal etwas umständliche Übersetzung wird das Ihre dazu beitragen.

Götz Planer-Friedrich

Zum Schutz der Schöpfung. Die nukleare Krise und gerechter Friede. Ein Grundsatzdokument des Bischofsrates der Evangelisch-methodistischen Kirche. Emk heute, Heft 52, Christliches Verlagshaus, Stuttgart 1987. 146 Seiten. Br. DM 12,80.

Die Broschüre enthält auf den Seiten 32–137 die Übersetzung des Grundsatzdokuments, das vom Bischofsrat der United Methodist Church auf der Tagung in Morristown (27. April bis 2. Mai 1986) genehmigt worden war. Dazu kommen die offiziöse Kurzfassung, der sog. „Überblick“ (S. 14–31), den wir in H. 3/87, S. 344ff veröffentlicht haben, und der „Pastoralbrief“, der weltweit in allen Gemeinden der methodistischen Kirche am 14. September 1986 verlesen wurde (S. 138–142). Die Kapitaleinteilung des Grundsatzdokuments entspricht den Zwischenüberschriften im „Überblick“. In allen drei Stilgattungen leistet die EmK einen wichtigen Beitrag zum konziliaren Prozeß. Zugleich ist das Dokument ein

Beleg, wie offen und gezielt andernorts Kirchenleitungen zu sprechen wagen.

Vo

Jürgen Thomassen, *Heilswirksamkeit der Verkündigung – Kritik und Neubegründung*. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1986. 380 Seiten. Br. DM 48,—.

Mit seinem Buch „Heilswirksamkeit der Verkündigung“ möchte Jürgen Thomassen mit Hilfe der Sprachwissenschaft eine „positive Verkündigungstheologie“ vorlegen, die auf dem goldenen Mittelweg wandelnd Bultmann zur Linken und eine objektivierende Sakramententheologie zur Rechten auf einen Streich erledigt. Positiv dürfte die Aufnahme des Buches in der katholischen Hierarchie sein, positiv auch darum, weil es auf vielen Seiten Gelehrsamkeit auf einem wichtigen (aber meist ziemlich dunklen) Gebiet wie der Sprachwissenschaft vorzuführen scheint.

Jürgen Thomassen, Referent beim Bischöflichen Ordinariat Würzburg, geht in Wirklichkeit nicht positiv, sondern dogmatisch und apologetisch vor, wenn er seine „Selbstvergewisserung eines glauben und denken wollenden katholischen Theologen“ gegen eine „oft recht angestrebte ökumenische Diskussion“ (S. 33) ausspielt. Schöne Worte („zugleich einen Kommunikationsraum eröffnend für das Gespräch mit nichttheologischen Wissenschaften“ S. 33; „induktives Vorgehen“ S. 20) tarnen die Allgegenwart einer deduktiven Theologie, die mit Hilfe der allwissenden Kirche sich auch neuere Erkenntnisse der Profanwissenschaften schadlos einzubringen vermögt. Denn im entscheidenden Augenblick läßt sich – mit der Willkür schlechter Theologie – immer Gott hervorzaubern und „die meta-empirische, nur dem Glauben zugängliche und einzig theologisch

– nicht psychologisch oder soziologisch – auf den Begriff zu bringende Heilswirksamkeit“ (S. 273). Da läßt sich nichts mehr überprüfen, das Denken, das Gespräch hören auf. Wie sagt Thomassen selbst so schön: „Wer so vorgeinge, gliche jenem Zauberer, der am Ende genau das aus seinem Hut zaubert, was er zuvor unbemerkt darin versteckt hat“ (S. 21). Nein, er zaubert nicht, man merkt's, wie er versteckt, was er finden will.

Immerhin kann der Autor denen, die schon im metaempirischen Glauben sind, seine Gelehrsamkeit beweisen und seine Fähigkeit, ein „Gespräch“ mit den Wissenschaften zu führen ohne das allergeringste Risiko.

In seiner Aufnahme der Sprachwissenschaft (de Saussure, Austen) hält er sich an K. Bühler und entwickelt mit ihm die Dreistrahligkeit jeden Sprechaktes, im Blick auf Sprecher (1), Hörer (2) und Inhalt (3), der zwischen Sprecher und Hörer vermittelt wird, oder Ausruf- (1), Anruf- (2) und Darstellungs- (3) funktion. Kein Sprechakt, auch nicht der allerbalanste, kein Kommunikationsvorgang ohne Dreistrahligkeit, d.h. ohne Inhalt! Im Dialog wird immer auch Inhalt vermittelt.

Thomassen grenzt sich damit gegen einen verkürzten Bultmann ab, der allen Inhalt verloren habe. Zugleich grenzt er sich gegen den Sprachwissenschaftler Austen ab, der im wirkmächtigen „performativen“ Wort Sprecher und Hörer ausschaltet – ganz in der Tradition einer objektivierenden Sakramententheologie. Im Geschehen der Dreistrahligkeit nimmt er auf, was lebendig gebliebene (und darum nie inhaltslose) dialektische Philosophie leistet. Reizvoll ist für den Autor, daß er im dritten Strahl „Inhalt“ nach Beliebigkeit die (selbstverständliche katholische) Tradition, die (katholische) Kirche und das

(päpstliche) Lehramt unkritisch unterbringen kann.

Wie er sagt, möchte er das Gespräch zwischen Wissenschaft und Theologie voranbringen. Aus der Nähe betrachtet verweigert er in apologetischer Uner schütterlichkeit jede Auseinandersetzung mit der Wissenschaft und ihrem methodischen Zweifel. Er lehnt die Befragung der Voraussetzungen jeweiligen Verstehens ab und identifiziert mit allergrößter Selbstverständlichkeit den römischen Katholizismus mit dem dreistrahligen Sprachgeschehen.

Soziologisch gesprochen erweist sich Thomassen als eifriger Verteidiger des Monopolanspruchs seiner Kirche auf das knappe Gut „Heil“ und begründet ihren Machtanspruch.

Schade für ihn, daß Wissenschaftler, Zweifler und Glaubende sich ihr Fragen und ihr Verstehen von ihm nicht ausreden lassen.

Dietrich Brezger

Gustavo Gutiérrez, Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz/Chr. Kaiser Verlag, München 1986. 152 Seiten. Kt. DM 24,80.

„Werft das Symbol des weißen Gottes weg, das uns so oft hat weinen lassen, und hört auf die Stimme der Freiheit, die in unser aller Herzen spricht.“ Mit diesen Worten hat der Woudoupriester Boukman 1791 die schwarzen Sklaven Haitis zum Befreiungskampf ange spottet. Der Kampf gegen die Sklaverei war auch ein Kampf gegen die Kirche als Legitimation und Stütze der Unter drücker, war der Kampf gegen eine Spi ritualität, die den Bedürfnissen der Machthaber entsprach. Knapp zweihun dert Jahre später sind es die Armen Lateinamerikas, die das Kreuz in das Zentrum ihres Befreiungskampfes stel

len und in dem armen Rabbi aus Nazareth Gottes „vorrangige Option“ für die Armen erblicken.

Die Befreiungstheologie hat mit der geistlichen Praxis der Basisgemeinden ihren Anfang genommen. Aus der Erfahrung von Armut, Verfolgung und Unterdrückung kommen ihre Anhaltspunkte für das Verständnis der Botschaft Jesu, wird der christliche Glaube als Weg begriffen, auf dem Befreiung geschieht, gewinnt Gemeinschaft eine tragende Bedeutung, wächst die Hoffnung, daß das Reich Gottes hier und jetzt Raum gewinnt. Theologen/innen in Lateinamerika reflektieren nicht über diese Erfahrung, sondern *inmitten* dieser Erfahrung. Die Option für die Armen stellt für sie die relevante Form der Nachfolge dar, und in dieser Nachfolge wird Theologie betrieben. Deswegen geht es in diesem Buch nicht darum, eine Theologie der Spiritualität der Befreiung zu schreiben, sondern darzustellen, daß „jede echte Theologie auch zugleich eine spirituelle Theologie ist“, die einer geistlichen Erfahrung entspringt, sie reflektiert und so „Menschen dabei hilft, nach dem Geist zu leben“. Diese Hilfe haben die am Befreiungskampf engagierten Christen in Lateinamerika heute bitter nötig: Der Kampf ist schwieriger geworden, der Druck auf jene, die sich auf die Seite der Armen gestellt haben, ist größer, und noch immer ist das Ende nicht in Sicht. In dieser Situation entwickelt sich ein geistliches Leben, das gekennzeichnet ist von Solidarität und Geschwisterlichkeit, von intensiver Gebetspraxis und von Martyrien: Es ist eine Spiritualität, die den geistig-geistlichen Weg der Nachfolge neu nachvollzieht, indem sie darauf besteht, daß „Begegnung mit Christus, Leben im Geist und Aufbruch zum Vater“ kollektive geistliche Erfahrungen des Volkes beschreiben. Das macht die

Einzel erfahrung nicht überflüssig, sondern fordert sie auf zur Solidarität.

In dieser Spiritualität geht es um vierlei:

1. Nachfolge ist als „Wandel nach dem Geist zu begreifen, wobei ‚Geist‘ eine Kraft zum Leben ist“. In einem biblischen Diskurs setzt sich Gutiérrez mit den paulinischen Begriffen Fleisch–Leib–Geist auseinander und zeigt auf, daß es Paulus dabei um die Gegenüberstellung des Todes und der Kraft zum Leben geht: „Das Leben nach dem Geist meint weder eine Existenz nach der Seele noch gegen oder ohne den Leib, sondern gegen den Tod und in Einklang mit dem Leben, der Liebe, dem Frieden und der Gerechtigkeit, das heißt mit den großen Werten des Reiches Gottes.“ In diesem Leben nach dem Geist erfahren wir freilich ständig, wie nahe die Option für Tod und Zerstörung liegt, ja daß wir diese Option wider besseres Wissen und Wollen immer wieder treffen. Sich für das Leben entscheiden heißt begreifen, daß der „Leib der Auferstehung des Herrn derselbe Leib des Fleisches und derselbe Leib des Kreuzes seiner Gegenwart in der Geschichte ist.“ Diese Kontinuität des Leibes hilft uns, unseren Leib, auch unseren verfolgten und leidenden Leib, als einen Faktor des Lebens zu verstehen.

2. Nachfolge ist ein Weg, den ein ganzes Volk geht. Paradigma dafür ist der Exodus des Volkes Israel. Er ist kein punktuelles Ereignis, sondern ein Prozeß, den die Bibel als vierzigjährige Wanderung durch die Wüste beschreibt: Die Suche nach Gemeinschaft mit Gott bestimmt den gesamten Befreiungsprozeß und bildet das Kernstück der geistigen Erfahrung eines ganzen Volkes. Chiffre für diese Erfahrung ist der Zug durch die Wüste und die Dauer der „Wüstenzeit“: Israel lernt Gott kennen, und es lernt sich selbst kennen. Lernen

braucht Zeit. Der Weg der Nachfolge braucht Zeit. Und er führt in die Kargheit, in die Einsamkeit, nicht in den Individualismus.

3. Nachfolge ist ein Weg, auf dem es Vorbilder braucht. Sie schaffen die Kontinuität mit denen, die den Weg vorangegangen sind. Die Erinnerung an Kampf und Befreiung der Schwestern und Brüder im Glauben ist eine Erinnerung, daß Gottes Verheißung lebendig ist und daß wir ein Teil davon sind. So verstehe ich Gutiérrez' Darstellung des mystischen Weges, der immer schwer zu verstehen ist, weil sich mystische Erfahrung schwer vermitteln läßt. Daß die Mystiker zu Vorbildern des geistlichen Weges werden, wundert mich nicht; denn sie sind den Weg einer eng mit ihrem Leben verknüpften Nachfolge gegangen, der sie in die Auseinandersetzungen und Spannungen ihrer Zeit führte.

4. Nachfolge heißt frei werden, um zu lieben: Liebe meint hier die die Geschichte gestaltende Kraft, die aus der Hinwendung stammt, mit der uns Gott schon geliebt, angenommen, erlöst, befreit hat. Gutiérrez nennt das die „ungeschuldete Liebe“, den Freiraum, den sie schafft, die „Verdanktheit“ (beides holprige Ausdrücke in der deutschen Übersetzung). Gemeint ist die Zusicherung „Gott hat uns zuerst geliebt“ (1Joh 4,19). Mit dieser Zusage dürfen wir „wirtschaften“, alles einsetzen und dennoch alles von der Gnade Gottes erwarten. Die Zusage von Gottes Liebe, für die wir keine Gegenleistung zu erbringen haben, ist „der Ort radikaler Hingabe und unbegründbarer Schönheit in unserem Leben“. Hingabe und Schönheit, Kampf und die Fülle des Lebens, Brot und Rosen zusammenzusehen ist wichtig: Es zeigt uns, daß die Befreiung immer unser ganzes Sein umfaßt, und nicht nur einen Teil, daß

auch der Befreiungskampf der Armen und Unterdrückten nicht auf materielle Kategorien reduziert werden oder als karitäatives Unternehmen zur Lösung von dringenden Überlebensproblemen aufgezogen werden kann.

Schließlich: Auf dem Gang durch die „dunkle Nacht der Ungerechtigkeit“ entdecken Christen in Lateinamerika aufs neue die Bedeutung der Gemeinschaft, des Gebetes, des füreinander Einstehens. Die Spiritualität der Befreiung ist vor allem eine Spiritualität der betenden Gemeinde, in der die Erfahrung der Einsamkeit und Verlassenheit zu neuen Formen einer umfassenden und radikalen Auferstehungsgemeinschaft führt. Kurz bevor er in den Befreiungskampf zieht, schreibt ein nikaraguanischer Christ seinem Pfarrer: „Obwohl es mir sicherlich nicht leicht fallen wird, halte ich es als Christ für meine Pflicht, überall dort, wo Menschen leiden, Zeugnis vom Herrn zu geben, und von dem, was wir immer wieder gepredigt haben: Liebe und Gemeinschaft.“ Liebe und Gemeinschaft – das ist ein christlicher Lebensstil, der auch traurige und resignierte Wohlstandseuropäer auf den Weg schicken könnte. Allerdings können wir nicht eine Spiritualität der Befreiung imitieren, ohne unsere eigenen Erfahrungen von Unterdrückung, ohne unsere eigene Praxis der Befreiung reflektiert zu haben.

Reinhild Traitler

Wolfgang Beinert (Hrsg.), Hilft Glaube heilen? Mit Beiträgen von W. Beinert, J. C. Brengelmann, J. Eisenburg, K. Kertelge, G. Lanczkowski, H. Schaefer und R. Schnackenburg. Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Patmos-Paperback 1985. 164 Seiten. Br. DM 26,-.

Die Katholische Akademie in Bayern veranstaltete 1984 eine vielbeachtete und darum wiederholte Tagung über den Zusammenhang von Glauben und Krankheit. Die Referate sind zusammengefaßt im Büchlein „Hilft Glaube heilen?“.

In seinem Vorwort schreibt der Herausgeber: „Der Mensch ist, wenigstens heutzutage und hierzulande, in Schwierigkeiten geraten in, mit und ob seiner Menschlichkeit (dies Wort in allen denkbaren Bedeutungen genommen)“. „Wenn Leib- und Seelenkunde nicht mehr heilen können, kann dann vielleicht der Glaube heilen – welcher auch immer? Die Frage drängt den Leidenden sich auf; eifertig wird sie beantwortet von Gurus und Schamanen der verschiedensten Provenienz.“ Allerdings: „Vor falschen Erwartungen muß gewarnt werden! Rasche Antworten werden in diesem Buche nicht gegeben; Wunderrezepte sucht man vergebens. ... Aber wer sich nach neuen Orientierungen umschaut, wer von der Frage nach dem Sinn der Krankheit und dem Sinn von Glauben umgetrieben wird, der könnte auf seine Rechnung kommen.“ Ein Satz, der Erwartungen weckt ...

Die Namen der Autoren bürgen für eine solide Auseinandersetzung. G. Lanczkowski (Heilung in außerchristlichen Religionen) liefert eine kleine Phänomenologie im religionsgeschichtlichen Rahmen. K. Kertelge (Die Wunderheilungen Jesu im Neuen Testament) sieht in der Heilung den Ausdruck dafür, daß Mutlosigkeit und Widerstände im Glauben überwunden werden können. R. Schnackenburg (Die Wunderheilungen Jesu im Zusammenhang von Glauben und Heilung) sieht die Wunderheilungen Jesu als Zeichen der mit Jesus hereinbrechenden Gottesherrschaft, die den Menschen in seiner Ganzheitlichkeit ernst nimmt. W. Bei-

nert (Heil und Heilung durch den Glauben der Kirche) versucht, die Ganzheitlichkeit gegen die in der Kirchengeschichte vorherrschende Spiritualisierung kritisch durchzubuchstabieren. In Jesu Immanenz wird Gottes Transzendenz transparent, und genau das ist die rechtverstandene Definition von Sakrament. Wo der Mensch sich gläubig Gott zuwendet, kann er sich und die Welt annehmen: „um gesund zu bleiben, muß man der Welt im Ganzen zustimmen“ – auch dem eigenen Sterben. Zum Heil gehört heilsame Gemeinschaft, Kirche. Aber ist die Kirche faktisch heilsam?

H. Schaefer (Der natürliche Zusammenhang von Gesundheit und Gläubigkeit) setzt auf die Aktivierung der Hoffnung beim Kranken – bewiesen durch den Placebo-Effekt. J. C. Brengelmann (Die Rolle von Glauben und Wissenschaft bei der Heilung psychischer Erkrankungen) versucht den Zusammenhang von unterschiedlichen Glaubenshaltungen und Krankheitsverläufen aufzuzeigen. Über die Forderung differenzierter Therapie, die jeweils vorliegende Glaubensstrukturen berücksichtigt, kommt er kaum hinaus. J. Eisenburg nennt seine These im Titel: „Naturwissenschaft – Humanität – Religion: kein Gegensatz in der Medizin“. Er schließt: „Ubi caritas et amor, ibi Deus est.“

Wirklich neue Orientierungen? Eher ein Überblick über „mittlere“ Meinungen im Umfeld der katholischen Kirche, durchaus bemüht, mit der Wissenschaft im Gespräch zu bleiben. Aber ein Wissenschaftler, der die philosophischen Voraussetzungen nicht teilte, war bei der Tagung nicht anwesend.

Dietrich Brezger

KONZIL UND KONFESSION

Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, hrsg. von Hermann J. Pottmeyer, Giuseppe Alberigo und Jean-Pierre Jossua. Patmos Verlag, Düsseldorf 1986. 432 Seiten. Br. DM 68,-.

Verpaßte Reform? Vom Zweiten Vatikanum bis zur Römischen Bischofsynode, hrsg. von der Solidaritätsgruppe katholischer Priester der Diözese Speyer (SOG), mit Beiträgen von H. Werners, M. Estor, W. Seibel, H. Fries und H.-R. Laurien. Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1986. 131 Seiten. Pb. DM 19,80.

Zwei Sammelbände, die der Bestandsaufnahme römisch-katholischer Theologie und Kirche fünfundzwanzig Jahre nach Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils dienen. „Die Rezeption des Vatikanum II in ihrer doppelten Dimension als Interpretation der Konzilstexte und als Bewegung der Erneuerung ist nicht abgeschlossen. Wohl ist alles zu tun, damit die Kirche in eine neue Phase des Rezeptionsprozesses eintritt.“ Dieser von dem Bochumer Fundamentaltheologen H. J. Pottmeyer formulierte Grundimpuls geht von beiden Publikationen aus. Er steht im Kontext einer katholisch-kirchlichen Situation, die Karl Rahner bekanntlich als „winterlich“ bezeichnet hat und der gegenüber sich die Beiträge beider Bücher wie das Plädoyer für eine offensive, dynamische, innovatorische Rezeption des Konzils ausnehmen.

Der von Pottmeyer, Alberigo und Jossua herausgegebene Band, dessen 1985 erschienene italienische Originalausgabe auch in französischer Fassung publiziert wurde, breitet in seinen sechzehn Beiträgen von größtenteils italienischen und französischen Theologen eine

Fülle Materials zur gelungenen, verzögerten und noch ausstehenden Rezeption des Konzils aus. Dabei werden der kirchliche und gesellschaftliche Kontext des Konzils selbst wie der nachkonziliaren Entwicklung beleuchtet (G. Alberigo, L. de Vaucelles) sowie Folgerungen für eine Hermeneutik des Vatikanum II gezogen (H. J. Pottmeyer), die jenseits sowohl einer „allzu einengenden Gesetzgebung“ – E. Corecco befaßt sich mit dem neuen CIC – als auch „einer sogenannten progressiven Interpretation“ den „Streit der selektiven Interpretation untereinander beendet und den Buchstaben der Konzilstexte im ‚Geist‘ des Konzils ... deutet, die dem Charakter des Vatikanum II als Konzil des Übergangs gerecht wird“ (65). Daß Rezeption nicht einfach mechanische Anwendung bedeutet, sondern sich in eigenständig-kreativer Aufnahme der vom Konzil eröffneten Perspektiven im jeweiligen ortskirchlichen Kontext erweist, zeigen exemplarisch die Beiträge von S. Galilea und G. Gutiérrez zur lateinamerikanischen Option für die Armen und dem dortigen Aufbau einer armen, missionarischen und österlichen Kirche. Die Freiheit zu solcher kontextueller Rezeption hat das Konzil selbst eröffnet: Einerseits durch seine „gelungene Verknüpfung von Tradition und gegenwärtiger Geschichte“, welche nun als der „authentische Ort“ bejaht wird, an dem die „andrängende Gegenwart des Reiches Gottes erkennbar“ wird (G. Ruggieri, Glaube und Geschichte), andererseits durch die Wiedergewinnung der Ortskirche (Beiträge von J. A. Komonchak und A. Nocent), die im Zusammenspiel der communio ecclesiarum auf ein partizipatorisch-communionales Einheitsmodell angelegt ist. Lukas Vischers Beitrag zur Rezeption der Debatte über die Kollegialität macht in diesem Zusammenhang auf die inner-

katholisch bleibende Spannung zwischen Kollegialitäts- und Primatsmoment aufmerksam. Seine These ist aber insbesondere ökumenisch herausfordernd, wenn er feststellt, die Debatte über die Kollegialität habe „bisher in nur sehr beschränktem Maße zur Erneuerung der konziliaren Tradition in der römisch-katholischen Kirche geführt“ und „keinen Raum für neue Modelle konziliärer Beratung und Entscheidung geschaffen“. Es sei bislang „nicht zu einer Verbindung“ mit den „ökumenischen Überlegungen über die Zielvorstellung der ‚konziliaren Gemeinschaft‘ gekommen“ (310).

Welch starke Impulse der Erneuerung das Konzil gegeben hat, um auch die Fragen anzugehen, die das Vatikanum II noch nicht ausreichend gesehen oder geregelt hat, zeigen die Beiträge zu den Themen Wort Gottes (E. Bianchi), Ökumenismus (R. Girault), Friedensethik (P. Toulat), Liturgie (L. Maldonado), Amtsverständnis/Priester (C. Duquoc). „Das Antikonzil“ lautet die Überschrift einer Skizze von D. Menozzi zum Phänomen der „verweigerten Rezeption“ seitens der Traditionalisten.

Das zweite hier angezeigte Buch richtet sich an breitere Kreise. Es enthält Vorträge aus der Tagungsarbeit der SOG Speyer, die die Situation der katholischen Kirche nach Konzil und Würzburger Synode beleuchten. Dabei werden die Herausforderungen des Synodendokuments „Unsere Hoffnung“ (H. Werners, M. Estor), die Grundoptionen des Konzils (W. Seibel) und dessen ökumenische Implikate (H. Fries) aufgezeigt. Wie soll man Hanna-Renate Lauriens engagierten Hoffnungsimpuls zur Stellung des Laien und der Frau in der katholischen Kirche angesichts der Bischofssynode 1987 aufnehmen? Vielleicht im Sinne des Rezepts von Bernhard Linvers im Vorwort: „Ist der

Winter lang und kalt, dann kommt der Frühling um so stürmischer, mit unbändiger Kraft und frischem Wind. Nur wer sich im Winter abgehärtet hat, wird diesen Sturm überleben und der Frühjahrsmüdigkeit trotzen.“

Michael Schmitt

Ein Schritt zur Einheit der Kirchen.

Mit Beiträgen von W. D. Hauschild, P. Hünermann, K. Lehmann, W. Pannenberg, U. Wilckens. Verlag Fr. Pustet, Regensburg 1986. 147 Seiten. Kt. DM 19,80.

Kurz nach der Veröffentlichung des Schlußberichtes der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission der katholischen Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (GÖK) zur Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts haben die Ev. Akademie Tutzing und die Kath. Akademie in Bayern im Mai 1986 eine gemeinsame Tagung zu dieser Thematik durchgeführt, deren Vorträge in diesem Band vorgelegt werden. Katholische und evangelische Professoren und Bischöfe führen in die Problematik ein, sichten die Ergebnisse der GÖK und zeigen erste Linien einer möglichen Rezeption auf. W. D. Hauschild (ev.) läßt in seiner historischen Einführung die unterschiedlichen Typen der Lehrverwerfungen in den reformatorischen Schriften (formliche Verwerfung, Vorwurf der Nichtschriftgemäßheit, implizite Ablehnung durch die eigene Position) sowie die Zielstellung der Verwerfungen durch das Tridentinische Konzil als umfassende Eindämmung von Irrlehren deutlich hervortreten. P. Hünermann (kath.) analysiert grundlegende Argumentationsstrukturen der Untersuchung. Interessant ist dabei sowohl seine These, daß die bleibende Bedeutung der entschärften Verwerfungssätze als

Grenzlinien für das gemeinsame Suchen im Glauben so etwas wie eine „theologia negativa“ inmitten der Geschichte eröffne, wie auch der Hinweis, daß die Ausblendung der Rechtfertigungslehre Gabriel Biels als Extremposition einen breiten Strom katholischer Theologie bis ins 20. Jh. hinein treffe. W. Pannenberg (ev.) erläutert in verständlicher Form die Probleme, vor denen die Verfasser der Untersuchung standen, die wichtigsten Ereignisse, die sie in den Themenbereichen Rechtfertigung, Sakramente, Amt erzielten, und die ökumenischen Fortschritte, die durch ein Außerkraftsetzen der gegenseitigen Verwerfungen erreicht werden können. U. Wilckens (ev.) stellt die erreichte „Präzisierung und Erweiterung des Grundkonsenses angesichts vielfach noch verbleibender Dissense“ (108) dar und fragt nach Möglichkeiten engerer Gemeinschaft im Leben der Kirchen. K. Lehmann (kath.) vergleicht das ganze Vorhaben mit der Aufhebung des Bannes zwischen Rom und Byzanz und mit der Leuenberger Konkordie. Die Aufarbeitung der Vergangenheit könne zur „Wiederherstellung der Liebe“ führen, die noch nicht die volle Gemeinschaft der Kirchen bedeute, aber ein wichtiger Schritt hin zu dem „Nahziel der sakralen Kirchengemeinschaft“ (147).

Naturgemäß gibt es in diesem Buch manche Überschneidung, manche Themen fehlen. Aber es kann jedem eine Hilfe sein, der verstehen möchte, warum und mit welchem Ziel diese große Aufgabe der Aufarbeitung der Vergangenheit in Angriff genommen wurde. Gleichzeitig werden Interpretationen vorgetragen, die im begonnenen Rezeptionsprozeß unbedingt zu beachten sind.

Matthias Sens

Ostmitteleuropas Bekenntnisschriften der Evangelischen Kirchen A. und H. B. des Reformationszeitalters, III/1, 1564–1576. Herausgegeben von Peter F. Barton und László Makai. Budapest 1987. 371 Seiten.

Die in diesem Band versammelten, in der jeweiligen Originalsprache abgedruckten Texte werden in unseren landläufigen Darstellungen der Reformationsgeschichte oder in den bei uns gängigen Ausgaben der Bekenntnisschriften allenfalls im Kleindruck oder in den Fußnoten erwähnt. Schon deshalb muß man den Bearbeitern, dem „Institut für Protestantische Kirchengeschichte, Wien“ und dem „Institutum Historiae Reformationis Europae Centro-orientalis, Debrecen“, dafür danken, daß sie die Mühe der Edition auf sich genommen haben (Druckfehler und Verschreibungen lassen sich anläßlich einer zweiten Auflage oder einer Lizenzausgabe sicher problemlos berichtigen).

Was dieser „Pilotband“ (es sollen also weitere folgen) bietet, ist „eine repräsentative Ausgabe“ von Bekenntnissen „aus ... der Regierungszeit Maximilians II. (1564–1576)“ (7). Sie stammen „aus dem Raum zwischen Vorderösterreich und Polen, Schlesien und Siebenbürgen, der hier als ‚Ostmittel-europa‘ bezeichnet werden soll“ (11). Zwei weitere Besonderheiten kommen hinzu: Einmal ist gerade „in Ostmittel-europa ... relativ lange ein Zusammengehen lutherischer und reformierter Traditionen festzustellen. Hier war ... sehr lange das Bestreben vorherrschend, von Luther und Bullinger zu lernen, und nicht Luther oder Bullinger als Exklusivalternative zu sehen“ (12). Von solcher unionistischen Neigung legen, um ein paar besonders herausragende Beispiele zu nennen, die *Confessio Bohemica* (1575), der *Consensus von*

Sandomir (1570) und die Confessio Polonica (1570) beredtes Zeugnis ab. – Zum anderen ist den zum Abdruck gelangenden Bekenntnisschriften, denen jeweils kurze Einleitungen und ein sparsamer Apparat beigegeben sind, ein deutlicher „Mangel an theologisch-dogmatischer Originalität“ abzuspüren (17). Dieser hat seinen Grund auch im „Fehlen reformatorischer Universitäten“ in jenem geographischen Raum, um den es hier geht (a.a.O.): „Obwohl die Reformation hier viele gute Schulen und Druckereien besaß, gelangte sie wegen ihrer prekären politischen Lage nicht zur Gründung von Universitäten. Die Pfarrerkandidaten studierten im Westen . . . , woher sie die Hauptstreitfragen der westlichen Reformation nach Hause holten und dort weiter diskutierten“ (a.a.O.). Da kann es schon gelegentlich vorkommen, daß, wie im Modus concordiae von Aiud (1564), ganz ungeniert und ohne Quellenangabe Calvins Text als eigener ausgegeben wird.

Die anzuseigende Publikation macht bekannt mit Bekenntnissen aus Ostmitteleuropa: „Hier hatten Christen reformatorischer Provenienz nie die obersten politisch dominierenden Gewalten hinter sich, wenn sie auch oft auf nachhaltige Unterstützung der ‚Stände‘ rechnen konnten: Habsburger wie osmanische Sultane verharnten bestenfalls in Neutralität, nahmen aber zumeist eine Antiposition ein. Damit erwuchsen aber Bekenntnisse und Kirchenordnungen nicht auf dem Boden ‚staatlich‘ erwünschter regierungskonformer Betätigung . . . Bekenntnisse wurden . . . nicht ‚von oben her‘ sondern zumeist ‚von unter her‘ entworfen, formuliert, gesammelt“ (11).

Wer sich an die Lektüre heranwagt, wird ein interessantes Stück Kirchengeschichte entdecken, angesiedelt in

einer „multinationalen Großregion“, die „in der Reformation auch multikonfessionell geworden“ ist (16).

Hd.

Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Im Auftrag des Ostkirchenausschusses der Evangelischen Kirche in Deutschland und in Verbindung mit dem Ostkirchen-Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster herausgegeben von Peter Hauptmann. Band 30/1987. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987. 193 Seiten. Ln. DM 52,–.

Der vorliegende Band gibt Anlaß, in Dankbarkeit und Anerkennung dessen zu gedenken, was dieses Jahrbuch in drei Jahrzehnten für die Erforschung der osteuropäischen Kirchengeschichte und -kunde geleistet hat. Die am Anfang stehenden Aufsätze werden eröffnet mit der instruktiven Untersuchung von Gerhard Besier „Böhmen im großen Slawenaufstand von 923. Die Christianisierung des Elbe-Oder-Raumes als Element der Nationenbildung?“ – eine Frage, die vom Autor für Böhmen verneint wird, da sich dort ein von der christlichen Taufe völlig unabhängiges territoriales Herrschaftsgebilde schon vor der Annahme des Christentums findet (25). Der gängigen These, daß weite Gebiete des slawischen Ostens durch die Christianisierung in die europäische Kulturgemeinschaft des lateinischen Abendlandes hineingewachsen seien, setzt der Verf. im Blick auf Böhmen die Feststellung entgegen: „Die christliche Missionierung des Landes führte durchaus nicht zu einem engeren Anschluß an das Reich“ (24).

In dem zweiten Artikel zieht Paul Wrzecionko interessante Vergleiche zwischen dem ökumenischen Programm der Union von Sandomierz und dem

durch sie ausgelösten Schrifttum mit der ökumenischen Problematik unseres Jahrhunderts, zumindest in ihren Anfängen im Vorrang der Liebe und im Zurücktreten der Lehrgegensätze.

„Achthundert Jahre Christentum in Estland“ sind für Konrad Veem, Erzbischof der estnischen Exilkirche, Anlaß zu einem weitgespannten Rückblick auf die Geschichte des estnischen Volkes und seiner Kirche (für die neuere Zeit leider nur der Exilkirche).

Die „Chronik“ bringt 13 Berichte aus dem kirchlichen Zeitgeschehen in den osteuropäischen Kirchen, die wie immer eine Fundgrube unmittelbarer Orientierung darstellen.

Unter den Buchbesprechungen begrüßt man neben den Werken über die polnische Kirchengeschichte die von Eberhard Schwarz erarbeitete kritische Analyse der Vorgänge um die sog. Ostdenkschrift, die einen wesentlichen Schwerpunkt in der Veröffentlichung von Hartmut Rudolph „Evangelische Kirche und Vertriebene 1945-1972“ bildet.

Hanfried Krüger

REICH GOTTES – FRIEDEN – RECHT

Die Bedeutung der Reich-Gottes-Erwartung für das Zeugnis der christlichen Gemeinde. Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1986. 219 Seiten. Pb. DM 14,80.

„Der Begriff des Reiches Gottes fällt in ... volkskirchlicher Frömmigkeit weitgehend aus. Dort wo der Ausdruck ... theologisch gezielt verwendet wird, führt er in der Regel zu Kontroversen ... Es besteht ein deutliches Lehrdefizit“ – so die Bestandsaufnahme von 30 Theologen aus der DDR und der BRD,

nachdem sie für ihre in beiden deutschen Staaten beheimatete Kirche, die Evangelische Kirche der Union (EKU), der Frage nachgegangen waren, wie die zentrale Verheißung Jesu in Lehre und Leben verankert ist. Sie halten dieses Lehrdefizit für bedrohlicher als die Lehrabweichungen und Häresien, die sich ebenfalls am Begriff R. Gs. festgemacht haben. Angesichts dieser Alarmmeldung läßt man es nicht bei den Elementen bewenden, die sonst eine gewissenhafte Untersuchung auszeichnen (Analyse, Darlegung des biblischen R. Gs.-Verständnisses, Längsschnitt durch die Kirchen- und Theologiegeschichte). Darüber hinaus rückt man dem Defizit entschlossen zu Leibe, und zwar mit all den Schritten, die zu einem Katechismus des R. Gs. erforderlich sind.

Zu ihnen gehören zwei in die Zukunft weisende Bearbeitungsgänge, gewidmet der „R. Gs.-Erwartung in ihrer Bedeutung für das Zeugnis der christlichen Gemeinde“, also systematische Reflexionen (Kap. V) und der „Praktisch-theologischen Dimension der R. Gs.-Erwartung“ (Kap. VI). Darin wird dem Zentralstück christlicher Hoffnung die Bahn in die Lebensäußerungen der Kirche, Choral und Gebet, Predigt, Unterweisung und Seelsorge, gewiesen. Der bedeutungsvollste Schritt ist aber, daß man zu 16 katechetischen Leitsätzen vorstößt, also den konkreten Versuch nicht scheut, Lehre neu zu formulieren. Daß man sich dafür auf Luthers Katechismen beruft, ist mehr als historische Reminiszenz und entspricht der Tiefe der Krise, mit der man es aufzunehmen hat, von daher aber auch den fundamentalen Anforderungen, die heute an Lehraussagen zum R. Gs. gestellt werden. Daß man dabei nicht bis zur Sprachtiefe des Kleinen Katechismus vorstößt, aber sich immerhin im

Problemhorizont des Großen bewegt, spricht für die Qualität des Unternehmens. Seine ökumenische Reife beweist es, indem sich die Verantwortlichen an einer bestimmten Stelle der Christenheit beheimatet wissen (der ehemals preußischen Union), dieses Erbe trotz aller Belastungen bejahen, aber sich Lösungen nur noch denken können, wenn sie ökumenischen Fragestellungen standhalten und mit den Schwestern und Brüdern in Europa und Übersee geteilt werden können. Ausdrücklich angesprochen wird dabei die Weltmissionskonferenz von 1980, die lateinamerikanische Befreiungs- und koreanische Minjung-Theologie.

Man wünscht dem Band eine breite Leserschaft. Die katechetischen Leitsätze sollten in Gemeindeseminaren besprochen, die weiteren Teile als Zurüstung theologischer Berater für eine gemeinsame Studienarbeit mit Laien verwendet werden. Damit würde ein guter Weg beschritten, auf dem sich Einsichten der historisch-kritischen Theologie und der Bekennenden Kirche mit Anfragen aus der Ökumene so verbinden, daß sich ein erneuertes Zeugnis vom R. Gs. anbahnt.

Vo.

Wilhelm Hueffmeier (Hrsg.), Für Recht und Frieden sorgen. Auftrag und Aufgabe des Staates nach Barmen V. Theologisches Votum der Evangelischen Kirche der Union. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1986. 134 Seiten. Kt. DM 19,80.

Für die EKU ist die Barmer Theologische Erklärung immer schon mehr gewesen als eine unverbindliche zeitbedingte Positionsbeschreibung. Sie sieht zurecht darin eine frühe ökumenische Basiserklärung. Die weltweite ökumenische Rezeption bestätigt diese Einschätzung.

Um so mehr bedarf die Barmer Erklärung einer geschichtlich fortschreitenden Interpretation, der sich der Theologische Ausschuß der EKU auch seit vielen Jahren zuwendet. Mit der vorliegenden Auslegung der 5. Barmer These ist das dritte Ergebnis einer sorgfältigen kirchengeschichtlichen und theologischen Arbeit erschienen. Die Synode (Bereich BRD und Berlin-West) erinnert in ihrem Begleitvotum an den Zusammenhang mit These 2, zu der bereits 1973 unter dem Titel „Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde“ eine viel beachtete Publikation in der gleichen Reihe erschienen ist.

Handelt die 2. These von Gottes „Anspruch auf unser ganzes Leben“ und von der Befreiung „aus den gottlosen Bindungen dieser Welt“, so spricht die 5. These das Verhältnis von Kirche und Staat an. Die im Anhang dokumentierten Entwürfe dieser These vor der Beschußfassung der Synode am 31. Mai 1934 unterstreichen das Bemühen, die reformierte und lutherische Auffassung in dieser Frage miteinander zu verbinden. Der von führenden lutherischen Theologen geäußerte Vorwurf, diese These ginge allein auf Karl Barths Theologie zurück, ist historisch wie inhaltlich unbegründet.

Das Votum behandelt die 5. These nicht als unantastbares Heiligtum. Die Veränderung der politischen Situation macht kritische Einwände zur Affirmation gegenüber staatlicher Gewaltanwendung erforderlich. Das gewachsene Demokratieverständnis läßt die gesellschaftspolitische Einteilung in Regierende und Regierte kaum noch zu. Aber auch Bleibendes an der Aufgabenbeschreibung des Staates wird festgehalten: er hat für Frieden und Recht zu sorgen. Das wird heute freilich durch den Hinweis auf universale Menschenrechte und das Vorhandensein politischer Frei-

heiten zu ergänzen sein, heißt es im Votum.

Die Publikation ist ein guter Beitrag zum konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung. Das Votum interpretiert theologische Tradition in ökumenischer und sozialethischer Verantwortung der Kirche. Kontinuität und Kontextualität theologischer Arbeit gehen hier eine angemessene Verbindung ein.

Götz Planer-Friedrich

FÜR DIE PRAXIS

André Birmelé / Thomas Ruster, Brauchen wir die Einheit der Kirche? Arbeitsbuch Ökumene 1: 78 Seiten, DM 12,80; Sind wir unseres Heiles Schmied? Arbeitsbuch 2: 67 Seiten, DM 11,80; Vereint im Glauben – getrennt am Tisch des Herrn? Arbeitsbuch 3: 107 Seiten, DM 14,80. Echter Verlag, Würzburg / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986 und 1987.

Die Reihe „Arbeitsbuch Ökumene“, abgefaßt und verantwortet von dem Straßburger evangelischen Ökumeniker André Birmelé und dem katholischen Referenten für theologische Bildung beim Bildungswerk der Erzdiözese Köln, Thomas Ruster, will den Prozeß der Rezeption der interkonfessionellen Dialogergebnisse in den Gemeinden anregen und vorantreiben. Bei dieser Aufgabe kann sie vorzügliche Dienste leisten. Unter dem Titel „Arbeitsbuch“ darf man sich allerdings kein didaktisch aufbereitetes Rezeptbuch vorstellen. Der Hauptakzent liegt auf einem dem Praxisteil gegenüber ungleich umfangreicherem Textteil, der in einer präzisen und allgemeinverständlichen Weise die Konsens- bzw. Konvergenzergebnisse wie die noch offenen Fragen zusammen-

fassend darstellt. Gedacht ist die Reihe insbesondere als Textgrundlage für ökumenische Arbeitskreise auf Gemeindeebene. Darüber hinaus wird sie für alle, die die Umsetzung der ökumenischen Ergebnisse betreiben müssen (Pfarrer, Religionslehrer, Bildungsreferenten), eine gute Hilfe sein. Sie können sich mittels der zuverlässigen Darstellung des ökumenischen Sachstands im Dickicht der ökumenischen Dokumente zurechtfinden und erhalten in den jeweils knapp gefaßten Praxisteilen hilfreiche Impulse für die Erfassung der wesentlichen Inhalte und eine Auseinandersetzung im Gespräch.

Mehr einer einführenden Orientierung im Komplex der gegenwärtigen ökumenischen Fragestellungen dient die Nummer 1 dieser Reihe. Sie eröffnet das Spektrum der Themen, die in den folgenden Bänden jeweils detailliert unter die Lupe genommen werden. Auch hinsichtlich der Anregungen für den Gesprächskreis handelt es sich mehr um einen das Gespräch eröffnenden, anregenden und das ökumenische Bewußtsein schärfenden Fragenkatalog.

Das zweite Bändchen vermittelt verständlich die traditionellen Kontroversen und die erreichten Verständigungsprobleme der Fragen um Rechtfertigung, Gnade und das Verhältnis von Glaube und Werken. Den Hintergrund bilden die Dokumente des weltweiten, nordamerikanischen und bundesrepublikanischen katholisch-lutherischen Dialogs sowie das jüngste Dokument aus dem Bereich der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zu den Verwerfungen des 16. Jahrhunderts. Wem es um die Vermittlung des Rechtfertigungsteils der GÖK-Studie geht, kann hier auf eine gute, elementarisierte Zusammenfassung zurückgreifen. Die historische Ausgangslage wird mit den heutigen theologischen Verständigungsergebnis-

sen konfrontiert, und der zu Tage geförderte „weitreichende Konsens“ im Rechtfertigungsverständnis, begründet in der Erfassung der hintergründigen unterschiedlichen Denk- und Sprachkategorien, dargestellt. Daß mit dem Ausweis des weitreichenden, die Kirchen trennung nicht mehr legitimierenden Konsenses in der Sache der Rechtfertigung offene Fragen im Blick auf die Konsequenzen im Bereich von Kirchenverständnis und -praxis verbunden sind, wird selbstverständlich nicht verschwiegen, sondern als verbleibende ökumenische Problematik beim Namen genannt. Die in diesem Band zusammengestellten Gesprächsimpulse setzen einen theologisch vertrauteren Kreis voraus und können nicht unmittelbar für eine ökumenische Veranstaltung auf Gemeindeebene verwendet werden, allerdings für eine gewissenhaftere Vorbereitung einer solchen Veranstaltung dienlich sein.

„Vereint im Glauben – getrennt am Tisch des Herrn?“ ist der dritte Band der Reihe betitelt. Er nimmt die ganze theologisch-problematische und prak-

tisch-erfahrene Tragweite der noch nicht vorhandenen Abendmahlsgemeinschaft bei gleichzeitig weit vorangekommener Übereinstimmung im Eucharistieverständnis in den Blick. Nicht nur die lutherisch-katholischen, sondern auch die anglikanisch-katholischen und reformiert-katholischen Dokumente samt Lima werden herangezogen. Von den offenen Fragen wird einzig die Amtsfrage in ihrem Zusammenhang mit der eklesiologisch-ökumenischen Problematik als ausschlaggebender Faktor für die noch nicht erreichte Tischgemeinschaft veranschlagt. Votiert wird angesichts des Glaubenskonsenses in der Eucharistie für die Ermöglichung intermedierer Schritte, u.a. die Erweiterung der Ausnahmefälle der Zulassung evangelischer Christen zur katholischen Eucharistiefeier auf konfessionsverschiedene Ehen und ökumenische Gruppen. Die Vorschläge im Praxisteil dieses dritten Bändchens lassen sich leichter direkt für ökumenische Kreise und Veranstaltungen verwenden.

Michael Schmitt

Anschriften der Mitarbeiter

Pfarrer Dr. Johannes Althausen, Georgenkirchstraße 69, DDR-1017 Berlin / Pfarrer Dietrich Brezger, 26bis, rue Vauboyen, F-91570 Bièvres / Deutscher Ökumenischer Studienausschuß, Postfach 101762, 6000 Frankfurt 1 / Professor Dr. Eilert Herms, Einberg 68, 8311 Busch am Erlbach / Erzbischof Kirill von Smolensk und Wjasma, Soborny Dvor 35, SU-214 000 Smolensk / Professor D. Dr. Hanfried Krüger, Georg-Treser-Straße 32, 6000 Frankfurt 70 / Univ.-Dozent Dr. Grigorios Larentzakis, Institut für Ökumenische Theologie, Universitätsplatz 3, A-8010 Graz / Dr. Manfred Marquardt, Hagstraße 8, 7410 Reutlingen / Pastor Wolfgang Müller, Neue Schlesingergasse 24, 6000 Frankfurt 1 / Professor Dr. Otto Hermann Pesch, Bernadottestraße 3, 2000 Hamburg 50 / Pfarrer Dr. Götz Planer-Friedrich, LWB, Postfach 66, CH-1211 Genf 20 / Pfarrer Dr. Günter Reese, Uhlandstraße 9, 5444 Polch / Dipl-Theol. Michael Schmitt, Domplatz 3, 6720 Speyer / Dr. Matthias Sens, Walther-Rathenau-Straße 19, DDR-3107 Niederndodeleben / Dr. Reinhild Traitler, Evangelisches Tagungs- und Studienzentrum, CH-8708 Männedorf.

Einer der ökumenischen Schwerpunkte des Jahres 1988 ist die Tausendjahrfeier der Taufe der Rus. Die Schriftleitung hat sich entschlossen, dem, was dazu von der Russischen Orthodoxen und den mit ihr feiernden Kirchen zentral zu sagen ist, eine Reihe ergänzender Beiträge an die Seite zu stellen. Sie sollen die großen Wissenslücken in unserem Bereich schließen helfen und Kirchen und Christen in der Sowjetunion als ökumenischen Partner erkennbar machen. Es ist eine große Ehre für uns, diese Reihe mit einem Beitrag aus der Feder S. E. des Erzbischofs von Smolensk und Wjasma beginnen zu können. Der aufmerksame Leser wird erkennen, wie stark der Autor dafür die kirchlichen Archive herangezogen hat.

Erstmals vertreten ist unser neuer Mitherausgeber Otto Hermann Pesch. Er war maßgebend an der Studienarbeit zu den Verwerfungen der Reformationszeit beteiligt und läßt sich in seinem Aufsatz auf ein reformatorisches Kernanliegen ein, und zwar so, daß er es bis auf seine praktischen Konsequenzen heute hin verfolgt.

Der Aufsatz von Eilert Herms stellt kritische Anfragen an die Konvergenzmethode der multi- und bilateralen Dialoge. Neben seinen unbestreitbaren und weit-hin dankbar bejahten Erfolgen sind – vor allem im Zuge der Lima-Rezeption – nun auch die Grenzen dieses Verfahrens sichtbar geworden. Wir halten es für überzogen, deswegen von einer Sackgasse oder gar von generellem Scheitern zu sprechen. Wir können es aber auch nicht akzeptieren, wenn einige Verfechter der Konvergenz-Theologie die aufgetretenen Schwierigkeiten pauschal als Rückfall in konfessionalistische Lehrstrukturen charakterisieren, was zwar ärgerlich sei, worauf man aber höchstens taktische Rücksichten zu nehmen habe.

Es scheint doch, daß der für Lima charakteristische Rückbezug auf den altkirchlichen Ansatz, soll er nicht einfach auf ein integralistisches Konzept hinauslaufen, noch austariert werden muß mit der spezifischen Zentrierung der Lehre, die faktisch in allen Kirchen eingetreten ist.

Eilert Herms hat u. E. das Verdienst, diese Zentrierungen, statt sie als Störfaktor der Einheit zu sehen und darum ihre Nivellierung zu fordern, als Magnetfelder zu verstehen, die es überhaupt erst erlauben, daß sich einzelne Lehrstücke im Zeichen des Hl. Geistes zum Ganzen kirchlicher Lehre runden.

Dieser Autor liebt eine klare Sprache. Es ist selbstverständlich, daß zu der erwünschten Abklärung weitere, auch sehr entgegengesetzte Stimmen erforderlich sind. Die Ökumenische Rundschau ist für solche Beiträge offen, vorausgesetzt, sie werden aus Gründen der Disposition mit der Schriftleitung abgesprochen und gelten dem von Herms anvisierten Problem.

Schließlich ist mitzuteilen, daß sich der Herausgeberkreis auch nach der orthodoxen Seite hin vervollständigt hat. Wir heißen Dr. Viorel Ionita, Professor für Kirchengeschichte am Theologischen Institut Bukarest, im Herausgeberkreis herzlich willkommen. Er nimmt den Platz mit Zustimmung des Orthodoxen Patriarchats von Rumänien ein, mit dem die EKD in einem fruchtbaren Dialog steht.

Vo.

Zum 60. Geburtstag von Heinz Joachim Held

In einer Reihe von kirchlichen Gremien begegne ich Heinz Joachim Held. Daß ich nur seinen Namen nenne, nicht Titel und Ämter, die er bekleidet, geschieht mit Absicht: Ich will unterstreichen, daß ich, wenn ich ihn vor Augen habe und jetzt anlässlich seines 60. Geburtstages über ihn schreibe, zuerst die Person sehe, den Menschen Heinz Joachim Held. Das Gewicht, das er in die Aufgabenbereiche, in denen er wirkt, einbringt, die Anerkennung und Achtung, die er genießt, sind ihm nicht „kraft Amtes“ zugefallen, sondern durch die Persönlichkeit, die er ist, füllt er seine Ämter aus.

Daß seine Persönlichkeit geformt ist durch den Weg, den sein Leben genommen, durch die Erfahrungen, die es ihm gebracht hat, durch vielfältige Gemeinschaftsverflechtungen, von der Familie bis zur Kirche, ist selbstverständlich. Nicht so selbstverständlich ist das, besser: der, der daraus geworden ist.

Ich erlebe Heinz Joachim Held als verbindlich und fest, als offen und verständnisvoll, als zielklar und überzeugend, weil er selbst von dem, was er vertritt, überzeugt ist, als Grenzen, auch eigene, erkennend und anerkennend. Zu seinem Leben gehört Weite. Nicht die Weite, die falsche Kompromisse schließt, sondern die, die über Horizonte blicken und andere gelten lassen kann und die Freiheit gibt, nicht sich selbst, die eigene Kirche oder Nation als den Mittelpunkt aller Dinge sehen zu müssen.

In diese Weite beispielhaft hineinverwoben sind seine Dienstzeit in Südamerika, sein Einsatz im Krisenherd Südafrika, seine Begegnungen mit der Russischen Orthodoxen Kirche und den Menschen in der Sowjetunion.

Auf diesem Hintergrund also sehe ich Heinz Joachim Held, den Mann des Glaubens, den Theologen, den Mann seiner Kirche und der innerdeutschen und weltweiten Ökumene.

Ich weiß mich mit vielen eins, die mit mir für Leben und Dienst von Heinz Joachim Held danken und ihm zu seinem 60. Geburtstag am 16. Mai und für das neue Lebensjahrzehnt in herzlicher Verbundenheit auch weiterhin das gnädige Geleit Gottes wünschen.

Hermann Sticher

Zur ökumenischen Situation Ende 1987

Berichte von drei Herausgebern

I. Theodor Schneider: Streiflichter aus römisch-katholischer Perspektive

Die katholische deutsche „Ortskirche“ hat Erfreuliches zu melden: Zu ihrem *neuen Vorsitzenden* wählte die Deutsche Bischofskonferenz als Nachfolger des verstorbenen Kölner Kardinals Joseph Höffner den Bischof von Mainz Karl Lehmann. Gewiß ist der Handlungsspielraum des Vorsitzenden der Bischofskonferenz erheblich schmäler als der eines Diözesan-Bischofs in seinem eigenen Sprengel. Dennoch tut es dem ökumenischen Bewußtsein gut zu wissen, daß der Sprecher des deutschen Episkopats in den kommenden Jahren ein Mann ist, der wie kaum ein zweiter deutscher Theologe die inhaltlichen Positionen der zeitgenössischen (auch evangelischen!) Theologie kennt, der schon seit fast zwanzig Jahren als wissenschaftlicher (katholischer) Leiter des „Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen“ (Paderborner Kreis) die Bemühungen um die Aufarbeitung der theologischen Differenzen mitträgt und mitgestaltet, der als gegenwärtiger katholischer Co-Präsident der neuen evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Kommission auf Weltebene fungiert. Soweit im Gespräch der Kirchenleitungen nicht nur allgemeine Offenheit und Dialogbereitschaft nötig ist, sondern auch Sensibilität für die praktischen Probleme der Ökumene, ein ausgeprägtes Bewußtsein für das Notwendige und das Mögliche und vor allem präzise Sachkenntnis, darf man diese Wahl aus ökumenischer Sicht einen wirklichen Glücksfall nennen!

Es liegt nahe, von dort den Blick zu lenken auf das Projekt „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, das im Auftrag der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission vom Paderborner Kreis erarbeitet und veröffentlicht wurde. Wie bekannt, hat die Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz sich schon im Februar 1986 an einem Studientag mit diesen umfangreichen Dokumenten befaßt, sie zur Überprüfung angenommen und eine Arbeitsgruppe eingesetzt, die Empfehlungen zur genaueren Auswertung vorlegen soll.

Vom weiteren Vorgehen, das in enger Abstimmung mit dem Einheitssekretariat in Rom und mit der Leitung der EKD geschehen soll, ist bisher nichts in die Öffentlichkeit gedrungen. Wir tun wohl gut daran, die Erwartungen nicht allzu hoch zu schrauben. Wie die endgültigen offiziellen Stellungnahmen auf beiden Seiten aussehen werden, ist noch nicht auszu-

machen. Aber wenigstens dieser Effekt ist schon jetzt erreicht und wird sich hoffentlich noch verstärken: In Zukunft wird es für dialogunwillige oder ängstliche Zeitgenossen erheblich schwieriger sein, unter Hinweis auf die „unaufgearbeitete Geschichte“ vor nötigen Schritten zurückzuweichen oder bestimmte konkrete Folgerungen für unmöglich zu erklären.

Die Befassung mit diesen Texten in katholischen Publikationen¹ sowie im Bereich der katholischen Erwachsenenbildung und der Fortbildung der hauptamtlich in der Seelsorge Tätigen ist eher zögerlich angelaufen. Jedenfalls scheint die Kenntnis von dieser Unternehmung und das Wissen um Anliegen und Tragweite dieses Projekts in katholischen Kreisen zur Zeit immer noch ziemlich gering zu sein, was angesichts des literarischen Genus und der theologischen Differenziertheit der Texte auch wiederum nicht verwunderlich ist.

Als am Projekt in zeitaufwendigem Einsatz selbst Engagierter macht mich das teilweise doch sehr verhalten-distanzierte, ja sogar überaus kritische Echo, vor allem auch von seiten evangelischer Autoren, nachdenklich. Hier scheint sich zunächst die Erfahrung zu bestätigen, daß der gemeinsame Erkenntnisweg, den eine Arbeitsgruppe in jahrelanger Bemühung zurückgelegt hat, allein mit Hilfe des abschließenden Textes den Außenstehenden kaum angemessen vermittelt werden kann. Aber es drängt sich mir auch die grundsätzliche Frage auf, ob nicht (keineswegs nur im katholischen Raum, sondern gerade auch in den evangelischen Kirchen) eine verstärkte Rückwendung auf die spezifischen Eigenheiten (und Eigenwilligkeiten?) der jeweiligen Tradition zu konstatieren ist? Damit wird die Aufmerksamkeit auf ein gewichtiges Problem des ökumenischen Dialogs gelenkt: Die Bereitschaft, die „Maßgeblichkeit“ der eigenen Schweise in Frage zu stellen – die Bereitschaft, die Einseitigkeiten und Mängelerscheinungen nicht nur (natürlich!) beim Partner zu sehen, sondern auch bei sich selbst einzukalkulieren – die Bereitschaft zur Selbstkorrektur im weitesten Sinne hat in den letzten Jahren aufs Ganze gesehen wohl erheblich abgenommen!

Ich habe den Eindruck, daß auch *Kardinal Ratzingers* viel beachteter Brief zur ökumenischen Situation² von Ende 1986 von manchen katholischen Zeitgenossen (und nicht nur von ihnen) überwiegend in diese Richtung gelesen und interpretiert worden ist. Sein deutlicher Appell, „daß wir versuchen, die ganze Einheit zu finden; Modelle der Einheit zu erdenken; Gegensätze auf die Einheit hin zu durchleuchten . . . die schon bestehenden Einheiten, die wahrlich nicht klein sind, zu finden, zu erkennen und anzuerkennen . . . die bestehende Einheit operativ zu machen und sie zu konkretisieren und zu erweitern“³, wurde weniger wahrgenommen. Viel stärker hat

sein Aufgreifen des Stichworts „Einheit durch Verschiedenheit“ die Aufmerksamkeit auf sich gezogen und seine Mahnung, sich in Geduld zu üben und dem Partner nichts aufzudrängen, was dieser um der Treue zu seiner eigenen Identität willen meint ablehnen zu müssen.

Die bedrängende Frage ist und bleibt allerdings, inwieweit wir jeweils auch Traditionen als das „unverzichtbare“ Eigene betrachten, die gerade in der Konfrontation mit dem anderen zu erkennen wären als um der Einheit willen zu korrigieren, zu reformieren, zu „reduzieren“ (im besten Sinne des Wortes, nämlich auf den ursprünglichen Ansatz im Evangelium). Keineswegs alle uns liebgewordenen Denk- und Sprechweisen, keineswegs alle unsere gesamtkirchlichen, gemeindlichen, auch liturgischen Verhaltensweisen sind tatsächlich erhaltenswert! Wieviel Wildwüchsiges, Überholtes, Exotisches, Kurioses (und dennoch Liebgewordenes) hat sich bei uns festgesetzt und sollte und dürfte gerade nicht so in die Verhandlungen um ein gemeinsames Konzept „Einheit in Verschiedenheit“ oder in eine „Ökumene in Gegensätzen“ eingebbracht werden, daß an ihm die Verständigung auf das „gemeinsame Notwendige“ scheitert!

Diese Problematik könnte am *Thema der Mariologie* gut entfaltet und demonstriert werden. Aufs Ganze gesehen geht es doch wohl um die mühsame Annäherung der beiden Positionen des „eher zu viel“ und des „eher zu wenig“ auf der gemeinsamen Basis des apostolischen Erbes. Aber die Art und Weise, wie in diesem Jahr in Kevelaer der 10. Weltkongreß der Mariologie und damit verbunden ein mariatischer Weltkongreß stattfanden – die nach meiner Einschätzung übrigens relativ wenig Echo in der katholischen Kirche der Bundesrepublik ausgelöst haben –, scheint mir eher durch ein unbekümmertes Kreisen ums „Eigene“ gekennzeichnet. Angesichts mancher konkreten Themenstellungen auf dem Kongreß kann man die Frage kaum unterdrücken, ob das Anliegen des letzten Konzils überhaupt noch bekannt und bewußt ist: „Zugleich muß aber der katholische Glaube tiefer und richtiger ausgedrückt werden auf eine Weise und in einer Sprache, die auch von den getrennten Brüdern wirklich verstanden werden kann“ (UR Nr. 11).

Dieser Aspekt ist Papst Johannes Paul II. offenbar sehr wohl bewußt, wie er in seiner Ansprache an die deutschen Bischöfe erkennen läßt: „Oft gibt mehr die Praxis als die Lehre der katholischen Kirche Anstoß für unsere getrennten Brüder und Schwestern. Echte Marien- und Heiligenverehrung kann und will aber der einzigen Mittlerschaft Jesu Christi keinen Abbruch tun, wie ich auch in der soeben erschienenen Enzyklika ‚Redemptoris Mater‘ deutlich hervorgehoben habe.“⁴ Aber eine solche Feststellung wird

evangelische Christen vermutlich erst recht die Frage stellen lassen nach dem Gesamtsinn seiner spontanen Ausrufung eines „Marianischen Jahres“ (Pfingsten 1987 bis 15. August 1988) in der Marienencyklika vom 25. März 1987.

Damit haben wir bereits den Blick gerichtet auf die „römische Zentrale“, auf die gesamtkirchliche katholische Ökumene und die Rolle, die Papst Johannes Paul selbst darin spielt. Hier muß im Rückblick auf 1987 wohl zuerst an den *gemeinsamen Gottesdienst* mit dem Ratsvorsitzenden und anderen führenden Vertretern der Ökumene in Augsburg Anfang Mai dieses Jahres erinnert werden. Ähnlich engagiert und eindrücklich wie in den Reden während seines ersten Deutschlandbesuchs hat Johannes Paul auch in diesem Jahr zum weiteren Einsatz in der Ökumene aufgerufen. Zur Lehrverteilungsstudie mahnte er, daß „wir alle auf der Ebene unserer jeweiligen Kompetenz ihre Ergebnisse ernsthaft und zügig studieren, werten und einem möglichen kirchlichen Konsens zuführen“ . . . „Uns ist aufgetragen, heute zu tun, was heute fällig ist, damit morgen geschehen kann, was morgen vonnöten ist“⁵. Zu Recht nennt Bischof Lehmann diesen Satz ein Wort konkreter ökumenischer Hoffnung, das nüchternes Augenmaß mit dem Mut zu weiteren Schritten auf dem Weg zur Einheit verbindet.

Das *ökumenische Engagement* des Papstes ist tief und ungebrochen, das geht aus allen seinen einschlägigen Äußerungen eindeutig hervor. Von daher dürfen und müssen wir sagen: Im Bemühen um echte Fortschritte auf dem Weg zu einer Einheit der getrennten Kirchen haben wir (trotz mancher Irritation durch seine persönliche Eigenart) in ihm einen wichtigen Bundesgenossen, das ist meine feste Überzeugung! Daß er dabei immer auch zu ganz unerwarteten und ungewöhnlichen Schritten bereit und fähig ist, zeigt mir (neben seinem Besuch in der Synagoge in Rom und seiner Einladung und Beteiligung am Weltfriedensgebet der Religionen in Assisi – deren grundsätzliche Bedeutung hier nicht diskutiert werden kann –) vor allem auch die Absprache der Kommuniongemeinschaft mit der vorchalzedonensischen (!) Syrisch-orthodoxen-(aramäischen) Kirche:

Am 23. Juni 1984 wurde – von der ökumenischen Öffentlichkeit in seiner grundsätzlichen Bedeutung wohl zu wenig wahrgenommen – eine zwischenkirchliche Vereinbarung getroffen, die in mehrfacher Hinsicht herkömmliche (katholisch-)ökumenische Denkmuster zu überschreiten scheint: Papst Johannes Paul II. und der in Antiochien residierende Patriarch der „Syrisch-orthodoxen Kirche“ Moran Mar Ignatios Zakka I. Iwas unterzeichneten eine gemeinsame Erklärung zur gegenseitigen pastoralen Hilfe: Trotz fehlender „Kirchengemeinschaft“ angesichts der „noch nicht voll-

kommenen Identität im Glauben“ – wie es wörtlich heißt – ermächtigen sie u.a. die Gläubigen, jeweils bei einem Priester der anderen Kirche „die Sakamente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung zu erbitten, wenn sie sie brauchen“⁶. Vorausgegangen waren jahrelange Theologengespräche und eine Verständigung auf eine gemeinsame (inhaltlich als übereinstimmend angesehene) Christologie *ohne* die Forderung nach formeller Übernahme der christologischen „Basisformel“ des Konzils von Chalcedon und *ohne* den Gebrauch der philosophischen Begriffe „Person“ und „Natur“, die immerhin zu den tragenden und strukturbildenden Begriffen der christologischen Formel des Chalcedonense gehören.⁷

Schließen möchte ich diesen selektiven Rückblick mit dem Hinweis auf die *offizielle römische Stellungnahme zu den Lima-Dokumenten*.⁸ Hier ist ein echter Schritt vorwärts gemacht, und zwar sowohl in formaler wie in inhaltlicher Hinsicht. Die Leitung der römisch-katholischen „Weltkirche“ hat zum erstenmal verbindlich auf einen vom Ökumenischen Rat vorgelegten ökumenischen Konvergenztext geantwortet, und sie hat das auf eine Weise getan, welche in hohem Maße Zustimmung signalisiert, wenngleich Fragen und Einwände nicht fehlen. Diese Stellungnahme schließt mit einem uneingeschränkten Bekenntnis zur Ökumene:

„BEM ist ein wichtiges Resultat und ein wichtiger Beitrag zur ökumenischen Bewegung. Der Text zeigt klar und deutlich, daß beträchtliche Fortschritte auf der Suche nach sichtbarer christlicher Einheit gemacht werden. Mit dieser Stellungnahme möchte die katholische Kirche Faith and Order dazu ermutigen, seine wertvolle Arbeit für das Bemühen um Einheit im Glauben als Grundlage für die sichtbare Einheit fortzusetzen. Wir verpflichten uns mit anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften erneut auf diesen Prozeß, in dieser wichtigen Aufgabe, zu der Christus uns alle ruft.“⁹ Bedeutungsvoll an diesem Dokument scheint mir vor allem auch die Art und Weise seines Zustandekommens zu sein: Die erbetenen Stellungnahmen der einzelnen nationalen Bischofskonferenzen (die sich ihrerseits vorher um die Bewertung durch die theologischen Fakultäten ihres Bereichs bemüht hatten) wurden im Einheitssekretariat in Rom zusammengearbeitet. Sobald die vielfältigen, vor Ort gemachten ökumenischen Erfahrungen zusammenfließen und die Stimmen der „Ortskirchen“ sich zu einem Gesamtklang verbinden, wird der Ton hell und weckt Hoffnung.

- ¹ U. Ruh, Eine gewichtige Herausforderung für die Kirchen. Arbeit und Ergebnisse der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission, in: Herder-Korrespondenz 40 (1986) 139–142; U. Ruh, Der Schritt zurück als Schritt nach vorn. Eine ökumenische Tagung zum Thema Lehrverwerfungen, in: ebd. 312–315; P. Hünermann, Theologische Kriterien und Perspektiven der Untersuchung zu den gegenseitigen Lehrverwerfungen des 16. Jahrhunderts, in: W. D. Hauschild / P. Hünermann u. a., Ein Schritt zur Einheit der Kirchen. Können die gegenseitigen Lehrverurteilungen aufgehoben werden? Regensburg 1986, 43–66; K. Lehmann, Ist „der Schritt zurück“ ein ökumenischer Fortschritt? Die Aufarbeitung der gegenseitigen Lehrverurteilungen der Kirchen: Ertrag und künftige Perspektiven aus katholischer Sicht, in: a.a.O., 127–147; O. H. Pesch, Die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts und die ökumenische Situation der Gegenwart, in: H. Fries / O. H. Pesch, Streiten für die eine Kirche, München 1987, 85–134; W. Löser, „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“. Überlegungen zu einer kirchlichen Rezeption des Dokuments „Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute“, in: Catholica 41 (1987) 177–196; W. Breuning, Sakramente. Lehrverurteilungen im Zeitalter der Reformation und ihre Aufarbeitung heute, in: ebd. 197–213.
Vgl. auch die verschiedenen Stellungnahmen katholischer Theologie im Ökumenischen Informationsdienst der KNA-ÖKI: O. H. Pesch, Dramatisieren oder bagatellisieren? Über den sachgemäßen Umgang mit den konfessionellen Unterschieden (16/17/387); U. Brandmüller, Bedeutung von Schrift und Tradition ungeklärt. Fragen an den Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission (18/412); B. Kötting, Heiligenverehrung und Verwerfungsurteile. Anrufung vorbildlicher Menschen kein Grund zur Kirchentrennung (19/416); H. Waldenfels, Denkanstöße der Theologen aufgreifen. Überlegungen zur Neubewertung der Streitfragen der Reformationszeit (23/561).
- ² J. Ratzinger, Zum Fortgang der Ökumene, in: Tübinger Theol. Quartalschrift 166 (1986) 243–248; jetzt auch in: J. Ratzinger, Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie 1987, 128–134.
- ³ ThQ 166 (1986) 246f.
- ⁴ Ansprache an die Deutsche Bischofskonferenz im Maternus-Haus, Köln am 30. April 1987, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem zweiten Pastoralbesuch in Deutschland (Bonn 1987) 19. Nach einem Zitat aus CA 21 (Verehrung der Heiligen) fährt er fort: „Alles Wirken der Heiligen für uns hier auf Erden lebt aus ihrer seligen Nähe zu Gott, dem allmächtigen und barmherzigen Vater. Aus ihm und durch ihn und für ihn können auch sie uns beschenken. Alle konkreten Formen der Marienfrömmigkeit und der Heiligenverehrung müssen diese Glaubensgrundsätze beherzigen und im Vollzug deutlich werden lassen. Dann können sie durchaus zum ökumenischen Dialog und zur erhofften Einheit aller Christen beitragen.“, ebd. 20.
- ⁵ Homilie im ökumenischen Wortgottesdienst zu Apg 1,6–8 in der Basilika St. Ulrich und Afra zu Augsburg am 4. Mai 1987, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Predigten und Ansprachen . . . , 123/124.
- ⁶ Pastorale Vereinbarung, in: Una Sancta 39 (1984) 342–344.
- ⁷ Vgl. G. Voss, Ganz Gott und ganz Mensch. Christologischer Dissens nach 1500 Jahren überwunden, in: ebd. 341f.
- ⁸ Deutsche Übersetzung in: Herder-Korrespondenz 42 (1988) 27–43.
- ⁹ Ebd. 43.

Ökumene ist nicht eine Option für die Kirchen, weil die Universalität der Kirche Jesu Christi zu ihrem Wesen gehört. Die Kirchen sind nicht ökumenisch, wenn und weil sie – gelegentlich – ökumenisch handeln; sondern weil die Kirche ökumenisch ist, müssen die Kirchen ökumenisch leben. Keine Kirche stellt für sich selbst die ganze Fülle des Volkes Gottes dar. Die Kirche Jesu Christi ist immer umfassender, größer und reicher als die jeweils eigene Kirche.

Viel Gemeinsamkeit gewachsen

Angesichts der derzeitigen ökumenischen Lage – und ich rede vor allem für den Bereich der Bundesrepublik Deutschland und West-Berlin und aus freikirchlichem Blickwinkel – ist es notwendig, sich bewußt zu bleiben und bewußt zu machen, wie viel Gemeinsamkeit, gegenseitiges Verständnis und praktische Zusammenarbeit gewachsen sind. Bei der Gründung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin-West 1948 war nicht zu ermessen, was daraus würde. Wenn auch lange galt: „Oben Ökumene, unten ganz alleene“, so erreichten die Impulse allmählich doch die Gemeinden, ganz besonders als sich im Zuge des Vatikanum II die römisch-katholische Kirche für ökumenische Begegnung öffnete. Es kam dann die Phase, in der Gemeinden z.T. ökumenisch fortschrittlicher waren als die Kirchenleitungen.

Inzwischen gibt es viel selbstverständliche und darum kaum mehr registrierte Zusammenarbeit, von der Bibelwissenschaft bis zum diakonischen Handeln im eigenen Land und in Entwicklungsländern, vom gemeinsamen Bibelsonntag bis zur Medienarbeit. Viele gemeinsame geistliche Erfahrungen wurden gemacht in Gottesdiensten, Bibelseminaren, Gebetswochen.

Nicht zuletzt ist viel Vertrauen unter Personen gewachsen. Vertrauen ist ja ein personaler Beziehungsbegriff. Die Bedeutung von Personen für die ökumenische Entwicklung ist einsichtig. Denn selbst wenn sich Institutionen begegnen, begegnen sie sich durch Personen. Das Vertrauen erweist sich u.a. darin – und das ist nicht hoch genug zu werten –, daß kontroverse Diskussionen und offene Darlegung unterschiedlicher Auffassungen möglich sind. Das ist um so bemerkenswerter, als dabei Bereiche eingeschlossen sind, die, wie z.B. die Mariologie, nicht nur mit rational bestimmter Lehre, sondern auch mit emotional gefüllten Frömmigkeitsformen zu tun haben.

Demgegenüber ist nun weithin der Eindruck entstanden, daß in den letzten Jahren die ökumenische Bewegung viel an Schwung verloren hat. Das hängt sicherlich mit einem weltweit zu beobachtenden Trend zum Konservativen zusammen. Eine Wurzel dieser Tendenzen liegt in kaum mehr über-schaubarem Pluralismus und verbreiteter Orientierungslosigkeit. Daraus erwächst ein Suchen nach „klaren Verhältnissen“, nach auch kirchlicher Identität. Dieser Trend wurde und wird verstärkt durch Personen (z.B. den jetzigen Papst) oder durch Jubiläumsfeiern (z.B. Augustana-Jubiläum, Lutherfeiern, 200 Jahre EmK). Besinnung auf die eigene Identität, die jeweils spezifischen Gaben, die Gott einer Kirche anvertraut hat, kann zu klarerem und überzeugenderem Dienst verhelfen. Sie birgt aber auch die Gefahr neuer Abgrenzungen und der Stagnation.

Viele Beobachter meinen, daß vor allem von der Katholischen Kirche retardierende Kräfte ausgehen. Man kann sicher darüber streiten; aber mindestens gibt es Anzeichen, daß die Reisen von Papst Johannes Paul II. weniger die ökumenische Zusammenarbeit als die Katholische Kirche stärken. Nun ist Derartiges nicht nur ein Recht, sondern auch die Pflicht einer kirchenleitenden Persönlichkeit. Aber – und darin lag mit das Problem, das Freikirchen mit dem Papstbesuch in unserem Land im Mai 1987 hatten – es macht ökumenisches Vorankommen schwieriger, wenn bekannte Trennungsfaktoren wie die Mariologie durch eine Enzyklika oder durch die Ausrufung eines „Marianischen Jahres“ verstärkt werden. Nicht einzelne Formulierungen beschweren, sondern diese Fakten als solche.

Um aber gleich weiterzuführen: Entscheidend und der Wirkung des Heiligen Geistes entsprechend ist es, nicht vor möglicher Stagnation zu kapitulieren oder aus Enttäuschung zu resignieren, sondern getrost die nächsten Schritte zu tun, und seien es auch kleine. Für unsere EmK ein großer Schritt war die Erklärung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit der VELKD und den Kirchen der Arnoldshainer Konferenz am 29. September 1987. Für uns signalisiert das: Und sie bewegt sich doch, die Ökumene, wenn auch langsam.

Der evangelistisch-missionarische Auftrag

„Ökumene“ hat in konservativen christlichen Kreisen ein schlechtes Image. Sie wird mit „liberaler Theologie“ und einseitig sozialpolitischem Handeln identifiziert. Das verlangt zum einen, daß es der ökumenischen Bewegung immer wieder gelingt, den Kirchen – Kirchenleitungen und

Gemeinden – ihre biblischen, geistlichen Wurzeln, Motivationskräfte und Zielvorstellungen zu vermitteln. Das verlangt zum andern, nicht müde zu werden, das sozialpolitische Engagement als untrennbare Folge biblischen Glaubens zu verdeutlichen, es aber auch immer wieder am biblischen Zeugnis zu überprüfen.

In diesen Zusammenhang gehört auch, was für uns Freikirchen unerlässliches kirchliches Handeln ist, nämlich Evangelisation als Ruf zum persönlichen Glauben, zur verantwortlichen Nachfolge und zur Eingliederung in lebendige Gemeinden.

Zwar sehen sich praktisch alle Kirchen unseres Landes mit wenigen Ausnahmen mit rückläufigen Gliederzahlen konfrontiert; zwar ist die zunehmende Entkirchlichung, ja Entchristlichung unseres Landes unübersehbar; zwar sagen es immer mehr, daß Deutschland Missionsland ist. Aber Konsequenzen daraus sind minimal. Ein hohes Maß an gemeinsamem Zeugnis vollzieht sich im sozialdiakonischen, aber nur sehr wenig im evangelistisch-missionarischen Bereich. Dieser aber läßt sich vom wirklich ganzheitlichen Dienst der Kirche nicht trennen.

Hierbei geht es nicht um eine Methodenfrage. Es geht um eine Anfrage an unser Verständnis von Christwerden, von Kirche und von deren Auftrag.

Es ist eigentlich überraschend, daß in unserem Land das ökumenische Thema der sechziger Jahre „Die missionarische Struktur der Gemeinde“ so wenig bleibende Wirkung weder in der Bewußtseinslage noch in der Arbeitsweise hinterlassen hat. Und bedeutet das Thema „Taufe, Eucharistie und Amt“ Selbstbeschäftigung auf Kosten des Auftrags?

Eine weitere Frage: Läßt die geistliche und kirchliche Lage in unserem Lande Proselytenangst eigentlich noch zu? Ich rede nicht von Abwerbung mit unlauteren Mitteln – das wäre der Sache Christi unwürdig; ich meine das Geschehen, daß Menschen durch den Dienst einer anderen Kirche zu lebendigem Glauben kommen und dann auch in ihr ihre Gliedschaft am einen Leib Christi leben. Ist ein Denken noch angebracht, das vom Besitzstandwahren ausgeht? Müßte dieses Denken nicht abgelöst werden von der Einsicht, daß nicht jede Kirche und Gemeinde jedem Menschen dienen kann und daß es besser ist, Menschen finden ihre geistliche Heimat überhaupt in einer Kirche als daß sie glaubenslos und ohne lebendige Teilnahme an kirchlichem Leben existieren?

Ökumene muß als Bewegung der Kirchen Jesu Christi ihre Zusammengehörigkeit auch im gemeinsamen evangelistisch-missionarischen Dienst bewahren. Vereinzelte Modelle evangelistischer Bemühungen unter Einschluß katholischer Gemeinden gibt es bereits in unserem Land. Das „Mis-

sionarische Jahr 1980“ hat viele Anstöße gegeben bis dahin, daß Evangelisation und wissenschaftliche Theologie das Gespräch aufnahmen. Inzwischen scheint „Evangelisation“ – im Gegensatz zu anderen Ländern – für die theologischen Fakultäten unseres Landes kein Thema (mehr) zu sein.

Mut zum Wagnis, zu intensiven theologischen Klärungen, zu gezielten Versuchen im gemeinsamen evangelistisch-missionarischen Dienst sind nötig, aber auch verheißungsvoll.

Ökumenisches Lernen

Ökumenisches Lernen ist eine bleibende Aufgabe. Authentische Information über die anderen Kirchen ist nach wie vor unerlässlich. Es ist immer wieder überraschend festzustellen, wie wenig – selbst in Kirchenleitungen – wirklich über ökumenische Partner im eigenen Land bekannt ist. Ökumenische Inhalte bei der Pfarrerausbildung und der Erwachsenenbildung sowie die Heranführung der jungen Generation an ökumenisches Wissen und Verstehen mangeln immer noch.

Theologische Arbeit

Trotz der obigen etwas kritischen Erwähnung der Lima-Papiere soll hier die Wichtigkeit ihrer Erarbeitung und ihrer Ergebnisse sowie die erstaunlich starke Resonanz, die sie ausgelöst haben, unterstrichen werden. Nun, nachdem die Stellungnahmen der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen, auch der römisch-katholischen Kirche, vorliegen, ist es ruhig um sie geworden. Natürlich müssen jetzt diese Stellungnahmen ausgewertet und weiterbearbeitet werden. Eine wichtige Fortführung wäre es, wenn die Stellungnahmen der Kirchen, in denen sie ihre Konsens- und Dissenspunkte markiert haben, als Diskussionsgegenstand, zum ökumenischen Lernen und zur Rezeption gebraucht würden.

Wir werden sicherlich noch mehr grundsätzliche theologische Arbeit miteinander tun müssen, ist sie doch ein Instrument, das uns von den Quellen des Glaubens her weiterführen kann. An Themen mangelt es nicht. Schriftverständnis und Tradition legen sich nahe, ebenso der Begriff der „Hierarchie der Wahrheiten“, der aus dem Zweiten Vatikanischen Konzil stammt, oder was es bedeutet, daß wir einander um so näher kommen, je näher wir Christus kommen. Und noch einmal: Der missionarische Auftrag und eine gemeinsame Verwirklichung stehen als Herausforderung vor uns.

Eine Überschau über die ökumenische Lage kann nicht an dem 40jährigen Bestehen der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin-West“ vorübergehen. Es böte sich an, aus diesem Anlaß Rechenschaft zu geben über das bisher Geleistete und ihren Weg in die Zukunft zu bedenken.

Als Plattform und Instrument der Begegnung und geistlicher Erfahrungen, der Vertrauensbildung, theologischer Arbeit, gemeinsamen Lernens, des Austausches und der Weitergabe von Information und, in begrenztem Maß, des in die Öffentlichkeit hineinwirkenden gemeinsamen Zeugnisses und Dienstes konnte sie Beachtliches zustande bringen.

Vieles bleibt freilich auch zu wünschen, z.B. daß mehr inhaltliche Zielklarheit gewonnen wird darüber, was man gemeinsam erreichen will. Die Frage ist zu stellen, ob die Mitglieder der ACK, d.h. die Kirchen, willens sind, die ACK stärker als bisher als ihr gemeinsames Instrument zu gebrauchen. Daß hier ein Mangel besteht, ist zwar verständlich, genügen sich doch die „großen“ Kirchen weithin selbst, und bilaterale Arbeit ist weniger kompliziert als multilaterale. Aber „ökumenisch“ heißt eben auch „alle einschließend“ und einander dienend. Eine Weiterentwicklung der ACK machte freilich eine entsprechende personelle Ausstattung erforderlich, die aber auch Einsparungen bei eigenkirchlichen Stellen mit sich bringen könnte.

Auch die Frage gehört hierher, wie die Kirchen unseres Landes ihre Vertretung gegenüber ökumenischen Zusammenschlüssen anderer Länder (Nationale Kirchenräte) wahrnehmen wollen.

Einander fordern, aber nicht überfordern

Zum ökumenischen Umgang gehört gewiß auch die wenigstens vorläufige Anerkennung von Grenzen: kräftemäßig, theologisch-dogmatisch, im Frömmigkeitstypus. Es ist Ausdruck von Achtung und Liebe, den andern zwar zu fordern, ihn aber nicht zu überfordern; Grenzen gelten zu lassen, ohne dem andern bösen Willen zu unterstellen. Es gehört aber auch zum Wesen der Kirche, darauf zu hoffen und dafür offen zu sein, daß der Heilige Geist Grenzen hinausschieben, durchlässiger machen und schließlich überwinden kann.

In der Ökumene stehen die Dinge nicht zum besten. Ich scheue mich nicht, meine Eindrücke in diesem krassen Satz zusammenzufassen. Vor 15 Jahren oder gar vor 25 hatte ich zuversichtlicher geurteilt. Heute meine ich eine Müdigkeit an der viel beschworenen Basis, ein Auf-der-Stelle-Treten in der Theologie und eine zunehmende Bürokratisierung in den Leitungen der Kirchen zu verspüren. Meine Eindrücke sind in diesem Jahr durch Besuche in den USA und in England sowie bei einem erneuten Gastsemester in Australien nicht gemindert, sondern eher verstärkt worden.

I. Müdigkeit an der Basis

In der „Uniting Church“ in Australien zeigen sich jetzt, gegen Ende des ersten Jahrzehnts, beachtliche Ermüdungserscheinungen. Die mehr soziologisch als theologisch beschreibbaren Unterschiede zwischen den Presbyterianern (sowie Kongregationalisten) und den Methodisten lösen sich nicht auf; sie zeigen sich eher in verstärktem Maße. Die Kooperation mit den Anglikanern funktioniert nur auf der Ebene der theologischen Ausbildung, dort allerdings sehr gut. In Neuseeland ist nach dem Scheitern der allzu lang geplanten großen Union (Presbyterianer, Methodisten und Anglikaner) der Konfessionalismus wieder neu belebt. In den Vereinigten Staaten sind die umfassenden Unionspläne bei den Gemeinden auf immer weniger Verständnis gestoßen. Man könnte dieser Aufzählung freilich entgegenhalten, die Zeit für große und umfassende Kirchen-Unionen sei ohnehin vorbei, Ökumene an der Basis müsse sich in anderer Gestalt auch – und vielleicht echter und besser – zeigen können. Aber tut sie es?

In der Schweiz (wo ich wohne) und in der Bundesrepublik (wo ich arbeite) scheinen sich mir die Kontakte zwischen den evangelischen Landeskirchen und den Methodisten sehr in Grenzen zu halten, die zwischen den reformatorischen und der römisch-katholischen Kirche fast ausschließlich auf Theologen sowie auf die unter den Hemmnissen für konfessions-verbindende Ehen Leidenden zu beschränken. Baptisten und gar Mennoniten sind den Gemeindegliedern der Landeskirchen weitgehend unbekannt oder werden – sogar von Theologiestudenten – mit „Sekten“ gleichgesetzt. Von großer und positiver Bedeutung allerdings sind die Vereinbarungen zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Altkatholischen Kirche über die Möglichkeit gemeinsamer Eucharistiefeiern.

Eine große Zahl von Theologen und Theologinnen im Pfarramt und auch im Lehramt sind im Prinzip der ökumenischen Bewegung gegenüber positiv eingestellt, tun aber wenig, um ihre Sympathie in Taten umzusetzen. Kanzeltausch oder transkonfessionelle Mitverantwortung für Gottesdienste sind die Ausnahme geblieben. Themen von Vorlesungen und Seminaren an den Universitäten sowie die vervielfältigten Listen der Examensthemen und -fragen verraten wenig Offenheit der Lehrenden für Bücher in anderen als der Landessprache und für ökumenische Realitäten. Kaum eine evangelisch-theologische Fakultät entschließt sich, eine C-2- oder C-3-Professur mit einer katholischen, „freikirchlichen“ oder orthodoxen Fachkraft zu besetzen, was nach den Staats-Kirchenverträgen oft durchaus möglich wäre. (Hierin allerdings sind die Amerikaner und Australier fortschrittlicher, weil viele ihrer Fakultäten interkonfessionell und international besetzt sind.)

Das liegt daran, daß die Furchen theologischer Routine und Denkweise zu tief eingeritzt sind, um für Neues offen zu sein. Sieht man etwa von der vielversprechenden Arbeit des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen ab, die K. Lehmann und W. Pannenberg begonnen haben herauszugeben (*Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* I, Göttingen 1986), so findet man wenig Konstruktives aus den Federn der tonangebenden Theologen zum großen Thema der ökumenischen Neuorientierung und Zukunftsverantwortung. Die akademische Theologie ist in diesem zentral wichtigen Gebiet nicht einfallsreich, nicht kreativ. Aus einer vielleicht begreiflichen Scheu heraus vermeidet sie es, die Steuerung der landeskirchlichen Positionen und Aktivitäten allzu ungeniert zu übernehmen, aber zugleich versagt sie auch im Aufzeigen von Visionen und neuen Möglichkeiten für ökumenische Neugestaltung. Der in den sechziger und siebziger Jahren aufgekommene neue Provinzialismus politischer und ethnischer Prägung – französischsprachiger Jura und Quebec, baskische und irische Independenz, die Pflege der Dialekte und des Lokalpatriotismus – mag lobenswerte Aspekte haben, manifestiert sich aber in Theologie und Kirche nicht nur in günstiger Form. Ähnliches würde ich ohne Scheu über einen Teil – nur einen Teil! – der Ergebnisse der „indigenous theologies“, der inkulturierten Theologien, die ich in Afrika und Asien kennengelernt habe, sagen. Auch sie haben auf diesen Kontinenten einen neuen Nationalismus und Partikularismus begünstigt, den ich beklagen möchte und der nicht im eigentlichen Interesse der Kirchen und ihrer Glieder liegt. Die deutschsprachige Theologie ist hier leider Teilhaberin einer Bewegung geworden, die ihr

ursprünglich gar nicht eigen war. Mit dem Verlust ihrer Monopolstellung aus vergangenen Jahrhunderten – zumindest im evangelischen Bereich – ist sie in eine akademische Provinz gegliett, die nur denen nicht vor Augen steht, die sich ausschließlich innerhalb dieses akademischen und kulturellen Bereiches aufhalten.

Diese Klagen sollten einen nicht verkennen lassen, daß die einzelnen Theologen oft hervorragend qualifiziert sind. Dies gilt z.B. für die Mitglieder des „Deutschen Ökumenischen Studienausschusses“ (DÖSTA), der heute mindestens so potent besetzt ist, wie je in seinen besten Zeiten seit der Gründung in den fünfziger Jahren. Aber eigentlich konstruktive, ökumenische Arbeit haben wir im DÖSTA in den letzten Jahren nicht produzieren können. Das liegt einmal an der verharzten Position der Großkirchen, gegen die anzufechten kaum als unsere Aufgabe betrachtet wurde, zum anderen aber daran, daß die Kirchen – auch Genf oder Rom – dem DÖSTA praktisch noch nie eine konkrete Aufgabe gestellt haben. Auf dem guten und teuren Instrument wollte bislang noch niemand „spielen“.

Günstiger steht es mit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Obgleich in ihren Reihen die theologische Kompetenz der Mitglieder nicht mehr so groß geschrieben wird wie früher, hat sich die Kommission Aufgaben gestellt, die sehr vielversprechend sind. Die Bewahrung der Schöpfung, Frieden und Gerechtigkeit sind wirklich zentrale Themen ökumenischer Dimension, erst recht das große Projekt des „Gemeinsamen Bekennens des Apostolischen Glaubens“. Die Projekte sind hervorragend angelegt und werden hoffentlich viele in ihren Bann ziehen und zur Mitarbeit ermutigen. Dasselbe gilt für die so lange verkannte Aufgabe des Diskurses zwischen der Kirche und den Juden. Hier liegt ja eine der Wurzeln ökumenischer Probleme, ein Paradigma sozusagen, und es steht zu hoffen, daß engagierte Theologen, Theologinnen und Gemeindeglieder an dieser Aufgabe mitzuwirken bereit sind.

3. Kirchen werden bürokratischer

Es mag wahr sein, daß die Leute in führenden Positionen in den Leitungen der Kirchen heute im Durchschnitt älter sind als sie es vor 30 Jahren waren. Jedenfalls sind sie vorsichtiger, ängstlicher und in vielem auch bürokratischer, als ich es noch aus der Zeit nach dem Krieg und in den fünfziger Jahren in Erinnerung habe. Ich mag mich täuschen, aber ich meine, die Bürokratisierung sei in der Bundesrepublik stärker zu beobachten als in den anderen Ländern, in denen ich in Kirche und Theologie tätig gewesen bin.

Nicht, daß die Verwaltung und auch die Versorgung von Gemeinden und Pfarrern nicht ausgezeichnet klappte, die Betreuung der Examenskandidaten nicht gut durchdacht sei, die Synodalerklärungen nicht ausgewogen seien – aber eigentlich theologisch und besonders theologisch-ökumenisch tut sich sehr wenig! Freilich werden Stipendiaten aus Kirchen der Dritten Welt eingeladen, aber schon für unsere Studierenden ist ein Auslandsstudium nicht einfach zu arrangieren.

Man muß es realistisch sehen: in der Bearbeitung der wirklich großen, ungelösten Probleme der Ökumene sind wir in den letzten 20 Jahren im Grunde nicht weitergekommen. Es ist, als seien sie auf Kommissionen von Spezialisten abgewälzt, aus dem Horizont der evangelischen Landeskirchen und ihrer katholischen Partnerkirchen fast entschwunden, obwohl sie uns alle sehr direkt angehen: die Spaltung der christlichen Kirche in Priester/Altar/Sakrament-orientierte und in Pfarrer/Kanzel/Berater-orientierte Kirchen; die fehlende eucharistische Gastfreundschaft unter den Großkirchen; die gegenseitige Anerkennung der Ämter; die durch die Enzyklika „Redemptoris Mater“ und die Ausrufung des Marianischen Jahres durch Johannes Paul II. geschaffenen bzw. neuerweckten ökumenischen Probleme. Diese Probleme sind durch die täglichen Aktivitäten ebenso auf die Seite gedrängt wie die Fragen der Abrüstung und des Friedens, die zur Spezialität bestimmter Gruppen geworden sind.

In der Aufnahme dieser Probleme sind die amerikanischen Kirchen aktiver. Unsere Laschheit und Vorsicht mag erklärbare historische Gründe haben. Es mag auch stimmen, daß wir heute in einer Zeit des Stillhaltens und der Neubesinnung leben, weil wir theologisch noch nicht in der Lage sind, die neuen Probleme internationaler und ökumenischer Herkunft sinnvoll angehen zu können. Aber man möchte sich Ansätze wünschen, die das momentane Stillhalten rechtfertigen und dann zu einem neuen Aufbruch verhelfen. Während dieser Zeit der vielleicht notwendigen Neubesinnung und theologischen Inventur dürften aber keine bürokratischen Verharzungen und Unfälle toleriert werden: Ein mennonitischer Prediger (mit Fakultätsexamen) bekommt keine Andachtszeit am Radio; eine neuapostolische Ärztin keine Stelle an einem evangelischen Krankenhaus; ein katholischer Religionslehrer mit evangelischer Frau keine feste Anstellung; Vorschläge für Praktika von katholischen Vikaren in evangelischen Gemeinden – und umgekehrt – werden als idealistisch abgetan – von den schweren ekklesiogenen seelischen Problemen der Partner in konfessions-verbindenden Ehen ganz zu schweigen.

Bedenkt man, daß in wenigen Jahrzehnten die Zukunft der Kirche – zumindest statistisch gesehen – ohnehin in Afrika gestaltet wird, so

nehmen sich die Verkrustungen im Bereich unserer Kirchen um so anachronistischer aus.

4. Schlußbemerkung

Ich möchte nicht nur pessimistisch reden. Weil ich glaube, daß die Einheit der vielen Teile der einen Kirche – eine Einheit in versöhnter Verschiedenheit – im dreieinigen Gott begründet ist, lohnt sich kritische Bestandsaufnahme ebenso wie zuversichtliche Mitarbeit in der ökumenischen Suche nach der Verwirklichung dieser Einheit. Dabei ist eine Kombination von strenger, theologischer Rationalität mit warmem, Vorschuß leistendem Vertrauen in Andersdenkende und Andersglaubende unverzichtbar und zugleich verheißungsvoll.

Visionen von der Kirche

Russisches theologisches Denken in der neueren Zeit

von JOHN MEYENDORFF

Im Jahre 988 A. D. wurde der orthodoxe christliche Glaube, so wie er sich im östlichen Römischen Reich mit seinem Mittelpunkt in Konstantinopel (oder Byzanz) entwickelt hatte, zur offiziellen Staatskirche des Fürstentums Kiew. Seitdem ist die orthodoxe Kirche als ein wesentlicher Faktor für die kulturelle Identität der Russen die Hauptquelle einer in sich geschlossenen Weltsicht geblieben. In der Geschichte des Landes sind diese tausend Jahre durch vier große ausländische Invasionen gekennzeichnet gewesen: die mongolische (1238–1240), die polnische (1610–1612), die französische (1812) und die deutsche (1941–1944). Jede von ihnen hatte andere, aber entscheidende religiöse Auswirkungen. Hinzu kamen mehrere große innere Krisen, die auch von der religiösen Geschichte des Landes nicht zu trennen sind: die Spaltung des alten Rußland in „Großrußland“ (unter den Mongolen, dann unter dem Moskowitischen Reich) und die „Ukrainischen“ Nationalitäten (unter Polen); die Liquidierung der Feudal aristokratie durch Iwan IV. (1533–1584); die radikalen Reformen Peters I., im Sinne einer Verwestlichung (1682–1725); und in unserem Jahrhundert die Oktoberrevolution (1917). Darüber hinaus gab es eine Krise, die im wesentlichen religiöser Natur war (wenn auch nicht zu trennen von kulturellen und politischen Faktoren): das Schisma der „Altgläubigen“, das 1666/67 dann endgültig vollzogen war.

Einige dieser Ereignisse, vor allem die internen, bewirkten Veränderungen, die man im Rahmen der geschichtlichen Entwicklung des Landes vom Mittelalter zur Neuzeit als unvermeidlich betrachten könnte; doch sie lösten – zum größten Teil – ein furchtbares Ausmaß an unnötiger Brutalität und Blutvergießen aus. Nicht daß die russische Geschichte wirklich blutiger gewesen wäre als die des übrigen Europa (es genügt, hier die Herrschaft Heinrichs VIII., in England, Ludwigs XI., in Frankreich, die Religionskriege und den „Terror“ der Französischen Revolution ins Gedächtnis zu rufen); doch die verschiedenen kulturellen Umwälzungen in Rußland unterschieden sich davon durch ihre mehr persönliche und abrupte Art. Von daher erklärt sich ihr dramatischer und spektakulärer Charakter. Im Lichte dieser Ereignisse sind das Überleben und die wiederholten Neuerweckungen der Kirche um so beachtlicher. Die moderne russische Orthodoxie und die moderne

russische Theologie sind nicht zu verstehen, wenn man nicht zunächst die Reformen Peters des Großen und ihren Einfluß auf die Kirche ins Auge faßt. Es war ein bewußter Bruch mit der byzantinischen Vergangenheit, die er ganz persönlich haßte, als Peter das Patriarchat von Moskau aufhob und die Kirche der Verwaltung eines staatlichen Ausschusses von Geistlichen unterstellte, der von ihm ernannt wurde und die Bezeichnung „Heiliger Synod“ trug. Darin folgte er bewußt und bis ins Detail einem Modell, das er in den protestantischen Staaten Westeuropas (1720–1721) vorfand. Unberührt davon blieben die regionale Diözesanstruktur der Kirche und ihr liturgisches Leben. Was die intellektuelle Entwicklung betrifft, so führte Peter ein Schulsystem ein, in dem alle Mitglieder des Klerus, die er zu einer erblichen Kaste machte, zu studieren hatten. Ein personeller Wechsel zwischen den Kästen (z. B. vom Adel zum Klerus) wurde praktisch unmöglich. Das Schulsystem wurde aus dem Westen übernommen und mit westlich beeinflußtem ukrainischen Lehrpersonal besetzt, das in Kiew (unlängst von Polen annexiert) akademisch ausgebildet worden war. Die Lehrveranstaltungen fanden auf lateinisch statt, und die *curricula* waren zumeist die der Gegenreformation und folgten den von polnischen Jesuiten aufgestellten Plänen. Die Kombination eines protestantischen Modells der Kirchenregierung mit einer lateinischen Theologie in den Schulen ist eines der Paradoxe dieses Systems, das erst im 19. Jh. nach und nach verändert wurde, aber in mancher Hinsicht noch bis 1917 überlebte.

Die Sonderbarkeit der Reformen hinderte jedoch die Kirche nicht daran, ihre Rolle als kulturelles Rückgrat des Volkes beizubehalten. Nur die oberen Klassen verloren nach und nach ihre bewußte Bindung an das orthodoxe Christentum. Doch es wurde weiterhin Mission unter den eingeborenen Völkern Asiens und „Russisch-Amerikas“ (Alaska) betrieben. Die monastische Tradition, die durch die strikten Beschränkungen und Kontrollen, denen Peter sie unterworfen hatte, anfangs etwas geschwächt worden war, trug ihre besten Früchte im 19. Jahrhundert und leitete eine christliche „Wiedereroberung“ der Intelligenzja ein. Das sonderbare lateinorientierte Schulsystem entwickelte sich zu modernen Theologischen Akademien (d. h. Hochschulen) und Seminaren. Innozenz Veniaminov, ein berühmter russischer Missionar in Alaska, konnte sich mit spanischen Jesuiten aus Kalifornien auf lateinisch unterhalten; und in der gleichen Sprache führten anglikanische Kirchenmänner Gespräche mit russischen Bischöfen und Theologen, wenn sie Rußland besuchten. Das Studium der Geschichte erfuhr eine solche Entwicklung, daß Adolf Harnack Wert darauf legte, Russisch zu lernen, nur um in der Lage zu sein, die gelehrte Studie von N. N. Glubo-

kowskij über Theodoret von Kyros zu lesen. Vielleicht wären die Beziehungen zwischen Ost und West heute in mancher Hinsicht einfacher, wenn Har-nacks linguistischer Eifer mehr Nachahmer gefunden hätte . . .

1. Philosophisches Erwachen und Laientheologie

Deutsche Philosophie wurde sowohl an den Universitäten als auch an den kirchlichen Akademien gelehrt, vor allem nach den Bildungsreformen in den Jahren 1803–1804. Doch das wirkliche philosophische Erwachen geschah spontan in intellektuellen Kreisen, vor allem in Moskau, wo junge Männer, von denen viele zum Studium an deutsche Universitäten gingen, nach einer Weltanschauung Ausschau hielten, die den Empirismus überwindet und über den praktischen, vielfach vereinfachenden praktischen Reformismus und die Verwestlichung hinausgeht, die ein Erbe aus dem Zeitalter Peters des Großen waren. Die mystischen und esoterischen Neigungen, die am Hofe von Zar Alexander I. (1801–1825) verbreitet waren, trugen zu der Atmosphäre geistigen Schmerzes bei, die für die romantische Bewegung in der Literatur und im sozialen Denken allgemein kennzeichnend war. Der Einfluß des frühen Schelling wurde unter vielen Intellektuellen vorherrschend; insbesondere seine Philosophie der Kunst sprach junge Russen als ein besserer Weg zur Wahrnehmung der „absoluten“ Wirklichkeit an.

Kulturell losgelöst von der traditionellen orthodoxen Frömmigkeit waren sowohl die „Mystik“ des kaiserlichen Hofes als auch der Schellingianismus der intellektuellen Kreise von einer idealistischen religiösen Fragestellung beherrscht – eine vage, philosophische Religiosität, die man den trockenen dogmatischen Aussagen der orthodoxen Glaubenslehre und dem „blinden“ Glauben der bäuerlichen Massen gegenüber als überlegen ansah.

Dies begann sich Anfang der 1840er Jahre mit dem zunehmenden Einfluß des Hegelianismus zu ändern. Wie in Deutschland so kam es auch in Rußland über der Frage der Religion zu einer Spaltung unter den Hegeliatern. Einige verworfen jede Form von „Theologie“ und projizierten ihren Atheismus auf ihre soziale Analyse. 1847 schrieb Belinskij an Gogol: „Das russische Volk ist zutiefst atheistisch . . .“ Andere machten sich eine andere Betrachtungsweise zu eigen. Die als „Slawophilismus“ bekannte Bewegung trat als eine Gruppe in Erscheinung, die die hegelianische Philosophie mit dem orthodoxen Christentum zu versöhnen suchte.

Das russische Denken konnte kein bloßer Ableger des deutschen Idealismus sein und war es auch nicht. Das aus Deutschland kommende Gedan-

kengut wurde dazu gebraucht, der intensiven Auseinandersetzung unter den Russen über die historische Rolle und das Schicksal ihres Landes Gestalt zu verleihen. Die Auseinandersetzung wurde durch den Sieg über Napoleon angespornt (1812) und darüber hinaus durch die Veröffentlichung der berühmten „Geschichte des Russischen Staates“ von Kazamzin (1816–1829) gefördert. „Westler“ wie Tschaadajew (1794–1856) bestritten, daß die russische *Vergangenheit* auch nur irgendeinen Beitrag zur Weltzivilisation geleistet hätte, und behaupteten, daß Rußland nur durch die Integration in westliche Kultur und westliches Christentum eine *Zukunft* haben könnte. Dagegen stand der „Slawophilismus“ als eine Bewegung für die Idee, daß die russische Vergangenheit einen Wert habe und ihr wertvollstes Vermächtnis das orthodoxe „Ethos“ sei. Für dieses Vermächtnis sei Rußland in der Gegenwart und für die Zukunft verantwortlich.

Das offensichtliche Faktum, dem die Slawophilen sich stellen mußten, um ihren Schwerpunkt zu verteidigen, war dies: das orthodoxe Christentum war in seiner Liturgie, seinen Traditionen und auch in seinen Glaubensüberzeugungen bewahrt geblieben, und zwar durch das Volk und nicht durch den Staat oder die gesellschaftlichen Eliten. Seit den Reformen Peters waren der Staat und die Eliten entwurzelt und von den eigentlichen Realitäten des russischen Lebens abgeschnitten. Zum Slawophilismus gehörte eine scharfe Kritik der zeitgenössischen sozialen Wirklichkeit. Diese Kritik kam vornehmlich von A.S. Chomjakow (1804–1860) und wurde verständlicherweise von den offiziellen Regierungsstellen als subversiv angesehen, so daß die Schriften Chomjakows zunächst im Ausland und auf französisch veröffentlicht wurden. Andererseits fand Chomjakow willkommene Unterstützung durch eine berühmte Enzyklika der östlichen Patriarchen (1848), die als Antwort auf die Enzyklika *In suprema apostoli sede* von Papst Pius IX. veröffentlicht worden war und in der es heißt, daß in der Orthodoxie der verantwortliche Hüter des wahren Glaubens nicht irgendein sichtbares Oberhaupt oder eine Institution sei, sondern „das Volk Gottes“, d. h. die ganze Kirche, Geistliche und Laien. Indem die Kirche ihre „Rezeption“ der Erklärungen von Konzilien oder irgendeiner anderen Autorität bekundet, erweist sie sich als treu der *sobornost* (*sobornost* kommt von der slawischen Übersetzung des Adjektivs „katholisch“, mit dem im Glaubensbekenntnis die Kirche definiert wird, und bedeutet auch soviel wie „konziliar“). Chomjakow hat in seinem Denken immer wieder betont, daß die Tradition der Kirche nicht durch juristisch definierbare „Autoritäten“ bewahrt wird, sondern durch das Leben der Kirche als einer Gesamtheit, in der letztlich alle Glieder frei und für die Unversehrtheit des wahren Glaubens verantwortlich sind.

Chomjakow war den „westlichen Konfessionen“ gegenüber polemisch bitter. Für ihn war der Papst „der erste Protestant“, weil er versucht hatte, seine persönlichen Anschauungen gegen die allgemeinen, „konziliaren“ Lehren der Gesamtkirche durchzusetzen. Sein Denken wurde schließlich weitgehend – vor allem seine Lehre über *sobornost* – als eine authentische Stimme der orthodoxen Tradition anerkannt.

In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß die antiwestliche konfessionelle Polemik Chomjakow nicht daran hinderte, westlichen theologischen Tendenzen gegenüber offen zu sein. Der Einfluß, den J. A. Möhlers Buch *Die Einheit der Kirche* (1825) auf ihn ausübte, ist ein typisches Beispiel und ein Hinweis dafür, daß die religiöse Gärung in Rußland den Beginn eines echten Dialogs mit dem Westen anzeigen.

Das Verdienst der Slawophilen lag in ihrer Wiederentdeckung der Kirche als eines lebendigen Leibes und dessen, was man auf russisch „den kirchlichen Geist“ (*tserkovnost*) zu nennen begann. Ihr positiver Einfluß führte zu einer Wiederbelebung der kirchlichen Praxis unter den gebildeten Klassen. Für viele Intellektuelle wurde es wieder respektabel, in die Kirche zu gehen, die Bedeutung der Liturgie zu verstehen, am sakralen Leben der Kirche teilzunehmen und der Ordnung des Kirchenjahres zu folgen. Aber die Slawophilen waren auch der Kritik ausgesetzt, vor allem im Blick auf ihre Methode. Was in ihrem Denken nicht immer klar war, war die Unterscheidung zwischen „dem Volk Gottes“ (d. h. der Kirche) und „dem Volk“ im allgemeinen, zwischen „Kirche“ und „Gesellschaft“, zwischen der „Gemeinschaft“ (der neutestamentlichen *koinonia*) und der Ordnung des Landbesitzes (*zemstvo*). Ihre Bewunderung für das russische bäuerliche Ethos unterschied sich nicht immer deutlich von ihrem theologischen Denken.

In Wirklichkeit trifft diese Kritik bei den *frühen* Slawophilen nur in sehr begrenztem Maße zu, nämlich auf die Methodologie und nicht so sehr auf die Substanz. Da sie Amateurtheologen waren und für ein breites Publikum schrieben, fehlte es ihnen gelegentlich an methodischer Genauigkeit. Doch wenn man Chomjakows ekklesiologische Schriften liest, besteht kein Zweifel daran, daß er sehr deutlich den Unterschied zwischen der Kirche Gottes als dem Tempel des Geistes und der russischen bäuerlichen Gemeinschaft sah. Sein Freund und Schüler Iwan Kirejewskij (1806–1850), der sich unter dem Einfluß seiner Frau bewußt vom Schellingianismus zum orthodoxen Christentum bekehrt hat, erhielt im berühmten Kloster von Optina und bei der Übersetzung der griechischen Kirchenväter seine Inspiration. Auch entdeckte er in seiner Erkenntnistheorie den Begriff der „personalen

Gemeinschaft“ zwischen den Wissenden als eine Voraussetzung zur Erlangung der Wahrheit, ein authentisch christlicher, biblischer und patristischer Begriff, der für die Ekklesiologie wesentlich ist. Ein ebenso starkes Bewußtsein von der Kirche zeigt sich in den Schriften von J. Samarin (1819–1876) mit seiner Kritik der lateinischen und protestantischen Versuchungen in der russischen Kirche des 18. Jhs. und mit seinem Versuch, die orthodoxe Alternative zu rechtfertigen, indem er eine „organisch“ hegelianische Betrachtungsweise der Geschichte anwandte.

Erst in seiner späteren Geschichte wurde der Slawophilismus zum „Pan-slawismus“, eine Bewegung, die als Reaktion gegen die durch die Reformen Peters des Großen wirkte Säkularisierung der Gesellschaft begann. Zur offiziellen Staatsideologie erhoben – vornehmlich unter der Herrschaft Alexanders III. – erhielt er einen nationalistischen und politischen Inhalt, der seinen Begründern eher fern lag.

2. „*Sophiologie*“ – W.S. Solowjew und seine Nachfolger

Während seines relativ kurzen Lebens (1853–1900) übte W.S. Solowjew, ein weiterer „Laientheologe“, einen größeren Einfluß auf das russische Denken aus als irgendein anderer intellektueller Geist seiner Zeit. Seine Schriften enthielten viele Elemente, die aus zahlreichen Quellen entlehnt waren, die hier nicht aufgezählt werden können. Er war ein begeisterter Anhänger des Sozialismus in seinen jungen Jahren; ein „Pan-entheist“ Schellingscher Prägung und ein Anhänger der Schellingschen Lehre von der „Weltseele“; ein Dichter und ein Seher, der nach einem letzten und einenden Sinn der Wirklichkeit suchte; ein Bewunderer der frühchristlichen gnostischen Systeme (Valentinus) und des Platonismus des Origenes; ein Vertreter des romantischen Universalismus, der eine politisch-religiöse Vereinigung zwischen dem römischen Papst und dem russischen Zaren anstrehte, doch, enttäuscht über die Undurchführbarkeit eines solchen Planes, zu einer apokalyptischen Vision Zuflucht nahm, wo alle Christen – römische Katholiken, Protestanten, Orthodoxe – sich angesichts des kommenden Antichrist vereinen würden. Hinter all diesen nicht differenzierten Intuitionen kreist das Denken Solowjews um die Idee der „Alleinheit“ (*vsedinstvo*): Gottes eigenes Wesen und das Wesen der Welt sind letztlich eins. Um dieses Einssein zu beschreiben, das – wie im Falle des Origenes – den biblischen Gedanken der Schöpfung der Welt „aus dem Nichts“ im wesentlichen zunichte macht, da Gott letztlich die Welt aus sich selbst heraus erschafft, brauchen Solowjew und seine Schüler das Bild der Weisheit (*Sophia*). Bei

Solowjew wird Sophia zu einer personalisierten, weiblichen und mütterlichen göttlichen Wirklichkeit; in ihr sieht er die grundlegende Quelle und den letzten Sinn aller Dinge jenseits der drei göttlichen Personen selbst; und in ihr findet er die metaphysische „Rechtfertigung des Guten“ (*Opravdanije Dobra, der Titel eines seiner Bücher*), die Grundlage der sozialen und personalen Ethik.

Es war zum Teil auf den Einfluß der Slawophilen zurückzuführen, daß Solowjew sich für die Kirche interessierte und sich ihr verpflichtet wußte. Doch sein System und seine gesamte Betrachtungsweise der Religion waren eher gnostisch als traditionell orthodox. Seine Begeisterung für den römischen Katholizismus, die nur für einen Teil seines Lebens kennzeichnend war und ihm den Anschein eines „Westlers“ gab, muß im Lichte seiner Philosophie der „All-einheit“ verstanden werden und ist keine große Hilfe für einen echten Ökumenismus. Seine größte Leistung besteht vielmehr darin, daß er zum Hauptsprecher einer religiösen Reaktion gegen das „säkulare“ hegelianische und marxistische Denken wurde, das spätestens Ende des letzten Jahrhunderts einen Großteil der russischen Intelligenzja beherrschte. Es besteht kein Zweifel daran, daß sein Denken und sein Einfluß eine wichtige Rolle bei der Veröffentlichung einer Artikelsammlung mit dem Titel „Wegweiser“ (*Vekhi*) spielte, die die Bekehrung bedeutender Marxisten zum „Idealismus“ oder faktisch zum Christentum signalisierte. Zu dieser Gruppe gehörten Männer wie N. Berdjajew, S. Bulgakow und P. Struve. In den Jahren vor der Revolution beherrschte eher die „religiöse Philosophie“ als der Marxismus die Atmosphäre unter den bedeutendsten russischen Intellektuellen. Es schien zu einer echten Versöhnung zu kommen zwischen einer religiösen Tendenz, die von den frühen Slawophilen ausgehend zum orthodoxen Traditionalismus führte – und dies zuweilen durch Dostojewski –, und den Anhängern des deutschen Idealismus, die dabei waren, die marxistischen Varianten des Hegelianismus zu verwerfen. Und was noch bedeutsamer war: das offizielle theologische Ausbildungssystem der orthodoxen Kirche öffnete Vertretern der „Laientheologie“ seine Türen.

In den Jahren 1901–1903 führte Bischof Sergej (Stragorodskij), Rektor der Theologischen Akademie und später Patriarch (1943–1944), den Vorsitz bei den „religiösen und philosophischen Versammlungen“, die D. Mereschkowskij in St. Petersburg eingeführt hatte. Die offizielle Zeitschrift der Theologischen Akademie von Moskau (*Bogoslovsky Vestnik*) wurde mehrere Jahre lang von Vater Paul Florenskij herausgegeben, einem Hauptvertreter der „sophiologischen“ Schule, der der Fakultät der Akademie beigetreten war. Nach der Revolution leistete Florenskij, während er

Priester blieb, wesentliche Beiträge zur Wissenschaft und zur Energieerzeugung. Nichtsdestoweniger wurde er inhaftiert und starb 1943 in einem Konzentrationslager. Seine postume Rehabilitation macht heute die Veröffentlichung seiner Werke möglich. Das hatte zur Folge, daß er für die heutigen Intellektuellen zu einem entscheidenden Symbol für die Vereinbarkeit von Wissenschaft und Religion geworden ist.

Schlußbemerkungen: das bleibende Potential

Eine der negativsten Folgen der Reformen Peters I. im 18. Jh. war die Entfremdung zwischen der Kirche, die gesellschaftlich an den Rand gedrängt und strengen Kontrollen unterworfen wurde, und der gebildeten Gesellschaft, in der die intellektuellen und literarischen Aktivitäten nach und nach von religiösen Fragen beherrscht wurden. In den Jahrzehnten vor der Revolution ging es deutlich auf eine Versöhnung zu. Auf diese Versöhnung sind weitgehend die bemerkenswerten Ergebnisse des ersten allgemeinen Konzils der russischen Kirche zurückzuführen, das in den Jahren 1905–1907 vorbereitet worden war und in den heißesten Jahren der Revolution (1917–1919) in Moskau zusammenrat. Das Konzil war beseelt vom Gedanken der *sobornost*. Zu den stimmberechtigten Mitgliedern des Konzils gehörten Bischöfe, Geistliche und Laien. Es stellte nicht nur das Patriarchat wieder her, indem es einen sehr weisen und heiligen Mann, Tichon (Belawin, gest. 1925), in dieses Amt berief, sondern legte auch Verfahrensweisen für die Wahl der Bischöfe durch ihre Diözesen und die Wiederherstellung des Gemeindelebens fest. Viele dieser Reformen konnten aufgrund der Einführung des Sowjetregimes nicht durchgeführt werden; doch das innere geistliche *aggiornamento*, zu dem es auf dem Konzil gekommen war, ist zweifellos eines der Elemente, das das Überleben der Kirche in den darauf folgenden tragischen Jahren erklärt.

Was die theologische Entwicklung betrifft, so wurden infolge der Revolution jede systematische Ausbildung und alle Veröffentlichungen unterbunden, so daß das gesamte Potential russischer Theologie verlorenzugehen drohte. Im Westen hatte man nur eine relativ beschränkte Kenntnis der russischen Theologie und wußte nicht, daß sie einem Dialog dienen könnte. Damals war die ökumenische Bewegung im Entstehen. Auch wenn deren Augenmerk zunächst anderen Fragen galt, war die Rolle, die einige emigrierte Intellektuelle wie Nikolai Berdjajew, Sergej N. Bulgakow, Georgij W. Florovskij und andere als Sprecher der Orthodoxie oder der russischen „Religionsphilosophie“ im ökumenischen Kontext spielten, alles andere als unbedeutend.

Nach einer auferlegten geschichtlichen Unterbrechung von mehreren Jahrzehnten taucht die russische Theologie heute langsam wieder als ein höchst bedeutsamer Faktor auf dem ökumenischen Schauplatz auf. Es muß natürlich viel wiederhergestellt oder an dem Punkte aufgenommen werden, wo die Dinge 1918 stehengeblieben waren. Die Kirche, in der in den vergangenen Jahrzehnten sehr wenig *sobornost* praktiziert werden konnte, hat wieder etwas von der bürokratischen Starrheit angenommen, die vor dem Konzil von 1917–1919 herrschte. Doch die Grundsätze und Ideen der frühen Slawophilen sind nach wie vor lebendig. Die christliche Botschaft der großen klassischen Schriftsteller (Gogol und vor allem Dostojewski) üben einen unglaublichen Einfluß aus. Eine zeitweilig übertriebene und romantische Begeisterung für die mittelalterliche russische Tradition ist weitverbreitet. Die jungen russischen Theologen entdeckten die in den alten Theologischen Akademien geübte Gelehrsamkeit wieder und träumen davon, ihr nachzueifern. Es gibt dabei eine große Vielfalt von Betrachtungsweisen: einige zeigen ein großes Interesse für die „*Sophiologie*“ der Solowjewschen Schule, andere stehen ihr (berechtigterweise) im Namen der von G. Florovskij vertretenen patristischen Tradition kritisch gegenüber. Das Fehlen jeglicher Publikationen und damit der freien Diskussion und Kritik bleibt ein Haupthindernis für den Fortschritt des theologischen Denkens; doch die Zahl junger und eifriger Intellektueller nimmt rapide zu, wenn dies auch für Außenstehende nicht immer erkennbar ist, weil bisher nur eine kleine Minderheit von ihnen auf dem internationalen Schauplatz erscheint.

Die Feier des tausendjährigen Bestehens des Christentums in Rußland kann dazu beitragen, mehr Türen und Möglichkeiten für ein unvermeidlich langsames, aber wohl auch nicht aufzuhalten Wiederauftauchen der russischen Theologie im ökumenischen Dialog zu öffnen.

Übersetzung aus dem Englischen von Helga Voigt

BIBLIOGRAPHIE

Zur Geschichte

Fairy v. Lilienfeld, Tausend Jahre Kirche in Rußland. Die Geschichte der russischen Orthodoxie, in: Tausend Jahre Kirche in Rußland. Katalog zur Ausstellung. Hg. von der Evangelischen Akademie Tutzing mit Beiträgen von Fairy v. Lilienfeld, Karl Christian Felmy, Georg Kretschmar u. a., Tutzing 1987, 17–41, vgl. a. S. 99–141.

Albert Ammann, Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte, Wien 1950.

Konrad Onasch, Grundzüge der russischen Kirchengeschichte, Göttingen 1967 = Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hg. von K. D. Schmidt und E. Wolf, Bd. 3, Lieferung M (1. Teil).

Erich Donnert, Das Kiewer Rußland. Kultur und Geistesleben vom 9. bis zum beginnenden 13. Jahrhundert, Leipzig – Jena – Berlin 1983.

Igor Smolitsch, Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen. 988–1917, Würzburg 1953.

Igor Smolitsch, Geschichte der russischen Kirche. 1700–1917, Bd. 1, Leiden 1964, in: Studien zur Geschichte Osteuropas, hg. von W. Philipp, P. Scheibert IX.

Zu Theologie und Geistesgeschichte

Georges Florovsky, Ways of Russian Theology I-II (1937), engl. Übers. von Robert L. Nichols, in: Collected Works of Georges Florovsky, ed. Richard S. Haugh, vol. V. Belmont Mass. 1979; VI. Belmont Mass. 1987.

Dmitrij Tschizewskij, Russische Geistesgeschichte, 2. erw. Auflage, München 1974.

Peter Hauptmann (Hg.), Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte, Göttingen 1988.

Östliches Christentum. Dokumente. In Verbindung mit N. v. Bubnoff hg. von H. Ehrenberg, Bd. 1. Politik, München 1923; Bd. 2. Philosophie, München 1925.

Paul Evdokimov, Christus im russischen Denken, Trier 1977 = Sophia. Quellen östlicher Theologie. Hg. v. J. Tyciak (†) und W. Nyssen, Bd. 12.

Martin George, Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs, Göttingen 1988 = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 54.

Hans-Jürgen Ruppert, Vom Licht der Wahrheit. Zum 100. Geburtstag von P. A. Florenskij, in: Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre, Göttingen 1982, 179–214.

Karl Christian Felmy, Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in den russischen Zeitschriften zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, hg. von K. A. Fink (†) u. a., 94 Bd. (Vierte Folge XXXII, 66–82).

Forderungen des Evangeliums

Neutestamentliche Gedanken zum Thema der Gerechtigkeit in der ökumenischen Debatte

von HEINZ JOACHIM HELD

Auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1983 machte Allan Boesak in seinem Vortrag zum Thema der Vollversammlung „Jesus Christus – das Leben der Welt“ eine für die ökumenische Bewegung bemerkenswerte Feststellung, als er sagte: „Man darf sich nicht des Evangeliums bedienen, um den Forderungen des Evangeliums aus dem Wege zu gehen.“¹ Man mag, geprägt durch das von Martin Luther herkommende theologische Denken, fragen, ob man im strengen Sinn von Forderungen des Evangeliums sprechen kann. Es darf aber keinem Zweifel unterliegen, daß der apostolische Dienst der Predigt des Evangeliums nach den programmatischen Worten des Apostels Paulus darauf zielt, „den Gehorsam des Glaubens aufzurichten unter allen Völkern“ (Röm 1,5). Die Sendung des Sohnes Gottes erfolgte nach den ausdrücklichen Worten desselben Apostels, „damit die Gerechtigkeit, vom Gesetz erfordert, in uns erfüllt würde, die wir nun nicht nach dem Fleisch leben, sondern nach dem Geist“ (Röm 8,4 nach der Übersetzung Martin Luthers). Der Apostel Paulus, der nicht eindringlich genug von der Glaubensgerechtigkeit als dem zentralen Inhalt der Evangeliumspredigt reden konnte, schärft einerseits mit großem Ernst ein, daß die gläubige Annahme des Evangeliums von Jesus Christus eine Indienstnahme des Menschen durch Gott zum Tun der Gerechtigkeit nach sich zieht (Röm 6,16-19).

Dem ganzen Neuen Testament, nicht nur dem Apostel der Völker, gilt das Tun des Gerechten als ein selbstverständlicher und unabdingbarer Teil des christlichen Glaubensvollzugs. Das zeigt sich bei Matthäus (Mt 5,20) nicht weniger als bei Johannes (1Joh 3,4-10), in den Pastoralbriefen (Tit 2,11-12) und bei Jakobus (Jak 1,19-27). Die christlichen Kirchen dürfen in ihrem Beten und Arbeiten für „die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist“² nicht übersehen, daß die Einheit im Glauben an das Evangelium und in der sakralen Gemeinschaft am Tisch des Herrn eng mit der Berufung der Kirchen zum gemeinsamen Handeln im Dienst der Gerechtigkeit verbunden ist. Die „völlig verpflichtete Gemeinschaft“, in die der Heilige Geist „alle an jedem Ort (führt), die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen“, umfaßt

auch „ein gemeinsames Hören auf das gleiche Evangelium und Antworten im Glauben, Gehorsam und Dienst“, wie die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1961 in Neu-Delhi in ihrem grundlegenden Bericht über die Einheit bis heute gültig festgestellt hat.³ In diesem Sinne stand das Thema der Gerechtigkeit auf Erden immer auf der Tagesordnung der ökumenischen Bewegung, nicht erst in unseren Tagen, seit die Vollversammlung in Vancouver dem Ökumenischen Rat der Kirchen als eine der Arbeitsanweisungen für den weiteren Weg mitgegeben hat, „die Mitgliedskirchen in einen konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der ganzen Schöpfung einzubinden“⁴.

Wenn ich im Folgenden dem Thema der „Forderungen des Evangeliums“ unter dem Stichwort der Gerechtigkeit anhand des neutestamentlichen Befundes nachgehe, vor allem gestützt auf die Evangelien nach Matthäus und Lukas, geht es mir nicht um die theologische Klärung des Verhältnisses von Glaubensgerechtigkeit im paulinischen (oder lutherischen) Verständnis und Gerechtigkeit im Sinne eines menschlichen beziehungsweise christlichen Handelns. Nicht das alte Problem von Glauben und Werken und ihr Bezug zur Rechtfertigung des sündigen Menschen vor Gott steht in den nachfolgenden Darlegungen zur Debatte. Vielmehr leitet mich die Absicht, ein Bild von dem praktischen, „ethischen“ Verständnis von Gerechtigkeit zu gewinnen, das den Evangelisten und Aposteln vor Augen steht, wenn sie die jungen Christengemeinden in die Lebenspraxis des Glaubens einweisen. Nicht wie es zum Tun des Gerechten kommt, sondern was ein Leben und Handeln nach der Gerechtigkeit im Sinne der neutestamentlichen Zeugen ist, stand im Vordergrund meiner Überlegungen. Dabei kann man wohl vom Begriff der Gerechtigkeit ausgehen, darf sich aber nicht auf ihn beschränken. Man muß auf seine Synonyme und die Sachparallelen achten, auch wo der Begriff Gerechtigkeit selbst nicht vorkommt. Es legt sich nahe, beim Matthäusevangelium und seiner Wiedergabe der Unterweisung im Evangelium durch Jesus zu beginnen.

Der Begriff Gerechtigkeit spielt im Matthäusevangelium eine außerordentlich bedeutsame Rolle. Der Evangelist hat ihn „zu einem Schlüsselwort der Verkündigung Jesu gemacht“⁵. Es ist nicht zu übersehen, daß Matthäus das Stichwort von der Gerechtigkeit an verschiedenen Stellen bei der Überlieferung der Lehre Jesu eingesetzt hat, wo es sich in den Parallelstellen nicht findet, vor allem in der Bergpredigt (Mt 5,6.10.20; 6,1.33). Wir finden in diesem Wort Gerechtigkeit den theologischen Zielgedanken des

Matthäusevangeliums bezeichnet; in ihm ist das Evangelium im wörtlichen Sinn auf den Begriff gebracht.

In der letzten der acht Seligpreisungen: „Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden“ (Mt 5,10), scheint das Wort Gerechtigkeit geradezu gleichbedeutend zu sein mit christlichem Glauben überhaupt, mit Jüngerschaft und Nachfolge Jesu, mit dem Christentum als „Religion“.⁶ Das kann man indirekt aus der nachfolgenden erläuternden Seligpreisung der „um meinewillen“ Geschmähten und Verfolgten (Mt 5,11) schließen, die einen deutlichen Anklang an die späteren Sprüche über die Nachfolge Jesu erkennen läßt (Mt 16,25). Wenn von Gerechtigkeit im Matthäusevangelium die Rede ist, muß man sie wohl in einem umfassenden Sinn verstehen. Gerechtigkeit bezeichnet das Christsein, den Glaubensvollzug, das Bekenntnis zum Evangelium von Jesus Christus in aller Öffentlichkeit und Sichtbarkeit durch die „guten Werke“, wie die sogleich angefügten Verheißungsworte über die christliche Gemeinde als Salz der Erde und als Licht der Welt nahelegen (Mt 5,13-16).

Überhaupt ist das gesamte Matthäusevangelium als eine Unterweisung in der Gerechtigkeit zu verstehen. Nicht ohne Grund endet der Tauf- und Missionsbefehl mit dem Auftrag, die Jüngerschaft in der Kirche das Halten der Gebote Jesu zu lehren (Mt 28,20). Darin muß man unter anderem einen Rückverweis auf die Bergpredigt bei Matthäus sehen, die ihrerseits eine spezielle Unterweisung in der Gerechtigkeit bietet, die „besser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer“ (Mt 5,20). Die Gerechtigkeit ist ein „Weg“, der im Vollzug der Umkehr zu Gott und im Glauben an das Evangelium beschritten wird (vgl. Mt 21,32). Vergegenwärtigt man sich den Aufbau der Bergpredigt selbst, so kann man schnell erkennen, daß das Tun der „guten Werke“ (Mt 5,16) und die Erfüllung des Willens Gottes (Mt 7,21) ebenso zusammenfassende Bezeichnungen für ein Leben aus dem Glauben an das Evangelium sind wie das Stichwort von der „besseren Gerechtigkeit“. Nicht zufällig finden sich diese umgreifenden Ausdrücke in den Abschnitten, die der eigentlichen Lehre vom christlichen Leben im Mittelteil der Bergpredigt (Mt 5,21-7,12) vorangehen beziehungsweise nachfolgen.

Auf ein solches umfassendes Verständnis des Wortes Gerechtigkeit läßt auch seine Verwendung in der ausgeführten Lehre der Bergpredigt selbst schließen. Dort (Mt 6,1) ist Gerechtigkeit ganz offenkundig eine Bezeichnung für die Gesamtpraxis des Glaubensgehorsams, wie sie an den drei Beispielen der Liebestätigkeit, des Betens und des Fastens entfaltet wird (Mt 6,2-18). Es muß auffallen, daß hier unter das Stichwort von der Gerechtigkeit nicht nur das mitmenschliche, soziale Handeln und Verhalten fällt, son-

dern auch das menschliche Gottesverhältnis, indem das Beten und das Fasten ganz selbstverständlich dazugerechnet werden. Gerechtigkeit (in unserem heutigen zwischenmenschlichen Verständnis) und „Frömmigkeit“ (wie Martin Luther das Wort hier völlig sinngemäß übersetzt hat) sind im biblischen Verständnis wurzelhaft miteinander verknüpft und müssen auch in der zeitgenössischen ökumenischen Diskussion beieinanderbleiben oder wieder zusammenfinden. Das hier sichtbar werdende biblische Verständnis von Gerechtigkeit ist in einem besonderen Sinne ganzheitlich, insofern es die Gottesbeziehung des Glaubens und der Anbetung ebenso umfaßt wie das zwischenmenschliche Leben und Handeln in Gerechtigkeit und Liebe.

Des weiteren darf nicht übersehen werden, daß sich in dem Abschnitt der Bergpredigt unter der Überschrift von der Gerechtigkeit als dem „Inbegriff gelebter Frömmigkeit“⁷ auch die Forderung absoluter Vergebungsbereitschaft findet. Es fällt auf, daß die Bitte um Vergebung der eigenen Sünden im Vaterunser mit dem Hinweis auf die eigene Vergebungsbereitschaft verknüpft wird (Mt 6,12). Wenn nur an dieser Stelle des Herrengebetes das erbetene göttliche Handeln mit unserem eigenen mitmenschlichen Tun in Verbindung gebracht wird, muß das als ein Hinweis auf die Wichtigkeit der gegenseitigen Vergebung als wesentlicher Teil christlichen Glaubensvollzugs im Sinne der Gerechtigkeit verstanden werden. Das wird auch dadurch besonders hervorgehoben, daß dieser Bitte des Vaterunser in der Bergpredigt nach Matthäus zwei erläuternde Sprüche gewidmet sind, welche die Wechselbeziehung zwischen unserer Vergebungsbereitschaft und Gottes Vergebung unserer Sünden unmißverständlich zum Ausdruck bringen (Mt 6,14-15): unsere „Gerechtigkeit vor Gott“ durch die Vergebung unserer Sünden steht und fällt mit unserer eigenen Vergebungsbereitschaft gegenüber unseren Mitmenschen, also mit unserer zwischenmenschlichen und zwischenchristlichen Gerechtigkeit. Dieser entscheidende Punkt wird in dem Matthäus eigenen Gleichnis von dem großen Schuldner (Mt 18,21-35) noch einmal ausführlich aufgegriffen. Nach diesem Gleichnis wird einem Jünger Jesu, der sich weigert, die von Gott empfangene große Vergebung seinerseits auch seinem Mitmenschen in kleiner Münze weiterzugeben, die bereits empfangene göttliche Vergebung wieder entzogen. Die gegenseitige Vergebung der Sünden gehört zu den „Forderungen des Evangeliums“, in denen nichts nachgelassen wird.

Im Gleichnis vom großen Schuldner wird die geforderte Gerechtigkeit als ein Erbarmen beschrieben (Mt 18,27.33). Das Wort Erbarmen oder Barmherzigkeit erscheint im Matthäusevangelium an zwei hervorragenden Stellen, wo es die beiden anderen synoptischen Evangelisten nicht kennen

(Mt 9,13; 12,7). Es muß dem Evangelisten Matthäus für seine Wiedergabe der Lehre Jesu von einem Leben aus dem Evangelium besonders wichtig gewesen sein. Gleichlautend heißt es als Zitat eines Gottesspruches aus dem Alten Testament an beiden Stellen: „Ich will Barmherzigkeit, nicht Opfer.“ Hier ist „Barmherzigkeit“ der Inbegriff des göttlichen Willens für unseren menschlichen Umgang miteinander und ist in diesem Sinn sicher als ein sachlich paralleler Ausdruck zu „Gerechtigkeit“ anzusehen. Denn auch hier geht es um den menschlichen Gemeinschaftserweis im Namen Gottes gegenüber Menschen in Not, sei sie geistlicher oder leiblicher Art, bestehe sie in der Übertretung der Gebote Gottes und also in der Sündenschuld vor Gott und den Menschen, wie im Falle der „Zöllner und Sünder“, oder im Erleiden von Hungersnot. Die „Barmherzigkeit“ im biblischen Sinn gehört zu den Forderungen des Evangeliums und muß als eine konkrete Gestalt der von Gott geforderten Gerechtigkeit unter Menschen verstanden werden.

Daß die Barmherzigkeit ein Kennzeichen der Nachfolge Jesu ist und zu der „besseren Gerechtigkeit“ gehört, mag man auch daran erkennen, daß den Barmherzigen eine der Seligpreisungen zugesprochen wird (Mt 5,7). Es ist überhaupt gut, wenn man die Seligpreisungen als ein Ganzes nimmt und nicht nur im einzelnen getrennt voneinander versteht und auslegt. Sie ergeben in ihrer Gesamtheit durchaus ein zusammenfassendes, mosaikartiges Bild vom exemplarischen Gerechten im Sinne des Evangeliums. Denn im Grunde sind sicher nicht verschiedene Personen oder Personengruppen gemeint und angesprochen, sondern die Glieder der christlichen Gemeinde, die in der Nachfolge Jesu stehen. Auch abgesehen von dem zweimaligen Vorkommen des Begriffes Gerechtigkeit (Mt 5,6,10) wird man unschwer erkennen, daß die in den Seligpreisungen erkennbar werdenden Existenz- und Verhaltensweisen die „bessere Gerechtigkeit“ widerspiegeln, wie sie in der nachfolgenden Bergpredigt und im Ganzen des Matthäusevangeliums überhaupt verheißen und gelehrt wird. Das im einzelnen nachzuweisen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Daher muß es bei diesem kurzen Hinweis bleiben. Nur so viel sei angemerkt, daß an den Seligpreisungen erkennbar wird, daß die „bessere Gerechtigkeit“ nicht nur ein menschliches Handeln im Sinne des Erbarmens oder des Friedensstiftens beschreibt, sondern offensichtlich auch ein Sein vor Gott im Sinne der „geistlichen Armut“ und der „Sanftmut“ meint und vor allem eine Gabe Gottes, die erst noch verheißen ist und darum ersehnt und erbeten werden muß, wie gerade das Vaterunser zeigt, das gleichsam das Herzstück der Bergpredigt nach Matthäus bildet.

Das Stichwort von der Gerechtigkeit erscheint bei Matthäus auch im Gleichnis vom großen Weltgericht (Mt 25,31-46). An ihm wird ein wesentlicher, leicht übersehener Aspekt des Verständnisses vom Tun des Gerechten im Sinne des Evangeliums deutlich. Als die Gerechten werden in diesem Gleichnis die Menschen bezeichnet, die Erbarmen geübt haben, und zwar im prägnanten Sinn des helfenden Handelns den Geringsten gegenüber. In jedem Fall ist deutlich, daß es sich bei diesen Geringsten um Menschen handelt, die sich selbst nicht helfen können und also auf einen Helfer angewiesen sind, wenn ihnen Recht geschehen soll. Das Handeln der Gerechten gilt den Armen und Unvermögenden, die sich keiner oder geringerer Lebensmöglichkeiten, Rechte und Güter erfreuen. Das Tun der Gerechten ist nichts anderes als die Solidarität der „Vermögenden“ gegenüber den „Schwachen“ und „Unvermögenden“. Es ist nicht ein Handeln unter gesellschaftlich Gleichgestellten, sondern bezeichnet den Gemeinschaftsbeweis über die trennenden Grenzen des gesellschaftlichen Ansehens und der sozialen Stellung hinweg. Es geht bei der Gerechtigkeit offenkundig nicht um einen „Habitus“, vielmehr um ein Handeln im Sinne des Zuhilfekommens. Aus diesem Grund ist Gerechtigkeit im biblischen Verständnis ein „Verhältnisbegriff“ genannt worden, der als solcher „stets auf Selbstbetätigung aus“ ist.⁸ Wie Gott in der Überlieferung des Alten Testaments als der Rechts-helfer der Armen und Unterdrückten bezeugt wird, der Waisen, Witwen und Fremden (Dtn 10,17-18; Ps 146,7-9), so ist auch der Mensch berufen, sich in Entsprechung zu Gott als der Gerechte zu bewähren, indem er den Menschen in Armut und Rechtlosigkeit zu ihrer Ehre und zu ihrem Recht als Geschöpfe Gottes und als Glieder der menschlichen Gemeinschaft unter Gott verhilft. Die exemplarische Gestalt eines solchen Gerechten, der sein Vermögen nicht für sich behält und nutzt, sondern es zugunsten des Rechts der Armen und Unterdrückten einsetzt, findet sich im Buche Hiob. In einer seiner Reden gibt Hiob eine Schilderung von seiner „Gerechtigkeit“ im Sinne der Hilfe zur Gerechtigkeit in vielen Variationen (Hiob 29,12-17): „Ich errettete den Armen, der da schrie, und die Waise, die keinen Helfer hatte. Der Segen des Verlassenen kam über mich, und ich erfreute das Herz der Witwe. Gerechtigkeit war mein Kleid, das ich anzog, und mein Recht war mir Mantel und Kopfbund. Ich war des Blinden Auge und des Lahmen Fuß. Ich war ein Vater der Armen, und der Sache des Unbekannten nahm ich mich an. Ich zerbrach die Kinnbacken des Ungerechten und riß ihm den Raub aus den Zähnen.“⁹

Bei dem Evangelisten Lukas wird die Verkündigung des Evangeliums zusammenfassend als eine Predigt der „Umkehr zur Vergebung der Sünder“ verstanden.

den“ gekennzeichnet, die in Konsequenz des Christusgeschehens erfolgt (Lk 24,46-47). Diese Kennzeichnung der Evangeliumspredigt weist auf das Wirken Johannes des Täufers zurück, der als Vorläufer Jesu die Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden verkündigte (Lk 3,3). Ob es ein Zufall ist oder doch mit Bedacht geschieht, daß Lukas die Buß- und Lehrverkündigung Johannes des Täufers als eine Heilspredigt, als eine Verkündigung des Evangeliums beschreibt (Lk 3,18)? Man muß hier wohl wirklich von „Forderungen des Evangeliums“ sprechen, die Johannes der Täufer in seiner Mahnpredigt vor seinen Zuhörern entfaltet. Lukas ist der einzige unter den Evangelisten, der Johannes den Täufer in seiner Predigt einen „kleinen Katechismus der Gerechtigkeit“ lehren läßt (Lk 3,10-14). Man hat dies die „Standespredigt“ des Täufers genannt.¹⁰ Das ist insofern zutreffend und bemerkenswert, als damit die Notwendigkeit zum Ausdruck kommt, die „Forderungen des Evangeliums“ auf bestimmte Personengruppen hin und in einzelne Verantwortungsbereiche hinein zu buchstabieren, also mit Rücksicht auf den Kontext auszulegen. Offensichtlich gibt es unterschiedliche, sehr spezifische Konkretionen der Gerechtigkeit je nach dem „Stand“, in dem der Ruf zum Glauben an das Evangelium und zum Tun des Gerechten einen Menschen oder eine Gruppe von Menschen erreicht (vgl. 1Kor 7,20). In dem kleinen Katechismus der Gerechtigkeit bei Lukas geht es erkennbar um die Auslegung der Berufung zum Glaubensgehorsam für die Bessergestellten und für die Verantwortungsträger innerhalb der menschlichen Gemeinschaft, für Menschen, die einerseits mehr haben als andere und die andererseits Macht über sie ausüben. Pointiert gesagt handelt es sich an dieser Stelle nicht um das Evangelium für die Armen, sondern für die Reichen. Genauer gesagt, es geht um die Forderungen und Zumutungen, denen die Wohlhabenden und Mächtigen unter den Menschen durch das Evangelium für die Armen ausgesetzt werden.

Es scheint Lukas in seinem Bericht vom Leben Jesu und vom Wirken der Apostel ganz besonders darum zu gehen aufzuzeigen, was es bedeutet, das Evangelium nicht mehr nur auf ein nahes Weltenende hin zu verkündigen, zu glauben und zu leben, sondern im Hinblick auf die Welt mit ihrer länger andauernden Geschichte und mit ihren fest geprägten gesellschaftlichen Strukturen, in denen man als Christ den Verheißungen und Forderungen des Evangeliums gerecht werden soll; nicht in einem Prozeß allmählicher Anpassung, sondern unter der schöpferischen, wegweisenden Kraft und Leitung des Heiligen Geistes. Es ist von daher folgerichtig, daß bei Lukas ausdrücklich so viel von der Gegenwart und von den Wirkungen des Heiligen Geistes die Rede ist. Es wird von diesem Leitgedanken seiner Neuerzähl-

lung des Evangeliums zugleich verständlich, warum er dem Bericht des Evangeliums die Apostelgeschichte folgen läßt. Man muß diese beiden Teile des lukanischen Doppelwerkes als ein Ganzes nehmen, sie miteinander lesen und auslegen. Denn es geht dem dritten Evangelisten nicht nur darum, den Weg und die Botschaft Jesu zu überliefern, sondern auch darzustellen, wie die Botschaft vom kommenden Reiche Gottes, dessen Kommen niemand berechnen kann (Lk 17,20-21; Apg 1,8-9), jetzt schon im Glauben und im Leben der Kirche sichtbare, wirksame Gestalt gewinnt.

So zeichnet Lukas den Weg und die Wirkungen der Verkündigung des Evangeliums in der Welt der Mächte und Strukturen nach und verweist mit eigenem Nachdruck auf die Forderungen und Veränderungen hin, die das Evangelium mit sich bringt. Er legt besonderes Gewicht darauf, daß die Botschaft des Evangeliums die „Bekehrung“ zum Ziel hat. Von daher erklärt sich die Schlüsselrolle, die der Begriff Umkehr (in der Luther-Bibel: Buße) bei ihm hat (vgl. Apg 2,38; 3,19; 5,31; 11,18; 14,15; 17,30; 26,20). Bekehrung und Umkehr meinen ein Umdenken, Umlernen und Neuwerden, eine regelrechte Lebensänderung als Folge des Glaubens an das Evangelium, als Frucht einer inneren und äußeren Bewegung, die der Heilige Geist auslöst. Als der Apostel Paulus vor den Ältesten der Kirche von Ephesus zu Milet seine Abschiedsrede hält, faßt er die wesentlichen Punkte seiner missionarischen Predigt in die beiden Stichworte von der „Umkehr zu Gott“ und vom „Glauben an unsren Herrn Jesus“ zusammen (Apg 20,21).

Die Predigt des Evangeliums löst im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte bezeichnenderweise regelmäßig die Frage nach dem von Gott jetzt gebotenen Handeln im Glauben an das Evangelium aus. Immer wieder heißt es: „Was sollen wir tun?“ (Lk 3,10.12.14; Apg 2,37; vgl. Lk 10,25; 18,18; Apg 16,30). Diese Frage nach dem Tun der Gerechtigkeit wird in der „Standespredigt“ Johannes des Täufers sicher zunächst im Blick auf das persönliche Handeln und Verhalten beantwortet; es ist aber unverkennbar, daß die in der Gesellschaft vorhandenen sozialen Probleme und Strukturen sofort mit in den Blick geraten. Beispielhaft wird gezeigt, was für bestimmte Berufsgruppen wie die Zöllner und Soldaten aus der Bekehrung zum Evangelium von Jesus Christus in ihrem beruflichen Handeln im Gefüge der Gesamtgesellschaft folgt. Die in diesem kleinen Katechismus der Gerechtigkeit aufgezeigten Grundlinien kehren an vielen Stellen des Evangeliums und der Apostelgeschichte wieder. Die hier von Johannes dem Täufer gegebenen sozialethischen Weisungen sind offensichtlich nicht nur als Antworten in einem bestimmten konkreten Fall gemeint, sondern besitzen grundsätzliche Bedeutung für ein Leben aus dem Glauben in der Welt.

Zuerst ist vom Miteinanderteilen der irdischen Güter die Rede (Lk 3,10-11). Diese Anweisung zur Gerechtigkeit gilt nicht für einzelne Personen und Gruppen, sondern für alle, die mehr als andere haben, mehr als sie selbst zum Leben brauchen. Es ist zwar an anderer Stelle (Lk 18,22; vgl. auch Lk 12,33) davon die Rede, daß man alles verkaufen und den Armen geben soll. Doch ist das offensichtlich nicht eine Regel für alle, wie die hier gegebene Antwort Johannes des Täufers und später der Bericht von der Lebenspraxis der Urgemeinde in Jerusalem ausweisen. Danach wurden die Glieder der Kirche durch den Heiligen Geist insofern in eine „völlig verpflichtete Gemeinschaft“ zusammengeführt, als niemand sein Hab und Gut als sein ausschließliches Eigentum betrachtete, „sondern es war ihnen alles gemeinsam“ (Apg 4,32). Es wird nicht berichtet, daß die Besitzenden ihr Hab und Gut grundsätzlich und vollständig verkauften und daß nun alle gemeinsam in Besitzlosigkeit und Armut lebten.¹¹ Vielmehr gab man von seinem Hab und Gut freiwillig ab, „je nach dem es einer nötig hatte“ (Apg 2,45). Wie immer es im einzelnen auch gewesen ist und wie der uns vorliegende Bericht auch verstanden werden muß, es steht fest, daß das geschwisterliche Teilen des irdischen Vermögens in der jeweils gebotenen Form zu dem Leben aus dem Evangelium in der Kraft des Heiligen Geistes gehört. Mögen sich die geschichtlichen Verhältnisse wandeln, mögen andere Handlungsweisen erforderlich werden: die Solidarität der Vermögenden mit den Unvermögenden bleibt auch in wechselnden Gestalten ein selbstverständliches Merkmal eines Lebens aus dem Glauben. Das Miteinanderteilen gehört schlechthin zu den „Forderungen des Evangeliums“.

Lukas räumt dementsprechend dem „Geben“ einen hohen Stellenwert in der christlichen Lebenspraxis ein, wie seine Fassung der Bergpredigt deutlich zeigt (Lk 6,38). Noch mehr kommt diese große Bedeutung des Miteinanderteilens in der Gemeinschaft der Kirche und sicher über ihre Grenzen hinaus in dem zusammenfassenden Schlußsatz des Apostels Paulus in seiner Abschiedsrede zu Milet zum Ausdruck: „Geben ist seliger als nehmen“ (Apg 20,35). Es handelt sich um ein sonst unbekanntes Jesuswort, worauf immer wieder hingewiesen wird. Das kann aber nicht heißen, daß dieser Spitzensatz paulinischer Predigt in der Apostelgeschichte deswegen eine geringere Beachtung verdient. Vielmehr wird in ihm die praktische Stoßrichtung des Evangeliums auf einen Nenner gebracht, wie sie das ganze Evangelium und die gesamte Apostelgeschichte durchzieht. Von diesem Schlußpunkt in der als apostolisches Testament zu verstehenden Abschiedsrede des Paulus in Milet muß man den Bogen zurückschlagen zu dem ersten Satz in dem kleinen Katechismus der Gerechtigkeit im Munde Johannes des

Täufers am Anfang des Lukasevangeliums. Praktische Beispiele eines solchen Gebens finden sich immer wieder im Rahmen des lukanischen Doppelwerks (vgl. außer den schon genannten Belegen noch Lk 8,3; Apg 11,27ff; 16,15.33-34). Ähnlich wie in dem zweimalig zitierten Gotteswort im Matthäusevangelium: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“ kann man auch in diesem sonst nicht wiederkehrenden Jesuswort eine bündige Zusammenfassung des göttlichen Willens zur Gerechtigkeit erkennen.

Die beiden anderen Anweisungen zur Gerechtigkeit für die Zöllner und für die Soldaten, die sich in der Standespredigt Johannes des Täufers bei Lukas finden (Lk 3,12-14), wenden sich modern gesprochen gegen das Unrecht der Bereicherung, Ausbeutung und Unterdrückung. Sie verpflichten auf ein Handeln im Rahmen der ordentlichen Gesetze; sie zielen auf die Absage an Willkür und Gewaltanwendung; und sie drängen auf einen Lebensstil der Genügsamkeit. Auch hier lassen sich die entsprechenden Linien im Evangelium und in der Apostelgeschichte des Lukas weiter verfolgen, ohne daß das hier im einzelnen nachgewiesen werden kann. Es wird aber an einzelnen Beispielen deutlich, daß eine Ausbeutung menschlicher Not durch andere Menschen (Apg 16,16-22) und das Gewinnstreben (Apg 8,18-24 und 19,23-40) vor der Macht des Evangeliums weichen. Sie sind mit der Umkehr zu Gott und mit dem Glauben an den Herrn Jesus nicht vereinbar. Es wird anhand der Taufe des Äthiopiers (Apg 8,26-40) und an der Bekehrung des römischen Hauptmanns (Apg 10) gezeigt, daß Träger öffentlicher Verantwortung und Inhaber militärischer Macht durchaus Christen werden können; nur würden für sie die „Forderungen des Evangeliums“ aus dem kleinen Katechismus der Gerechtigkeit gelten, den Johannes der Täufer gelehrt hat.

Doch bleibt es auch im Lukasevangelium deutlich, daß das Tun des Gerechten und die Erfüllung der Forderungen des Evangeliums nicht einfach in der Macht menschlicher Einsicht und Entschlußkraft stehen. Die Gerechtigkeit im Sinne des göttlichen Willens ist wohl ein menschliches Handeln, bleibt aber zugleich eine von Gott verheiße und erhoffte Gnade, über die ein Mensch nicht von sich aus verfügt. Das kann man sich an der Erzählung vom reichen Mann in der Wiedergabe durch den Evangelisten Lukas besonders klar vor Augen stellen (Lk 18,18-27). Dieser reiche Mann gehört zu den „führenden Männern“, also zur gesellschaftlichen Oberschicht (V. 18), und er ist „überaus reich“ (V. 24). Angesichts der Forderungen des Evangeliums wird er „sehr traurig“ (V. 24), ging aber augenscheinlich nicht weg, wie es die beiden anderen Evangelisten von ihm berichten (Mt 10,22; Mt 19,22). Nach Lukas bleibt der reiche Mann bei

Jesus. Denn er berichtet, daß Jesus ihn ansah (V.24) und in seiner Gegenwart und offenbar auch ihn meinend sagte: „Was für Menschen unmöglich ist, ist für Gott möglich“(V.27). Daß darin nicht nur eine fromme Rede zu sehen ist, sondern eine Verheißung, die sich tatsächlich erfüllt, zeigt sich in der nur bei Lukas zu findenden Erzählung von der Bekehrung des reichen Oberzöllners Zachäus in Jericho durch Jesus selbst (Lk 19,1-10) und in dem Bericht von der Gemeinschaft der Wohlhabenden mit den Bedürftigen in der Urgemeinde zu Jerusalem unter der Wirkung des Heiligen Geistes (Apg 2,44-45; 4,32-37).

Ich breche diesen biblischen Überblick ab, der sich auf zwei der Evangelien im Neuen Testament beschränken mußte. Es wurde aber schon anhand dieser Skizze erkennbar, wie umfassend das Verständnis von Gerechtigkeit in der biblischen Perspektive ist, welch ein vielfältiger Sprachgebrauch zur gleichen Sache vorkommt und daß das Tun des Gerechten in der Tat zu den „Forderungen des Evangeliums“ gehört.

Dieser Rückbezug auf die biblischen Quellen des Glaubens aller Kirchen vermag zwar nicht die konkreten Antworten zu vermitteln, die auf die heute gestellten Fragen nach der Gerechtigkeit gegeben werden müssen. Aber er kann den Blick schärfen und ihn aus Verengungen befreien, auch Kräfte des Glaubens und Perspektiven der Hoffnung mobilisieren, welche für ein Handeln in Gerechtigkeit heute nötig sind.

Wer die ökumenische Debatte um das Thema der Gerechtigkeit in den letzten Jahren verfolgt hat, kann nicht übersehen, daß es dabei um mehr geht als um die notwendige Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit. Die Erkenntnis setzt sich durch, daß das Tun des Gerechten nicht vom Zeugnisauftrag der Kirchen getrennt werden kann: „Es gibt keine Verkündigung des Evangeliums ohne Solidarität. Und es gibt keine christliche Solidarität, die nicht die Weitergabe der Kunde von dem Reich einschließt, Gottes Verheißung an die Armen dieser Erde.“¹² Eine Bemühung ist in Gang gekommen, dem ganzheitlichen Verständnis von Gerechtigkeit wieder besser gerecht zu werden und die unauflösbare Verknüpfung zwischen der im Glauben und in der Eucharistie erfahrenen Gemeinschaft der Gnade mit Gott auf der einen Seite und der Gemeinschaftsverpflichtung zur Gerechtigkeit und Solidarität unter den Menschen auf der anderen Seite bewußt und sichtbar zu machen: „Die eucharistische Feier fordert Versöhnung und Gemeinschaft unter all denen, die als Brüder und Schwestern in der einen Familie Gottes betrachtet werden, und sie ist eine ständige Herausforderung bei der Suche nach angemessenen Beziehungen im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben“ (unter Hinweis auf Mt 5,23-24)¹³.

Weiterhin ist die Begrenztheit der menschlichen Möglichkeiten im Einsatz für Gerechtigkeit auf Erden stärker wohl als zuvor erkannt und ausgesprochen worden. In der Zusammenfassung der Berichte aus den Arbeitsgruppen zum Thema „Gerechtigkeit Gottes – Verheißung und Herausforderung“ auf der Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates Mitte 1985 in Buenos Aires steht zu lesen: „Wir können Gottes Willen und Wirken für Gerechtigkeit in dieser Welt aufgrund der den Menschen gesetzten Grenzen nur teilweise erkennen. Alle menschlichen Versuche, Gerechtigkeit in einer ‚gefallenen Welt‘ zu verwirklichen, werden immer unvollkommen bleiben; sie sind notwendigerweise vorläufig, unvollständig und müssen immer wieder berichtigt und erneuert werden. Ihre endgültige Erfüllung finden sie erst im Reich Gottes.“ Doch heißt es zugleich sofort weiter: „Die eschatologische Perspektive fordert jedoch schon heute Werke des christlichen Gehorsams gegenüber Gottes verheißener Gerechtigkeit, die in Jesus Christus Fleisch wurde.“¹⁴

Schließlich muß aber auch noch eine besondere Erfahrung in der weltweiten ökumenischen Begegnung theologisch aufgearbeitet werden und in den verschiedenen Kirchen Anerkennung finden. Gemeint ist unsere Kontextualität beim Lesen der Bibel und beim Erkennen der praktischen Forderungen des Evangeliums. Arme Menschen und Kirchen in Not und Bedrängnis lesen die Heilige Schrift anders: „Sie entdecken Dimensionen des Evangeliums, die in der Kirche lange vergessen waren. Die Armen der Erde lesen die Wirklichkeit von der anderen Seite, aus der Sicht derer, die nicht die Aufmerksamkeit der von den Eroberern geschriebenen Geschichtsbüchern, aber sicher Gottes Aufmerksamkeit im Buch des Lebens erhalten.“¹⁵ Carl Friedrich von Weizsäcker meint den gleichen Sachverhalt, wenn er darauf hinweist, daß das Gerechtigkeitsverständnis bei Griechen und Römern mit davon bestimmt war, daß sie „politisch zu den Siegern im Kampf um die Macht“ gehörten, während die Juden von der Erfahrung der Unterlegenen her kamen und deshalb die biblischen Propheten und Jesus aus dem Schicksal der Armen und Elenden heraus reden.¹⁶ Die Auseinandersetzung um das damit bezeichnete Problem ist in den Kirchen und unter den Kirchen noch längst nicht abgeschlossen, wenn sie überhaupt schon ernsthaft begonnen hat. Sie wird und muß uns auf dem weiteren Weg in der ökumenischen Bewegung begleiten.

ANMERKUNGEN

- 1 Bericht aus Vancouver 1983. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 1983, S. 239.
- 2 Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 1962, S. 130.
- 3 A.a.O. S. 130 und S. 134.
- 4 Bericht aus Vancouver 1983, S. 261.
- 5 Dieter Lührmann, Artikel „Gerechtigkeit im Neuen Testament“, in: TRE XII, S. 415.
- 6 Vgl. Walter Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, 1952, Sp. 357.
- 7 Peter Stuhlmacher, Jesu vollkommenes Gesetz der Freiheit, in: ZThK 79, 1982, S. 287.
- 8 Hermann Cremer / Julius Kögel, Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräßtät, 1915, S. 311.
- 9 Den Hinweis auf diese Stelle des Hiobbuchs verdanke ich einem Aufsatz von Alberto Riccardi in: Revista Bíblica 4/1979, S. 230.
- 10 Vgl. Erich Klostermann, Das Lukasevangelium, Handbuch zum Neuen Testament, 1975, S. 53.
- 11 Vgl. Adolf Schlatter, Das Evangelium des Lukas, 1931, S. 212 zu Lk 3,10-12: „Das Volk wird nicht zur Armut verpflichtet, sondern zum Geben.“
- 12 Mission und Evangelisation – eine ökumenische Erklärung, 1982, Nr. 34.
- 13 Taufe, Eucharistie und Amt – Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK, 1982, Nr. 20.
- 14 Zitiert aus der maschinenschriftlichen Zusammenfassung in den Sitzungsunterlagen des Zentralausschusses in Buenos Aires.
- 15 Mission und Evangelisation – eine ökumenische Erklärung, 1982, Nr. 36.
- 16 C. F. von Weizsäcker, Die Zeit drängt, 1986, S. 79.

100 Jahre Kurs gehalten

Zum Jubiläum der Deutschen Gemeinschaftsbewegung

VON AKO HAARBECK

Die Deutsche Gemeinschaftsbewegung begeht in diesem Jahr ein bemerkenswertes Jubiläum. Vor 100 Jahren trafen sich in der Herrnhuter Siedlung Gnadau – unweit von Magdeburg – 142 Männer aus ganz Deutschland, die führend in der Gemeinschaftsarbeit tätig waren, zur ersten Gnadauer Pfingstkonferenz. Diese Konferenz gilt als Geburtsstunde des (erst 1897 ins Berliner Vereinsregister eingetragenen) „Gnadauer Verbandes für Gemeinschaftspflege und Evangelisation e.V.“. Eine Selbstdarstellung definiert: „Mit ‚Gemeinschaftsbewegung‘ bezeichnet man den pietistischen Neuauf-

bruch in den evangelischen Landeskirchen Deutschlands im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, in dem eine neue Verantwortung für die Verkündigung des Evangeliums an die vom pfarramtlichen Dienst der Kirche nicht erreichten Menschen erwachte und eine neue Form der Sammlung und Betreuung sowie des gemeinsamen Lebens derer, die zum Glauben gekommen waren, sich ausprägte.¹ Das 100jährige Jubiläum ist Anlaß zu Rückblick, Würdigung und kritischen Anfragen.

I. Die Bedeutung der Gemeinschaftsbewegung für die evangelischen Kirchen im deutschsprachigen Bereich kann kaum überschätzt werden

Diese Bewegung hat die unterschiedlichsten Strömungen und Kräfte des Pietismus und der Erweckung 100 Jahre lang vor Zersplitterung bewahrt und im Zeichen des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen zu missionarisch-diakonischem Dienst in der Kirche ermutigt und befähigt. In erstaunlicher Konzentration auf den spezifischen Auftrag der Gemeinschaftspflege und Evangelisation hat die Bewegung in der Kirche ihr Arbeitsfeld gesucht und der Versuchung widerstanden, selbst Kirche sein zu wollen. Als eine emanzipatorische Bewegung hat sie in der modernen Form des Vereinswesens die Gemeinschaftsgruppen und ihre Werke und Verbände zur Eigenverantwortung in der Kirche gerufen und jedweder kirchlichen Vereinnahmung konsequent widersprochen. Sie hat, ohne sich selbst absolut setzen zu wollen, ihren Dienst in der Kirche als Ergänzung (und in Stellvertretung!) getan und ist dabei in Zustimmung und Ablehnung als eine (notwendige oder überflüssige) Provokation verstanden worden.² Beachtlich ist die Konsequenz, mit der „Gnadau“ seinen Ursprüngen treu geblieben ist und „Kurs gehalten“ hat. Dazu mag wesentlich beigetragen haben, daß der Gnadauer Verband in 100 Jahren lediglich fünf Vorsitzende an der Spitze hatte: Reichsgraf Eduard von Pückler (bis 1904); D. Walter Michaelis (von 1906 bis 1911 und 1919 bis 1953); D. Theodor Haarbeck (1911 bis 1919); Hermann Haarbeck (1953 bis 1971); seit 1971 Kurt Heimbucher.

Z.Z. sind im Gnadauer Verband 51 Verbände und Werke zusammengeschlossen; sie werden von der zweimal jährlich tagenden Mitgliederversammlung und dem geschäftsführenden Vorstand geleitet. Die Mitgliederzahl wird mit rd. 300 000 angegeben. Die Gnadauer Zentrale (Geschäftsstelle, Archiv, Verlag) befindet sich in Dillenburg. Das gesamte Werk wird ausschließlich von Mitgliedsbeiträgen und freien Spenden finanziert.

II. Der spezifische Auftrag der Gemeinschaftsbewegung

1. Wurzeln

Der eigentliche Wurzelgrund der Gemeinschaftsbewegung ist die reformatorische Entdeckung des Evangeliums von der Rechtfertigung des Sünder allein aus Gnaden. Die Erkenntnisse der Reformation (solus Christus, sola gratia, sola scriptura und sola fide) sind in „Gnadau“ theologisch unumstrittene Grundlage für Zeugnis und Dienst. Zudem weiß sich die Bewegung den Anstößen und Traditionen des Pietismus verpflichtet; sie hat die wesentlichen Impulse der verschiedenenartigen Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts in sich aufgenommen und zahlreiche Einwirkungen aus angelsächsischen Erweckungs- und Heiligungsbewegungen auf sich wirken lassen. Dieser vierfache Wurzelgrund erklärt sowohl die bis heute zu beobachtende Pluralität in der Gemeinschaftsbewegung wie auch die geistliche Gemeinschaft, die trotz aller Spannungen durchgehalten werden konnte. „Das haben nicht wir Menschen vollbracht. Gott hat uns durch seinen Heiligen Geist beisammen erhalten in der geistlichen Einheit der Kinder Gottes“, schreibt Präses Heimbucher im Jubiläumsheft.

2. Schwerpunkte in Theologie und Frömmigkeit

Neben den genannten Wurzeln ist ein dreifaches Interesse für die Gemeinschaftsbewegung konstitutiv: Das *missionarische Interesse* zielt darauf, Menschen durch Verkündigung, Seelsorge und Diakonie für Jesus Christus und sein kommendes Reich zu gewinnen. Dieses Interesse hat zu einer speziellen Betonung der *Evangelisation* geführt, die als elementare, einladende, ganzheitliche und evangeliumsgemäße Verkündigung von Gericht und Gnade verstanden wird und Menschen zur bewußten Annahme des Heils, zu Bekehrung und Nachfolge Christi rufen soll. Das Interesse an der „*Gemeinschaftspflege*“ im Sinne der „communio sanctorum“ nimmt Speners Vorschläge von 1675 auf und will das Glaubensleben fördern und an einer neuen Gestaltwerdung des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen mitwirken. Gebet, Bibelstudium und tätige Nächstenliebe sind Merkmale der erstrebten Gemeinschaft.

Das Interesse am *allgemeinen Priestertum* wurde im Zeitalter der industriellen Revolution durch die Situation in Kirche und Gesellschaft, den Einbruch des Säkularismus und die Entkirchlichung der Massen verstärkt. Die erweckten Kreise erkannten, daß die Weitergabe des Glaubens nicht mehr der „Amtskirche“ allein überlassen werden konnte, sondern als Herausforderung an alle Gläubigen angenommen werden mußte.

Das dreifache Interesse hat zu einer Betonung bestimmter theologischer Schwerpunkte geführt, die in der Geschichte der Gemeinschaftsbewegung im wesentlichen unverändert geblieben sind. Vergleicht man die erste Gnadauer Pfingstkonferenz in Einladung und Verlauf mit den Äußerungen des Gnadauer Verbandes zum 100. Jubiläum, so verblüfft die Konsequenz, mit der „Gnadau“ beim Thema geblieben ist. Die Stichworte der Hauptvorträge 1888 lauteten: Laientätigkeit, Evangelisation, Heiligung, Gemeinschaft, Gebetsversammlungen und Bibelstunden. Prägnant formuliert Ernst Lippold: Gemeinsam ist ihnen der Wille, mit Ernst Christen zu sein angesichts der Lauheit und Hohlheit, die den Glauben landeskirchlicher Kirchengemeinden allzuoft kennzeichnet ... Gemeinsam ist auch, daß sie die liberale Theologie und die Bibelkritik entschlossen zurückweisen. Dagegen setzen sie bewußte Frömmigkeitspflege, zu der Bibelstunden, Gebetsgemeinschaften und missionarischer wie volksmissionarischer Einsatz gehören. In der Verkündigung steht der Ruf zur Entscheidung im Vordergrund. Von der Taufe wird die Wiedergeburt unterschieden, die mit der bewußten Lebensübergabe an Jesus geschieht ... Dies hat einen ebenso bewußt vom weltlichen Getriebe unterschiedenen Lebenswandel zur Folge ...³

Gnadauer Theologie steht im Dienst der angestrebten Praxis. Sie orientiert sich nicht an einem vorgegebenen Wissenschaftsbegriff und beansprucht auch kein Eigeninteresse in den Gemeinschaftskreisen, sie ist vielmehr eine aus belebendem Bibellesen gewonnene Einweisung in Frömmigkeit und Dienst. Theologie wird als notwendige Heiligung des Denkens verstanden und praktiziert; sie gründet sich auf die – oft biblistisch gelesene – Bibel, dient zur Unterscheidung der Geister und geschieht im Horizont der Erwartung des wiederkommenden Herrn.

Wegen des vorherrschenden Interesses an praktischer Frömmigkeit und zeugnishaftem Dienst haben sich fundamentalistische Strömungen in der Gemeinschaftsbewegung im allgemeinen nicht durchsetzen können. So betont z. B. die 1961 beschlossene „Erklärung des Gnadauer Vorstandes zur Autorität der Heiligen Schrift“ die Einheit des Wortes Gottes als „in der Heilsgeschichte“ geschehen, „im Zeugnis der Bibel“ geschrieben und „in vollmächtiger Evangeliumspredigt“ verkündigt. Kurt Heimbucher 1988: „Wir Pietisten nehmen die Heilige Schrift so, wie es Gott gefallen hat, sie uns zu geben, als die große Autorität, hinter der Gott steht.“⁴

Mit Entschiedenheit wehrte sich die Bewegung allerdings gegen den liberalen Pluralismus, gegen „unbiblisches“ Schwärmtum und jede Art von „Bibelkritik“. Insbesondere gerieten zu Beginn des Jahrhunderts die Heiligungsbewegung mit ihrem überspitzten (oft gesetzlichen) Perfektionismus

und bald darauf die Deutsche Pfingstbewegung („Geist von unten“) in das Kreuzfeuer der Kritik und wurden ausgeschieden. Karl Barths Dialektische Theologie stieß weithin auf Ablehnung, Bultmanns Hermeneutik der existentialen Interpretation rief leidenschaftlichen Protest hervor. Bereits ein halbes Jahr vor der Bekenntnissynode von Barmen rang sich der Gnadauer Verband mehrheitlich zu einer eindeutigen Ablehnung der deutsch-christlichen Irrlehren durch. Trotz aller Kontroversen und Übereinstimmungen ist es allerdings bis heute nicht zu einer wirklich fruchtbaren, breitenwirksamen Begegnung von Gemeinschaftsbewegung und Universitätstheologie gekommen – zum Nachteil für beide und zum Schaden der Kirche.

III. Gemeinschaftsbewegung und Kirche

Hans Brandenburg urteilt: „Aufs Ganze gesehen hat die Gemeinschaftsbewegung mit erstaunlicher Treue zur Landeskirche gehalten, obwohl sie ... eine starke Gegnerschaft in der Kirche erfuhr.“⁵ Tatsächlich haben die Erweckungsbewegungen im deutschsprachigen Raum im Unterschied zu den angelsächsischen Erweckungen in der Regel nicht zur Bildung großer Freikirchen geführt. Das unablässig zitierte, Theodor Christlieb, dem Mitbegründer der Gnadauer Konferenz, zugeschriebene Wort „in der Kirche, soweit wie möglich mit der Kirche, nicht unter der Kirche“, hat im wesentlichen den Gnadauer Kurs bestimmt, läßt allerdings wenig von den Problemen zwischen Kirche und Gemeinschaft ahnen. Die Geschichte der Gemeinschaft ist geprägt von einem mühevollen Ringen um diese Verhältnisbestimmung. Allen – zeitweilig überaus starken – Gegenströmungen zum Trotz hat die deutsche Gemeinschaftsbewegung die Volkskirche als den Ort ihres Dienstes verstanden. Ein am 6. November 1987 von der Mitgliederversammlung beschlossenes „Positionspapier“ (Der Gnadauer Verband als geistliche Bewegung in der Evangelischen Kirche), das „für die Gegenwart verbindlich die Linie Gnadaus aufzeigt“, spricht geradezu von einer „göttlichen Platzanweisung“. Ihr Platz sei „innerhalb der reformatorischen Kirche“, die „arm und krank“ darniederliege, derer aber sich „Gott immer noch erbarmen wird“ (Philipp Jakob Spener). Das Positionspapier betont, daß die Institution der Landeskirche weder mit der Gemeinde Jesu Christi, die wir glauben, gleichzusetzen sei, noch als bloße Organisation von ihr getrennt werden dürfte. Durch schriftgemäße Verkündigung und den Ruf zum Glauben entstehe in ihr wahre Gemeinde Jesu Christi. Präses Kurt Heimbucher: „Wir sind als Gemeinschaftsbewegung nicht ecclesia, und auch die verfaßte Volkskirche ist nicht identisch mit der

ecclesia. Aber wir sind aneinander gewiesen, um gemeinsam ecclesia zu bauen, in diesem weiten Raum, den Gott uns im Gefäß der Volkskirche gegeben hat.“

Kein Wunder, daß die EKD sich in ihrem kurzen Grußwort zum 100. Jubiläum gleich fünfmal „dankbar“ zum Wirken der Gnadauer äußert. Tatsächlich sind beide Seiten – EKD und Gnadau – um ein gutes Miteinander bemüht, wie die kontinuierlichen Gespräche seit 1981 beweisen. Dennoch ist das Verhältnis der Volkskirche und ihrer Gemeinden zu den Gemeinschaftskreisen und -verbänden beiderseits nicht frei von Irritationen und tiefgreifenden Kontroversen. Nicht selten neigen Gemeinschaftsleute dazu, die zunehmende Entchristlichung der Deutschen einseitig dem falschen Kurs einer angeblich politisierenden, linkslastigen, pluralistischen und verweltlichten Kirche anzulasten, Pastoren schlicht als „ungläubig“ zu klassifizieren und historisch-kritischen Umgang mit der Bibel pauschal als „Bibelkritik“ zu diffamieren. Versteht sich eine Gemeinschaft zudem als die eigentliche Hüterin biblischer Wahrheit und macht die eigene Frömmigkeit zum Maßstab für alle anderen, so wird eine fruchtbare Zusammenarbeit nahezu unmöglich. Ähnlich verhält es sich, wenn seitens der Volkskirche vorschnell die schweren (und seit 100 Jahren geläufigen) Vorwürfe der Gesetzlichkeit oder des Pharisäismus erhoben werden und das personale Christusverständnis als individualistische Jenseitsfrömmigkeit, Weltflucht oder Heilseganismus verdächtigt wird. Kirche und Gemeinschaft können nicht ohne einander, aber oft auch nur schlecht miteinander. Kritisch fragt Bischof Kruse: „Man muß auch fragen, ob sich manche Gemeinschaften in eine innere Separation zurückziehen und im Grunde ihres Herzens die Kirche für verloren halten. Man muß ebenso fragen, ob sich pietistische Gemeinschaften nicht manchmal selbst für die wahre Kirche halten und nicht sehen, daß Christus unterschiedliche Wege geht und auf verschiedene Weise Glauben weckt und Gemeinschaft stiftet.“⁶

Für die Zukunft der Kirchen und der in ihnen wirkenden Gemeinschaften wird viel davon abhängen, ob es gelingt, vertrauenvoll und offen aufeinander zu hören, gemeinsam die biblische Weisung Christi zu erfragen und geistlich begründete Vielfalt zu akzeptieren. Die auch der Gemeinschaft von ihrem Ursprung her wichtige Reich-Gottes-Perspektive ist geeignet, die Unterschiedlichkeit der Wege (sofern sie auf das verheiße Ziel gerichtet sind) zu relativieren und im Namen des gemeinsamen Herrn den Menschen mit dem Evangelium zu dienen, wie die jeweilige Situation es erfordert.

Der Rückgang des kirchlichen Einflusses in jüngster Zeit und der scheinbar unaufhaltsame Vormarsch des Säkularismus werfen in der Gegenwart

allerdings zahlreiche neue Probleme auf. Zunehmend sehen sich Gemeinschaften vor der Herausforderung, orientierungslos gewordenen Menschen die geistliche Heimat zu bieten, die sie in landeskirchlichen Gemeinden nicht mehr finden. Neben die bisherige Zielvorstellung, *ergänzend* zur Kirche arbeiten zu sollen, tritt die neue: *stellvertretend* für die Kirche handeln zu müssen. Seit Jahren wird die Frage diskutiert, ob Gemeinschaftskreise, vor allen Dingen in den Großstädten, nicht auch als (kirchlich anerkannte) Personalgemeinden existieren sollen, die Taufen, Abendmahlsfeiern und die klassischen Amtshandlungen vollziehen. Dazu das Positionspapier, das sich selbst als Übergangspapier versteht: Die Tatsache, daß Kirchenfremde in den Gemeinschaften „kirchliche Versorgung“ begehrten, nötigt die evangelischen Landeskirchen und Gemeinschaftsverbände zu vertrauensvollen Gesprächen. „Es müssen Vereinbarungen getroffen werden, die der seelsorgerlichen Verantwortung für die betroffenen Menschen gerecht werden und die es der Gemeinschaftsbewegung ermöglichen, ihre innerkirchliche Platzanweisung durchzuhalten Gemeinschaften verlassen den ihnen von Gott angewiesenen Platz, wenn sie durch eine eigenständige Taupraxis zu einer eigenen Kirche werden.“⁶

Wenn nicht alles täuscht, werden die Auseinandersetzungen um die Kirchenfrage an Schärfe zunehmen. Dabei werden nicht nur volksmissionarische Herausforderungen bestimend sein, sondern auch das weltweit zu beobachtende wachsende Selbstbewußtsein religiöser Gruppen, die Neigung, den Teil für das Ganze auszugeben und aus der unüberschaubaren Vielfalt christlichen Lebens in die Geborgenheit der je eigenen Gruppe zu flüchten. Wird die Gemeinschaftsbewegung der latenten Tendenz zur Freikirche nachgeben, so wird sie aufhören, eine Gemeinschaftsbewegung zu sein. Die Spannung zwischen Kirche und Gemeinschaft, die jederzeit die Verheißung hat, fruchtbare Spannung zu sein, würde einem mehr oder weniger beziehungslosen Nebeneinander weichen. Es sei an den wegweisenden Satz des langjährigen Gnadauer Präses Hermann Haarbeck erinnert: „Wenn Gnadau durch Gottes Führung nicht eine Freikirche geworden ist, sondern eine Frucht des Pietismus und der Erweckungsbewegungen auf dem Boden der evangelischen Landes- und Volkskirchen darstellt, so gehört es zu der grundsätzlichen Haltung Gnadaus, soweit es der uns gewordenen Erkenntnis des göttlichen Wortes und dem uns gegebenen Auftrag entspricht, eine treue Zugehörigkeit zu unseren Volkskirchen zu wahren.“⁷

IV: Die Gemeinschaftsbewegung steht vor weiteren, schwierigen Fragen, von deren Beantwortung ihre missionarische Kraft und ihre Zukunft abhängt. Ich nenne vier Beispiele:

1. Bei der Verwirklichung des Auftrages, für Gemeinschaftspflege und Evangelisation in der Kirche einzutreten, wird die Gemeinschaft die Rolle der *Frauen* neu zu bedenken haben. Die in ihren Ursprüngen fortschrittliche und emanzipatorische Bewegung könnte leicht in ein gesellschaftliches Abseits geraten, wenn sie vergangenheitsorientierte, patriarchalische Strukturen konserviert. Eine kritische, biblisch orientierte Auseinandersetzung mit dem theologischen Feminismus steht seitens des Gnadauer Verbandes noch aus. Ein nachdenklich stimmendes Symptom: Ebenso wie die Konferenz der leitenden Geistlichen in der EKD ist auch der Gnadauer Vorstand und die Mitgliederversammlung bislang ausschließlich von Männern besetzt.

2. Das Verhältnis der deutschen Gemeinschaftsbewegung zur weltweiten ökumenischen Bewegung bedarf weiterer Klärung. Die enge Bindung des Gnadauer Verbandes an die Deutsche Evangelische Allianz und an die Lausanner Bewegung sollte die deutsche Gemeinschaftsbewegung nicht blind machen für die erheblichen Anstrengungen, die der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf unternommen hat, um Fragen der Evangelisation theologisch aufzuarbeiten und konkrete Impulse in die 300 Mitgliedskirchen zu geben. Ob nicht auch auf diesem Felde gelten könnte: In der ökumenischen Bewegung, soweit als möglich mit dieser Bewegung, aber nicht unter ihr?

3. Das gewissenhafte Hören der Gemeinschaftsleute auf das Zeugnis der Heiligen Schrift und die Treue gegenüber der geschichtlichen Führung Gottes haben Gnadau bisher davor bewahrt, den jeweilig zeitgeschichtlichen Kontext über den Text des Gotteswortes bestimmen zu lassen. Besondere Aufmerksamkeit verdient nun aber die Frage, in welcher Weise der „Text“ auch den „Kontext“ bestimmt. Eine die konkreten Probleme der Welt ausblendende Konzentration auf das „Geistliche“ gerät in Gefahr, ungeistlich zu werden. Die biblische Begründung z.B. politischen Redens (oder politischen Schweigens!) ist wie für die Kirche so auch für Gnadau eine weithin unerledigte Aufgabe.

4. Das Angebot einer bergenden und heilenden Gemeinschaft sowie das Angebot einer einladenden, glaubenweckenden Verkündigung wird in der säkularisierten Massengesellschaft zunehmend auf das ungestillte Verlangen vieler vereinzelter und orientierungslos gewordener Menschen treffen. Der Rückgriff auf die Sprache der „Väter“ und die Frömmigkeitsformen,

die in früheren Erweckungsbewegungen herausgebildet wurden, wird allein nicht reichen, Menschen am Ende des 20. Jahrhunderts anzusprechen. Wird es der Gemeinschaftsbewegung noch einmal gelingen, eine christliche Erneuerungsbewegung zu sein, die die alte Botschaft in neuer, befreiender Sprache weitersagt und Lebensformen anbietet, die vielen zur dankbaren Nachfolge und glaubwürdigem Christuszeugnis hilft? Wir sagen viel, wenn wir der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung zum 100. Geburtstag Gottes Segen wünschen!

ANMERKUNGEN

¹ Der Gnadauer Verband, Dillenburg 1979, S. 5.

² Die erste offizielle kirchliche Anerkennung für den Gnadauer Verband stammt aus dem Jahre 1940. Unter dem 12. März 1940 teilte der geistliche Vertrauensrat der Deutschen Evangelischen Kirche dem Vorsitzenden des Gnadauer Verbandes, D. Walter Michaelis, einen am 12. März gefassten Beschuß mit, der wie folgt lautet: „Der geistliche Vertrauensrat der Deutschen Evangelischen Kirche bestätigt hierdurch, daß der Deutsche Verband für Gemeinschaftspflege und Evangelisation (Gnadauer Verband) seit etwa 50 Jahren sich zur Aufgabe gemacht hat, innerhalb der zur Deutschen Evangelischen Kirche gehörenden Landeskirchen christliches Leben zu wecken und christliche Gemeinschaft zu pflegen. Er tut diese Arbeit satzungsgemäß auf dem Grunde der Heiligen Schrift und der reformatorischen Bekenntnisse. Durch die Sammlung und Pflege solcher, die mit Ernst Christen sein wollen, dient die Arbeit der in ihm zusammengeschlossenen Landes- und Provinzialverbände einer von der Kirche von alters her erkannten Aufgabe und verfolgt also evangelisch-kirchliche Zwecke.“ Dieser Beschuß wurde den Behörden aller Landeskirchen mitgeteilt.

³ EKD-Texte Nr. 4.

⁴ idea spektrum 4, S. 5.

⁵ TRE XII, 1984, S. 1368.

⁶ idea spektrum 5, S. 11.

⁷ Der Dienst Gnadaus, S. 9.

„Erfahrung“ – ein Streitpunkt im ökumenischen Gespräch

Reflexion auf das Programm einer Befreiungstheologie im Kontext
der Ersten Welt, ausgehend von Erfahrungen in Südkorea

VON WOLFGANG KRÖGER

„Minjung-Theologie“: Befreiungstheologie in Südkorea

„If conventional (western) theology is transcendental and deductive, the (minjung-)theology of story-telling is then worldly and inductive.“¹ Dieser Satz des 1984 verstorbenen koreanischen Theologen Suh Nam-dong bezeichnet das Programm der koreanischen Minjung-Theologie, und die inhaltliche Prägung dieser Theologie kommt in der provokativ-zusammenfassenden These eines anderen Aufsatzes von Suh zum Ausdruck: „Das Thema (oder in anderer Übersetzung: das Subjekt) der Minjungtheologie ist das Minjung, nicht Jesus; Minjungtheologie will das Minjung durch Jesus verstehen und nicht Jesus durch das Konzept ‚Minjung‘.“² Diesem Satz hat zwar zunächst der andere „Vater“ der Minjung-Theologie, der Neutestamentler Ahn Byung-Mu, widersprochen, indem er festgehalten wissen wollte, daß Jesus das Subjekt der Theologie sei. Aber inzwischen hat Ahn versucht³, indem er vom „Jesus-event“ spricht und eine *theologia eventorum* entwirft, den Widerspruch aufzulösen und sowohl die heutigen Ereignisse im Licht und als Nachwirkung des Jesus-Ereignisses zu sehen als auch der Spur des Jesus-Ereignisses in den heutigen Kämpfen und Leiden zu begegnen. Aber auch für Ahn gilt methodologisch prinzipiell: „Die Ereignisse sind prinzipiell das Erste, das Grundlegende; die theologische Reflexion ist das Nachfolgende, Zweite.“⁴ Inhaltlich und für den Modus des Theologisierens heißt das: „Gott handelt in den Minjung-Ereignissen; nur durch aktive Teilnahme an diesen Ereignissen, in denen sich Gottes Handeln offenbart, können Christen heute Gott und Christus konkret begegnen.“⁵ Damit solche Sätze, die im Kontext der Gefängniserfahrungen einiger Theologen wie Suh Nam-dong oder Ahn Byung-Mu entstanden sind, nicht zu akademischen Formeln erstarrten, liegt jetzt der Schwerpunkt der Arbeit auf der Gründung und Festigung sogenannter „Minjung-Gemeinden“ (in Industrie- oder Arme-Leute-Distrikten) und auf der theologischen Auswertung der in diesen Gemeinden gewonnenen Erfahrungen. In diesen

Minjung-Gemeinden geht es den Pfarrern und Evangelisten nicht darum, andere zu missionieren oder zu taufen, vielmehr wollen sie selbst lernen: „Wir haben nicht das Ziel, jemanden zu gewinnen. Wir wollen nicht Minjung gewinnen. Umgekehrt: wir wollen vom Minjung hören und erfahren, was sie schreien ... Wir wollen Minjung nicht aufklären oder Minjung ermutigen und Minjung bereitmachen oder zu Christen machen, sondern im Gegenteil: Wir wollen vom Minjung hören ... Aber man kann das Minjung-Ereignis nicht nur durch Beobachtung verstehen, das geht nicht durch die Analyse, vielmehr gehört das Engagement dazu. Direkte Erfahrung ist nötig. Erfahrung ist keine spekulative Tätigkeit, es gilt vielmehr, praktisch teilzunehmen.“⁶

Die koreanische Minjung-Theologie, die freilich nur einen kleinen Teil des koreanischen Christentums repräsentiert und einen wohl noch kleineren Teil der Theologen Südkoreas⁷, entspricht damit ganz der Forderung von Aloysius Pieris, dem katholischen Theologen aus Sri Lanka, der immer wieder auf die Jordan-Taufe Jesu verweist, um auch biblisch zu erweisen, daß Christen mehr trachten sollten, getauft zu werden als zu taufen.⁸ In der Entwicklung der Minjung-Theologie, die in den Kämpfen gegen die Diktatur des Militärherrschers Park Jung-Hee Anfang der siebziger Jahre geboren wurde, ist inzwischen eine neue wichtige Etappe eingetreten: zunächst war sie theologische Reflexion auf die Erfahrung des Aufbegehrens gegen die Diktatur und auf die damit verbundenen Leiden; dann verlagerte sich diese Theologie, nachdem viele der betroffenen Theologieprofessoren rehabilitiert waren und wieder an ihre Universitäten zurückkehrten konnten, ins „akademische Milieu“; sie blieb den aktuellen Bewegungen zwar eng verbunden, aber zugleich bemühte man sich verstärkt um die theoretische Reflexion des eigenen Engagements und der neuen Glaubensformen. Jetzt aber liegt seit etwa zwei Jahren der Schwerpunkt der Arbeit wieder „draußen“: aus dem Kreis derer, die an den Seminaren Minjung-Theologie studiert haben, werden „Minjung-Gemeinden“ gegründet, kleine Hauskirchen in Industrie- oder Slum-Gebieten. Dabei war es der Ansatz dieser jungen Pfarrer, das Leben der Arbeiter und einfachen Leute zu teilen und dadurch zu lernen; häufig gingen längere Perioden eigener Industrie-Arbeit dieser Pfarramtstätigkeit voraus. Die Kirche sollte den Arbeitern Möglichkeiten der Kooperation, der Beratung, des Lernens anbieten; Getauftsein war kein Kriterium, das „Haus Gottes“ war offen für jedermann. Teilnahme am Leben und Leiden des Minjung war und ist das Programm dieser Gemeinden und der jungen Theologen, die dort arbeiten („gemildert“ durch die ca. 400,- DM Mindest-Monatsgehalt, das von der zentralen Kirchenbe-

hörde durch einen Einkommensausgleich der lokalen Pfarrer garantiert wird). Der aktuelle Stand der Diskussion und theologischen Auswertung dieses Gemeinde-Aufbaus ist, daß die Pfarrer der Gemeinden selbstkritisch feststellen, es sei nun an der Zeit, eine eigene Identität zu entwickeln und zu zeigen, wo man selbst mit seinem Glauben und seinem Engagement stehe; wenn man nur „offen“ sei, sähen die Arbeiter keinen Unterschied zwischen der Minjung-Gemeinde und einem x-beliebigen Versammlungslokal oder einer Gewerkschaftszelle; dann bliebe auch der sonntägliche Gottesdienst weiterhin abgekapselt und isoliert gegenüber den Alltagsaktivitäten.

Der praktischen Erfahrung, dem Involviertsein, dem Kontext wird in dieser Art Minjung-Theologie ebenso hoher Stellenwert eingeräumt wie in den Befreiungstheologien Lateinamerikas und Südafrikas.

Gemeinsamkeit und Differenzierungen: Befreiungstheologie und Minjung-Theologie

Vom Vorrang der praktischen Erfahrung („die Ereignisse als das Grundlegende; die theologische Reflexion als das Nachfolgende“, Ahn) sprechen viele Dokumente der Befreiungstheologie in Ländern der Dritten Welt. Das „Kairos“-Dokument wurde in Soweto geschrieben und legt Wert darauf, daß „sich Christen ganz einfach an dem Kampf für Befreiung und für eine gerechte Gesellschaft beteiligen“ (Kap. 5.2). In der ursprünglichen Fassung dieser prophetischen Erklärung beginnt das theologische Kapitel 4 („Auf dem Weg zu einer prophetischen Theologie“) mit der „Sozialen Analyse“ (Kap. 4.1)⁹, und über das Dokument wird gesagt, es sei „eine Übung in der Theologie des Volks“, in dem die Erfahrung bei der Arbeit für Frieden und Gerechtigkeit in Südafrika bedacht worden sei.¹⁰

Noch deutlicher heißt es bei den Wortführern der lateinamerikanischen Befreiungstheologie: „Die Reflexion von der Praxis aus, innerhalb der gewaltigen Anstrengung der Armen und ihrer Bundesgenossen, und die Suche nach den Inspirationen im Glauben und im Evangelium für den Einsatz gegen ihre Armut zugunsten der umfassenden Befreiung jedes Menschen und des ganzen Menschen – das macht die Theologie der Befreiung aus.“¹¹ Und in bezug auf die theologische Methode heißt es apodiktisch: „Bevor man Theologie betreibt, muß man zuerst einmal Befreiung betreiben ... Ohne diese konkrete Verbindung wird die Theologie der Befreiung zur bloßen Literatur werden. Es genügt also nicht, bloß die Praxis zu reflektieren. Vielmehr ist es notwendig, zuvor eine lebendige Verbindung mit der

lebendigen Praxis herzustellen.“¹² Den Erfahrungen im gemeinsamen Kampf mit den Unterdrückten kommt in diesen Theologien der Befreiung theologische Kraft zu. Diese Erfahrungen sind Voraussetzung angemessenen Theologisierens, weil die Armen die Lehrer des Glaubens und des Hoffens sind; die Praxis der Solidarität kann uns mit der Praxis des armen Mannes aus Nazareth verbinden, der den Hungrigen sein Brot teilte und der für die Gerechtigkeit lebte und starb.¹³

Auch wenn Differenzierungen zwischen z.B. der asiatischen und der lateinamerikanischen Spielart der Befreiungstheologie festzustellen sind, bleibt doch diese methodologische Basis das grundlegend Gemeinsame. Aloysius Pieris hebt darauf ab, daß in den asiatischen Ländern Befreiungstheologie vor allem eine Reflexion der Christusoffenbarung in nichtchristlichen Befreiungskämpfen ist: es gilt die Erfahrungen theologisch ernst zu nehmen, die sich aus der aktiven Teilnahme an der gegenwärtigen asiatischen und weitgehend nichtchristlichen Wirklichkeit ergeben. Für die philippinischen Christen, die sich für eine Politik der Befreiung einsetzen, formuliert Ed de la Torre¹⁴, sie hätten es als nötig empfunden, die „Theologie der Befreiung“ zu überschreiten hin zu einer „Spiritualität der Befreiung“ oder „as they put it more popularly in the Philippines, a spirituality for combat“; und jetzt gälte es eine „ecclesiology of liberation“ und „the politics of liberation“ zu entwickeln. In Korea betont die Minjung-Theologie vor allem das Leiden des Minjung und warnt davor, Befreiung triumphalistisch oder politisch vereinfacht zu denken: „Man darf Befreiung und Leiden nicht trennen, aber unser Akzent liegt auf dem Leiden. Wir dürfen nicht vergessen. Wenn man ohne Leiden an Befreiung denkt, nur kämpferisch ist, dann kann man sehr unmenschlich sein.“¹⁵ Hier meldet sich eine gewisse Skepsis gegenüber einer zu kämpferischen, zu sehr an geschichtlich-effizienter Realisierung interessierten Befreiungstheologie an, wobei sicher auch die verschiedenen Erfahrungen, die mit dem Kommunismus gemacht wurden, eine wichtige Rolle spielen: während die Marxismus-Rezeption in Lateinamerika relativ unvoreingenommen und von den Erfahrungen des Stalinismus weitgehend unberührt ist, hat man in Korea erlebt, daß im Namen des Marxismus despotische Herrschaft ausgeübt werden kann und daß es schwierig ist, angesichts der nordkoreanischen Realität, soweit sie überhaupt zutreffend bekannt ist, den Antikommunismus als Denkblockade abzubauen. Mit beinah anarchistischer Rigorosität insistieren Minjung-Theologen darauf, daß es um „Befreiung von Herrschaft aller Art“ gehe und daß Befreiung das Leiden nicht vergessen dürfe.¹⁶ Skeptisch bleibt die koreanische Minjung-Theologie deshalb gegenüber einer Befrei-

ungstheologie, die die Volksfrömmigkeit abwertend sieht¹⁷ und sich nicht um ein tieferes Verständnis der entfremdeten Volksreligiosität bemüht.¹⁸ Ganz bewußt nimmt die Minjung-Theologie das kulturelle Moment auf, das im Minjung-Begriff mitschwingt: es war und ist die Minjung-Kultur (Mas-kantanz, Pansori-Epen, Bauernmusik und -drama, auch die Tradition des „Gerüchts“, der Volkserzählung), die Koreas kulturelles Erbe und die nationale Identität in den Zeiten der kulturellen und kolonialen Überfremdung lebendig erhalten hat. Daß in der Befreiungstheologie Lateinamerikas so wenig auf diese nationalen und kulturellen Fragen abgehoben wird, ja daß es weitgehend eine spanisch oder portugiesisch geschriebene Theologie ist, die von den Erben der Kolonisatoren und Missionare getrieben wird, gibt in den Zirkeln der Minjung-Theologen zu skeptischen Fragen Anlaß.

Es ist offenkundig, daß sich bei diesen Differenzierungen der jeweils unterschiedliche Kontext konkret auswirkt. Ein intensiverer Austausch zwischen den Befreiungstheologen in den Ländern der Dritten Welt wäre wünschenswert, um sich verfestigenden Vorurteilen entgegenzuarbeiten und gegenseitiges Lernen zu befördern. Gemeinsame Basis all dieser Theologien ist, daß „Erfahrung im Kampf gegen die Unterdrückung“ als Voraussetzung sinnvoller Theologie heute angesehen wird.

Nähe zur Theologie Dietrich Bonhoeffers

Gemeinsam ist den Befreiungstheologen auch, daß sie sich gern auf Dietrich Bonhoeffer und seine späte Theologie beziehen. Inkarnation, Menschwerdung, ganz-zur-Welt-Gehören sind häufig aufgenommene Stichworte, um herauszuarbeiten, daß die christliche Hoffnung „den Menschen in ganz neuer und gegenüber dem A.T. noch verschärfter Weise an sein Leben auf der Erde verweist“¹⁹. Auch die Art von Bonhoeffers Theologie, das Verwobensein seines Schreibens mit politischer Aktivität, die theologische Reflexion auf Verfolgungserfahrungen und das Fragmentarische vieler Gedanken wegen der von außen verkürzten Zeit und wegen der Skepsis gegenüber theologischen „Systemen“, wird als verwandt erkannt. Daß Bonhoeffer aus dem „theologischen Text“ heraustritt, indem er sich ganz ins politische Feld der Konspiration und der Untergrundarbeit gegen die faschistische Herrschaft begibt, wird als verwandt angesehen.^{19a} Daß Bonhoeffer auf die politische Kategorie „Erfolg“ reflektiert und die vorschnelle theologisch-ethische Abqualifizierung des Erfolgs angreift^{19b}, macht sein Denken für die Befreiungstheologen fruchtbar, die um ein angemessenes Verständnis des politischen Begriffs der „Macht“ ringen.^{19c} Nicht aufgrund theolo-

gischer Theorie versteht Bonhoeffer seine politische Praxis, sondern indem er sich auf die Ereignisse und Erfahrungen seiner Zeit und Umwelt einläßt, indem er ganz „weltlich“ und „diesseitig“ ist, entdeckt er die Geschichte des leidenden Gottes und ihre Bedeutung für seinen Glauben.^{19d} Zugleich erfährt Bonhoeffer im Widerstand, daß es Menschen gibt, auch Nicht-Christen, die der Lüge und der Gewalt entgegenzutreten bereit sind. Trotz aller Gebrochenheit und aller schuldhaften Verwicklung gibt es Menschen, die „das Gerechte tun“; von daher kann Bonhoeffer seinen positiven Begriff der „Mündigkeit“ entwickeln. Er bezieht sich bei diesen Reflexionen vor allem auf die bürgerlich-antifaschistischen Widerstandszirkel und die von der bürgerlichen Aufklärung geprägten Europäer des 20. Jahrhunderts. Seine Annahme einer „völlig religionslosen Zeit“ widerspricht den Erfahrungen in den heutigen Dritte-Welt-Ländern: dort ist Religion allgegenwärtig und eine wichtige Kraft zur Bewältigung des Leids und ein Stimulans für Hoffnung und Kampf.

Die Barthsche Theologie als Kontrapunkt

Das Verhältnis der Befreiungstheologie zum anderen großen „Widerstandstheologen“ der NS-Zeit, zu Karl Barth, ist dagegen gespannt. Der „Erfahrungsansatz“ der Befreiungstheologen und Barths grundsätzliche Skepsis gegen jede Geschichtstheologie bezeichnen entgegengesetzte Positionen, und es fiele leicht, Barths Theologie als „offenbarungspositivistisch“ und „neoorthodox“ zu etikettieren²⁰, wenn nicht sein soziales und politisches Engagement so viel Ähnlichkeit mit den Widerstandstheologen in der Dritten Welt heute aufweisen würde. Vor allem wie Karl Barth sein Pfarramt in Safenwil wahrgenommen hat und in welche Konflikte er sich dort eingelassen hat²¹, kann als exemplarisch gelten für ein befreidendes und Auseinandersetzungen nicht scheuendes pastorales Engagement. Die in den Jahren der pfarramtlichen Tätigkeit (1911 bis 1921) zunehmende Unruhe in der Gemeinde, die dauernden Auseinandersetzungen im dortigen Kirchengemeinderat, die Kirchenaustrittsdrohungen gerade aus Fabrikantenkreisen wurden von Barth als notwendige Beunruhigungen durch das Evangelium verstanden.

Barth konzidierte zwar, daß es zwischen den verschiedenen Persönlichkeiten und ihren Temperaturen Frieden geben könne und solle, „aber zwischen Gottesgeist und Mammonsgeist gibts keinen Frieden“. Barths von ihm selbst so genannte „sozialistische Reden“ vor dem Arbeiterverein (die zu veröffentlichen aus urheber- und erbrechtlichen Gründen noch immer

untersagt ist) ließen die konservativen Kreise von einer „roten Gefahr in Safenwil“ sprechen. Barth engagierte sich praktisch gegen die Kinderarbeit und betrieb intensive Recherchen über den Zusammenhang von Industrieaufstieg und Verarmung in seiner Region (die Firmen, denen er nachspürte, sind heute noch bekannt: Schuhfabrik Bally und die Waffenfabrik Sulzer). Barth polemisierte gegen die Aufweichung der internationalistisch-sozialistischen Positionen in der Militär- und Kriegsfrage, er trat als Pfarrer 1915 in die Sozialistische Partei ein und schloß sich 1932 als Professor in Bonn der deutschen Sozialdemokratischen Partei an. Auf dieser Mitgliedschaft bestand er auch nach dem Machtantritt der NSDAP 1933, und diese SPD-Mitgliedschaft war mit ein Grund für seine Entlassung als Hochschullehrer in Deutschland 1935. Diese Stichworte sollen genügen, um zu zeigen: Barths Theologie und seine Biographie als Pfarrer und Universitätstheologe sind eng mit politischer Praxis und intensiver Erfahrung der Lebenswirklichkeit des schweizerischen Proletariats verbunden. 1914 konnte Barth sogar formulieren: „Das Erleben, die Praxis . . . ist also die selbstverständliche Voraussetzung, die Quelle aller religiösen Aussagen.“ Dies ist freilich vor der „theologischen Wendung“ von 1916 und vor der Arbeit am Römerbrief-Kommentar gesagt.

Auch die „theologische Wendung“ bedeutet nicht, daß der Kontext für Barth bedeutungslos würde. Gerade als „Kontexttheologe“, als jemand, der aufmerksam die historischen und gesellschaftlichen Bewegungen und Veränderungen in seiner theologischen Arbeit berücksichtigt, wurde Barth zum „Kontroverstheologen“, der er heute auch für die Befreiungstheologie wieder ist.²² Angesichts der Realität des Ersten Weltkriegs sah sich Barth gezwungen, die Fremdheit und Andersartigkeit Gottes zu betonen. Barth will den Unterschied zwischen Gott und Mensch hervorheben und läßt deshalb menschliche Erfahrung als theologische Kategorie nicht mehr gelten. Gott ist uns „ein Fremder geworden“²³. Menschliche Erfahrung und menschliches Empfindungsvermögen haben nicht die Kompetenz zu entscheiden, was Wirken Gottes ist und was nicht. Barth wendet sich entschieden gegen den Vorrang des Erlebnisses, weil er darin den Vorrang der menschlichen Subjektivität sieht; wenn wir von unserer menschlichen Geschichte auf Gottes Geschichte mit den Menschen zurückschließen, wird nach seiner Ansicht Gottes Souveränität eingeschränkt und Gott damit an die Geschichte der menschlichen Entfremdung gefesselt.²⁴

Wir dürfen bei diesen Feststellungen nicht den Kontext dieser theologischen Wendung vergessen: Im Geschehen des Ersten Weltkriegs sah Barth das Ende unserer menschlichen Möglichkeiten gekommen: die Entfrem-

dung war allgegenwärtig und ein Ausweg war nicht mehr in Sicht. Das Wesen des Menschen, zumal des bürgerlichen Menschen, war zur Kenntlichkeit enthüllt. Barth empfand (im Einklang mit vielen Künstlern, die nun allem Schönen und Harmonischen prinzipiell zu mißtrauen begannen) diesen Krieg als das definitive Ende allen Fortschrittsglaubens und aller Hoffnung auf die aufgeklärte Güte und Fähigkeit des Menschen. Indem im Interesse einer imperialistischen Neuauftteilung der Weltressourcen und Weltmärkte die Völker Europas sich im Krieg aufeinander hetzen ließen und warnende Stimmen dagegen kaum zu vernehmen waren, erwies sich die christliche Tradition als ohnmächtig; auch der Sozialismus war dieser Situation nicht gewachsen: die „Tiefe des nationalen Empfindens“ ließ überall die Theologen wie die Sozialisten für die Aufgabe der „Vaterlandsverteidigung“ plädieren und ließ sie damit sowohl das Evangelium als auch den Marxismus verraten. Nach Barths Einsicht offenbart der Weltkrieg das Wesen der bürgerlichen Fortschrittsideologie, indem er aufdeckt, daß die Menschen aus „Geschäfts- und Geldinteresse“ zum Tode verurteilt werden und daß der „Mammon, das internationale Kapital“ herrscht.²⁵ Es war der innere Zusammenhang der europäischen Kultur, und das heißt: der Zusammenhang von Christentumsgeschichte und Weltkrieg, der Barth klar geworden war: „Nun ist die Abrechnung da, und sie lautet nicht gut . . . Es kann gar nicht anders sein bei einer Welt, die auf den Konkurrenzkampf, auf das Recht des Stärkeren aufgebaut ist; eine solche Welt kann nicht anders als mit Krieg enden, mit gegenseitigem Morden und Zerstören. Und wenn wir nach dem Kriege wieder in der bisherigen Weise weiter fahren sollten, dann werden uns über kurz oder lang andere, noch furchterlichere Ereignisse belehren, daß es nicht geht auf diesen Wegen, daß es einfach nicht geht.“²⁶

Die Männer der Wissenschaft und der Bildung haben nach Barth ebenso versagt wie die Sozialdemokraten, indem sie sich dem nationalistischen Taumel hingegeben haben bzw. indem sie die Kriegskredite bewilligen halfen. Daß Christen es in ihrer Verblendung, in ihrem nationalen Erlebnis sogar wagten, Gott in ihr gottloses Tun des Waffensegnens hineinzuziehen, das war für Barth zu viel des Furchtbaren, als daß man in Kirche und Theologie weitermachen könnte, als würde dies nicht geschehen.²⁷ Es waren diese Erfahrungen, die Barths Widerspruch gegen jede Form der Geschichtstheologie als moderner Form der natürlichen Theologie ausgelöst haben. Der Widerspruch will das Ausmaß der menschlichen Entfremdung und Verwirrung aufdecken. Weil sich Barths Blick auf die menschlich-gesellschaftliche Realität verschärft hat, lehnt er es ab, aus dieser Realität

auf Gottes Realität zu schließen: vielmehr wird die Realität Gottes zur rich-tenden, ent-hüllenden Instanz gegenüber unserer Realität. „Da wird nun ganz deutlich, daß sich Barth mit der Problematisierung Gottes im Horizont unserer jeweiligen Geschichtsoptionen nicht auf der erfahrbaren Wirklichkeit dieser Welt auf einen höheren oder gar jenseitigen Standpunkt zurückzieht, vielmehr konfrontiert er mit seiner Frage nach Gott den Menschen mit einer ungeschminkten, d.h. konsequent ernüchterten Wahrnehmung der tatsächlichen Verhältnisse seines Lebens.“²⁸ Barths „Wendung“ angesichts der Weltkriegs-Realität bedeutet also keine Entpolitisierung, vielmehr fühlte er sich nach der vollzogenen Differenzierung zwischen der von uns zu machenden Geschichte und Gottes Handeln erst recht frei zum konkreten politischen Engagement, z.B. zum Eintritt in die sozialistische Partei.²⁹

Barth sah damals kein politisches Konzept, das die notwendige Befreiung hätte bringen können. Nicht das Volk, nicht eine fortschrittliche Ideologie, nicht eine Kulturbewegung konnten ihm Erfahrungen vermitteln, die ihn zuversichtlich gemacht hätten. Einzig in der biblischen Botschaft glaubte er hören zu können, was dem Ernst der Situation und der schonungslosen Selbstanalyse angemessen war. Subjekt der Theologie muß also für ihn Jesus Christus als das entscheidende Wort Gottes sein; nur durch eine solche Subjektbestimmung glaubt er, der Situation gerecht werden zu können.

Überlegungen zu einer befreienden Theologie in „Ägypten“

D. Sölle verrechnet die Barthsche Theologie unter die „neoorthodoxe Art“ des Theologisierens, die der Befreiungstheologie entgegengesetzt sei. Gollwitzer dagegen versucht, Barths Fragen verständlich zu machen, ihn für seinen die Dritte-Welt-Problematik nicht erfassenden Blickhorizont zu entschuldigen und einen Dialog mit Barth beim Entwurf einer Befreiungstheologie im Kontext der „ersten“ Welt zu fordern.³¹

Tatsächlich scheint mir letzteres notwendig zu sein. Wenn eine „Theologie der Befreiung in Ägypten“³² versucht werden soll, dann darf die Verzweiflung, „daß es nicht geht auf diesem Weg, daß es einfach nicht geht“³³, nicht vorschnell überspielt werden. Es ist deutlich, daß Barths Skepsis, ja seine Ablehnung der Erfahrung als einer theologischen Kategorie geprägt ist von der Ausweglosigkeit der Situation in Ägypten; sie gilt es zu realisieren und auszuhalten. Es ist nicht möglich, sie voluntaristisch zu überspringen. Ein erster Satz, den eine Befreiungstheologie in Ägypten, also in den imperialistischen Metropolen, zu stammeln haben wird, nachdem alles

geprüft worden ist, wird sein: „Es ist verkehrt.“³⁴ Das Ausmaß der Entfremdung und das tiefesitzende Interesse am Status quo mit seiner gegebenen Verteilung des Reichtums und der Lebensvorteile zugunsten der Metropolen erschweren jedes Befreiungsdenken und jede Befreiungsaktivität. Selbst in der Friedensbewegung Ende der siebziger, Anfang der achtziger Jahre schwang ein Element der Hoffnung auf Status-quo-Erhaltung mit: so, wie es jetzt ist, sollte es möglichst bleiben. Es war ein koreanischer Theologe, Pfarrer Park Hyung-Kyu, der auf der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 einer so am Status quo interessierten Betonung der Friedenthematik widersprach und die Priorität der Friedensparole für die Kirchen der Dritten Welt in Frage stellte. Seine eigene Position verdeutlicht sich zeichenhaft in der Grußformel seiner Cheil-Kirchengemeinde in Seoul während jedes Gottesdienstes (der seit mehr als drei Jahren auf der Straße vor einem Polizeihauptquartier stattfinden muß, weil das Kirchengebäude durch regierungsgeschützte Schlägertrupps blockiert wird): „Frieden“ ist ein Bestandteil dieser Formel, neben „Volk“, „Demokratie“ und „(Wieder-)Vereinigung“, aber im dreifachen „Haebang“ („Befreiung“) findet der Gruß seinen Höhe- und Zielpunkt.

Die „Bewegungen“ der Metropolen bleiben häufig – auch gegen den erklärten Willen der Beteiligten – der Interessenlage der Ersten Welt verhaftet und unterliegen damit nach Barthscher Analyse dem Verdikt: daß es auf diesem Wege einfach nicht mehr geht. Der Ausweg, nun aus „unserer“ Welt herauszuspringen und uns mit den Armen der Dritten Welt zu identifizieren bzw. uns durch solidarisches Handeln in unserer Identität durch sie bestätigen zu lassen, kann höchstens in Einzelfällen gelingen; pauschal zu sagen, daß es „eigentlich der Glaube und die Hoffnung der Armen, die nicht aufgeben“, sind, die uns tragen und uns Hoffnung geben³⁵, überspringt berechtigt-kritische Einwände: wurden die Hoffnungen der Armen nicht häufig genug gerade im Sieg der „Revolution“ enttäuscht?; gab es nicht allzuviel hoffnungsloses und aussichtsloses Vergeblich in den Kämpfen der Massen?; kann es überhaupt Hoffnung auf Befreiung innerhalb der Gesamtstruktur des heutigen Weltsystems geben? und kann man sich Befreiung von diesem weltweiten System ohne Weltzerstörung vorstellen?

Ganz sicher steht es uns in „Ägypten“ nicht zu, über die Hoffnungen der „Israeliten“ höhnisch zu sprechen; und daß das Aufbegehren, das „Fliehen-wollen“ der unterdrückten Völker zurecht geschieht (wenn auch die „Fleischtöpfe Ägyptens“ immer wieder zurücklocken), soll hier einmal vorausgesetzt werden. (Wie weit sich die Völker der Dritten Welt heute mit den entfliehenden Israeliten identifizieren können oder ob dabei Israel *seiner*

konkreten Befreiungsgeschichte beraubt wird, eröffnet ein neues Feld theologischer Probleme.) Die bange Frage aber, ob aus den Hoffnungsvisionen der Armen Realität werden kann und ob die Befreiungsprojekte in einigen Ländern der Dritten Welt wirklich Fortschritt für die Bevölkerungsmehrheit hervorbringen werden, wird zu stellen sein. Der Schrei nach Befreiung darf nicht zum Wunschdenken verführen. Repression ist wirksam und kann auch in Ländern der Dritten Welt jede Veränderung langfristig blockieren; und auch Verführung des Volkes ist möglich und kann die Entfremdung zementieren: so konnte sich der Vertreter der Militärdiktatur bei den Wahlen in Südkorea (am 16. Dezember 1987) als „Vertreter des einfachen Volks“ verkaufen und durch Betrug, Wahlversprechungen, Geschenke und ökonomisch-rosige Aussichten eine Mehrheit für sich zustande bringen. Die bittere Geschichte des nachkolonialen Afrikas zeigt uns, daß wir uns nicht voluntaristisch und sozialromantisch auf erhoffte Befreiungserfahrungen woanders stürzen können. An uns ist es, wenn wir Barths Analyse zustimmen, festzuhalten, daß Ansätze zur Befreiung *eher* in den Ländern der Dritten Welt, in den Versuchen zur Selbsthilfe und zur Notwehr zu finden sind. Daraus erwächst uns die ernste praktische Aufgabe, den Bewegungen in der Dritten Welt einen Spielraum zu sichern, indem wir zu verhindern trachten, daß im Interesse der hochindustrialisierten Länder jeder wirksame Zusammenschluß abhängiger Länder (z. B. in einem Rohstoff-Kartell) im Keim erstickt wird; wenn US-amerikanische Christen durch ihre Präsenz an den Grenzen Nicaraguas den Contras die Subversion erschweren, bedeutet das nicht unbedingt schon, daß in Nicaragua ein „Sozialismus mit menschlichem Antlitz“ sich entwickeln kann oder daß gar das „Reich Gottes“ Gestalt gewinnt, aber immerhin, daß Spielraum für eine alternative Entwicklung gegen das ausdrückliche Interesse einer Supermacht gewahrt bleiben könnte. Die Christen der Ersten Welt sind also sicher nicht zur Passivität verdammt (und Barths Theologie ist in ihrer Zeit keine Theologie eines Passiven gewesen!), aber sie werden sich ihrer äußerst limitierten Möglichkeiten bewußt bleiben müssen, wenn sie nicht wieder in gutgemeinten Entwicklungs- und Hilfsprojekten die Rolle bevormundender kultureller und finanzieller Dominanz spielen wollen.

Gott spricht, wenn wir im Exodus-Bild bleiben, in der Wüste anders als in Theben, und er begegnet heute anders in Nicaragua als in Washington D.C. Den Weltherrschaftsplanern in den Metropolen und den von ihnen Verführten stellt Barth Gottes „Nein“ vor Augen; demgegenüber ist es abwegig, Slumbewohnern in Seoul, denen im Zuge staatlich protegierter Grundstücksspekulationen im Vorfeld der Olympiade Wohn- und Existenz-

möglichkeiten zerstört werden und dann die Ermutigung in allabendlichem Gebet und eucharistischer Gemeinschaft (auch ohne Christ zu sein) suchen, von der „Fremdheit Gottes“ zu reden. Auch theologisch ist die Situation der Armen in den Ländern der Dritten Welt eine grundsätzlich andere als die der am geraubten Wohlstand weitgehend partizipierenden Bevölkerung in den Metropolen.

Im Leiden des Volks (wobei es sich hier um einen Begriff im spezifischen Kontext der Dritten Welt handelt, und zurecht bestehen z.B. die koreanischen Theologen darauf, daß der Minjung-Begriff nicht übersetzt werden dürfe) die Spuren des Jesus-Ereignisses zu finden und das Ziel als „Befreiung von Herrschaft jeder Art“ zu definieren, um so die soziale Realität (auch die *nach* z.B. einer demokratischen Veränderung oder nach nationaler Unabhängigkeit) an der Radikalität der Freiheitszusagen Gottes kritisch zu messen, scheint mir eine Weise der Befreiungstheologie zu sein (wie sie die koreanische Minjung-Theologie repräsentiert), die in fruchtbaren Dialog mit der Barthschen Theologie als einer politisch radikalen Theologie in der Ersten Welt treten könnte. Die völlige Ausweglosigkeit der imperialistischen Metropolen ist der Reflexions- und Erfahrungshintergrund der Barthschen Theologie.

Eine Theologie der Befreiung im Kontext der Ersten Welt wird die Ausweglosigkeit der Situation in den Metropolen scharf ins Auge fassen müssen und kann dabei von der Barthschen Radikalität lernen; zugleich wird auch sie sich inspirieren lassen durch die Nähe zu Jesus und durch die Lebendigkeit der Jesus-Botschaft, wie sie im Leben der Minjung-Gemeinschaften und Basis-Kommunitäten erfahren wird.

Für die Theologen der Befreiung in den Ländern der Dritten Welt ist die Erfahrung, daß die Teilnahme am Leid und an den Kämpfen der Armen das Jesus-Ereignis lebendig und anschaulich werden läßt, ein Kraftquell der Hoffnung, die so häufig zu erlahmen droht. Getragen von dieser Hoffnung werden die Christen, die sich für Befreiung einsetzen, die Frage zulassen können, ob ihre Befreiungskonzepte von den Fortschrittskonzepten der Ersten Welt, die so endgültig widerlegt sind, prinzipiell unterschieden sind.

Jedes hämische Besserwissen ist fehl am Platz, wenn die Frage wiederaufgenommen wird, die Käsemann im Anschluß an das Referat von Julia Esquivel auf der Missionskonferenz von Melbourne (1980) vorgetragen hat³⁶, ob nicht auch eine Befreiungstheologie betonen müsse, daß „Gottes Königsherrschaft“ irdisch das „Reich des Gekreuzigten“ sei, so daß die diesem Reich zugeordnete Praxis „keine Praxis (ist), in welcher es hauptsächlich um veränderte Zustände, neue Möglichkeiten und Ziele geht“. Käse-

mann hat die Konsequenz dieser Frage schärfer herausgearbeitet in seinem Diktum: „Erfolg steht nicht im Wortschatz der Christen“³⁷; gerade im Kampf gegen die dämonischen Mächte unserer Gegenwart dürfe „die Freiheit des Glaubenden nicht ‚Vinceremos‘ schreien, ohne zu bedenken, daß das Volk des Auszugs in der Wüste umgekommen ist und Golgatha kein Unglücksfall und keine letzte Barriere auf der Siegesbahn vor Stürmern war . . . Von außen gesehen sind Christen wie Kirchen vielleicht sogar normalerweise die Verlierenden.“

Es wird keinen Dialog mit jemandem, der in einem Befreiungskampf oder in authentischer Befreiungstheologie engagiert ist, geben, wenn solche Sätze aus der Distanz einer durchaus behaglich-bürgerlichen Zuschauerperspektive gesprochen werden. Erst wenn solche Fragen und Urteile aus der Verzweiflung über die, wie Käsemann sie nennt, „Wohlstandsgesellschaft des weißen Mannes“³⁸ und aus der Erfahrung eines lebenslangen opfervollen Kampfs gegen dämonische Ausbeutungs- und Zerstörungsstrukturen erwachsen, sind sie beglaubigt und müssen nicht mehr als theologische Voten zugunsten des Status quo und gegen den Befreiungskampf verstanden werden.

Die Erfahrung des Leidens und der Nähe zum gekreuzigten Menschensohn in diesem Versuch, die Mächte der Zerstörung aufzuhalten und den Griff der Unterdrückung zu lockern, wird zum Ausgangspunkt des Glaubens wie der theologischen Reflexion für kleine Gruppen in der Ersten Welt und für die niedergetretenen Massen in vielen Elendsgebieten unserer Erde. *Passionserfahrung* wird der gemeinsame Boden der Befreiungstheologien sein; nur wird diese Erfahrung durch weitgestreuten materiellen Reichtum und durch ausgeklügelte Strategien der Leidensvermeidung in den Wohlfahrtsgesellschaften der Metropolen zu umgehen und zu verdrängen gesucht. Durch die Verdrängung der Passion wird aber der Weg zu einer Befreiungstheologie blockiert.

ANMERKUNGEN

¹ Suh Nam-dong, Theology as Story-telling. A Counter-theology, im CCA-/CTC-Bulletin Vol. 5 / Vol. 6, Singapore 1985, S. 7.

² Suh Nam-dong, Zwei Traditionen fließen ineinander, in: Minjung. Theologie des Volkes Gottes in Südkorea, hrsg. von Jürgen Moltmann, Neukirchen – Vluyn 1984, S. 181. Ich habe mein eigenes Verständnis von Minjung-Theologie etwas ausführlicher in einem Aufsatz darzustellen versucht, der 1988 in einem Themenheft zu Politischen Theologien in der Zeitschrift „Evangelische Theologie“ erscheinen wird. Dort ist auch ein Literaturverzeichnis angefügt.

- ³ Ahn Byung-Mu, Draußen vor dem Tor. Kirche und Minjung in Korea, hrsg. von W. Glüer, Göttingen 1986.
- ⁴ Abschnitt 3 in Ahns Artikel „Koreanische Theologie“ für das von Theo Sundermeier geplante Missionslexikon.
- ⁵ Ebd.
- ⁶ Interview mit Ahn Byung-Mu, am 6. Mai 1987 durchgeführt von Peter Tachau („Der Überblick“, Hamburg), sprachlich leicht geglättet.
- ⁷ Im Westen neigen wir häufig dazu, solche Realitäten sozial-romantisch oder aus der Gier nach Neuem, „Authentischem“ zu überspielen. Ganz sicher ist der „ideologische Einfluß“ der Minjung-Theologie auch in Korea größer als die numerische Stärke expliziter „Minjung-Pfarrer“ oder „Minjung-Theologen“; aber eine Fürbitte für die Gewissensgefangenen wird von einigen Hundert Gläubigen besucht, während das antikommunistische Gebet für Staat und Nation, am 3. Oktober 1987 von der pfingstlerisch gefärbten Full-Gospel-Kirche und einem koreanischen Billy-Graham-Schüler organisiert, mehr als 1 Million Christen angezogen hat.
- ⁸ Aloysius Pieris, Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen, Basel / Wien 1986, S. 73.
- ⁹ In der überarbeiteten, zweiten Fassung (1986) sind zwei Unterabschnitte vorgeschaltet, um den Charakter einer „prophetischen Theologie“ besser zu verdeutlichen und um dem Bedürfnis nach mehr Bibelzitaten nachkommen zu können (so nach Anm. 15/16 zur Zweitfassung).
- ¹⁰ Anm. 16 zur Zweitfassung.
- ¹¹ Leonardo und Clodovis Boff, Wie treibt man Theologie der Befreiung?, Düsseldorf 1986, S. 18.
- ¹² Ebd. S. 32.
- ¹³ Formuliert nach Dorothee Sölle, Die drei Theologien, in: Luise und Willy Schottroff (Hrsg.), Wer ist unser Gott? Beiträge zu einer Befreiungstheologie im Kontext der „ersten“ Welt, München 1986, S. 23.
- ¹⁴ Ed de la Torre. The Philippines: Christians and the Politics of Liberation, London 1986 (CIIR Justice Papers No. 9), S. 6f.
- ¹⁵ Ahn, Interview mit P. Tachau (s. Anm. 6).
- ¹⁶ Ebd.; allerdings werden unter den „jungen“ Minjung-Theologen und -Studenten Stimmen laut, die das Minjung „positiver“, d. h. kraftvoller, kämpferischer, weniger vom Leid gezeichnet und gefesselt sehen wollen.
- ¹⁷ So z. B. bei José Míguez Bonino, Christians and Marxists. The Mutual Challenge to Revolution, Michigan 1976, S. 25f.
- ¹⁸ Hier sind vor allem die Arbeiten von Hyung Yong-Hak (zum Schamanismus und Maskentanz), von David Suh und auch von Ko Eun (einem ehemaligen buddhistischen Mönch zum Maitraya-Buddhismus in Korea) bemerkenswert.
- ¹⁹ Widerstand und Ergebung, Neuausgabe 1970, S. 369.
- ^{19a} Anfang der siebziger Jahre wurden Bonhoeffers Schriften (zeitgleich mit der Entstehung minjung-theologischer Ansätze) ins Koreanische übersetzt. Heute spielt Bonhoeffers Denken für Theologen in Südafrika, die zum Kreis der „Kairos-Theologen“ gehören, eine große Rolle (vgl. nur John W. De Gruchy, Bonhoeffer and South Africa, 1984).
- ^{19b} Vgl. Bonhoeffers „Ethik“, hrsg. von E. Bethge, 7. Aufl. 1966 S. 79ff.
- ^{19c} Vgl. u. a. Kim Yong-bock, Messiah and Minjung, Seoul o. J. (1986), S. 94. Im Widerspruch zu Kim äußert sich ein anderer koreanischer Befreiungstheologe, Koh Jae-shik, in seinem Vortrag während der Buddhist-Christian-Dialogue-Conference in Berkeley (USA), Aug. 1987 („Minjung Theology and Liberation Theology“).
- ^{19d} Vgl. dazu Fred Mahlburg, Einschnitt für den Glauben, S. 538-546 in: Junge Kirche, 10/1987.

- ²⁰ So in neuester Zeit D. Sölle, a.a.O. (Anm. 13), was Helmut Gollwitzer in seinem Beitrag (Karl Barths Theologie der Freiheit und die Theologie der Befreiung) zu demselben Sammelband als „die amerikanische Fehl-Bezeichnung von Barths Theologie“ abweist (S. 38).
- ²¹ Friedrich-Wilhelm Marquardt, Der Aktuar. Aus Barths Pfarramt, S. 93-139 in: Einwürfe 3 (Karl Barth: Der Störenfried?), München 1986.
- ²² Formulierung in Anlehnung an Michael Weinrichs Beitrag „Der Katze die Schelle umhängen. Konflikte theologischer Zeitgenossenschaft“ in: Einwürfe 3 (vgl. Anm. 21), S. 142f.
- ²³ Karl Barth, Predigten 1914, Zürich 1974 (Gesamtausgabe), S. 616.
- ²⁴ Weinrich (Anm. 22), S. 147f.
- ²⁵ Predigt am 23. August 1914.
- ²⁶ Predigten 1914 (Anm. 23), S. 439. Zum Zusammenhang vgl. Dieter Schellongs „Barth lesen“ in: Einwürfe 3 (Anm. 21), S. 17.
- ²⁷ Nach Schellong, a.a.O. (Anm. 26), S. 26.
- ²⁸ Weinrich (Anm. 22), S. 153.
- ²⁹ Vgl. Marquardt (Anm. 21), Weinrich (Anm. 22) und auch Eberhard Jüngels „Barth-Studien“, Gütersloh 1982, vor allem S. 61-126: „Die theologischen Anfänge“.
- ³⁰ Vgl. dazu vor allem Friedrich-Wilhelm Marquardt, Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths, München 1972 (3. erw. Aufl. München 1985).
- ³¹ Vgl. Anm. 20.
- ³² Ich übernehme die Formulierung von Ed de la Torre (Anm. 14), S. 17.
- ³³ Barths Predigt vom 23. August 1914.
- ³⁴ Ich beziehe mich hier auf die Büchnerpreisrede von Christa Wolf (1980): „An die Stelle all der bescheid- und besserwissenden, der urteilenden, auftrumpfenden oder aufgebenden Wörter tritt das schlichte, stille Wort: verkehrt. Der Zustand der Welt ist verkehrt, sagen wir probeweise, und merken: es stimmt.“
- ³⁵ Sölle (Anm. 20), S. 23.
- ³⁶ „Dein Reich komme“. Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980, Frankfurt 1980, darin S. 114ff Käsemanns Vortrag, wiederabgedruckt in seinem „Kirchliche Konflikte Bd. 1, Göttingen 1982.
- ³⁷ Einleitungsaufsatz in Käsemanns „Kirchliche Konflikte“ Bd. 1 („Aspekte der Kirche“), S. 20.
- ³⁸ Ebd. S. 219.

Grußbotschaft der Evangelischen Kirche in Deutschland zur 1000-Jahr-Feier der Taufe Rußlands

Die Evangelische Kirche in Deutschland grüßt Seine Heiligkeit, den Patriarchen von Moskau und ganz Rußland, die Ehrwürdigen Bischöfe, die Priester und die Gläubigen der Russischen Orthodoxen Kirche im Jahre des Millenniums der Taufe Rußlands.

Voller Dank gegen den Dreieinigen Gott
freuen wir uns mit der Russischen Orthodoxen Kirche,
daß durch sie seit 1000 Jahren und an jedem neuen Tag
der von Gott, unserem Vater,
um unserer Sünden willen in den Tod dahingegebene
und um unserer Rechtfertigung willen
durch die Kraft des Heiligen Geistes von den Toten auferweckte
Herr Jesus Christus
verkündigt, gefeiert und angebetet wird
als das Licht des Lebens,
das aller Welt leuchtet.

Wir preisen den Dreieinigen Gott, der die Russische Orthodoxe Kirche ins Leben gerufen und in allen Gefährdungen durch die Jahrhunderte am Leben erhalten hat bis zum heutigen Tage. Die Liebe Gottes hat uns in vielen Begegnungen und Besuchen und in dem seit über einem Vierteljahrhundert geführten theologischen Dialog einen neuen Zugang erschlossen zu dem geistlichen Reichtum der russischen Orthodoxie in ihrem Gottesdienst, im Glaubensmut ihrer Heiligen und Märtyrer und im Lebenszeugnis ihrer Gläubigen.

Die zwischen unseren Kirchen gewachsene Gemeinschaft steht nicht für sich allein. Mit Kirchen aus vielen Völkern und Nationen finden wir uns zusammen in der ökumenischen Bewegung. Gemeinsam suchen wir die volle Einheit der Christenheit in der Vielfalt der mannigfachen Gaben des Heiligen Geistes und in der Unterschiedenheit der politischen und kulturellen Lebenssituationen. Diese Gemeinschaft der Kirchen über Grenzen hinweg gibt der Welt ein Zeichen des Friedens, den unser Herr Jesus Christus durch das Werk seiner Erlösung aufgerichtet hat und den die Menschheit in den tödlichen Gefährdungen unserer Zeit so dringend braucht. Die Bewahrung des Lebens – dieser Heiligen Gabe Gottes, die allen Menschen geschenkt und anvertraut ist – verlangt von der ganzen ökumenischen Christenheit beharrliche Fürbitte und gemeinsame Anstrengung.

Die Russische Orthodoxe Kirche hat nach dem Zweiten Weltkrieg Wege zur Gemeinschaft mit der deutschen evangelischen Christenheit eröffnet. Sie hat damit unserem von schwerer Schuld gegenüber den Völkern der Sowjetunion gezeichneten Volk bezeugt, daß das Licht des Lebens in tiefster Finsternis leuchtet und Versöhnung schafft. Die Gnade der Versöhnung öffnet den Blick für die Schuld. Deshalb wollen wir als evangelische Christen in Deutschland die Erinnerung nicht nur an die hellen und stolzen, sondern auch an die dunklen und beschämenden Zeiten unserer

Geschichte bewahren. Aus ihrem bösen Schatten können wir nicht dadurch heraustreten, daß wir sie vergessen oder verdrängen. Im Glauben an das Evangelium werden wir frei, uns der Vergangenheit zu stellen und in der Abkehr von Haß und Krieg einen neuen Weg zu gehen. So dürfen wir hoffen, daß es wie zwischen den Kirchen so auch zwischen unseren Völkern zu vertiefter und ihr Leben bereichernder Verständigung kommt.

Jesus Christus spricht: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben. Darum vertrauen wir auch im Blick auf die Geschichte unserer Völker auf die Verheißung Jesu Christi: Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch freimachen.

Möge der Dreieinige Gott nach dem Reichtum seiner Gnade den weiteren Weg der Russischen Orthodoxen Kirche segnen und die Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen festigen.

Grußwort

des Metropoliten von Minsk und Weißrußland Filaret,
des Vorsitzenden des Kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats,
bei den Feierlichkeiten anlässlich der 1000-Jahr-Feier der Taufe der Rus,
organisiert von der Evangelischen Kirche in Deutschland

Im Herrn geliebter Bischof Dr. Martin Kruse, Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland!

Liebe Brüder und Schwestern in Christo!

Erlauben Sie mir vor allem im Namen Seiner Heiligkeit, des Patriarchen von Moskau und der ganzen Rus Pimen, des Episkopats der Russischen Orthodoxen Kirche, ihres Klerus und vieler Millionen Gläubigen, Sie, alle Teilnehmer dieser feierlichen Gebetsversammlung zu Ehren unseres Herrn und Erlösers Jesu Christi, herzlich zu begrüßen.

Ich drücke der Leitung der Evangelischen Kirche in Deutschland meine aufrichtige Verbundenheit aus für die brüderliche Einladung an den Jubiläumsfeierlichkeiten, die dem Millennium der Taufe der Rus gewidmet sind, teilzunehmen.

Ich freue mich, heute vor dieser hohen Versammlung zu bezeugen, daß zwischen unseren beiden Kirchen im Laufe von einigen Jahrzehnten sehr gute Beziehungen entstanden sind. Der hochwürdige Bischof Dr. Martin Kruse hat in seinem Grußwort mit Recht betont, daß der Anfang dieser Beziehungen in die schwierige Nachkriegszeit fiel. Ausgerechnet zur damaligen Zeit, in der für unsere Völker wie auch für alle Völker Europas die Schrecken des vergangenen Krieges und die Misserfolgen der Nazis lebendig waren, wurden durch die aktiven Anstrengungen einer Reihe hervorragender Vertreter unserer Kirchen die Grundlagen der heutigen Zusammenarbeit gelegt, die Grundlagen der neuen Weltbetrachtung und der menschlichen Beziehungen im Lichte des Evangeliums Christi.

Jetzt führen unsere beiden Kirchen einen regelmäßigen Dialog miteinander. Im Rahmen dieses Dialogs wurden bereits elf Gespräche zu vielen wichtigen theologischen

schen Fragen erfolgreich durchgeführt. Auch kirchliche Delegationen tauschen Besuche aus und es gibt eine fruchtbare Erfahrung der Zusammenarbeit auf der Ebene der geistlichen Schulen der Russischen Orthodoxen Kirche und der theologischen Fakultäten der Evangelischen Kirche in Deutschland. Unsere bilaterale Zusammenarbeit ist ganz auf die Festigung der brüderlichen Bande zwischen den Christen der UdSSR und der Bundesrepublik Deutschland gerichtet, auf die Ausweitung guter Beziehungen zwischen unseren Völkern. Dazu trägt die gemeinsame friedensstiftende Tätigkeit unserer beiden Kirchen bei, unsere gemeinsame Verantwortung für die Rettung der heiligen Gabe des Lebens.

Heute möchte ich besonders betonen, daß die Evangelische Kirche in Deutschland von Anfang an für die Vorbereitung der Feier des Millenniums der Taufe der Rus großes Interesse zeigte und den Wunsch äußerte, eine Reihe von damit im Zusammenhang stehenden Veranstaltungen durchzuführen. Hier ist besonders das internationale wissenschaftliche Symposium in Tutzing im Mai des vergangenen Jahres hervorzuheben.

Und die heutige feierliche Versammlung anlässlich des Millenniums der Taufe der Rus' ist eine weitere gute Initiative Ihrer Kirche und ein überzeugendes Zeugnis für die festen ökumenischen Beziehungen zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Ich möchte auch meine Freude darüber bekunden, daß unter den vielen Teilnehmern der bevorstehenden Jubiläumsfeierlichkeiten auch Vertreter Ihrer Kirche anwesend sein werden.

Zum Schluß möchte ich im Namen Seiner Heiligkeit, des Patriarchen Pimen, Bischof Dr. Martin Kruse herzliche Dankbarkeit für sein Grußwort zum Ausdruck bringen, das an Seine Heiligkeit und die ganze Russische Orthodoxe Kirche anlässlich des 1000jährigen Jubiläums der Taufe der Rus gerichtet ist.

Segne uns alle Gott, gepriesen in der Dreifaltigkeit, Vater, Sohn und Heiliger Geist zum opferbereiten Dienst aneinander in der Liebe Christi. Amen.

Versöhnung und Verständigung

Gemeinsames Wort

der Evangelischen Kirche in Deutschland
und

des Bundes der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik
an die Gemeinden

Liebe Schwestern und Brüder!

In diesem Jahr richten sich unsere Blicke besonders auf die Menschen und die Kirchen in der Sowjetunion. Die Russische Orthodoxe Kirche gedenkt der Taufe Rußlands vor 1000 Jahren. Verbunden mit allen Christen in diesem weiten Land nehmen der Bund der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik und die Evangelische Kirche in Deutschland Anteil an der Freude ihrer orthodoxen Brüder und Schwestern. Zugleich haben wir ihnen gegenüber Grund zur Dankbarkeit.

Unvergessen bleibt, wie die Russische Orthodoxe Kirche unseren Kirchen nach dem Krieg mit der Bereitschaft der Vergebung begegnet ist. Christen in der Sowjetunion haben immer wieder aufs neue versichert, daß für sie die leidvolle Vergangenheit nicht mehr zwischen uns steht. Aber sie bitten zugleich, die Opfer nicht zu vergessen. Jeder Besucher in der Sowjetunion stößt auf die Spuren des Krieges. Die Wunden sind nicht verheilt. Überall gibt es Familien, die um Angehörige trauern.

Deutlich stellt sich uns die Aufgabe der Erinnerung an den Krieg, an seine Wurzeln und Folgen. Sie wachzuhalten fällt uns nicht leicht. Viele meinen, wir sollten endlich davon schweigen und vergessen. Erinnerung ist jedoch unausweichlich. Vergangenheit holt uns stets ein. So erinnern wir uns, damit wir andere und uns selber besser verstehen, damit sich das Schreckliche nicht nochmals ereignet.

Es bleibt wahr: Deutschland hat den Krieg gegen die Sowjetunion als Eroberungskrieg begonnen und als Vernichtungskrieg geführt. Die Sowjetunion sollte als Staat ausgelöscht werden. Überheblichkeit und Rassenwahn trafen ihre Bürger. Ihnen war das Schicksal zugeschrieben, den Eroberern Sklavendienste zu leisten. Ganze Gruppen von Menschen wurden systematisch ermordet.

Die von Deutschen den Menschen der Sowjetunion angetanen Frevel sind bis dahin unvorstellbar gewesen. Mit der Haftung für ihre Folgen sind wir alle belastet, auch wenn Widerstand damals lebensgefährlich war, auch wenn sich die meisten von uns heute wegen ihres Lebensalters oder wegen ihrer damaligen Einflußlosigkeit keine persönliche Schuld zurechnen müssen. Dies sprechen wir als Christen gemeinsam aus, ob wir in der Deutschen Demokratischen Republik oder in der Bundesrepublik Deutschland leben.

Unsere Kirchen haben damals durchweg zum Unrecht geschwiegen. Sie lehnten das System der Sowjetunion ab und meinten daher, hier andere Maßstäbe anlegen zu dürfen. Oft wurde sogar das deutsche Vorgehen gegen die Sowjetunion gebilligt.

Es bleibt wahr: Auch deutsche Menschen haben unsäglich gelitten. Viele erlitten Schaden an Leib und Seele. Unzählige sind umgekommen. Viele mußten ihrer Heimat verlassen. Leid und Unrecht verstellten oft den Blick auf deutsche Schuld

gegenüber den Menschen der Sowjetunion. Alte und neue Konflikte führten und verführten dazu, Schuld gegen Schuld und Unrecht gegen Unrecht aufzurechnen oder darüber zu schweigen. Das darf nicht unser Weg sein.

Vertrauen in Gottes Vergebung schenkt Kraft zur wahrhaftigen Erinnerung, zur Umkehr, zum neuen Anfang. Die Kraft der Vergebung verändert das Leben, auch das Miteinander der Generationen in ihrer geschichtlichen Verantwortung.

Wir wollen dazu beitragen, daß Vertrauen wächst. Wir erhoffen zunehmende Verständigung und ein friedvolles Miteinander unserer Völker. Wir möchten einander begegnen und uns gegenseitig neu kennen- und achten lernen. An geschichtliche Gemeinsamkeiten unserer Völker können wir anknüpfen; sie haben gezeigt, daß der Austausch von Ideen und Erfahrungen alle bereichert.

Die Sicherung des Friedens darf nicht länger im Wettrüsten gesucht werden. Erste Abrüstungsvereinbarungen stärken unsere Hoffnung, daß die Beziehungen zwischen den Staaten nicht weiter vom Streben nach Überlegenheit belastet werden. Ein gerechter Ausgleich der Interessen, Verständigung und Zusammenarbeit machen heutige Formen der Abschreckung überflüssig.

Unsere Kirchen wurden zu einer neuen Gemeinschaft geführt, weil sie die Kraft der Versöhnung erfahren haben. Wir bitten Gott um ein neues Miteinander unserer Völker nach seiner Verheißung:

»Großen Frieden haben, die dein Gesetz lieben.« (Psalm 119,165)

Berlin, den 22. Januar 1988

Evangelische Kirche in Deutschland

Dr. Martin Kruse
Bischof

Vorsitzender des Rates

Bund der Evangelischen Kirchen in der
Deutschen Demokratischen Republik

Dr. Werner Leich
Landesbischof

Vorsitzender der Konferenz
der Ev. Kirchenleitungen

Theologie der Ökumene – Ökumenische Theoriebildung

Eine fragende und anfragende Problembeschreibung

Vorbemerkung

Angeregt durch die 1980 von Peter Lengsfeld veröffentlichten Überlegungen zu einer Theorie ökumenischer Prozesse („Kollusionstheorie“; in: P. Lengsfeld (Hrsg.), *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart 1980, 36ff) begann der Deutsche Ökumenische Studienausschuß (DÖSTA) 1982 eine mehrjährige Diskussion über ökumenische Theoriebildung. Aus diesen internen Beratungen ist die nachfolgende Problembeschreibung hervorgegangen. Sie wurde vom DÖSTA bei seiner Sitzung im November 1987 mit grundsätzlicher Zustimmung entgegengenommen. Mit ihrer Veröffentlichung möchte der DÖSTA einen Anstoß zu einer breiteren Diskussion geben.

Der ökumenische Weg

Wer die gegenwärtigen Bemühungen der christlichen Kirchen zur Wiederherstellung ihrer in den Kirchentrennungen verlorengegangenen Gemeinschaft aufmerksam beobachtet, kann die Feststellung eines ökumenischen Theorie- und Methodologiedefizits machen. Dieses Defizit besteht entweder darin, daß *implizit* mit Theorien und Methodologien gearbeitet wird, deren Problematik, deren Verträglichkeit untereinander und miteinander, deren Tragweite und deren ökumenische Tauglichkeit nicht näher erörtert werden mit der Folge, daß manche Texte, etwa aus der literarischen Gattung „Konsens- und Konvergenzdokumente“, in dem Maße an Überzeugungskraft einbüßen und konfus sind, je größer ihr diesbezügliches Defizit ist; oder es besteht darin, daß ganz bewußt *explizit* mit einer Theorie und Methodologie gearbeitet wird, die von in ökumenischer Hinsicht benennbarer defizitärer Gestalt ist und somit den Weg der Kirchen zu ihrer Gemeinschaft eher hindert als fördert. Die im folgenden angestellten Überlegungen gelten dem Aufspüren solcher Defizite in Theorie und Methodologie; hierbei werden mehr Fragen gestellt als Antworten gegeben. Antwortversuche sind dabei exklusiv als ausführlichere Beschreibung der gestellten Frage und als ein erstes Abtasten auf deren Konsequenzen und deren Reichweite zu begreifen. Die Fragen müssen gestellt werden, weil die nicht in rosigen Farben zu schildernde gegenwärtige ökumenische Lage der Kirchen sie zu stellen zwingt; mit Hilfe dieser Fragen, auch dann, wenn man sie verwirft, klarer schauen (*theoria*) zu können, welchen Weg die Kirchen zur Wiederherstellung ihrer Gemeinschaft gehen, gehen können und vielleicht auch gehen sollen, ist Ziel dieser Fragen. „Das Ziel steht nicht fest und wartet; wer einen Weg einschlägt, der nicht schon in seiner Art die Art des Ziels darstellt, wird es verfehlten, so starr er es im Auge behielt; das Ziel, das er erreicht, wird nicht anders aussehen als der Weg, auf dem er es erreichte“ (M. Buber, Werke. Bd. I: Schriften zur Philosophie, München–Heidelberg 1962, S. 816). Deshalb sind „methodische“ Fragen Sachfragen.

Ökumenische Theologie untersucht und begleitet daher konstruktiv-kritisch den Weg der Kirchen zur Wiederherstellung ihrer Gemeinschaft, die in der Einheit im Glauben gründet, und verweist so auf die johanneische Verpflichtung der Kirchen,

in und durch ihre Einheit miteinander glaubwürdig und überzeugend das Evangelium „der Welt“ zu verkündigen.

Ökumenische Theologie untersucht die Wege, die die Kirchen bisher gegangen sind, um ihre Gemeinschaft untereinander in der einen Kirche Jesu Christi wiederherstellen zu helfen. Sie prüft, welche Wege zu diesem Ziel gangbar und welche ungangbar sind. Sie prüft weiter, welche gangbaren Wege noch nicht gegangen sind und auf welche Weise den Kirchen nahegebracht werden kann, bis jetzt noch nicht begangene gangbare Wege zu betreten. Ökumenische Theologie ist selber Teil dieses Weges, auf dem sie induktiv-deskriptiv und deduktiv-normativ tätig wird. Ökumenische Theologie beschreibt den Weg der Kirchen, die in Treue zu ihrer je in Jesus Christus gründenden Identität so ihre wechselseitige Bezogenheit zueinander neu erkannt und sich ganzheitlich aufeinander eingelassen haben. Dies verursacht und erklärt die Dynamik und Spannweite eines Prozesses, den das Ökumenische *in* den einzelnen Kirchen wie auch *zwischen* ihnen ausgelöst hat und der streckenweise als Erschütterung des überkommenen je Eigenen aufgenommen wird, was selbst aber wiederum ein zu beschreibendes Phänomen dieses ökumenischen Prozesses ist.

Ökumenische Theologie könnte aber ihre wegweisende Funktion nicht wahrnehmen, wollte sie sich nur deskriptiv betätigen. Deduktive und normative Überlegungen können und müssen angestellt werden, da es notwendig ist, die Bandbreite des ökumenischen Prozesses in seinen einzelnen Phasen und auf allen seinen Ebenen von Grundvoraussetzungen aus zu beleuchten und zu erhellen, von denen her sich alle an der Ökumene beteiligten Kirchen auf den Weg zur Wiederherstellung ihrer Gemeinschaft begeben haben und die für sie selbst essentiell sind. Diese Grundvoraussetzungen kommen in der Bezeugung des einen Evangeliums mitten in unserer Welt gewidmeten trinitarischen Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen, die nahezu wörtlich im Ökumenismusdekrete des II. Vaticanums aufgenommen ist, und in der allen gemeinsamen Berufung auf die eine Taufe zum Ausdruck. Dies ist der Horizont, in dem sich die ökumenische Theologie entfaltet, in welchen hinein sie das Gesamt des christlichen Glaubens zu stellen sich bemüht, indem das einzelne auf diesen Horizont hin durchlässig gemacht wird.

Auf diesem Weg stellen sich heute an den bisher gegangenen manche Fragen. Sie wollen den bisher gegangenen nicht in seiner guten und starken Zielsetzung, auch nicht an dem guten Stück, das er diesem Ziel nähergekommen ist, kritisieren, sondern nur die auf diesem Wege gemachten Erfahrungen von Umwegen, Irrwegen, Sackgassen usw. fragend benennen, um die Leuchtkraft des Ziels auf diesem Weg zu unterstützen, damit die Kirchen wieder mutiger und entschlossener jene Einheit suchen, die Jesus Christus für seine Kirche gewollt hat. Die hier gestellten Fragen nach Theorie und Methodologie gruppieren sich folgendermaßen:

I. Immer wieder wird gesagt, Voraussetzung für die Einheit der Kirche sei die „Einheit im Glauben“. Was aber heißt „Einheit im Glauben“? Da hier die größten theoretischen und methodischen Unklarheiten – und nur auf diese beziehen sich die Erörterungen – herrschen, ist dies der erste zu erörternde Fragenkomplex; dies geschieht in zweifacher Hinsicht: zunächst werden Fragen zum Einheitsbegriff, sodann die zum Glaubensbegriff gestellt.

II. Ein zweiter Fragenkreis beschäftigt sich mit den Fragen, die es mit der „Lehre“, mit der ökumenisch-theologischen Diskussion und der hier herrschenden Methode der Überwindung der kirchentrennenden Lehrdifferenzen zu tun hat.

III. Ein dritter Fragenkreis hat es mit den methodischen Fragen zu tun, die die Fragen nach dem Amt im Zusammenhang des Themas „Einheit im Glauben“ behandelt.

IV. Die Koinonia der Kirchen und ihr Zweck.

V. Zusammenfassende und weiterführende methodische Überlegungen.

I. „Einheit im Glauben“ als Voraussetzung der „Einheit der Kirche“

Wenn „Einheit im Glauben“ als Voraussetzung der „Einheit der Kirche“ bzw. der Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft bezeichnet wird, so ist dem genauer nachzugehen, was unter „Einheit im Glauben“ näher zu verstehen ist. Welcher Begriff von *Einheit* wird verwandt, wenn von der „Einheit im Glauben“ gesprochen wird? Welcher Begriff von „*Glauben*“ wird in Anspruch genommen, wenn die „Einheit im Glauben“ thematisiert wird?

1. Einheit

Der Begriff der „Einheit“ ist außerordentlich facettenreich. Fragend sei einigen Ausfächerungen nachgegangen. Übereinstimmend wird angeführt, „Einheit im Glauben“ sei eine „Einheit in Vielfalt“. Mit dieser Auskunft wird eine „Einheit im Glauben“ als „Einheitlichkeit des Glaubens“ ausdrücklich verworfen.

Was aber ist „Einheit in Vielfalt“? Welche Vielfalt stellt die „Einheit im Glauben“ dar, welche Vielfalt steht ihr entgegen? Ist „Einheit“ kompatibel mit „Gegensätzen“, mit „Unterschieden“, mit „Widersprüchen“? Wenn der Begriff der „Vielfalt“ überhaupt einen Sinn in der Formel „Einheit in Vielfalt“ haben soll, dann muß der Einheitsbegriff in irgendeiner Weise kompatibel sein mit Sachverhalten, die den Begriffsfeldern „Gegensatz“, „Unterschied“, „Verschiedenheit“, „Widerspruch“ zuzuordnen sind. „Gegensatz“, „Unterschied“, „Verschiedenheit“, „Widerspruch“ sind dabei auf den vielfältigen Ebenen des „*Glaubens*“ zu ermitteln und jeweils im einzelnen mit „Einheit“ zu konfrontieren. Die Fragen seien fortgesetzt: Sind „Widersprüche“, um nur das Schwierigste zu erörtern, als in Gott zusammenfallend denkbar? Hängt die „Einheit im Glauben“ bei einem in Gott zusammenfallenden „Widerspruch“ dann von der menschlichen Denkbarkeit des Zusammenfallens oder von Gott selbst ab? Muß alles an „Widersprüchen“ ausgeräumt sein, bevor „Einheit“ lebbar wird? Offenkundig leben auch sonst Menschen „in Einheit“, „in Gemeinschaft“ (koinonia, communio), obwohl nicht zu eliminierende und nicht miteinander zu vermittelnde „Widersprüche“ vorhanden sind. In welchem Maße tangiert diese Erfahrungen die „Einheit des Glaubens“, der bekennt, daß Gott der je größere ist und von keiner kirchlichen Tradition, von keinem menschlichen Denken, von keinem kirchlichen Bekennen umfassend und abschließend eingeholt ist? Könnte nicht gerade bei nicht ausräumbaren Widersprüchen zwischen den Kirchen das Stehenlassen solcher Widersprüche ein besonders eindrückliches Bekenntnis zur Souveränität Gottes selbst sein, demgegenüber Kirchen sich dienend zurücknehmen und sie ihm anheimstellen? Sind „Widersprüche“ in eine „Gemeinschaft“, in eine „Einheit“ dann mitnehmbar, wenn sie Gott anheimgestellt werden, den zu bezeugen zu den nicht strittigen Grundvoraussetzungen jedes kirchlichen Lebens gehört?

Ähnliche Fragen lassen sich bei „Gegensatz“, „Unterschied“, „Verschiedenheiten“ stellen; hier aber sind sie leichter lösbar. Die Formel „Einheit in Vielfalt“ ist auf dem ökumenischen Weg, den die Kirchen gehen, zu selbstverständlich von der Leitlinie „Einheit“ und weniger von der Leitlinie „Vielfalt in der Einheit“ als der konkreten und gelebten Gestalt der Einheit geprägt. Zur Beantwortung dieser Fragen ist eine Einstellung erforderlich, die aus den „Gegensätzen“, „Unterschieden“, „Verschiedenheit“, „Widersprüchen“ den „Glauben“ zu hören und zu vernehmen bereit ist, den zu hören und zu vernehmen man aus dem je Eigenen vom anderen erwartet. Auf dem Hintergrund dieser Fragen untersucht ökumenische Theologie – bezogen auf die hier gestellte Aufgabe der „Benennung von Defiziten“ – den Begriff der Einheit, wie er in der neueren ökumenischen Bewegung verwendet worden ist (A), prüft ihn am apostolischen Zeugnis des Neuen Testaments (B), bedenkt dieselbe Problematik im Kontext der frühen und alten Kirche (C) und wirft einen Ausblick auf die weitere Entwicklung (D).

A. Einheit in der neueren ökumenischen Bewegung

- a) Da die Christen zunächst die Uneinigkeit und die Trennungen schmerzlich und unmittelbar vor allem in den Missionsgebieten, aber auch in den christlichen Ländern erlebten, bedeutete Einheit im ersten Stadium dieses Weges nicht sehr viel mehr als Zusammenarbeit in den Missionsgebieten und in den Heimatländern (Weltmissionskonferenz 1910).
- b) Im Laufe der nächsten zwei Jahrzehnte entdeckten die Kirchen aufgrund intensiver Begegnungen eine bereits bestehende, von Christus seiner Kirche geschenkte und somit vorgegebene Einheit, die allen Unterschieden zugrunde liegt. Hier hat die „Methode des Sehens und Wahrnehmens“, die auch heute noch aktuell ist, ihren Sitz im Leben (Weltkonferenzen von Faith and Order und Life and Work in den zwanziger und dreißiger Jahren). Die auf dieser Erkenntnis basierenden Einheitsvorstellungen sind zumeist insofern negativ formuliert, als sie besagen, daß die sichtbare Einheit der Kirche keine Einheitlichkeit und Uniformität bedeute.
- c) Mit der Entdeckung der von Christus seiner Kirche geschenkten Einheit wandten sich nun die Kirchen bewußter und gemeinsam Jesus Christus zu und überwanden die vergleichende Methode durch die gemeinsame Konvergenz auf Jesus Christus hin (Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund 1952). Konsequenterweise entwickelte sich daraus – wenn auch in langwierigem Wachstum – die positive Redeweise von der kirchlichen „Einheit in Vielfalt“, die sich schließlich zu den Entwürfen von „Modellen der Einheit“ verdichtete (vor allem in Neu-Delhi 1961 und Nairobi 1975 wie auch auf der Konferenz der Sekretäre der konfessionellen Weltbünde 1974).

- d) Die Vorstellung von der Einheit in Vielfalt und die entsprechenden Modelle in der neueren ökumenischen Bewegung wurden an Hand der Vielfalt des biblischen Kanons und der Einheit seines Zeugnisses sowie der Praxis der frühen Kirche geprüft. Daraus resultiert der augenblickliche Erkenntnisstand, der besagt, daß in der Heiligen Schrift und in der frühen Kirche die Begriffe und Vorstellungen von Einheit (bzw. Eins-sein) und Koinonia weder randscharf voneinander getrennt noch beziehungslos nebeneinander stehen. (Eine ausführliche Untersuchung des Verhältnisses der Koinonia-Vorstellung zu der der Einheit im Neuen Testament steht noch aus.)

B. Einheit und Koinonia im Neuen Testament

Geht man von dem Vorkommen der beiden Termini „Koinonia“ und „Henotēs (Einheit bzw. Eins-sein)“ im Corpus Paulinum aus, ergibt sich eine vorwiegend christologisch und pneumatologisch bestimmte Verwendung des Einheitsgedankens. *Einheit der Kirche* entsteht nach 1Kor 10,16f aus der gemeinsamen Teilhabe (Koinonia) an Leib und Blut Jesu Christi. Die in Christus gründende Einheit und Zusammengehörigkeit der Glaubenden als *ein Leib* lebt von der ständigen Teilhabe am auferstehenden Kyrios Jesus, der seine Kirche durch das Wirken des Heiligen Geistes erhält. Nach 1Kor 12,12 ist der „Leib“, der durch die Teilhabe an Jesus Christus konstituiert wird, *einer*; dieser erweist seine Einheit gerade darin, daß er aus „vielen Gliedern“ besteht, die aufeinander angewiesen sind und voneinander dankbar Gebrauch machen. Solcher „Dank“ kommt letztlich Gott in und durch Jesus Christus zu.

Hiermit wird schon deutlich: Die Einheit der Glaubenden in Jesus Christus ist eine *geistliche Wirklichkeit*, die auf ständige „Verleiblichung“ angelegt ist, die sich in Gottesdienst, Liebesdiensten und Gastfreundschaft äußert und sich auch institutioneller Hilfen zur Realisierung bedient. Koinonia in der Gestalt der Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist hat sich so in die Gemeinschaft zwischen einzelnen Menschen und zwischen Gemeinschaften (Gemeinden – Kirchen) hinein entfaltet.

C. Einheit und Koinonia in der frühen und alten Kirche

Die Entfaltung der Koinonia wird in der frühen und alten Kirche besonders bedeutsam, wobei Kriterien und Verhaltensweisen entwickelt werden, mit deren Hilfe festgestellt wird, ob die Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist verwirklicht ist und daher auch die Gemeinschaft untereinander begonnen bzw. aufrechterhalten werden kann. Die wichtigsten dieser Kriterien sind:

- der Gottesdienst
- die Liebesdienste und die Gastfreundschaft
- der Kanon der Heiligen Schrift
- die Glaubensbekenntnisse
- die Ämter im Zusammenhang mit dem apostolischen Zeugnis.

Die drei letzten genannten Erfordernisse bzw. Kriterien haben sowohl einen inneren Grund ihrer Entfaltung wie auch abgrenzenden und apologetischen Charakter. Beides ist bei der Ermittlung des jeweiligen Sachgehalts angemessen zu berücksichtigen. So ist es der Sinn der Festlegung des Kanons gewesen, den unverfügbaren Gehalt der apostolischen Überlieferung konkret zu umschreiben, weil Schriften auf dem Markt christlicher Literatur erschienen, die unter Berufung auf ihren apostolischen Ursprung Sonder- und Irrlehren verbreiteten. Bei der Behandlung der Glaubensbekenntnisse, in denen inhaltliche Prinzipien der Einheit und der Koinonia der Kirchen ausgebildet werden, kann nicht übersehen werden, daß dies auch in Abwehr zu konkreten Irrlehren geschah und politische Macht durch sie auch die Reichseinheit sichergestellt sehen wollte. Bei der Entwicklung der Ämter, insbesondere des Bischofsamtes, kann die Bekämpfung der Gnosis und des Doketismus nicht außer acht gelassen werden. So dienen bei Ignatius von Antiochien Episkopus und Presby-

terium der Gemeinde als Orientierung für die Bewahrung der in Christus begründeten Einheit (vgl. Eph 2,2; 4,1 u.ö.).

Solche primär in der Einzelgemeinde realisierte Einheit steht in einer ständigen Wechselbeziehung zu der *Gemeinschaft*, die zwischen den Gemeinden in einer Region und ebenso zwischen den Regionalkirchen (bzw. später den Patriarchatskirchen) besteht. Hier bedürfte es dann freilich zusätzlicher institutioneller Hilfen. Daher entwickeln sich in der alten Kirche entsprechende synodale bzw. konziliare Verhaltensweisen bis hin zu den ökumenischen Konzilien des 4. Jahrhunderts. (Schon die nachfolgenden Konzilien konnten die Koinonia und Einheit der Kirche nicht wahren, wie die altorientalischen Kirchen noch heute bezeugen.) Innerhalb dieser konziliaren Verhaltensweisen bildeten sich der Kanon der Heiligen Schrift und die Glaubensbekenntnisse als inhaltliche Elemente der Koinonia und Einheit.

D. Fragen und Ausblick in die weitere Entwicklung

Die hier kurz skizzierte Entwicklung läßt aber Fragen stellen, die bisher noch nicht beantwortet sind. Was bedeutet am Ende dieser Entwicklung „Koinonia“? Was bedeutet am Ende dieser Entwicklung „Einheit“? Wo genau liegen Gemeinsamkeit und Differenz zur Situation dieser Begriffe im Neuen Testament? Welchen Einfluß hat die Einheitspolitik des byzantinischen Reiches auf die binnengeschichtlichen Einheitsvorstellungen? Ist die politische Tendenz zur Reichseinheit so stark in den Binnenraum der Kirche eingedrungen, daß sie die Koinonia mit den altorientalischen Kirchen aufgegeben hat? Gibt es in der alten Kirche schon ein Zurücktreten des Begriffs der „Koinonia“ gegenüber dem Begriff der „Einheit“? Welchen Einfluß hat die Vorstellung und die Realität des monarchischen Episkopats in den einzelnen Ortskirchen der Patriarchatskirchen in bezug auf das *Erfahren* von Koinonia in den einzelnen Ortskirchen?

Diese Fragen lassen sich stellen, wenn ein Ausblick in die weitere Geschichte über die alte Kirche hinaus versucht wird. Für die weitere Entwicklung der westlichen Kirche bis ins hohe Mittelalter und weit darüber hinaus wurde jedenfalls bedeutsam, daß der Begriff der „unitas“ gegenüber dem der „communio“ sich semantisch und politisch durchsetzte. Im Namen der „unitas“ wurde die Bulle „Unam Sanctam“ (1302) verfaßt, nicht im Namen der „communio“. Ganz offenkundig haben semantische Präferenzen (mit dem ganzen jeweils damit verbundenen Vorstellungsmaterial) entscheidend den Fortgang des inneren Ausbaus der westlichen Kirche bestimmt. Nach den Kirchenspaltungen sind denn auch die „Beziehungen“ der Westkirche zu den Ostkirchen wie die „Beziehungen“ der katholischen Kirche zu den reformatorischen Kirchen von der Vorstellung der „unitas“ und nicht von dem der „communio“ geprägt worden. Rom hat dabei den altkirchlichen monarchischen Episkopat der Patriarchalkirchen weltweit ausgedehnt und ihn über sämtliche anderen Kirchen in den Definitionen des I. Vatikanischen Konzils für sich in Anspruch genommen. Ebenso offenkundig ist, daß Rom seit dem II. Vatikanischen Konzil, seit der außerordentlichen Bischofssynode 1985 und seit dem Beginn des Gesprächs mit der Orthodoxie die Vorstellung der Koinonia/Communio wieder mehr in den Vordergrund rückt.

Die evangelischen Kirchen haben die Einheit der Kirche auf Wort und Sakrament begründet, wobei sie die altkirchlichen Bekenntnisse als getreue Auslegung der Hei-

ligen Schrift rezipierten und dem im Bekenntnis bzw. in den Bekenntnisschriften ihrer Kirchen Ausdruck verliehen.

Bei der Beantwortung der Fragen nach dem Verhältnis von Einheit und Koinonia wird heute auch in einem systematischen Ansatz von der Trinitätslehre her argumentiert: die Koinonia der göttlichen Personen als Einheit Gottes.

2. *Glaube*

Was ist unter „Glaube“ in der Redeweise „Einheit im Glauben“ zu verstehen? Ausfächerungen des Glaubensbegriffs können hier vielleicht weiterführen: Glaubensakt – der Glauben, Glaubensinhalt, Glaubensgegenstand, Glaubensgrund, Glaubensverständnis, Glaubensaussage, Glaubenserfahrung, Glaubenserzählung – Glaubensgeschichten, Glaubensgeschichte, Glaubenslehre, Glaubenszeugnis. Das alles – und vielleicht noch mehr – ist begrifflich „Glaube“. Diese ganze Bedeutungsvielfalt ein und desselben Glaubens gilt es in der Formulierung „Einheit im Glauben“ zu berücksichtigen. Je nach den Charismen des einzelnen wird der „Glaube“ auf unterschiedliche Weise akzentuiert. Wenn die Voraussetzung der „Einheit der Kirche“ die Einheit im Glauben ist und wenn weiter solche „Einheit“ als „Einheit in Vielfalt“ begriffen werden muß, dann ist die „Vielfalt des Glaubens“ die Gestalt der „Einheit des Glaubens“. Die Fragen, die zum Thema „Einheit“ gestellt worden sind, sind hier erneut zu berücksichtigen. Abgesehen aber von der gegenwärtig tatsächlich existierenden konfessionellen Vielfalt des Glaubens hat der Glaube selbst eine innere „Vielfalt“. Drei Dimensionen ein und desselben Glaubens sind dabei besonders bedeutsam.

a) *Glaubensverständnis*

„Glaube“ wurde zu Beginn der neueren ökumenischen Bewegung – und wird auch heute noch – *primär* in seiner rationalen Gestalt verstanden und daher zumeist mit Glaubensverständnis, mit Lehre und mit dem inhaltlichen Aspekt der Glaubensbekenntnisse gleichgesetzt. Dies gilt vor allem für die Kirchen der westlichen Tradition, in etwas abgeschwächter Form aber auch für die byzantinische Kirchenfamilie, nicht jedoch in derselben Weise für die altorientalischen Kirchen.

b) *Glaube als Gebet und Spiritualität*

Mit der wachsenden Einbeziehung der geistlichen Dimension in die ökumenische Arbeit (Gebet des einzelnen, Gottesdienst der Gemeinde, liturgische und charismatische Erneuerung der Kirchen, Glaube als Annahme der Vergebung und als Verpflichtung zu gegenseitiger Vergebung) wird auch die Spiritualität als bedeutsame Dimension des einen Glaubens neu begriffen („Gottesdienst“ wurde erstmals auf der IV. Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 thematisiert; über Spiritualität wurde auf der Plenarkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1985 eine eigene Arbeitsgruppe gebildet). Hier verschaffen sich Einsichten und Erfahrungen neue Geltung, die in der altkirchlichen Formel „lex orandi – lex credendi“ zum Ausdruck gebracht worden sind.

c) Glaube als Lebensweise/Nachfolge

Die Erkenntnis, daß heute die meisten Fragen – insbesondere ethische und sozialethische – nicht mehr zwischen, sondern *vor* den Kirchen stehen und diese gemeinsam herausfordern, läßt die im Glaubensbekenntnis und im Gottesdienst enthaltenen ethischen Implikationen in neuem Licht erscheinen. Ethische Verhaltensweisen als Ausformung der Nachfolge Jesu werden heute vielfach nicht mehr als Addition zu dogmatischen oder liturgischen Aussagen, sondern als Dimension des Glaubens selbst erfahren. Mit solcher Sicht kann durchaus an biblischen Perspektiven angeknüpft werden („nicht jeder, der zu mir sagt ‚Herr, Herr‘, wird in das Reich der Himmel eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters tut, der in den Himmeln ist“, Mt 7,21; „wer aber für die Verwandten, besonders für die eigenen Hausgenossen nicht sorgt, der verleugnet damit den Glauben und ist schlimmer als ein Ungläubiger“, 1Tim 5,8), die dann auch in der Theologie ihren signifikanten Ausdruck gefunden haben: so ist z.B. für Johann Sebastian von Drey – im Bild der Münze – Ethik die „umgewandte Seite der Dogmatik“, und für Martin Luther sind Werke „gute Werke des Glaubens“ (WA 6,205).

Nachdem sich die Kirche ganz bewußt den Fragebereichen wie Sicherung des Friedens, Schutz der Menschenwürde, Gerechtigkeit in der Verteilung der Güter und den Fragen der biologischen Ethik zugewandt hat, taucht immer wieder der Begriff der „ethischen Häresie“ auf; gelegentlich wird der „status confessionis“ über fällige ethische Entscheidungen ausgerufen.

Glaubensverständnis, Spiritualität und Nachfolge (Lehre – Liturgie – Leben) als Dimensionen ein und desselben Glaubens sind in einem dynamischen Beziehungsgeflocht miteinander verbunden. Der Glaube kann nur dann als gesund gelten, wenn sich die Lehre im Gottesdienst und im Leben artikuliert, wenn der Gottesdienst Bedeutung für Lehre und Leben hat und wenn die Lebensweise sich im Gottesdienst und in der Lehre niederschlägt. Lehre ohne Entfaltung im Gottesdienst und in der Lebensweise macht aus dem Glauben ein reines „System“; Gottesdienst ohne Anbindung an Lehre und Leben wird zur Schwärzmerei, und eine Lebensweise ohne Bezug auf Gottesdienst und Lehre ist hilflos den gängigen Weltanschauungen ausgesetzt.

Die nähere Beschreibung des Verhältnisses der drei Dimensionen des Glaubens zueinander kann hier nicht geleistet werden. Eine axiologische Untersuchung, die noch aussteht, aber dringend erwünscht ist, würde die künftige ökumenische Arbeit erleichtern und den Kirchen ihre nächste ökumenische Wegstrecke ebnen helfen. Diese nicht leichte Aufgabe kann nur im Rückgriff auf die Heilige Schrift in Angriff genommen und gelöst werden. Insbesondere müßte die Frage einer Klärung entgegengeführt werden, ob in der Heiligen Schrift, vor allem im Neuen Testament, diese drei Dimensionen des Glaubens so aufeinander bezogen sind, daß sich daraus Plazierungen auf einer Werteskala ableSEN lassen können. Was ist denn z. B. mit dem, der das vom Heiligen Geist autorisierte Bekenntnis „Jesus Christus Kyrios“ ablegt, aber die Nachfolge verweigert?

Ökumenische Theologie kann in ihren theoretischen und methodischen Überlegungen an der Beantwortung der hier gestellten Frage wegen der Bedeutung, die sie im gegenwärtigen ökumenischen Geschehen weltweit hat, und wegen ihres sachlichen Gewichts nicht mehr vorübergehen. Sie ist für die Beurteilung der heutigen

Situation und für den künftigen Weg unerlässlich, wie immer die Antwort auch ausfallen mag.

II. Das Problem der „Einheit im Glauben“ als „Einheit in der Lehre“

Wie dargestellt, wird Glaube weitgehend als Glaubensverständnis, als Lehre aufgefaßt. In solchem Begreifen leuchtet „Einheit im Glauben“ nur als „Einheit in der Lehre“ auf. Da aber auch hier das Prinzip der „Einheit in Vielfalt“ und der „Vielfalt in Einheit“ gilt, stellen sich hier die unter I. erörterten Fragen neu. In den vielen amtlichen, offiziellen und offiziösen Gesprächen versuchen die Kirchen, durch zahlreiche Konvergenz- und Konsenstexte zu einer Gemeinsamkeit, zu einer Einheit in der Lehre zu gelangen. Zwar sind viele dieser Texte inzwischen dazu übergegangen, die Dimensionen des Spirituellen und Ethischen einzubeziehen, doch bleiben sie weit hin dem Glaubensbegriff als Glaubensverständnis, als Lehre verhaftet und versuchen, auf diesem Gebiet Konvergenzen im kontroversen Überlieferungsbestand ausfindig zu machen und entweder diesem gemeinsam zugrundeliegende, trotz der Kontroversen nicht bestrittene Konsense zu erheben oder neue Konsense zu formulieren.

Wie die Reaktion der Kirchen und ihrer Leitungen auf die vorgelegten Texte ihrer eigenen Kommissionen zeigen, drängen die Kirchen auf mehr Konsens, als er in den Texten zum Ausdruck kommt, sei es, daß sie quantitativ mehr einfordern, sei es, daß sie auf präziseren und detaillierten Aussagen bestehen. Die Suche nach „Einheit in der Vielfalt“ und die selbstverständlich legitimen Bemühungen um das „consentire de quo“ können aber nicht übersehen lassen, daß der Aspekt der „Vielfalt“ nicht mit derselben Aufmerksamkeit theologisch bedacht wird und der Spielraum für sie jedenfalls ständig kleiner wird. Das läßt Fragen an den Konsensbegriff stellen, der sich in den Reaktionen der Kirchen und ihrer Leitungen auf die Konvergenz- und Konsenstexte als Erwartung an sie äußert. Der in diesen Erwartungen an Konsenstexte sich äußernde Konsensbegriff verengt sich jedenfalls unverkennbar in Richtung auf Einheitlichkeit, anstatt die Einheit als Einheit in der Vielfalt anzuzielen. Die Spannweite der Heiligen Schrift und des neutestamentlichen Kanon ist längst unterboten.

Deshalb stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage nach der „Einheit“ erneut. Es geht dabei nicht darum, „kosmetische Korrekturen“ an diesem mit einer inhärenten Logik ablaufenden Prozeß anzubringen, sondern die sich hier sehr konkret zeigende Fassung des Einheitsverständnisses von Grund auf neu mit der Heiligen Schrift zu konfrontieren und an ihr zu messen. Das hat in mehrfacher Hinsicht zu geschehen. Dabei sind sowohl die Einheitsvorstellungen für „Einheit der Kirche“ auf der Basis der „Einheit im Glauben“ in den einzelnen Schriften des Neuen Testaments je einzeln zu ermitteln wie auch die Fragen zu erörtern, die sich stellen, wenn man untersucht, ob es diesbezüglich eine dem Neuen Testament als ganzem gemeinsame und alle einzelnen Schriften verbindende Auskunft inhaltlicher Art gibt. Schon die sich hier zeigende Vielfalt ist als solche nicht hinreichend präsent in dem Konsensbegriff, der sich den gegenwärtigen Erwartungen der Kirchen an Konsenstexte entnehmen läßt. Besonders auffallend ist jedoch im gegenwärtigen Bewußtsein von Konsens das völlige Fehlen der Elemente, die das consentire einer Kirche kennzeichneten, die den Kanon der Heiligen Schrift festlegte.

Wenn auch die Kirche sicherlich nie eine Konsensgemeinschaft intellektueller Art gewesen ist, so bildete sie dennoch von Anfang an eine Gemeinschaft wachsender Übereinstimmung, die sich in den Bekenntnissen als regula fidei zeigt und im Kanon der Heiligen Schrift ihren verbindlichen Ausdruck gefunden hat. Da sich alle am ökumenischen Prozeß beteiligten Kirchen auf die Heilige Schrift als Norm berufen, sind sie gehalten, ihr gegenwärtiges Verlangen und Drängen nach Konsens dem consentire und dem genau darin sichtbar werdenden Konsensbegriff zu unterwerfen, der zum Kanon der Heiligen Schrift geführt hat, und an ihm zu messen. Dabei wird schlagartig klar, daß mit dem heute gängigen, Einheitlichkeit anzielenden Konsensbegriff der biblische Kanon nicht zustande gekommen wäre. Die spekulative Überlegung sei gestattet, welcher Kanon wohl am Horizont sichtbar würde, müßte er in der heutigen Zeit festgelegt werden. Vermutlich würde das Ergebnis in die Richtung weisen, die schon einmal beschritten worden ist, als Tatian (um 170) die vier Evangelien zu einem einzigen, Diatessaron genannt, zusammenfaßte, weil ihm die Divergenzen in den Evangelien als anstößig erschienen. Aber Tatian und die zahlreichen Ortskirchen, die sein Diatessaron offiziell eingeführt hatten, konnten sich in der Christenheit nicht durchsetzen. Der heute vorliegende biblische Kanon (dessen perspektivenreiche innere Entstehungsgeschichte und dessen äußere Entwicklung hier selbstverständlich nicht geschildert werden können) ist in einem fast zwei Jahrhunderte währenden Prozeß als „Konsens“ der verschiedenen Ortskirchen entstanden; dieser hier sich zeigende „Konsens“ ist eine klare Absage an den Konsensbegriff des Tatian und anderer, ähnlich denkender Theologen. Dem biblischen Kanon liegt ein Konsensbegriff zugrunde, der „Verschiedenheit“, „Gegensätzlichkeit“ umfaßt, weil er in der Lage war, in „Verschiedenem“, „Gegensätzlichem“ etc. das *eine* Wort Gottes zu bezeugen, und weil die Kirchen fähig waren, das *eine* Christuszeugnis der „Vielfalt“ seiner Bezeugungen zu vernehmen.

Ein vom Kanon der Heiligen Schrift inspirierter Konsensbegriff läßt die Alternative zur heutigen, Einheitlichkeit anzielenden Konsens-Ökumene neu als Einheit in Gegensätzen sichtbar werden, die im lebendigen Glauben der Kirche zusammenhält, was gegensätzlich ist, so wie der Kanon der verschiedenen Bücher der Bibel den lebendigen Glauben der Kirche im Ursprung bezeugt. Aus Verschiedenem und Gegensätzlichem den einen lebendigen Glauben zu vernehmen, Verschiedenes und Gegensätzliches als auf den hin durchlässig zu betrachten, den sie gemeinsam bezeugen, ist das dem Glauben selbst entspringende consentire in der schon bestehenden Gemeinschaft der Kirchen auf einem weiterführenden, hoffnungsvollen ökumenischen Weg ihres Miteinander.

III. Methodische Fragen und sachliche Anfragen zum Problem der gegenwärtigen Wahrnehmung des überlieferten Amtes bzw. der überlieferten Ämter

In diesem Abschnitt kann und soll keine Theologie des Amtes der Kirche entwickelt werden. Jede christliche Kirche hat im Verlauf der Geschichte ein theologisches Verständnis des Amtes (und der Ämter) entwickelt, welches jeweils in das gegenwärtige ökumenische Gespräch der Kirchen über das Amt eingebracht wird. Dies hat schon zu zahlreichen neuen theologischen Einsichten über das Amt in der Kirche geführt, die Unterschiede und Gemeinsamkeiten des divergierenden und kontroversen Überliefungsbestandes klarer benennen und theologische Scheinkontro-

versen entlarven halfen. Sowohl die pluralen biblischen Amts- und Ämtertheologien als auch die jeweiligen überlieferten Amtsverständnisse der einzelnen Kirchen und deren theologische Diskussion um das Amt der Kirche seien sämtlich vorausgesetzt und können hier nicht erörtert werden. Hier sei lediglich ein Defizit des gegenwärtigen *theologischen* Gesprächs über das „Amt in der Kirche“ benannt, das allerdings von einem ganz erheblichen Gewicht ist.

1. Ein *theologisches* Gespräch über das „Amt in der Kirche“ kann nie nur ein *rein theologisches Lehrgespräch* sein, und das aus folgendem Grund: Wo auch immer es Ämter gab und gibt, hat jedes Amt *grundlegend* mit der Gemeinschaft und Gesellschaft zu tun, die Ämter entwickelt hat, die für sie und in ihrem Namen Dienste, Funktionen, Aufgaben etc. erfüllen sollen. Das gilt generell, unabhängig davon, wie der Rückbezug bzw. die Rückkoppelung der Ämter an die Gemeinschaft und Gesellschaft, für die sie tätig sein sollen, gedacht und verwirklicht wird und von welchen Theorien und Überzeugungen her auch immer sich die Ämter selbst herleiten oder begründen. Es gilt: es gibt kein öffentliches Amt ohne die Gemeinschaft oder Gesellschaft, *in der* es öffentliches Amt ist.

2. Von woher auch immer ein Amt in der Theologie hergeleitet und durch was auch immer es begründet wird, bedeutsam ist, daß jede Gemeinschaft oder Gesellschaft ein dezidiertes Interesse daran hat, daß ein öffentliches Amt die Dienste, Funktionen und Aufgaben, zu deren Wahrnehmung es errichtet wurde, auch optimal wahrnehmen und erfüllen kann. Um dies zu erreichen, wurde und wird es mit den entsprechenden Mitteln ausgestattet, die solches gewährleisten sollen. In den „Text“ und „Kontext“ der „Ausstattung“ gehört es, daß in den unterschiedlichsten geschichtlichen Epochen oft ein und dieselben Ämter mit der unterschiedlichsten Ausstattung versehen waren, um die zu erfüllenden Aufgaben – intentional jedenfalls – angemessen und sachgerecht versehen zu können. Sehr oft ist solche „Ausstattung“ so in die theoretische Reflexion eingedrungen, daß spätere Zeiten sie nicht mehr als bloße Ausstattung begreifen konnten, sie in die theoretische Essentialität des Amtes selbst einzeichneten und somit beides nicht mehr klar zu unterscheiden vermochten. Ob, inwiefern und in welchem Ausmaß das „Amt in der Kirche“ von diesem hier angesprochenen Sachverhalt betroffen ist, bedarf auch in einem rein theologisch-ökumenischen Lehrgespräch einer gründlichen Erforschung und kann nicht einfach als Problem übergangen werden, wie dies derzeit geschieht.

3. Kein einziges kirchliches Amt ist im Verlauf der Geschichte außerhalb der Perspektiven wahrgenommen und verwirklicht worden, die auch sonst in einer bestimmten Gesellschaft und Kultur die Wahrnehmung von Verwirklichung der öffentlichen Ämter allgemein durchführen ließen. Auch in rein theologischen Lehrgesprächen über das kirchliche Amt ist der im Verlaufe der Geschichte dem Amt der Kirche sich beigesellt habende, jeweilige allgemein gesellschaftliche und kulturelle „Anteil“ in Gestalt der Amtsauffassung und in der Wahrnehmung des Amtes sorgfältig zu ermitteln und genau zu benennen, nicht jedoch davor die Augen zu verschließen und diesen „Anteil“ als Problem zu verschweigen. Da das kirchliche Amt sich nicht im luftleeren Raum befindet, sondern sich immer im jeweiligen gesellschaftlichen und kulturellen Kontext mit dessen allgemeinen öffentlichen Ämtern bewegt, ist ein von allen solchen Einflüssen freies kirchliches Amt nicht denkbar. Das weckt einerseits grundsätzlich Verständnis für überlieferte Amtsauffassungen und Amtsausübungen (die Kritik durchaus einschließt), läßt aber andererseits durch

diese differenzierte Betrachtungsweise ebenso grundsätzlich auch der Moderne einen Raum, ohne daß sofort die Angst um die *theologische* Basis des Amtes der Kirche um sich greifen müßte. Es ist bisher nicht zuviel, sondern noch viel zuwenig wirklich historisch in der ganzen Breite, in der das notwendig wäre, gearbeitet worden, um die hier angeschnittenen Fragen sorgfältig beantworten, um „göttliches Recht“ und „menschliches Recht“ präziser benennen zu können.

4. Das Konzept einer „Einheit in Gegensätzen“ stellt natürlich – unbeschadet der theologischen Herleitung des Amtes – eine Reihe der bisherigen Amtsfunktionen radikal in Frage. Solche Einheit in Gegensätzen ist nämlich im herkömmlichen Sinn des Wortes nicht mehr „verwaltbar“. Durch eine solche Konzeption werden andererseits aber andere Amtsfunktionen dogmatisch aufgewertet. Im Vorstellungshorizont dieses Einheitsbegriffs hat das Amt den Dialog in all seinen Phasen und auf allen Ebenen kirchlicher Wirklichkeit in Gang zu setzen und in Gang zu halten. In früheren Zeiten hat das Bild des byzantinischen Beamten auf die Funktionsbestimmung des Bischofs mindestens abgefärbt; deshalb wird es auch heute nicht als dogmatisch unmöglich bezeichnet werden können, daß auch das Amt des Moderators, des Chairman etc. auf das kirchliche und ökumenische Amt abfärbt, wie auch immer das Amt selbst „rein theologisch“ in den einzelnen Kirchen verstanden werden mag. Die diesem Amte inhärente Autorität manifestiert sich eben darin, genau zuzuhören und jedem Partner so das Wort zu geben und das Ohr zu öffnen, daß echter Dialog zustande kommen kann. In einigen Kirchen und Gemeindezusammenschlüssen ist dies bereits der Fall. Selbst wenn sie ein Amt im Sinne der alten Kirche ablehnen, üben die Ämter eines Bundesvorsitzenden oder Präses (in pietistischen Kreisen das eines Hausvaters) zuweilen mehr Autorität aus, als es Ämter mit herkömmlichen Verwaltungsfunktionen vermögen.

Ob nun das Amt der Kirche – im strengen Sinn des Wortes – sakramental verstanden oder als eine Einrichtung begriffen wird, die Christus seiner Kirche zur Verkündigung des Wortes Gottes und zur Verwaltung der Sakamente gegeben hat: immer gilt, daß solche Amtsverständnisse sich faktisch im *allgemeinen* Horizont des heutigen Verständnisses eines öffentlichen Amtes bewegen, davon herausgefördert werden und sich in ihm zu bewähren haben. Eine theologische Präsentation des kirchlichen Amtes als totale Absage an die allgemeinen Erwartungen an öffentliche Ämter heute untergräbt jedes adäquate Bewußtsein für das Amt in der Kirche, das dann in den Strudel folkloristischer Banalität zur Erheiterung großer Teile einer pluralen Gesellschaft hineingerissen zu werden droht. Eine Neubeschreibung der Amtsfunktionen ist also um des Erhalts der Sache selbst willen erforderlich, die zudem sowohl den kontroversen Überlieferungsbestand wie auch den gesamten Überlieferungsbestand in der Amtsfrage wesentlich differenzierter sehen und wahrnehmen läßt. Warum nur die Beimischungen zum Amt der Kirche aus der Gesellschaft und Kultur der Antike zur Wahrnehmung und zum Verständnis des Amtes erforderlich sein sollen, nicht die aus der Moderne, ist theologisch nicht einsichtig.

IV. Die Koinonia der Kirchen und ihr „Zweck“

Die Koinonia der Kirchen hat durchaus einen Eigenwert, der jedoch seinerseits nicht absolut ist, sondern Bezüge zu benennbaren Sachverhalten hat, auf die hin er „relativ“ ist.

Drei von solchen „Bezügen“ seien genannt, die in ihrer Weise eindrucksvoll die Finalität der Koinonia unterstreichen:

1. Die „Welt“ soll durch die Koinonia Jesus Christus als ihren Gott und Erlöser erkennen. Hier wird die Glaubwürdigkeit der Botschaft selbst in Beziehung gebracht zur Einheit der Christen.

2. Solche Einheit wäre jedoch unzureichend verstanden, würde sie heute nur bezogen werden auf die Koinonia kirchlicher Körperschaften. Die neue Gemeinschaft von Menschen in Christus durch den Heiligen Geist ereignet sich im Miteinanderleben von Menschen an einem Ort. Von daher sind alle Schritte und Aufgaben ökumenischer Arbeit funktional auf dieses Ziel zu beziehen. Von hierher gesehen geht es in der ökumenischen Arbeit darum, die Hindernisse aus dem Weg zu räumen, die es unmöglich machen, daß diese Koinonia sich sichtbar ereignet. Die Ökumene am Ort wird damit zum Kriterium für die Bemühungen um die „Einheit im Glauben“. Hierin liegt die unaufgebare Bedeutung der Einheitsformel von Neu-Delhi 1961.

3. Die Koinonia der Kirchen ist um ihres Zeugnisscharakters willen bezogen auf das eschatologische Ziel der Vereinigung aller Dinge unter die Herrschaft Gottes. In den sechziger und siebziger Jahren unseres Jahrhunderts ist dieser umfassende Bezug in der weltweiten ökumenischen Arbeit besonders nachdrücklich hervorgehoben worden. Jede wie auch immer gestaltete Einheit der Kirche ist letztlich nicht mehr als Zeichen und Antizipation der verheißenen Gemeinschaft aller und von allen mit und unter Gott, die „verhüllt“ in jedem Gottesdienst von Gott her neu eröffnet und dereinst allen offenbar sein wird.

Von diesen Finalitäten, die miteinander sehr eng zusammenhängen, fällt neues Licht auf die gegenwärtige ökumenische Wegstrecke. Noch immer wird so undifferenziert von der „Einheit im Glauben“ geredet, und noch immer beanspruchen Einheitsbestrebungen in Theorie und Praxis so sehr die Kräfte, daß das *Ziel* all dieser Bemühungen leicht aus dem Blick gerät und zur puren verbalen Deklamation zu verkommen droht. Die undifferenzierte Rede von der „Einheit im Glauben“ als Voraussetzung für die „Einheit der Kirche“ wird von einigen ökumenisch abstinenteren Kreisen bewußt betrieben, um „Einheit der Kirche“ nur in Gestalt einer „Welteinheitskirche“ zu propagieren; andere ökumenisch abstinente Kreise befürchten, die ökumenische Bewegung baue an einer solchen „Welteinheitskirche“. Natürlich liegt den Kirchen nichts ferner als dies, und so gut wie alle würden unverzüglich aus dem „ökumenischen Schiff“ (vgl. das Symbol des Ökumenischen Rates der Kirchen) aussteigen, wenn dies der Fall wäre. Aber eine weltweite, auch strukturierte Koinonia, d.h. eine Einheit in Unterschiedlichkeiten, ja Gegensätzen, liegt doch in der Vorstellung ökumenischen Handelns, freilich nicht als letztes Ziel, sondern als die große Chance, der Welt das eine Evangelium in seinem Reichtum an Stimmen zu verkünden und seine antizipatorische Kraft im gottesdienstlich gegründeten lebendigen Miteinander und Füreinander von Menschen zu bezeugen, um so auf den Reichtum und die Fülle Gottes zu verweisen.

Von daher erscheint die augenblickliche Wegstrecke in ihrer ganzen Relativität. Das gilt für sie als ganze wie auch für alle ihre Einzelheiten. Die Erkenntnis der Relativität ermöglicht somit auch eine neue Wertung aller ökumenischen Bemühungen und führt zu der Frage, die als Kriterium bei der künftigen Begleitung auf dem ökumenischen Weg immer wieder gestellt werden muß, wie weit auch Ungeklärtes in der Lehre, im spirituellen Bereich und in der Ethik hingenommen und in die

Gemeinschaft mitgenommen werden kann, wenn es darum geht, Jesus Christus als den Herrn zu bezeugen.

V. Zusammenfassende und weiterführende methodische Überlegungen

Dem bisher Erörterten lassen sich zusammenfassend folgende methodische Probleme entnehmen, die deshalb einer Klärung bedürfen, weil Methodenfragen nicht nur Sachfragen tangieren, sondern Sachfragen sind.

1. In den gegenwärtigen amtlichen, offiziellen und offiziösen, bilateral und multilateral geführten Lehrgesprächen der Kirchen wird nach folgender Methode verfahren:

Ausgangspunkt der Lehrgespräche ist der jeweils eingenommene *konfessionelle Standpunkt*. Über diese Standpunkte wird in einem *Dialog* gesprochen mit dem Ziel, einen *Lehrkonsens* zu erreichen. Wenn dieser Konsens erreicht ist, wird er in den noch getrennten Kirchen rezipiert; wenn diese *Rezeption* abgeschlossen ist, wird die *Gemeinschaft der Kirchen* wiederhergestellt, dann ist die *Einheit* der Kirche realisiert. Mit Hilfe dieser Methode ist bisher Erhebliches erreicht worden; sie hat im Ergebnis dazu geführt, Scheinkontroversen in wichtigen Fragen als solche zu benennen, die Breite und Tiefe des niemals Strittigen entdecken und in seiner Bedeutsamkeit hervorheben helfen, sie hat klarere Profilierungen des wirklich Kontroversen zutage gefördert – aber sie hat auch *neue Aporien* geschaffen. Diese hängen mit strukturellen Mängeln dieser Methode selbst zusammen: Diese Methode engt den Glaubensbegriff in unzulänglicher Weise auf den Lehrbegriff ein; mit ihrer Hilfe ist strukturell nicht greifbar, daß essentielle Gemeinschaft der Kirchen in der Gemeinschaft mit Jesus Christus durch die Taufe, in der Glauben stiftenden Verkündigung des Evangeliums, unter dem Kreuz Christi etc. schon längst besteht und deshalb durch die ökumenische Arbeit „nur“ das nachzuvollziehen ist, was längst gegeben ist.

Diese Methode engt ferner den Dialogbegriff in unzulässiger Weise auf ein technisches Mittel zum Zwecke der Erreichung eines anderen, von ihm selbst verschiedenen ein. Strukturell ist mit dieser Methode nicht mehr zu fassen, daß Dialog die lebendige Begegnung, die lebendige Gemeinschaft *ist*, die auch „*nach*“ Erreichung der „*Einheit der Kirche*“ in derselben Weise wie „*vorher*“ die „*Lebendigkeit*“ dieser in Gemeinschaft lebenden Kirchen ist. Dialog wäre dann nicht mehr nur Mittel zum Konsens, sondern Einheit und *Koinonia* im Vollzug, weil die Dialogpartner in *Koinonia* miteinander stünden.

Diese Methode übersieht weiter, daß man einen „*Konsens*“ nicht einfach *haben* kann, weil er grundsätzlich im Disput verbleibt, ohne den er bedeutungslos, ohne den er tote und vergessene Materie ist. Diese Methode übersieht schließlich, daß der exklusiv an der Lehre festgemachte Konsensbegriff zwangsläufig das logische Gefälle mit sich bringt, mit nur einer einzigen Stimme der Welt das Evangelium zu verkünden, und die Konsequenz strukturell nicht vermeiden kann, daß die Unterschiedlichkeiten und Gegensätze der Kirchen ein Ende haben müssen. Eine mit Hilfe eines solchen Konsensbegriffes anvisierte Einheitsvorstellung fördert nicht die ökumenische Bewegung, sondern bedroht sie massiv, weil Einheit in Vielfalt, in Unterschieden, in Gegensätzen etc. unter ihrem Diktat weder denkbar noch lebbar werden kann. Einheit auf die Spitze getrieben bedeutet den Zusammenbruch jeglicher Kom-

munikationsfähigkeit, wie es in der Erzählung vom Turmbau zu Babel illustriert wird. Wachsendes Einheitsstreben geht – wie beobachtet werden kann – parallel zu abnehmender Kommunikation. Wo aber Kommunikation abnimmt, stagniert die ökumenische Arbeit; dies gilt aber nicht nur hier, sondern ganz generell.

Auf diesem Hintergrund wird noch einmal deutlich, daß es durchaus nicht gleichgültig ist, in welchem begrifflichen Konnotationsfeld der ökumenische Weg gegangen und das Ziel ökumenischen Arbeitens entwickelt werden, ob dies im Konnotationsfeld der Koinonia oder in dem der Einheit betrieben wird. Zwangsläufig degradiert das herrschende semantische Umfeld der Einheit die Koinonia, die dann nur als Übergang, als Zwischenstation auf dem Weg zur Einheit oder als für die Konstitution der Einheit strukturell doch letztlich unwichtige gottesdienstliche Spielwiese lokaler Gemeinden begriffen werden kann – trotz aller gegenteiligen verbalen Beteuerungen. Von daher bedarf es aufgrund gegenwärtiger semantischer Konnotationen der *sachlichen* Klärung des Verhältnisses von „Koinonia“ und „Einheit“ im Neuen Testament, ob Koinonia tatsächlich *Vorstufe* der Einheit oder *die Gestalt* der Einheit der Kirche ist; dies deshalb, weil die Normativität der Heiligen Schrift von keiner christlichen Kirche bestritten wird. Weiter stellt sich von daher die Aufgabe, Einheit, Koinonia, Dialog, Konsens als ökumenische Begriffe und Verhaltensweisen so zu beschreiben, daß sie für den weiteren Verlauf des ökumenischen Weges brauchbar und fruchtbar bleiben.

„Wir waren nie vereint“, soll der Ökumenische Patriarch Athenagoras Papst Paul VI. gesagt haben, „wohl aber lebten wir in Gemeinschaft miteinander.“

Kurz: diese Methode übersieht, daß das Ziel sich strukturell nicht anders präsentiert als der Weg. Das „Auf-dem-Weg-Sein“ ist das Ziel *im irdischen Leben*, welches in der Predigt aller Kirchen sowohl für jeden einzelnen Menschen wie für die Kirchen selbst im hier und jetzt angesichts der eschatologischen Vollendung proklamiert wird.

2. Die jüngste Entwicklung der ökumenischen Bewegung hat zahlreiche Konsens- und Konvergenzdokumente hervorgebracht, die einen Grundkonsens zwischen den Kirchen in essentiellen Glaubensfragen feststellen. Gewichtige Stimmen sehen in diesem Grundkonsens ein Problem; sie weisen darauf hin, die Rede vom Grundkonsens verschleiere die Tatsache, daß es einen konfessionellen Grundentscheid gebe, der eben nicht nur Grundkonsens, sondern den *Grunddissens* zwischen den Konfessionen aufleuchten lasse. Jeder neue gefundene Konsens sei nur eine weitere objektive Verschleierung des Grunddissenses. Die hier markierte Position kann nicht ausführlich dargelegt werden. In ihr wird aber ein Argumentationsverfahren sichtbar, dessen Wurzeln bis in die Romantik zurückreichen, das heute noch eine dominante Rolle spielt und zu einer nicht mehr auflösbaren ökumenischen Aporie führt, die bis jetzt nicht reflektiert ist. Das Problem dieses Argumentationsverfahrens sei kurz charakterisiert: Die Frühromantik entdeckte und entwickelte gegen Rationalismus und Aufklärung die organische, sich entwickelnde Ganzheit des Individuums mit seiner ganzen seelischen, leiblichen und sinnlichen Bandbreite.

Der Seele als *Konstitutionsprinzip* des Individuums und ihren Äußerungen galt – und nur dies ist hier für das Folgende wichtig – die ganze Aufmerksamkeit. In ihr wurden Grund und Wesen und der innere Zusammenhang aller Äußerungen des Individuums namhaft gemacht. Diese am Individuum abgelesenen und für dieses auch zutreffenden Beobachtungen wurden nun seit Anfang des 19. Jahrhunderts

auf Gemeinschaften übertragen, die wie ein Individuum behandelt wurden. So suchte und entdeckte man die Gemeinschaften als lebendige sich organisch entwickelnde Ganzheiten, deren Wesen und Konstitutionsprinzip man bestimmen zu können glaubte (Volk, Vaterland, Kirche, Katholizismus, Protestantismus, Rasse etc.). Der rasante Aufbau und Aufschwung des gesamten Vereinswesens in der ganzen Bandbreite seiner thematischen Vielfalt ist der Ausdruck dieses Denkens. Kein Wunder, daß dies auch in den christlichen Kirchen geschah. Seit der Spätromantik gibt es den Aufbau und Aufschwung der Ekklesiologie als eines eigenen und immer umfangreicher werdenden theologischen Traktates, gibt es die zahlreiche Literatur, die das „Prinzip des Katholizismus“ oder das „Wesen des Katholizismus“ oder das „Prinzip des Protestantismus“ oder das „Wesen des Protestantismus“ zu ermitteln sucht. Die Kontroverse Möhler – Baur ist hier der signifikante Ausgangspunkt. In diesem Zusammenhang ist wichtig, daß die Gemeinschaft selbst primärer und umfassender Gegenstand der Erörterung ist, in der alles andere sich wiederfindet und in einen *organischen* Zusammenhang zu bringen versucht wird. Die Argumentationsstruktur bringt es hier mit sich, daß zwangsläufig die „Gegenstände“ Gott, Christus, Heiliger Geist, Evangelium etc. so dem Text der Gemeinschaft einverleibt werden, daß deren Differenz zu diesen „Gegenständen“ nicht mehr artikulierbar ist und deshalb deren Grenzen auf größere Gemeinschaft hin strukturell nicht geöffnet werden können. Statt den für eine Gemeinschaft *konstitutiven* „Gegenstand“ (Gott, Christus, Heiliger Geist) zu erörtern und somit die Differenz zwischen Gott und Kirche zu wahren, werden in der spätromantischen organischen, ganzheitlichen, volkhaften Identifikationsmystik letztlich der Heilige Geist, Christus, Gott der Kirche subsumiert, weil nur die in der Gemeinschaft selbst herrschende Sprachgestalt über diese „Gegenstände“ als allein richtige zugelassen wird. Da jede „Gemeinschaft“ in diesem Konzept sich so wie hier entwickelt verstehen muß, ist natürlich das „Wesen des Katholizismus“ ein radikal anderes als das „Wesen des Protestantismus“. Das kennzeichnet den jeweiligen konfessionellen Grundentscheid, der durch Konsense nur verschleiert, nicht aber überbrückt sei. Mit diesem Konzept ist aber gleichzeitig mitgesetzt, daß beide Kirchen zwangsläufig und notwendig nie zusammenkommen können, weil die zu erörternden Gegenstände so in den vorgängig zu akzeptierenden Rahmen des konfessionellen Grundentscheides einbezogen sind, daß nur die Unterwerfung des einen unter den anderen, das Einstiegen in den konfessionellen Rahmen des anderen unter gleichzeitiger Preisgabe des je eigenen Rahmens das Zustandekommen ermöglicht. Wenn nun Anhänger einer solchen Sehweise ein „Konsensdokument“ von Theologen lesen, die nicht die „Gemeinschaft“, sondern den „Gegenstand“, von dem beide Gemeinschaften traditionellerweise unterschiedlich gesprochen haben, an die erste Stelle setzen, dann müssen konsequenterweise die Anhänger der *Wesensverschiedenheit* der Gemeinschaften diesen Konsens für verbales Zukleistern des *Grunddissenses* halten. Einen „Konsens“ kann es methodisch hier überhaupt nicht geben, weil jeder Einzelkonsens, hineingetragen in „Katholizismus“ und „Protestantismus“, erneut umfangen wird von der primär gesetzten Wesensverschiedenheit beider Konfessionen. „Konsens“ kann es methodisch nur als „Übertritt“ (einzelner oder als Ganzes) geben. An diesem nicht eingestandenen, mit der Ekklesiologie der Spätromantik mitgesetzten unlösabaren Dilemma leidet die ökumenische Begegnung der Kirchen heute. Diesen methodischen Fehler zu erkennen und zu überwinden, ist Aufgabe einer ökumenischen

Theologie. Insofern bleibt auch die seit den fünfziger Jahren in der ökumenischen Bewegung ausgearbeitete „Konvergenzmethode“ ein unaufgebares Element jeder ökumenisch-theologischen Arbeit, geht es ihr doch gerade darum, den konstitutiven „Gegenstand“ als echtes Gegenüber zu bewahren und nicht einfach den jeweiligen Konfessionen zu subsumieren, diese vielmehr in all ihren Äußerungen als auf diesen „Gegenstand“ hin bezogen zu betrachten.

3. Aus den vielfältigen, in dieser Problembeschreibung getätigten Überlegungen ergibt sich aber doch insgesamt ein konstruktiv-kritisches Raster (Instrumentarium) zur Beurteilung ökumenischer Vorgänge. Alle ökumenischen Fakten und Vorgänge können daraufhin geprüft werden, ob sie

- den Weg-Charakter der ökumenischen Bewegung deutlich werden lassen;
- den Glauben in seinen drei Dimensionen (Lehre – Spiritualität und Gottesdienst – Lebensweise) im Blick haben;
- die Einheit so konzipieren, daß sie die unterschiedlichsten Kirchen zur Koinonia zu führen und zu bewahren vermag;
- die ökumenische Bewegung als Instrument für die überzeugende Verkündigung Jesu Christi verstehen.

Dies sind essentielle Elemente einer ökumenischen Theorie, d. h. eines „Systems von Sätzen, die zur Aufschlüsselung und Erklärung von Vorgängen geeignet sind“, „a clear set of criteria“ und eine erkläруngskräftige Aussage zur ökumenischen Bewegung.

Im Oktober 1987

Johannes Brosseder – Laurentius Klein – Konrad Raiser

Zum Verhältnis Grundkonsens – Grunddifferenz

Der Text des französischen Comité Mixte

Dieses Dokument ist eine offizielle Stellungnahme des katholisch/evangelischen Comité Mixte Frankreichs. Es wurde am 10. und 11. Dezember 1986 von dem Conseil Permanent de l'Episcopat und von dem Conseil Permanent Luthéro/Réformé zur Kenntnis genommen und verabschiedet.

Das Comité Mixte ist die theologische Arbeitskommission, die diesen beiden Instanzen untersteht. Ihm gehören an: Mgr. Duval, Erzbischof von Rouen, Mgr. Bussini, Bischof von Lille, die Priester und Theologieprofessoren Bacciochini, Dupuy, Legrand, Sesboüé, Sicard; Pfr. Leplay, Präsident der Reformierten Kirche in der Region Ile-de-France, Paris, Pfr. Tartier, Inspecteur Ecclésiastique der Lutherischen Kirche Montbéliard, die Pastoren und Professoren Benoit, Birmelé, Dumas, Prieur, Fréchet.

Dieses Dokument ist das Ergebnis eines zweijährigen Studienprozesses. Dieser Prozeß wurde von dem Comité Mixte durchgeführt. Die Hauptversammlung der Ökumenereferenten Frankreichs in Chantilly 1986 war diesem Thema gewidmet

(s. die Veröffentlichung „*Consensus oecuménique et différence fondamentale*“, hrsg. Comité mixte catholique-protestant en France, Le Centurion, Paris 1987, in dem die Referate dieser Tagung veröffentlicht sind). Auf der Ebene der theologischen Forschung wurde dieser Prozeß insbesondere durch Arbeiten von Prof. Sesboüé und Prof. Birmelé begleitet (s. das Referat von Sesboüé in dem Dokumentationsband von Chantilly und die Arbeit von Birmelé „*Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques*“, Ed. du Cerf, Paris 1986, 520 S.).

ÖKUMENISCHER KONSENS UND GRUNDDIFFERENZ

I. Warum wird diese Frage gestellt?

1. Es mag erstaunlich erscheinen, daß die Gemeinsame katholisch/evangelische Kommission Frankreichs (Comité mixte catholique-protestant en France) nach 20 Jahren Lehrgesprächen, deren Aufgabe es war, die Mißverständnisse aufzuheben, Konvergenzen zu suchen, Elemente der Übereinstimmung und sogar oft „wesentliche“ Übereinstimmungen zwischen den konfessionell getrennten Kirchen des Westens auszuarbeiten, dahin gelangt, die Frage einer „Grunddifferenz“, ja sogar einer „trennenden Divergenz“ aufzuwerfen. Bedeutet denn dies nicht ein Scheitern oder sogar einen Rückzug?

Weder das eine noch das andere davon trifft zu. Diese Frage ist auch nicht von der Gemeinsamen Kommission erfunden worden: die Kommission stellt fest, daß diese Frage in den neueren theologischen Forschungen, im Verlauf zahlreicher Dialoge und in den Fragestellungen einiger Kirchenverantwortlicher aufgeworfen wird. Eine solche Reflexion ist eine der positiven Früchte von 20 Jahren Dialog. Der Bereich unserer Kontroversen ist heute genügend geklärt und von falschen Problemen befreit: Die Fortschritte auf dem Weg zu einer lehrmäßigen Versöhnung und im Bereich einer brüderlichen Atmosphäre ermöglichen es, eine radikalere Frage, vielleicht die allerletzte Frage, direkt anzugehen, damit wir sehen können, inwieweit eine Grunddifferenz mit der vollen Kirchengemeinschaft vereinbar ist und inwieweit sie durch ein erneutes Bemühen um Versöhnung überwunden werden muß. Es versteht sich von selbst, daß diese Untersuchung steril wäre, wenn sie sich mit einer reinen Feststellung zufrieden gäbe.

2. Die hier verwendete Ausdrucksweise muß geklärt werden. Der Ausdruck „Grunddifferenz“ kann auf negative Weise, im Sinne einer nicht überwindbaren trennenden Divergenz, verstanden werden. Er kann auf *positive* Weise, im Sinne eines legitimen Pluralismus, als Ausdruck verschiedener – jedoch vereinbarer – Akzentsetzungen, verstanden werden. In diesem Dokument behandeln wir die Frage der Grunddifferenz in der Hoffnung, daß die trennenden Divergenzen zu überwinden sind. Wir werden versuchen, in unserer Ausdrucksweise so präzis wie möglich zu sein, damit der Leser unsere Einsichten nicht mißversteht.

3. Eine solche Untersuchung geschieht auf der Grundlage eines schon sehr weiten Konsenses, und hier liegt auch ihre Bedeutung. Wir bekennen gemeinsam das Geheimnis Gottes, des Vaters, der in unsere Geschichte eingreift, um uns durch seinen Sohn, Jesus Christus, zu retten, und der uns im Heiligen Geist versammelt, um seine Kirche zu konstituieren. Da wir gemeinsam diesen apostolischen Glauben

bekennen, können wir uns die Frage stellen, warum dieses gemeinsame Glaubensbekenntnis gegenwärtig zu einer Trennung in unserem Kirchenverständnis und kirchlichen Leben führt. Unsere Fragestellung bezieht sich heute auf die Grenze und die Unzulänglichkeit dieses Konsenses: sie möchte diesen Konsens ausdehnen, damit jeder Partner in der ganzen Wahrheit des Evangeliums erkennen kann, daß die Divergenzen versöhnt sind und zu mit der vollen Kirchengemeinschaft vereinbaren Unterschieden geworden sind.

4. Die Bedeutung einer solchen Fragestellung liegt darin, daß wir uns „oberhalb“ der klar identifizierten lehrmäßigen und institutionellen Divergenzen befinden. Die Frage der Grunddifferenz gehört in den Bereich der theologischen Reflexion über das christliche Geheimnis, d.h. in das Bemühen um Systematisierung dieses Geheimnisses. Die Vielfalt unserer Meinungen und Ausrichtungen verlangt nach solch einer Reflexion. Solche Gegebenheiten sind nicht so leicht zu erkennen wie die Elemente der üblichen Streitpunkte. Der Dialog darüber stellt also einen Umweg dar, der zu einem neuen Verständnis führen und gewisse Blockierungen entriegeln soll.

II. Problemstellung

5. Beide Partner lokalisieren die Grunddifferenz, die zwischen ihnen besteht, auf gleiche Weise, sie schätzen jedoch ihre trennende Bedeutung unterschiedlich ein.

Auf der einen Seite können wir tatsächlich eine in unseren ekklesiologischen Ausrichtungen vorhandene „Grunddifferenz“ erkennen, die wiederum in einem verschiedenen Verständnis der Soteriologie und der Anthropologie verwurzelt ist. Auf der anderen Seite messen wir den verschiedenen Elementen dieser Differenz nicht dieselbe Bedeutung bei, so daß was für die einen als entscheidend und trennend erscheint, für die anderen mit der Kirchengemeinschaft vereinbar ist und umgekehrt. Wir haben nicht dieselbe „Hierarchie der Wahrheiten“.

Für die *Evangelischen* ist der entscheidende Punkt der Grunddifferenz die zentrale Stellung des Evangeliums von der Rechtfertigung durch den Glauben und die dies aussagende Lehre („der Artikel, mit dem die Kirche steht oder fällt“). In ihren Augen ist also all das trennend, was das Heil durch die Gnade allein anzutasten scheint, insbesondere jeglicher Gedanke eines „Mitwirkens“ der Kirche am Heilsmysterium, das die Kirche und nicht Gott zum Autor der Gnade machen würde. Die Kirche ist in der Tat immer Objekt der Gnade und niemals Subjekt der Gnade. Ihre Aufgabe besteht darin, dem Ja Gottes zur Welt zuzustimmen und Ihn als Zeugin und als Dienerin zu bekennen, die immer sowohl dem Richtspruch wie der Gnade Gottes ausgesetzt ist.

Für die *Katholiken* liegt der entscheidende Punkt der Grunddifferenz in der Verbindung zwischen dem Mysterium Christi und des Heiligen Geistes einerseits und dem Mysterium der Kirche andererseits. Durch die Gnade des Heiligen Geistes antwortet die Kirche nicht nur auf die Gnade Gottes, sondern sie wird zum „Zeichen und Werkzeug“ dieser Gnade, und sie ist berufen, das Amt der vom einzigen Mittler Jesus Christus vollbrachten Vermittlung zwischen Gott und dem Menschen wahrzunehmen.

6. Von daher messen wir dem *Mysterium der Kirche* im gesamten christlichen Mysterium nicht dieselbe Bedeutung bei, selbst wenn wir alle in der Erkenntnis übereinstimmen, daß die Kirche in bezug auf Christus „sekundär“ ist. Für Katho-

lichen wie für Evangelische kommt die die Kirche konstituierende Struktur von ihrer Gründung durch Christus und der Sendung des Heiligen Geistes zur Verkündigung der Frohen Botschaft bis ans Ende der Welt her. Die Katholiken fügen jedoch zu der konstitutiven Struktur der Kirche, d.h. zu ihrer göttlichen Gründung durch Jesus Christus, eine gewisse Anzahl von Elementen hinzu, die die Evangelischen zur Organisation zählen, d.h. zu den menschlichen Einrichtungen. Die Folge davon ist, daß wir die Pluralität der Kirche auf sehr unterschiedliche Weise betrachten.

So werden z.B. die gegenwärtigen Differenzen im Bereich der Ekklesiologie und der Ämter evangelischerseits nicht mehr als trennend angesehen, insofern sie von einem tiefergehenderen Konsens in der Rechtfertigung durch Glauben getragen werden. Katholischerseits werden hingegen diese Differenzen als unversöhnlich beurteilt, die diesen tieferreichenden Konsens verletzen. Dies wird besonders bei den Problemen der eucharistischen Gastbereitschaft sichtbar. Dies ist, was manchmal auch als unsere „ekklesiologische Asymmetrie“ bezeichnet wird. Wenn nicht beide Partner versuchen, zu einem besseren Verständnis der Natur dieser Divergenz vorzustoßen, läuft der Dialog Gefahr, in dem – zweifellos unbewußt – Ansuchen stecken-zubleiben, daß der eine die ekklesiologische Ausrichtung des anderen schlicht und einfach nur billigt.

7. Die *Grundfrage* kann vielleicht auf folgende Weise gestellt werden: *Wie ist es möglich, daß das gemeinsame Festhalten an den Glaubensbekenntnissen* (dem Apostolischen Glaubensbekenntnis und dem Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel), auch am 3. Artikel über den Heiligen Geist und die Kirche und der nun erreichte Grundkonsens in der Rechtfertigung durch die Gnade im Glauben, *nicht auf ein grundlegend gemeinsames Verständnis und eine gemeinsame Praxis der Kirche hinauslaufen?* Die Divergenz besteht an dieser Stelle. Tiefe Gründe, die wir – ohne sie genügend formulieren zu können – in unseren Gesprächen ans Licht kommen sahen, liegen in der Tatsache, daß wir verschiedene Schemen des Denkens und Verstehens haben. Diese Schemen beziehen sich vor allem auf das Verständnis der Beziehung zwischen Gott und dem Geschöpf (Transzendenz Gottes und Beschaffenheit der Schöpfung mit der schwierigen Frage der „Analogie des Seins“), zwischen Gott und dem sündigen Menschen (verschiedene Einschätzung der Fähigkeit des Menschen, an seinem Heil mitzuwirken) und somit die ganze Anthropologie. Sie kommen vor allem in der Beziehung zwischen Soteriologie und Ekklesiologie zum Vorschein.

III. Der Ursprung der Divergenz im Blick auf die Kirche

8. Um im ekklesiologischen Bereich zu bleiben, mit dem wir uns vorrangig beschäftigt haben, so stellen wir fest, daß wir nicht dieselben Schlußfolgerungen aus der Überzeugung, die wir vom „Christentum als Kirche“ haben, ziehen und daß wir diese Überzeugung nicht gemeinsam in das kirchliche Leben übersetzen. Beide Partner bestätigen, daß das Kirchesein zum Wesen des christlichen Mysteriums gehört. Denn man kann das Mysterium vom Tod und von der Auferstehung Christi erst dann voll begreifen, wenn man darin die unwiderrufliche Gabe Gottes für die Menschen in seinem Sohn, der zum einzigen Mittler geworden ist, erkennt, d.h. wenn man Ihn als Grund der Gemeinschaft der Erretteten, die durch die Gabe des Heiligen Geistes in einem Leib – dem Leib Christi – versammelt sind, versteht. Das

österliche Geheimnis, das an Pfingsten vollendet wurde, ist die Grundlage der Kirche: in Ihm wird die Kirche durch das Heil eingesetztes Ereignis.

Es besteht jedoch zwischen uns Uneinigkeit im Blick auf den Sinn des Ausdrucks „Kirche“. Wir denken nicht in gleicher Weise von der Beziehung zwischen dem institutionellen Ereignis und der eingesetzten Gründung.

9. Für die katholische Kirche ist die Kirche ein *Heilsereignis*, das die unwiderrufliche Gabe Gottes für die Menschen in der Welt sichtbar machen soll. Da nach dem apostolischen Zeugnis Christus sowohl Gründer wie auch Grundlage der Kirche ist, ist diese nicht nur Ereignis. Sie ist auch eine Institution, die, wie jede Institution, sowohl eingesetzt ist als auch einsetzend wirkt.

Sie ist ein für allemal im Zeugnis und im apostolischen Amt eingesetzt. Sie wirkt immer dann einsetzend, wenn sie ihren Glauben bezeugt und die Sakramente des Glaubens feiert. Diese letzteren lassen die Gläubigen in eine neue Stellung vor Gott treten: sie werden zu Gerechten, zu Adoptivkindern, zu Gesandten, zu Erben. Durch ihre Gründung kann die einsetzende Kirche die Gläubigen auf sicherem Weg zum Erbe führen, das ihnen vom Gründungsergebnis her zukommt. Aufgrund der Zeichen – dem Glaubensbekenntnis und der Sakramente des Glaubens – vergleicht das II. Vatikanum die Kirche mit einem Sakrament und bezeichnet sie als „Zeichen und Werkzeug des Heils“.

Für die Kirche als Institution ist es wesentlich, daß sie ihre eingesetzte und ihre einsetzende Dimension deutlich macht. Diese Verdeutlichung äußert sich in der Kontinuität der apostolischen Glaubenslehre, des sakralen Lebens und des auf die Apostel zurückgehenden Amtes durch das, was auch apostolische Sukzession in Lehre und Amt genannt wird, dessen Ausdruck das Bischofsamt ist. In dieser apostolischen Kontinuität kommt auf konkrete und sichtbare Weise die Abhängigkeit der Kirche von der Gabe, die von einem anderen herkommt und sie sich selbst über gibt, zum Ausdruck. Die Kirche ist sich selbst ein für allemal durch das Ereignis Christi und die Gabe des Heiligen Geistes geschenkt worden. So lebt sie auch im Wandel der Zeiten auf der Grundlage dieses Ereignisses durch die Kraft des Geistes des Auferstandenen. Die Kirche ist somit der eingesetzte Ort, wo die Realität der Gabe Gottes in Christus empfangen wird; aber sie ist gleichzeitig der Ort, wo die einzige Vermittlung Christi stattfindet. Sie ist die erste Frucht der Gnade des Heils; und auf diesem Hintergrund wird sie zur Trägerin der Vermittlung Christi.

Diese wesentliche Gegebenheit liegt in der Verkündigung des Wortes durch die Kirche und in ihrer Aneignung der Lehre Jesu. Sie unterliegen beide der Heiligen Schrift, die durch göttliche Autorität gewährleistet und von der Kirche authentisch ausgelegt wird. Denn es ist ihr gegeben, mit der Hilfe des Heiligen Geistes in diesen Kernfragen unfehlbar zu sein. Eben diese Gegebenheit trifft auch auf das sakrale Leben zu, auf die der Kirche gegebene Struktur; denn die Kirche kann die Sakramente nicht „erfinden“, und sie lebt täglich von dieser Struktur; jeden Tag tauft sie diejenigen, die in sie eintreten; jeden Tag wird sie sich durch die Feier der Eucharistie selbst geschenkt. Diese Gegebenheit bezieht sich auch auf das Innere des sakralen Organismus, auf die Tatsache, daß das Amt des Wortes, der Sakramente und der Gemeindeführung selbst ein Sakrament darstellt, d. h. daß es aufgrund von erhaltenener Gnade ausgeübt wird und nur – jedoch wahrhaft – das Amt einer vollkommen transzendenten Vermittlung ist.

Diese Kirche trägt das Glaubensbekenntnis der Gemeinschaft. In ihr gehören wir gemeinsam zu Christi Beziehung als Sohn zum Vater, in welcher unsere Charismen und brüderlichen Beziehungen verwurzelt sind. Das Handeln Gottes, das uns zu Gläubigen in der Kirche macht, gehört auch zur kirchlichen Struktur. Die Rechtfertigung durch Glauben wird in der Kirche durch das Amt der Kirche aufgenommen.

10. Für die reformatorischen Kirchen liegt der Schwerpunkt eher auf der *Treue Gottes zu seinem Bund* als auf der Kontinuität der Kirche in der Geschichte, eher auf dem Beistand des Heiligen Geistes als auf der Irrtumslosigkeit der Kirche. Die reformatorischen Kirchen erkennen die Notwendigkeit der institutionellen Gründung an, aber sie sehen keine so enge Verbindung zwischen dem Gründungsereignis und der eingesetzten Gründung. Die Geschichte zeigt, daß man nicht sagen kann, daß die Institution immer ein effektives und wirksames Zeichen für die erhaltene Gabe sei. Die vom Ereignis hervorgerufene und unter das Zeichen der Verheißung gesetzte kirchliche Institution ist keine „Garantie“ für das Ereignis. Sie kann zum Zeichen des Gegenteils werden. Das Ereignis entzieht sich jeglicher institutionellen Gegebenheit, und nur das Ereignis kann der Institution Leben und Sinn – eventuell einen neuen Sinn – schenken. Eine solche Kirche ist nicht unfehlbar. Die historische Kirche hat mehrmals geirrt. Sie unterliegt dem Irrtum, ja sogar der Verirrung; nicht, weil ihr der Geist fehlen würde, sondern weil sie, anstatt auf ihren Herrn zu schauen und sich nur an seine Gnade zu halten, sich der Unterwerfung unter den Heiligen Geist entzieht und nur sich selbst anschaut, bis sie Gefallen an sich selbst findet und sich als die Mitte fühlt und mit ihrem Herrn identifiziert. Luthers *simul peccator et justus* trifft auch auf die Kirche zu.

Die Kirche untersteht der Autorität der Heiligen Schrift, in der sie das Wort Gottes aufgrund des Zeugnisses des Heiligen Geistes, den sie anruft, erkennt. Sie ist nicht die letzte Auslegerin der Schrift, sondern sie läßt sich vom Wort Gottes führen und zurechtweisen. Die Feier der Sakramente und die Verkündigung als Träger dieses Wortes schenken den Menschen die Gnade Gottes. Die Ämter hat Gott der Kirche gegeben, die Kirche nimmt sie an und erkennt sie als solche an. Die Amtsträger sind zur Wortverkündigung und Sakramentsfeier ordiniert.

Die Kirche ist die Gemeinschaft derer, die ihren Glauben als Antwort auf das Geschenk der Gnade einsetzen. Durch die Gnade werden wir zu Adoptivkindern des Vaters, zu Miterben Christi, zu Tempeln des Heiligen Geistes. Die Rechtfertigung durch den Glauben fordert die Kirche zur Heiligung der Erde und zum Ruhm Gottes auf.

IV. Der Grund unserer Divergenzen: das Verständnis der Instrumentalität

11. Es besteht unter uns Übereinstimmung darüber, daß die Kirche nur geben kann, weil sie zuerst empfängt. Sie kann nur versöhnend wirken, weil sie zuerst versöhnt ist. Sie ist immer an erster Stelle passives Subjekt der Gnade Gottes. Alles was sie tut, weist auf diese Quelle hin, die ihr nicht gehört und für die sie transparent sein muß.

Wir stimmen auch darin überein, daß die Kirche aufgrund der ihr geschenkten Gabe, durch die Gründung und die Berufung zum Subjekt in ihrem Amt, zum wirklich aktiven Subjekt der Gabe Gottes wird. In diesem Sinne besteht immer eine Instrumentalität der Kirche. Wir möchten von vornherein zwei extreme Positionen

ausschalten, die nur Mißverständnisse darstellen würden: die erstere ginge dahin zu sagen, daß der Kirche überhaupt keine Instrumentalität bei der Heilsvermittlung zukomme. Die reformierten und lutherischen Kirchen sagen jedoch beide, daß das Wort gepredigt und die Sakramente verwaltet werden müssen, damit Glaube entsteht und wächst. Die zweite ginge dahin, die Instrumentalität der Kirche mit der Instrumentalität Christi zu verwechseln und zu behaupten, daß der Kirche dieselbe Vermittlerrolle zukomme wie Christus.

Die Divergenz zwischen uns betrifft also nicht die Instrumentalität der Kirche bei der Heilsvermittlung als solche, sondern die Natur dieser Instrumentalität: *ist die Kirche in dem Maß geheiligt, daß sie selbst heiligend wirken kann?*

12. Katholischerseits fällt die Antwort positiv aus, insofern das II. Vatikanum von der „Sakralmentalität“ sagt: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott“ (LG 1). Das Instrument – oder Werkzeug – übt eine Kausalität aus, die demjenigen untergeordnet ist, der es mit einer bestimmten Absicht bedient. Da das Werkzeug den Gedanken, der einer Benutzung vorausgeht, kennt, wird es dazu befähigt auszuführen, was über sein eigentliches Wesen hinausgeht. Auf diese Weise übt es eine „instrumentale Kausalität“ aus, die zu der fortlaufenden Dynamik einer ganzen Hierarchie von Ursachen gehört; es ist nicht gleichwertig mit der Hauptursache, denn es ist von einer anderen Art; es ist jedoch zur Verwirklichung des Ergebnisses notwendig, denn ohne das Werkzeug könnte die Hauptursache nicht handeln. Der Hl. Thomas sagte, daß das Menschsein Christi ein „mit der Göttlichkeit verbundenes Werkzeug“ sei, das es eben dieser Göttlichkeit erlaubt, unser Heil durch ein echtes menschliches Handeln zu bewirken. Von daher sind auch die Sakramente in ihrer eigentlichen Ordnung – und somit zweitrangig im Blick auf das Menschsein Christi – „getrennte Werkzeuge“, die es Jesu menschlichen Handlungen erlauben, durch Raum und Zeit hindurch sichtbar zu sein. Die „Garantie“, die wir haben, daß Christi Handlungen tatsächlich durch die Feiern der Kirche gesetzt werden, bedeutet jedoch nicht, daß das Subjekt der Sakramente auch automatisch die Gnade erhält, unabhängig von seiner Gesinnung.

Wenn man den Ausdruck „Sakrament“ auf die Kirche anwendet – in einem analogen Sinn wie bei den sieben Sakramenten –, so heißt das, daß sie eine instrumentale Ursache in der Heilsvermittlung darstellt, indem sie die Gemeinschaft durch die Wortverkündigung und die Sakramentsfeier versammelt. In diesem Sinn steht sie im Dienst der Mittlerschaft Christi, den sie auf wirksame Weise vergegenwärtigt. Ein wichtiger Unterschied entsteht hier jedoch dadurch, daß die Kausalität der Kirche die eines freien Subjekts ist, nicht die der Ehefrau, die ihrem Mann gehorcht.

Die Kirche wird also zum Subjekt des rettenden Handelns Gottes in Jesus Christus weder in dem Sinn, daß sie eine Christi Kausalität analoge Kausalität hinzufügen würde, noch in dem Sinn, daß sie neben Gottes Handeln eingreifen würde, sondern indem sie in die Kausalitätsbewegung gehört, die von Gott auf uns hingereicht ist, und indem ihre instrumentale Kausalität durch Gottes Hauptkausalität in Christus gestaltet wird.

Auf diese Weise schafft die Passivität der Kirche eine Aktivität, die sie als „Verwalterin der Geheimnisse Gottes“ (I Kor 4,1) zur „Mitarbeiterin“ am Heilswerk macht. Die Kirche hat den Auftrag und die Macht erhalten, auf der Erde im Namen des Himmels zu binden und zu lösen (Mt 18,18). Deshalb feiert sie die Sakramente,

die sie bilden, wie konkrete Heilshandlungen hier und jetzt. Dazu gehören die Anrufung des Geistes (Epiklese) und die Erklärung im Namen Christi und seines österlichen Geheimnisses (Gedächtnis): „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes taufe ich dich und vergebe dir alle deine Sünden“. Aus diesem Grund gehört das ordinierte Amt wirklich zu ihrem Mysterium. Es ist ein sakramentales Zeichen, durch das gewisse Glieder der Kirche in die apostolische Sukzession des Amtes durch die Anrufung des Hl. Geistes aufgenommen werden und den Auftrag und die Macht erhalten, das Wort zu verkündigen, der Feier der Sakramente vorzustehen (insbesondere der Eucharistie) und die Hirten derjenigen zu sein, die „eine Opfergabe werden, die Gott gefällt, geheiligt im Heiligen Geist“ (Röm 15,16). Aus diesem Grund wird das ordinierte Amt, das im Dienst des Priestertums aller Gläubigen steht, „priesterlich“ genannt.

13. Die *reformatorischen Kirchen* sehen die Kirche ebenfalls als Zeichen und Werkzeug Gottes und seines Reiches an. Wenn die Kirche das Wort verkündigt und die Sakramente feiert, ist Gott selbst gegenwärtig, schafft den Glauben und schenkt die Gnade. Die Kirche ist das Werkzeug, das Gott benutzt, damit sein Reich kommt, die „Säge, mit der Gott den Baum absägt“ (M. Luther). Als Gemeinschaft der um das Wort und die Sakramente versammelten Gläubigen ist die Kirche Leib Christi, Zeichen einer neuen Realität in Treue zum einzigen Ruhm Gottes.

Die reformatorischen Kirchen sehen die Kirche nicht als Sakrament an. Im Gegensatz zu den Sakramenten wie die Taufe und das Abendmahl kann die Kirche niemals zur Quelle oder Urheberin des Heils der Menschen werden. Im Namen des Heiles allein aus Gnade steht die Kirche immer an zweiter Stelle und ist vollkommen transparent für Gott, der alleinigen ersten Ursache. Jegliches Verständnis der Kirche als Fortsetzung Christi, jeglicher Gedanke einer Mittlerschaft durch das Amt, von der die Gegenwart Christi abhängig gemacht werden könnte, werden als Beeinträchtigung der einzigen Souveränität Gottes angesehen. Aus diesem Grund bleiben die reformatorischen Kirchen gewissen Praktiken der römisch-katholischen Kirche gegenüber kritisch (Opfercharakter der Messe, Eucharistie, deren Früchte Abwesen- den zukommen, Verständnis des Amtes als Teilhabe am Priestertum Christi).

Die Kirche hört, predigt, bekennt, zelebriert, bezeugt, singt und feiert. Sie ist „Verwalterin der Geheimnisse Gottes“ (1Kor 4,1), und die Christen sind „Mitarbeiter Gottes“ (1Kor 3,9). Die Kirche hat den Auftrag, auf der Erde im Namen Gottes zu binden und zu lösen (Mt 18,18). Indem sie das tut, ist Gott der einzige Handelnde, der in und durch sie wirkt. Angesichts der Gegenüberstellung von Schöpfer und Schöpfung und des Heilandels Gottes, das diese Gegenüberstellung bestimmt, ist das eigentliche Handeln der Kirche von Grund auf *rezeptiv und wird von der kreativen Passivität des Glaubens gekennzeichnet*. Sie schafft auf Seiten der Menschen die Bereitschaft, die Gott allein das Gute tun lässt. Es geht nicht darum, eine Passivität der Kirche anzupreisen, noch darum, eine rein funktionelle Instrumentalität zu behaupten. Die Kirche lebt und handelt. Ihr Handeln unterliegt jedoch einem *soteriologischen Kriterium*. Die Rechtfertigung durch den Glauben gilt für die ganze Kirche wie für jeden Christen. So wie Gott selbst im gerechtfertigten Menschen Quelle der guten Werke ist, so ist Gott in seiner Kirche lebendig und gegenwärtig. Er ist die Quelle aller Gnade.

V. Unsere jeweiligen Versuchungen

14. Die spezifisch katholische Versuchung. Die katholische Versuchung ist die eines *ekklesiologischen Monophysitismus*, die Identifizierung der Kirche mit Christus, des Leibes mit dem Haupt, die den nicht weniger grundlegenden Unterschied zwischen der Ehefrau und dem Ehemann vergißt. Die Versuchung im Blick auf das Lehramt liegt in dem Vergessen der absoluten Transzendenz der Schrift in bezug auf seine eigene Lehre. In der Theologie liegt die Versuchung darin, so von der Kirche zu sprechen, als hätte sie ihre Quelle in sich selbst. Auf sakramentaler und juridischer Ebene liegt die Versuchung in der selbständigen Mittlerschaft, anstelle eines Amtes einer Mittlerschaft, die sich in der Erfüllung zugunsten einer unmittelbaren Kommunikation zwischen Schöpfer und Geschöpf selbst auflöst. Gott hat sich gewiß auf positive Weise durch seine Verheißung und durch das österliche Mysterium seines Sohnes an die Verkündigung des Wortes und die Verwaltung der Sakramente gebunden. Aber er ist deshalb nicht durch diese Ökonomie eingeschränkt, und er handelt in den Herzen im Namen seiner souveränen Freiheit. Denn seine Gnade ist immer über die Unbeständigkeit der Amtsträger und die Schwäche der Sakramentsfeier hinaus wirksam. Als Karikatur gesehen wird diese Versuchung zum Integralismus und zur erstarrten Sakralisierung des kleinsten Teiles des kirchlichen Lebens.

15. Die spezifisch evangelische Versuchung. Die evangelische Versuchung ist im Gegensatz dazu die eines *kirchlichen Okkisionalismus oder Nestorianismus*. Die sichtbare Kirche bleibt eine völlig menschliche Realität, in gewisser Weise außerhalb des Mysteriums, das sie „von unten“ durch die Verkündigung des Wortes und die Feier der Sakramente bezeugt, lediglich Zeichen der Transzendenz „von oben“. Deshalb erscheint das Formulieren einer bestimmten Ekklesiologie und eine gemeinsame Lehre von den Ämtern nicht notwendig zu sein. Man besteht so sehr auf der Tatsache, daß Christus nicht an die Sakramente gebunden ist, daß dies ihren Wert schmälern kann. Der klassische Ausdruck, der die Kirche als *creatura Verbi* bezeichnet, wird in dem Sinn ausgelegt, daß die Kirche durch die Verkündigung des Wortes geschaffen wird, auf die Gefahr hin, daß sie mit dem Auf und Ab dieser Verkündigung verschwindet und wieder erscheint. Gleichsam scheint auch der Stil mancher Sakramentsfeiern diese mit der Wortverkündigung zu verwechseln.

VI. Schlußfolgerungen und Zukunftsorientierung

16. Katholiken und Evangelische reagieren auf unterschiedliche Weise, wenn es darum geht, die Rolle der Kirche und ihrer Institutionen bei der Weitergabe von Gottes Heil an die Menschen zu definieren. Für die ersten können menschliche Realitäten in der Kirche zu Trägern des göttlichen Geheimnisses werden in einem Maße, das die letzteren nicht annehmen können, da sie eine Infragestellung der notwendigen Transparenz jeglicher kirchlicher Handlung für die einzig göttliche Initiative fürchten. Es ist wahrscheinlich, daß die Wurzeln dieser Differenz in der Soteriologie und der Anthropologie liegen. *Die Differenz besteht nicht im Verständnis der Rechtfertigung des Sünder, sondern in der Stellung des gerechtfertigten Menschen vor Gott und in der Art und Weise, wie diese Stellung auf die Kirche als solche angewandt wird.*

Diese Grunddifferenz trennt die Kirche noch in ihrem ekklesiologischen Ausdruck. Der trennende Umfang dieser Divergenz wird von den beiden Partnern nicht auf gleiche Weise eingeschätzt.

17. Was beiden Partnern noch zu tun bleibt, ist zu versuchen, den heute noch bestehenden trennenden Unterschied zu verringern oder zu überwinden, um ihn zu einer mit der Einheit kompatiblen Verschiedenheit zu verwandeln. Dies wird durch eine Integrierung unserer jeweiligen Ausrichtungen in ein weiteres, umfassenderes Verständnis des Mysteriums geschehen. Dies erfordert eine größere Achtsamkeit auf den Teil unantastbarer Wahrheit, den unser Partner bezeugt. *Die Beteuerung eines Grundkonsenses, der die heute bestehende Situation nicht betrifft, reicht nicht aus.* Aus diesem Grund brauchen wir nicht nur eine Übereinstimmung, sondern eine Versöhnung, die über die Buße eines jeden geht.

Da der uns noch trennende Unterschied sich an der Verbindung zwischen Soteriologie und Ekklesiologie befindet und wir noch nicht in derselben Art und Weise „die Kirche glauben“, müssen wir uns gemeinsam die Frage stellen und in aller Wahrheit darauf antworten: Welche *ekklesiologischen Konsequenzen* ziehen wir aus der Aussage von der Rechtfertigung durch die Gnade Christi im Glauben?

Aus dem Französischen übersetzt von André Birmelé

Ökumenische Versammlung Dresden

„Eine Hoffnung lernt gehen – Gerechtigkeit dem Menschen,
Friede den Völkern, Befreiung der Schöpfung. Geht mit!“

Mit diesem Motto lud die von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR eingesetzte Vorbereitungsgruppe die Christen und alle sonst Engagierten dazu ein, die Hoffnungen zusammenzufassen und sie gehfähig werden zu lassen, die sich seit Vancouver mit dem Stichwort „konziliärer Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ verbinden. Ein nach den Dimensionen, in denen hierzulande solche Unternehmungen vorbereitet werden, kleiner Kreis rief und sandte ein schlichtes Faltblatt hinaus – das Echo war überwältigend. 10 545 Eingaben und Anregungen (Stand 1. 2. 1988) hatten binnen weniger Wochen die Initiatoren erreicht und ließen sich selbst bei Schichtarbeit bis zur Eröffnung am 12. 2. nur zu Zweidritteln auswerten.

Schlüsselt man diese Einsendungen thematisch auf, so erhellt, daß natürlich die Aufbruchstimmung seit dem Amtsantritt Gorbatschows die Einsender ermutigt hat. Jetzt könnte es Sinn haben, sich mit dem, was eine Familie, eine Gruppe, ein Netzwerk schon lange bewegt, an die christliche Gesamtheit zu wenden und wenigstens die innerkirchliche Abgeschlossenheit zu überwinden. Charakteristisch dafür ist, daß unter den neun Stichworten, unter denen die von den Kirchen selbst erwartete *Gerechtigkeit* aufgelistet wurde, 628 Einsendungen mehr Transparenz in und zwischen den Kirchen und mehr Sachinformationen und Argumentationshilfen der Kirchen für den gesellschaftlichen Bereich erbitten. Damit überwiegen die Zuschriften dieses Inhalts alle acht anderen Problemkreise bei weitem, z. B. daß sich die Kirche

für mehr Gerechtigkeit im Verhältnis Kirche-Staat, bei der ökumenischen Zusammenarbeit, bei Finanzen und Bauvorhaben, in Strukturfragen u.a.m. einsetzen solle. Auch die Einsendungen zu Gerechtigkeit und Partizipation in der eigenen *Gesellschaft* leben weithin von dieser allgemeinen Hoffnungswelle. Hier liegen Erziehung, Ausbildung und Beruf weit voran, gefolgt von Reisen und Ausreisen, allgemeinen Menschenrechten, Rechtssicherheit, Arbeit, Kranke, Alte, Behinderte, Mündigkeit und Mitsprache, neues Denken, demokratische Umgestaltung. Einige Ökumeniker beklagten angesichts dieses Gefälles eine starke DDR-Zentriertheit, ja es war von Nabelschau und Jeremiaden die Rede. Wer die vielen, oft nur hochgespielten westdeutschen Klagegesänge im Ohr hat, meint, daß rund 650 Vorschläge zu *weltweiter Gerechtigkeit/ökumenischer Solidarität* durchaus gesamtökumenische Verantwortung vieler Gemeinden und Privatpersonen in der DDR erkennen lassen, vor allem wenn dabei die Stichworte neue Weltwirtschaftsordnung/Schuldenproblem, Umorientierung bei der Lebensqualität um der Zwei-Drittel-Welt willen, Projekte und Partnerschaften dorthin, 2 %-Appell und Ausländer im eigenen Land deutlich voranstehen.

Unter den Einsendungen zum Thema *Frieden* befassen sich die meisten Einsendungen mit der Erziehung zum Frieden (1065), wobei zur Weiterarbeit die christologisch begründete Absage an Geist, Logik und Praxis von Feindbildern und eine eigenständige Friedenspädagogik besonders empfohlen werden, also zwei Themenbereiche, die unter uns von vielen als zu politisch abgewehrt werden. 945 Vorschläge gingen ein zur Frage des Wehrdienstes und der vormilitärischen Ausbildung; unter ihnen weit voran das Verlangen nach einem zivilen Ersatzdienst und Konkretionen dazu (z. B. Bereitschaftserklärung zu längerer Dienstzeit und Einsatz im Umweldienst). Wesentlich weniger, dafür sehr qualifizierte Eingaben galten dem Bereich Abrüstung/Überwindung der Abschreckungsdoktrin und des Kriegs als Institution (220) sowie den Herausforderungen, vor die Theologie und Kirche durch die Friedensaufgabe gestellt sind (261). Ähnlich wie in der Bundesrepublik fehlen auch in der DDR jene Stimmen nicht, die Frieden als Geschenk Gottes im Widerspruch oder in qualitativer Überordnung zum Weltfrieden sehen und die Bemühungen um letzteren als wenig aussichtsreich betrachten.

Derjenigen Gruppe, die die Einsendungen zu *Bewahrung der Schöpfung* auswerte, fiel auf, daß einige bekannte Umweltgruppen nicht und die traditionelle Gemeinde wenig unter den 1873 Einsendern vertreten sind; ferner daß die globale Problematik noch wenig gesehen und daß die Kirche als gesellschaftliche Kraft verstanden wird, die sich zum Anwalt konkreter Anliegen machen soll. Der Anthropozentrismus als Ursache für die Gefährdung der nichtmenschlichen Schöpfung ist noch kaum im Blick. Es dominieren konkrete Beobachtungen (Umweltschäden) und Erfahrungen (Informationsdefizite).

Mit der Aufarbeitung der in diesen Einsendungen angeschnittenen Fragen steht die ökumenische Versammlung vor einer gewaltigen Aufgabe. Zugleich war aber schon zu Beginn sichergestellt, daß die 146 Delegierten und 18 Berater den konziliaren Prozeß nicht erst anzukurbeln hatten, sondern mitten in ihn hineinversetzt wurden, als sie vom 12. bis 15. Februar in der Christusgemeinde in Dresden-Strehlen zur ersten Session zusammentraten. Vertreten waren bei der ersten Session 19 Mitgliedskirchen der AGCK, nämlich die acht Mitgliedskirchen des Bundes Evangelischer Kirchen, die Brüder-Unität, die Methodisten, Baptisten, Reformierten, Alt-

katholiken, Mennoniten und Quäker sowie – abweichend von der ACK in der Bundesrepublik – das Moskauer Patriarchat, die Adventisten und das Apostolamt Jesu Christi. Die Evang.-luth. (altlutherische) Kirche und die Freien evangelischen Gemeinden hatten Gaststatus. Eine starke Aufwertung erfuhr das Vorhaben, als die Berliner Bischofskonferenz, die der AGCK bisher und zunächst auch weiterhin nur im Beobachter-Status angehört, Anregungen des Dresdner Katholikentreffens vom Sommer 1987 aufgriff und sich gegen Jahresende doch noch zu voller Beteiligung entschloß. Ihre Delegierten wurden freudig willkommen geheißen und ließen ihrerseits erkennen, wie dankbar sie sind, an der Ökumene der DDR nicht länger nur auf Distanz beteiligt zu sein.

Die Ökumenische Versammlung begann ihre Beratungen mit einer genüßlichen Abwicklung der Präsidiumswahl mit Hilfe einer elektronischen Abstimmungsanlage sowie mit der Bekanntgabe und den Trendmeldungen über die Einsendungen. Es folgte eine öffentliche Veranstaltung „Wahrnehmung der Herausforderungen“. Darin wurden als Kurzberichte neun „Zeugnisse der Betroffenheit“ vorgetragen, je drei zu jedem Themenbereich. Ihnen folgte ein Wagnis, dem sich eine bundesrepublikanische Versammlung dieses Kalibers schwerlich ausgesetzt hätte, nämlich durch einen Psychotherapeuten unter dem Thema „Wer sind wir selbst in diesen Herausforderungen?“ verdrängte eigene Ängste aufzeigen und überprüfen zu lassen, ob die gängige Form christlichen Zeugnisses und Gemeindelebens diesen Herausforderungen gewachsen ist.

Der Berichterstatter fühlte sich pastoral am stärksten durch den Beitrag „Frauen für den Frieden“ angesprochen, problemanalytisch am meisten durch einen Beitrag, der aufzeigte, welche Veränderungen an einer universal angelegten Bewegung wie dem Sozialismus vor sich gehen, wenn er reaktiv in Abgrenzungen übergeht und diese an seine Bürger weitergibt. So sehr in diesen Beiträgen ein Verlangen nach Erneuerung unverkennbar war, dominierte doch die Bitte an Staat und sozialistische Gesellschaft, den Christen mehr Mitwirkung in einer Weise zu ermöglichen, in der sie ihre Identität wahren können, ja der Wunsch, verlässliche Partner bleiben und noch mehr werden zu können. Nichts wäre verfehlter, als diesen Aufbruch rückwärtsgewandt als Revisionismus zu deuten; gegen nichts grenzen sich die Gesprächspartner so sehr ab als gegen Versuche, sie als Opposition in Anspruch zu nehmen. Die Zeugnisse der Betroffenheit riefen nicht nostalgisch Vergangenheit zurück; sie begründeten, wie notwendig eine gemeinsame Tagesordnung für die Bewährung des Glaubens auf Zukunft hin in einem Land ist, das als Heimat empfunden wird und es noch mehr werden soll.

Im Anschluß an diese Einstimmung galt es, die Erkenntnisse aus den Einsendungen in Aufträge an Arbeitskreise umzusetzen, die bis zu einer zweiten Ökumenischen Versammlung im Oktober 1988 die Anregungen auf vorhandene Konsense zwischen den Kirchen hin zu überprüfen und festgestellte Dissense in ökumenische Arbeitsaufgaben umzuwandeln haben. Es wurden vier solcher Arbeitsgruppen zum Thema Frieden, drei zum Thema Gerechtigkeit, fünf zur Bewahrung der Schöpfung und eine Arbeitsgruppe „Zusammenschau“ gebildet, die sich mit der theologischen Grundlegung und Verknüpfung der drei Themenbereiche zu befassen hat. In der Schlußabstimmung fand die Mehrzahl dieser Arbeitsaufträge fast einstimmigen Rückhalt in der Versammlung. Es gab aber auch Aufträge, bei denen Neinstimmen und Enthaltungen deutlich zunahmen, z. B. die Herausforderungen, Kirche des

Friedens zu werden, des Wertewandels und Lebensstils, der Energie für die Zukunft, der Bewußtseinsbildung durch Information oder des Verhältnisses von Ökologie und Ökonomie im Rahmen vorhandener und möglicher gesellschaftlicher Strukturen.

Ökumenische Weisheit bewies die Versammlung, indem sie der Unterscheidung zustimmte zwischen notwendigen Hintergrundklärungen und konkreten, handlungsorientierten Aussagen mit eindeutigen Adressaten. Nur die letzteren sollen Gegenstand der Beschußfassung in den beiden folgenden Versammlungen sein. Mit anderen Worten: die theologische Konsensbildung ist als unerlässliche Begleitung des konziliaren Prozesses erkannt, ökumenische Handlungsimpulse aber sind vorgeordnet. Von den Konsensen, die sich dazu einstellen, erwartet man eine günstige Auswirkung auch auf den theologischen Dialog. Mindestens der Intention der Ökumenischen Versammlung nach soll also dem gewehrt werden, daß Konsense ohne Konsequenzen entstehen.

Es wird für die ökumenische Entwicklung in der Bundesrepublik wichtig sein zu verfolgen, wie weit diese Intention sich durchhalten läßt. Und spannend dürfte werden, ob und wie die Suche nach gemeinsamen Verantwortungsfeldern des Glaubens sich auch auf das Bezeugen und die künftige Sprachgestalt gemeinsamer Lehraussagen auswirken wird. Sollte sich das ins Auge gefaßte Konsensverfahren als handlungs- und sprachfördernd erweisen, ginge von der ersten Ökumenischen Versammlung der DDR ein Anstoß von gesamtökumenischer Bedeutung aus.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Hoffnungen haben sich gefunden und sind sprachfähig geworden. Der konziliare Prozeß hat eine in Gemeinden, Gruppen und Familien abgesicherte Vertrauensgrundlage gewonnen, auf der die schwierige Arbeit am Detail beginnen kann. Wie weit dabei bis Ende August 1988 in den Arbeitsgruppen gemeinsam vertretene Handlungsimpulse entwickelt werden können, bleibt abzuwarten; ebenso ob die Zeit zwischen Oktober 1988 und einer dritten DDR-internen Versammlung noch vor der europäischen Konvokation ausreicht, damit Kirchen und Synoden sich die Ergebnisse aneignen und sie gemeinsam in Basel vertreten können.

Hans Vorster

Theologie der Befreiung – Theologie des Friedens

2. Friedensseminar in Budapest

Auf dem Weg zu einer Theologie des Friedens hatten sich im September 1984 in Budapest Frauen und Männer zu einem Seminar versammelt, die von Karoly Toth und Stephen Tunnicliffe aus vielen Friedensinitiativen verschiedener kirchlicher und geistlicher Zugehörigkeit eingeladen worden waren. Toth verfügte über Erfahrungen der Christlichen Friedenskonferenz, Tunnicliffe über Erfahrungen der Bewegung für nukleare Abrüstung. Beide suchten das Gespräch aus den Engführungen der tagespolitischen Zuspritzung zu befreien und in eine grundsätzlichere theologische Besinnung zu führen. Der Versuch von 1984 ermutigte, im Dezember 1987 in Budapest einen zweiten Schritt zu versuchen. Inzwischen hatte die ökumenische Debatte gezeigt, wie untrennbar die Frage nach dem Frieden mit der Frage nach der Gerechtigkeit.

tigkeit verbunden ist und wie fatal es wäre, die beiden Fragen noch länger gegeneinander auszuspielen. Zwar kamen die meisten der 140 Frauen und Männer, die nun aus 38 Ländern und aus acht verschiedenen Denominationen im Raday-Kolleg zusammentrafen, aus Europa und den USA, aber das Gespräch mit den Anwälten einer Theologie der Befreiung, vor allem mit Lateinamerikanern, wurde zum bestimmenden Inhalt des Seminars.

„Jahr für Jahr sterben fünfzehn Millionen Kinder an Hunger. Weniger als ein Zweitausendstel (0,002 %) der Ernten auf der Erde genügte, um sie zu retten . . . Diese dramatische Ungerechtigkeit hintertreibt jede Bemühung um Frieden. Armut und Verbitterung in den armen Ländern der Erde sind das unvermeidliche Ergebnis einer systematischen Unordnung in der Ordnung unserer Welt . . . Für die Opfer der Ungerechtigkeit ist die Mühe um Frieden ohne Sinn, solange Frieden nicht mit Gerechtigkeit verbunden ist . . . Gleichgültigkeit habe ich als Verbrechen kennengelernt. Ich habe gelernt, daß nicht Haß, sondern Gleichgültigkeit das Gegenteil von Liebe ist.“

Fr. Luiz Perez Aguirre, katholischer Theologe aus Uruguay, sprach für die Opfer, deren Hunger nach Gerechtigkeit durch die politische und wirtschaftliche Macht der Industrienationen nicht etwa gelindert, sondern in den letzten Jahrzehnten verschärft worden ist. Uns aus dem Norden war wohl bewußt, daß, wie Jürgen Moltmann es zu Beginn formulierte, nicht schon die Abwesenheit von Gewalt Frieden macht, sondern erst die Anwesenheit von Gerechtigkeit. Unsere Kirchen hatten zwar mehrfach nicht nur auf die schlimmen Folgen dessen aufmerksam gemacht, was wir kühl und distanziert „Weltwirtschaft“ zu nennen gelernt haben, sondern sie hatten auch einige der Ursachen beim Namen genannt. Vor allem aber hatten wir alle erfahren, wie wenig die Kirchen bisher bei den in Politik und Wirtschaft besonders Verantwortlichen bewegen konnten. Die politische Entwicklung in unseren Ländern hatte uns genötigt, uns vor allem mit dem Wettrüsten und seiner fatalen Sogwirkung auseinanderzusetzen. Um Geist und Logik der Abschreckung das Vertrauen zu entziehen, galt unser oberstes Interesse den Versuchen, gewaltfreie Mittel und Methoden der Konfliktlösung politikfähig zu machen. Die Bedrohung des Friedens durch immer mehr und immer neue Waffen hatten wir bisher deutlicher gespürt als die Bedrohung des Friedens durch die Weltwirtschaft und ihre Ungerechtigkeit.

Das Seminar in Budapest führte Menschen zusammen, die in der Regel einander fremd bleiben. Eine „Theologie der Befreiung“ und eine „Theologie des Friedens“ hatten bisher einander nicht viel zu sagen. Also war es in der Tat anstrengend, in diesem Kreis aufeinander zu hören, gemeinsam nach der Botschaft der Bibel zu fragen, die eigene Erfahrung zur Diskussion zu stellen. Erfahrung stand gegen Erfahrung, aber jede Erfahrung hatte auch ihren eigenen Ort, ihre eigenen Umstände und Voraussetzungen. Die Tapferkeit der Gewaltverweigerer ist gewiß nicht geringer als die derjenigen, die der Gewalt mit bewaffnetem Widerstand begegnen. Daß gewaltfreier Widerstand nicht Neutralität heißt, haben manche Regierungen, die ihn unter Strafe stellen, begriffen. Die meisten Befreiungsbewegungen haben jahrzehntelange Erfahrung damit. Trotzdem waren nicht alle Widersprüche aufzulösen: daß in einer technisch hochentwickelten Gesellschaft (wie z. B. in ganz Europa) Bürger gegebenenfalls bereit sein müssen, um der Erhaltung des Friedens willen ein gewisses Maß an Ungerechtigkeit hinzunehmen, leuchtet Dissidenten in der Tschechoslowakei (und ihren Freunden in Westeuropa) ebensowenig ein wie Sandinisten, die ihr Nica-

ragua durch Revolution aus einer Diktatur befreit haben und mit Contras immer noch nicht zum Frieden haben finden können. Daß in Argentinien und in Griechenland Militärdiktaturen ohne Blutvergießen beseitigt worden sind, ist ein Zeichen der Hoffnung – aber damit haben weder die Menschen im vorderen Orient, z. B. Israelis und Palästinenser, noch die in Sri Lanka, z. B. Singhalesen und Tamilen, eine gerechte Ordnung gefunden, von den Iren ganz zu schweigen, die einander als Protestanten und Katholiken befeinden.

„Das Werk der Gerechtigkeit wird Friede sein und die Frucht des Rechtes Sicherheit auf ewig.“ Die Worte aus Jesaja 32 wurden zum Schlüssel für die weiteren Überlegungen des Budapest Seminars. In sechs Arbeitsgruppen wurden Unterthemen eingehend diskutiert: Gebrauch und Mißbrauch der Bibel und der Tradition (im Blick auf Gerechtigkeit und Frieden), das Dilemma der Theorie des „gerechten Krieges“, das biblische Verständnis der Unteilbarkeit von Gerechtigkeit und Frieden, Gewalt und Pazifismus in einer revolutionären Situation, die Funktion von Bundesschlüssen für die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit, die Funktion (und Entmachtung) der Feindbilder. Konsequent hatte Kirill, Erzbischof von Smolensk und Wjasma, die Notwendigkeit eines neuen Denkens aufgezeigt, ohne das eine neue internationale Moral nicht zu begründen sei. Wer dem Geist der Gewalt absagen will, wird nicht nur mit Geist und Logik der militärischen Abschreckung seine Mühe haben, auch nicht nur mit der Furcht diktatorischer Eliten vor der Kontrolle ihrer Machtausübung, sondern auch mit Geist und Logik der weltwirtschaftlichen Ordnung, die uns im Norden relativ wohlhabend gemacht hat, die aber im Süden immer noch als die Ordnung der „Conquistadores“ erfahren wird, der Eroberer und Plünderer.

Wer in Budapest am Gespräch teilnahm, konnte das nur für seine Person tun: Wir sprachen nicht für die Kirchen, denen wir angehörten (und denen wir uns verpflichtet wissen), sondern nur für uns selber. Aber nun müssen die Kirchen, die sich zum konziliaren Gespräch über „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ zusammenfinden wollen, das Gespräch unter Kontrahenten auf allen Ebenen suchen. Sie sind angewiesen auf den Mut und die Beharrlichkeit derer, die sich nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Zeit drängt. In Budapest begannen wir den Tag mit einer Abendmahl- bzw. Eucharistiefeier zunächst der anglikanischen, danach der orthodoxen, der katholischen und der reformierten Kirche, trafen uns mittags zum gemeinsamen Gottesdienst, begannen die Gruppenarbeit mit Andacht und Gebet. „Kampf und Kontemplation“ nannte man schon vor Jahren, worauf es jetzt in der Ökumene ankommt, auf der Suche nach Gerechtigkeit ebenso wie auf der Suche nach Frieden. Der konziliare Prozeß wird nur gelingen, wenn er auch geistlich gelingt.

Jürgen Schroer

Chronik

Der ÖRK hat für die Jahre 1988–1998 zu einem Jahrzehnt „Kirche in Solidarität mit den Frauen“ aufgerufen.

Der Generalsekretär des ÖRK, Emilio Castro, hat der römisch-katholischen Kirche Anfang März in einem Rundbrief Gespräche darüber angeboten, den ÖRK so zu „formen“, daß auch Rom darin Platz findet und ein „noch besserer Dienst an der Einheit, die wir alle suchen“, geleistet werden könne.

Die als Bestandteil der Studie „Auf dem Weg zum gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute“ erarbeitete Auslegung des Glaubensbekenntnisses von 381 ist in Genf in einer vorläufigen Fassung auch in deutsch erschienen. Die das Projekt tragende Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erbittet Stellungnahmen dazu bis zu ihrer Plenarversammlung im Sommer 1989.

Der ÖRK lädt vom 5. bis 9. Dezember 1988 zu einer von seiner Gesundheitskommission organisierten Konferenz über AIDS in einer noch zu bestimmenden afrikanischen Stadt ein.

Die Stellungnahme des Vatikans zu den Konvergenzerklärungen zu Lima ist als Nr. 29 in der Reihe „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“ auf deutsch erschienen.

Der Präsident des Lutherischen Weltbundes, Landesbischof Johannes Hanselmann/München, weilte Anfang März an der Spitze einer Delegation zu Gesprächen mit den vatikanischen Behörden in Rom und wurde aus diesem Anlaß auch vom Papst in Audienz empfangen. Anfang Januar hatte der Papst die neu gebildete ref.-kath. Dialog-Kommission auf Weltebene in Audienz empfangen, die vom 2. bis 4. Januar in Arriccia bei Rom das ekklesiologische

Selbstverständnis beider Seiten zu bewerten hatte.

Vom 7. bis 11. März traf sich in Basel eine Delegation der orthodoxen Kirchen mit Vertretern des Reformierten Weltbundes zu offiziellen Gesprächen, die 1990 fortgesetzt werden sollen.

In einem Gottesdienst in der Marktkirche Hannover gedachte am 13. März die EKD der Taufe der Kiever Rus im Jahr 988 und würdigte dabei „die sehr guten Beziehungen“, die seit 1951 in vielen Schritten zur Moskauer Patriarchatskirche entwickelt werden konnten, die sich aus jenem Ereignis herleiten (s. S. 201).

Mit einer Synodalencyklika hat das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel die Christianisierung Rußlands und die Beziehungen zwischen den orthodoxen Schwesternkirchen gewürdigt. An der Feier in Istanbul nahmen der Moderator des Zentralausschusses des ÖRK, Präsident D. Held, und der Leiter des vatikanischen Einheitssekretariats, Kardinal Willebrands, teil.

Vom 6. bis 12. Februar traf sich in München eine Delegation des Moskauer Patriarchats mit Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz. Besprochen wurden Fragen der Kirchengemeinschaft, des christlichen Friedensverständnisses und des Dienstes der Kirche an Frieden und Gerechtigkeit.

Auf einer Konferenz in Amman berieten im März die orthodoxen Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem über die Zukunft der christlichen Minderheiten zwischen Reislamisierung und Zionismus.

Der Lutherische Weltbund will für die von den Unruhen betroffenen Bewohner von Israel besetzten Gebiete medizinische Hilfe in Höhe von \$ 250000

zur Verfügung stellen. In einer Erklärung hat sich der LWB für das Selbstbestimmungsrecht der Palästinenser eingesetzt.

In einem Gemeinsamen Wort „*Versöhnung und Verständigung*“ vom 22. Januar bitten der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR und die EKD die Christen in beiden deutschen Staaten, im Verhältnis zu den Völkern der Sowjetunion auf die Aufrechnung von Schuld und Unrecht zu verzichten und im Vertrauen auf Gottes Vergebung einen neuen Anfang zu wagen (s. S. 203).

Am 9. Februar veröffentlichten die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der EKD eine gemeinsame Erklärung „*Unsere Verantwortung für den Sonntag*“.

Eine dritte Begegnung zwischen dem Kirchenrat in den Niederlanden und einer Delegation der EKD, in der auch die ACK in der Bundesrepublik vertreten war, fand vom 3. bis 5. Februar in Soesterberg bei Utrecht statt und galt neben der Situation der Ökumene in beiden Ländern den Herausforderungen durch Säkularisierung und neue Religiosität sowie dem konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Eine gemeinsame Erklärung zum Bischofsamt haben die in apostolischer Sukzession stehende lutherische Kirche von Schweden und die römisch-katholische Kirche Schwedens erarbeitet. Die Erklärung ist auch im Zusammenhang mit dem für 1989 geplanten Besuch des Papstes in Schweden zu sehen, den beide Kirchen gemeinsam vorbereiten wollen.

Die Regierung von Singapur hat am 30. Dezember wegen angeblicher regierungsfeindlicher Tätigkeit das Büro der Christlichen Konferenz von Asien in Singapur geschlossen. An der Konferenz sind 101 Mitgliedskirchen und 15 Nationale Kirchenräte beteiligt.

Die Auseinandersetzungen zwischen der Orthodoxen Kirche und dem griechischen Staat sind beigelegt, nachdem die Heilige Synode, die Bischofskonferenz der griechischen Kirche, Mitte Januar einer Kompromißlösung zum kirchlichen Grundbesitz zustimmte.

Eine „Orientierungshilfe zur ökumenischen Bewegung“ hat die Evangelisch-methodistische Kirche vorgelegt. Neben dem ÖRK werden darin auch die internationalen ökumenischen Bemühungen der Evangelischen Allianz gewürdigt sowie das Verhältnis der EmK zu den anderen Freikirchen, zu den evangelischen Landeskirchen und zur römisch-katholischen Kirche erläutert.

146 Delegierte aus 19 Kirchen, dazu eine Anzahl theologischer Berater und ökumenischer Gäste kamen vom 12. bis 15. Februar zur 1. Ökumenischen Versammlung in Dresden zusammen (s. S. 230).

Mehr als 900 Christen verschiedener Kirchen nahmen am 12./13. März an der 2. Ökumenischen Versammlung in Nürnberg teil, die als wichtiger Schritt im konziliaren Prozeß in Bayern gilt. Ähnliche Versammlungen für das Rheinland und für Niedersachsen vereinigten vom 26. bis 28. Februar 450 Abgesandte aus ökumenischen Netzwerken, Initiativgruppen, Kirchengemeinden und Orden in St. Augustin bzw. vom 12. bis 14. Februar 700 Teilnehmer in Oldenburg.

Mit einem Festakt im Stuttgarter Neuen Schloß beging der Gnadauer Verband, der Zusammenschluß der Gemeinschaftsbewegung, am 10. Februar sein 100jähriges Bestehen (s. S. 176).

Am 10. März lag die Gründung der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland“ anlässlich einer Sitzung des Rates der EKD in Kassel 40 Jahre zurück. Der ACK gehörten damals auch Kirchen

und Gemeinden in der DDR an. Ihre Nachfolgerin, die heutige „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin

(West) e.V.“, gedenkt dieser Gründung auf ihrer Mitgliederversammlung am 14. September in Bonn.

Von Personen

Der anglikanische Pfarrer Parney Pityana wird neuer Direktor der Antirassismus-Abteilung des ÖRK. Er stammt aus Südafrika, mußte aber vor zehn Jahren nach Großbritannien ins Exil gehen.

Neuer Patriarch des lateinischen Ritus in Jerusalem wurde der Palästinenser Michael Sabbah. Das Patriarchat umfaßt Israel, die Westbank, Jordanien und Cypern. Dort leben 65 000 Katholiken, zu 85 % Araber.

Caritas-Direktor Joachim Reinelt in Dresden wurde als Nachfolger von Bischof Schaffran neuer Bischof des Bistums Dresden-Meissen.

Herbert Meißner, in der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg/westlicher Teil zuständig für Ökumene und Mission, wird neuer Direktor des Evangelischen Missionswerks in Hamburg. Der bisherige Direktor, Pfarrer Martin Lehmann-Habeck, wird theologischer Lehrer an der Universität in Harare/Simbabwe.

Peter Tanzmann, Ökumene-Referent des Bischöflichen Ordinariats in Berlin (West), wurde Vorsitzender des Ratsausschusses im Ökumenischen Rat Berlin. Eine Satzungsänderung hat ermöglicht, daß auch „assoziierte Mitglieder“ wie das Bistum Berlin gleichberechtigt mitarbeiten können.

Der kürzlich ernannte Erzbischof Erik Mesters und Superintendent Harald Kalnins von der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands nahmen im Rahmen eines Besuchs der Bundesrepublik Deutschland am 19. Februar als Gäste an der Sitzung des Rates der EKD teil.

Seinen 80. Geburtstag feierte am 24. Januar der Konfessionskundler Prof. Dr. Friedrich Heyer, Heidelberg.

Seinen 70. Geburtstag feierte am 3. Februar Gerhard Bassarak, Prof. für Ökumenik in der Theologischen Sektion der Humboldt-Universität in Berlin/DDR.

Mit Vollendung seines 65. Lebensjahrs beendet Wolfgang Kistner seine Arbeit im Südafrikanischen Christenrat, bleibt aber in Südafrika und wird sich weiter für die bisher verfolgten Ziele einsetzen.

Am 13. März starb 85jährig Prof. D. Wilhelm Niesel. Von 1935 bis 1968 als Systematiker an den Kirchlichen Hochschulen in Berlin und Wuppertal tätig, war er von 1946–1973 Präses und Moderator des Reformierten Bundes, von 1964–1970 Präsident des Reformierten Weltbundes und lange Zeit Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK.

Der Generalsekretär des Baptistschen Weltbundes, Pastor Gerhard Claas DD, ist am 21. März 1988 im Alter von 59 Jahren in Kalifornien tödlich verunglückt. Er war seit 1980 Generalsekretär des Weltbundes und der erste Deutsche, der dieses Amt bekleidete. Innerhalb des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland war er von 1967–1976 als Bundesdirektor und Generalsekretär tätig.

Prälat Walter Seidel, Mainz, erhielt in Anerkennung seines ökumenischen Engagements die Martins-Plakette der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 20. März 1988)

I. Konziliärer Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

Lutz Mohaupt, Politik als Diskurs unter Gottes Gesetz. Zum Problem des „ethischen Komparativs“ in den Friedensfragen, *PastTh* 3/88, 98–116; *Sigurd Daecke*, Gott in der Natur, *ebd.* 1/88, 29–43; *Herbert Rösener*, Bericht über einen konziliären Prozeß. Am Beispiel der Ev. Kirche in Westfalen, *ebd.* 3/88, 117–129; *Ulrich Ruh*, Ein Schlagwort gewinnt Konturen. „Der konziliäre Prozeß“, *HerKorr* 2/1988, 85–88; *Papst Johannes Paul II.*, Enzyklika „*Sollicitudo rei socialis*“, *ebd.* 3/1988, 124–144; Eine ökumenische Versammlung für den Frieden, Themenheft u. a. mit Beiträgen von *C. F. von Weizsäcker*, *L. Vischer*, *R. R. Ruether*, *D. Mietz*, *J. Sobrino*, *J. Garstecki* und *J. Moltmann*, *Concilium* 1/1988; *Klaus-Peter Hertzsch*, Die Sprache des Friedens, *ZeichdZ* 1/1988; 2–8; *Friedrich Wilhelm Graf*, Schöpfung, Ökologie – und der Mensch?, *Nachr. d. Ev.-Luth. Kirche in Bayern*, 4/1988, 68–72; *Ulrich Duchrow*, Kirchen, Christen, Wirtschaftssysteme. Fragen und Thesen zur Weiterarbeit am São-Paulo-Aufruf, Beiheft zu *Junge Kirche* 1/1988; *Wolfgang Huber*, Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle. Zum Wirtschafts-Hirtenbrief der katholischen Bischöfe in den USA, *ZEvEth* 4/1987, 365–371; *Miroslav Volf*, Arbeit und Charisma, *ebd.* 411–433; *Heinz Frisch*, Die Sorge um die Umwelt als Aufgabe christlicher Gemeinden, *StimDZ* 2/1988, 112–124.

II. Ökumenische Studienprojekte

1. Apostolischer Glaube

Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Den einen Glauben beken-

nen, *Faith and Order Paper No 140*, Genf 1988; *Martien F. G. Parmentier*, Gemeinsames Bekenntnis als Voraussetzung konziliärer Gemeinschaft der Kirchen, *IntkirchlZ* 4/1987, 209–222; *Heinz-Günther Stobbe*, Gemeinsames Bekenntnis als Voraussetzung konziliärer Gemeinschaft? Eine Thesenreihe und Erläuterungen aus röm.-kath. Sicht, *ebd.* 223–235.

2. Lehrverurteilungen

Werner Löser SJ, „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ Überlegungen zu einer kirchlichen Rezeption, *Catholica* 3/1987, 177–196; *Wilhelm Breuning*, Sakramente – Lehrverurteilungen im Zeitalter der Reformation und ihre Aufarbeitung heute, *ebd.* 197–213; *Wilfried Härle*, Lehrverurteilungen – kirchentrennend in der Rechtfertigungslehre? *MdKonfInst* 6/1987, 123–127.

3. Eucharistie

Christian Oeyen, Einladung zur Eucharistie – eucharistischen Gemeinschaft – Kirchengemeinschaft, *IntkirchlZ* 4/1987, 236–256; *Herwig Aldenhoven*, Einladung zur Eucharistie – Eucharistiegemeinschaft – Kirchengemeinschaft, *ebd.* 257–265; *Georg Hintzen*, *Gratia procuranda quandoque commendat*. Überlegungen zur Zulassung ev. Partner konfessionsverschiedener Ehen zur kath. Eucharistie, *Catholica* 4/1987, 270–286.

III. Ekklesiologie und Dialog

1. Ekklesiologie

C. René Padilla, A New Ecclesiology in Latin America, *Int. Bulletin of Miss. Research*, Okt. 1987, 156–164; *Ulrich*

Ruh, Hohe Erwartungen – bescheidene Ergebnisse. Eine Bilanz der Bischofsynode über den Laien, HerKorr 12/1987, 564–569; Der Laie in Kirche und Welt. Die „Propositiones“ der Bischofssynode 1987, ebd. 569–579; Walter Schöpsdau, Auf den Spuren des Konzils. Keine Sensation bei der römischen Bischofssynode, MdKonfInst 6/1987, 131–133; Karl Gabriel, Die katholische Kirche in der DDR. Religionssoziologische Überlegungen, StimdZ 12/1987, 806–816. Othmar Gächter, Die Kirche Indiens, ebd. 829–842; Hans-Martin Barth, Die ekklesiologische Dimension der Ethik, KuD 1/1988, 42–59.

2. Dialog

Das Wirken des Heiligen Geistes – 8. Theol. Dialog zwischen dem *Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der EKD*, Hohenwart 1987 (nur ausgewählte Texte), epd-Dok 8/1988; Gottes Volk und die Völkerwelt im Lichte der Taufe. Communiqué des VI. Sagorsker Gesprächs zwischen Theologen der Russischen Orthodoxen Kirche und des Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR, StimdOrth 1/1988, 19–23; Waclaw Hryniwicz, Der Dialog der Schwesternkirchen. Nach dem wiederholten Treffen der Kath.-Orth. Kommission in Bari, OstkirchlSt 4/1987, 311–326; No Doctrinal Obstacles: Reformed Dialogues with Disciples and Methodists, RefWorld 8/1987, 821–841; Ökumenische Erwägungen zum jüdisch-christlichen Dialog, ZeichdZ, 11/1987, 278–282.

IV. Orthodoxy

1. Millennium der Christianisierung Russlands

Themenheft: 1000 Jahre Christianisierung der Kiever Rus', UnSa 4/1987;

Wladimir Iwanow, Die Christianisierung der Rus im historischen Kontext, StimdOrth 1/1988, 24–29.

2. Sonstige Beiträge

Yishai Eldar/Thomas Idinopoulos, A new Vision for Eastern Orthodoxy, Christian Century, 11. November 1987, 995–998; Erzbischof German, Die dogmatische Bedeutung des Taufmysterions, StimdOrth 1/1988; Themenheft „Bild und Glaube“, Ringvorlesung München, Sommersemester 1987 mit Beiträgen von M. Restle, A. Hohlweg, Th. Nikolaou, P. Stockmeier, G. Kretschmar u. a., Orthodoxes Forum 2/1987.

V. Mission und Evangelisation

Roman Bleistein, Weitergabe des Glaubens in nachvolkskirchlicher Zeit, StimdZ 12/1987, 795–805; Bernd Groth, Vom Monolog zum Dialog. Das Gespräch mit den Nichtglaubenden, ebd. 1/1988, 27–36; Bishop Anastasios of Androussa, Remembering Some Basic Facts in Today's Mission, IntRev-Mis Nr. 305, Januar 1988, 4–11; Ion Bria, Mission and Secularization in Europe, ebd., 117–130; William B. Frazier, Where Mission Begins: A Foundational Probe, Int. Bull. of Mission. Research, Oktober 1987, 146–156; Norman E. Thomas, Evangelization and Church Growth: The Case of Africa, ebd. 165–170.

VI. Weitere bemerkenswerte Beiträge

Hans Küng, Wohin geht die Christenheit? ZeichdZ 1/1988, 14–20.

Werner Simpfendorfer, Die Utopie entlässt ihre Kinder. Was wird aus der ökumenischen Bewegung? EvKom 12/1987, 709f, 715f.

Siegfried von Kortzfleisch, Sieg der Einfalt? Protestantismus heute, EvKom 2/1988, 98–101.

Miikka Ruokanen, Augustin und Luther über die Theologie der Politik, KuD 1/1988, 22–41.

Werner Klän, Selbständige evangelisch-lutherische Kirchen im „Dritten Reich“. Versuch einer Zwischenbilanz, Lutherische Theologie und Kirche 3/1987, 73–88.

Richard Schlüter, Ökumenisches Lernen – eine pädagogische Grundaufgabe der Kirche. Analyse und Perspektiven aus röm.-kath. Sicht, Catholica 4/1987, 299ff.

Jochen Kühn, Der Fundamentalismus und die Kirche, RefKirchZ 1/1988, 12–17.

Wolfgang Müller/Hans Vorster

Neue Bücher

VERBINDLICHE LEHRE

Was gilt in der Kirche? Die Verantwortung für Verkündigung und verbindliche Lehre in der Evangelischen Kirche. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz. Mit einem Anhang: Pluralismus in der Kirche. Chancen und Grenzen = Veröffentlichungen aus der Arnoldshainer Konferenz. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1985. 91 Seiten. Paperback DM 5,40.

Der Titel dieses Bändchens ist voller Brisanz und wird sicher viele zur Lektüre motivieren, zumal das Vorwort deklariert, daß es sich nicht nur um ein Votum eines Theologischen Ausschusses handelt, sondern daß der Text von der Vollkonferenz der Arnoldshainer Konferenz „zustimmend verabschiedet“ wurde (S. 8).

Das Ziel der Schrift (S. 7) ist die Darlegung einer theologischen Begründung für geltende Lehre in der Kirche sowie die Beschreibung der Wege, die zu verbindlicher Lehre führen, und der Instanzen, die für diese Lehre Sorge tragen. Das dritte formulierte Vorhaben, nämlich zu „zeigen, was in allen Teilstücken der christlichen Lehre auf jeden Fall gel-

ten muß“, kam offenkundig nicht zur Durchführung.

Realistisch stellt die Studie fest, daß es zur Frage verbindlicher Lehre in der Evangelischen Kirche heute unterschiedlichste und konträre Meinungen gibt und: „Weithin scheint man sich nur darin einig zu sein, daß es ein Lehramt im Sinne der römisch-katholischen Kirche nicht geben kann“ (S. 11). Allerdings schon zwei Seiten weiter (S. 13), gleich zu Beginn des theologischen Grundlagenteiles, schlagen die Autoren auf genau dieselbe Pauke (vgl. auch S. 45). Das mindert jedoch nicht den Wert der weiteren Aussagen über die rechte Verkündigung, die Heilige Schrift als Quelle und Norm, die Verbindlichkeit der Bekenntnisse, die Rechtfertigungsbotschaft als Mitte der Schrift und über die Verheißung und Vollmacht als Elemente einer Theologie kirchlicher Lehrverpflichtung. Als *Elemente* sei betont; denn die einzelnen Aussagen stehen gutenteils nebeneinander und dem Leser gelingt es nicht, ohne eigene Zutaten die zum System verbindende Leitmasse zu finden.

Die im zweiten Teil aufgeführten Möglichkeiten und Stufen der Bildung von verbindlicher Lehre dagegen über-

zeugen durch ihre Praktikabilität. Bedauerlich ist, daß sie sich fast ausschließlich auf die Lehrbildung in Fragen der Ethik beziehen, so als ob dogmatische Fragen nicht mindestens so akut anstünden. Bemerkenswert ist der große Stellenwert, der den Denkschriften beigemessen wird (S. 35 und 57).

Im dritten Teil geht es um „Die Verantwortlichen für die rechte Verkündigung“. Die Hauptdevise lautet hier: kein hierarchisch geordnetes, sondern ein „gegliedertes Lehramt“. Die Verantwortung für die Lehre ist Sache aller Gläubigen und damit der ganzen Kirche, wobei die evangelische Kirche durchaus „verschieden gewichtete Zuständigkeiten innerhalb dieser Verantwortung“ kennt. Es werden dann die Zuständigkeiten und diesbezüglichen Aufgaben der Pfarrer, der übergemeindlichen Einrichtungen und kirchlichen Gruppen, der Synoden und der Kirchenleitungen sowie der kirchlichen Zusammenschlüsse und die der theologischen Hochschullehrer und der Fakultäten im einzelnen erörtert. Auch hier steht wieder vieles unverbunden nebeneinander. Das gilt insbesondere für die Lehrfunktion der Synoden und der Bischöfe und Kirchenpräsidenten (S. 52, 55, 56). Aber auch die Lehrfunktion der theologischen Hochschullehrer, die „entscheidenden Einfluß“ auf Verkündigung und Lehre der Kirche haben, steht ekklesiologisch nicht besonders integriert da (S. 59–60).

Auch wenn die Studie in wichtigen Punkten die „geordneten Verfahren und Instanzen, ... durch die es zu verbindlicher Lehre kommt“ (S. 46), ekklesiologisch nicht zufriedenstellend beleuchtet, leistet sie dennoch einen beachtlichen Beitrag zu den Fragen der heutigen Wahrheitsfindung und des verbindlichen Lehrens in der Kirche. Die an zentraler Stelle des theologischen Teiles

formulierte Einsicht, „ein Ausweichen in unverbindliche Aussagen ist ein Zurückweichen vor Anspruch und Verheißung christlicher Verkündigung“ (S. 25), ist als tragend für die ganze Studie anzusehen.

Hans Jörg Urban

Heinrich Fries / Otto Hermann Pesch, Streiten für die eine Kirche. Kösel Verlag, München 1987. 192 Seiten. DM 26.80.

Diese Veröffentlichung der beiden bedeutenden katholischen Ökumeniker (Pesch war seinerzeit Schüler von Fries) greift in fundierter und zugleich engagierter Weise in die gegenwärtigen Auseinandersetzungen um die Zukunft des Ökumenismus ein. Beiden Autoren geht es um die Kernfrage: Ist eine ausdrückliche Konvergenz in der Lehre eine Voraussetzung für die Einigung der Kirchen? Beide versuchen, im Rückgang auf die Gemeinsamkeit in den positiven Grundaussagen des Glaubens in der „Mitte des Evangeliums“ den Maßstab zu gewinnen, der Gemeinschaft der Kirchen auch bei bleibender Andersartigkeit in Lehre, Gottesdienst und Ordnung als legitime Möglichkeit ergreifen läßt.

Der Beitrag von Heinrich Fries „Einiung der Kirchen – reale Möglichkeit“ ist eine Neubearbeitung des Anhangs zur erweiterten Neuauflage seines zusammen mit Karl Rahner unter dem gleichen Titel 1983 zum erstenmal veröffentlichten Buches. Fries gibt einen sorgfältigen Überblick über die Diskussion, die durch den „Fries/Rahner-Plan“ ausgelöst wurde. Besonders eingehend diskutiert er die kritischen Einwände gegen die Thesen 2 und 7 und räumt in beiden Fällen ein, daß die ursprünglichen Formulierungen wenigstens mißverständlich oder zu verkürzt gewesen seien. Dennoch hält er auch gegenüber scharfen Kritikern, wie

E. Herms und D. Ohls, an der ursprünglichen Intention der Thesen fest. Auch die Aufnahme der Thesen bei H. Döring, O. Cullmann, J. Ratzinger u.a. wird eingehend diskutiert. Er endet mit dem Fazit: „Auch die Mißverständnisse und Verdächtigungen, die das Buch und seine Verfasser erfahren haben, können das ‚Streiten für die eine Kirche‘, das auch die Triebkraft dieses Resümee ist, nicht verhindern. Ökumene ist – vielleicht nicht als Ziel, aber als Gestalt des Ziels und vor allem als Weg – umstritten. Das gehört zu ihrem Schicksal und bezeichnet ihren Preis. Aber größer als alle Mühsal ist die Zuversicht, daß die Einigung der Kirchen eine reale Möglichkeit ist, gerade heute.“ (84)

Der erste der beiden Beiträge von Otto Hermann Pesch „Die Lehrverurteilung des 16. Jahrhunderts und die ökumenische Situation der Gegenwart“ ist eine sehr detaillierte Einführung und Interpretation des 1986 veröffentlichten Studiendokumentes des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen (s. Karl Lehmann / Wolfhart Pannenberg, Hrsg., Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. 1, Freiburg/Göttingen 1986). Dies Dokument hat nach seiner von großen Erwartungen begleiteten Vorstellung eine eher zurückhaltende Aufnahme gefunden. Um so wichtiger ist die Bemühung von Pesch als einem der Mitautoren, die Hintergründe, den methodischen Ansatz und die Tragweite der Aussagen des Dokumentes herauszuarbeiten. Pesch versteht, ebenso wie auch Fries (28f), das ganze Studiendokument als eine Illustration und eine Unterstützung des ersten Teils der Thesen von Fries und Rahner. So unterstreicht er vor allem die gegenüber bisherigen „Konsens-“ bzw. „Konvergenz-“-Dokumenten neuartige Fragestellung: Müssen wir uns *verurteilen* aufgrund dessen, daß wir in der

Lehre gerade *nicht* „konvergieren“?“ (97). Die inhaltlichen Aussagen des Dokuments und seine abgestufte Einschätzung der Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts erläutert Pesch vor allem am Kapitel über die Rechtfertigungslehre. Aber hinter allen Aussagen des Dokumentes steht nach Pesch die neugewonnene Einsicht: „Nicht die Kirche ist die Mitte des Evangeliums, sondern Jesus Christus und in ihm Gott in seiner Zuwendung zum Menschen“ (133). Dieser Ur-Satz der Reformation wird damit nach Pesch zum „kritischen Maßstab, an dem sich jederzeit überprüfen lassen muß, ob eine konkrete Interpretation unseres Gottesverhältnisses den Namen ‚christlich‘ beanspruchen kann.“ (134) Im Licht dieser Interpretation durch Pesch gewinnt das Studiendokument in der Tat eine zentrale Bedeutung für die Zukunft der Ökumene.

In seinem zweiten Beitrag „Ökumenismus der Bekehrung – in der Zerreißprobe der Logik“, der vor allem ein Rückblick auf das Ökumenismusdekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils ist, geht es Pesch zentral um die Frage, ob die Vorstöße in den Thesen von Fries und Rahner sowie in dem Studiendokument zu den Lehrverurteilungen gedeckt sind durch die offizielle Lehrposition der katholischen Kirche. Pesch arbeitet anhand detaillierter Interpretationen der Konzilstexte den auch von anderen konstatierten logischen Widerspruch in der Konzilslehre von der Einheit der Kirche heraus. „Die logisch ausweglose Lage, auf der ‚Eingliederung‘ aller Christen bestehen zu müssen und zu wollen und gleichzeitig an Wege der Einheit zu glauben, enthält die ganze Pointe der Konzilslehre von der Einheit der Kirche. Das Konzil weiß *keinen* den katholischen Christen möglichen Weg zur Einheit der Kirche ... Wenn *beides*, das

Nichtwissen um den Weg und die Ermahnung zum Dialog, stehenbleiben sollen, dann kann das nur heißen: Das Konzil vertraut darauf, daß in diesem sachkundigen und bußfertigen Dialog sich unter dem Antrieb des Heiligen Geistes Wege der Einheit zeigen werden, von denen wir jetzt bestenfalls eine Ahnung haben können.“ (162) Diese in die Konzilstexte eingebaute Spannung, die Pesch mit Max Seckler einen „kontradiktorischen Pluralismus“ nennt, macht es möglich, daß sich sowohl konservative wie progressive Interpretationen auf den Wortlaut des Konzils berufen können. Auch der Verweis auf den „Geist des Konzils“, so berechtigt er ist, löst die Spannung nicht auf. Andererseits bietet die römisch-katholische Kirche, indem sie sich „öffentlicht in die Zerreißprobe der Logik“ stellt, mit der Konzilslehre von der Einheit der Kirche selbst ein Beispiel dafür, „was diese künftige Einheit *nicht* sein kann, *nicht* sein muß und *nicht* sein darf“. (171) Dies wird zum Abschluß in einer Reihe von negativ formulierten Thesen über Bedingungen kirchlicher Einheit zusammengefaßt, denen positive Schritte zur Einheit entsprechen. „Der positive Schritt, der alle anderen umfaßt und orientiert, das sei hier nur noch einmal eingeschärft, ist die Besinnung auf die Mitte des Evangeliums als Maßstab der Kirche“. (175)

Die kurze Vorstellung und Zusammenfassung der drei Beiträge hat bereits deutlich gemacht, daß in diesem Band ein hervorragendes Beispiel für die ökumenische Kultur des Streitens um die Wahrheit vorliegt, die für die Zukunft der Ökumene von immer größerer Bedeutung werden wird. Der Band setzt Maßstäbe, an denen sich auch zukünftige Beiträge im Streit für die eine Kirche werden messen lassen müssen.

Konrad Raiser

Markus Eham, Gemeinschaft im Sakrament? Die Frage nach der Möglichkeit sakramentaler Gemeinschaft zwischen katholischen und nichtkatholischen Christen – Zur ekklesiologischen Dimension der ökumenischen Frage. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII/Bd. 293.) Peter Lang, Frankfurt – Bern – New York 1986. XVIII, (2), 851 Seiten. Paperback Sfr 150,–.

Vf. will von der katholisch-evangelischen Ökumene in Deutschland handeln und erklären, warum die katholische Kirche eucharistische Gastfreundschaft derzeit kaum in Notfällen gewähren kann. Die erzielten Teilkonsense über Sakamente sind katholischerseits nicht rezipierbar, weil funktionale Beschreibung der sakramentalen Denkform des Katholizismus als dessen unaufliebbares epistemologischen Grundentscheid nicht gerecht wird. In den Lehrgesprächen enthüllen sich Kirche, Amt und Sakrament zunehmend als das eine Hauptproblem – ein gemeinsamer Sakraments- und Kirchenbegriff ist erst noch zu erarbeiten (S. 573). Vf. versucht, die ekklesialen Mängel des Protestantismus mit Dombois (Recht der Gnade) zu explizieren und begrüßt „Einheit vor uns“ als folgerichtige Absichtserklärung, die ökumenische Bewegung aus dem lehr- und bekennnishaften nun in den ekklesial-gestalthaften Bereich zu überführen. Damit wäre Anfang, Schluß und Tendenz der Arbeit vorgestellt.

Text und Anmerkungen füllen 760 Seiten, je etwa zur Hälfte, das Verzeichnis der Quellen und Literatur 80; die Seiten der beiden Teilbände sind durchgezählt. Die Arbeit ist als Dissertation bei Josef Finkenzeller entstanden und gliedert sich in drei Hauptteile zu je zwei Abteilungen. Der erste Hauptteil verfolgt zunächst auf 200 Seiten das

Geschick des sakralen Kirchengedankens (und damit der Einsicht in die soteriologische Subjekthaftigkeit der Kirche) von Jesus bis zum II. Vatikanum und ist anhand der gewählten Exempel bemüht, den Stand der Forschung zu diskutieren. Die zweite Abteilung skizziert entsprechend auf 30 Seiten knapp die früheren kanonischen Bestimmungen über gottesdienstliche und sakramentale Gemeinschaft mit nichtrömischen Christen.

Der zweite Hauptteil ist in der ersten Abteilung (160 Seiten) der Ekklesiologie und dem Ökumenismus des II. Vatikanums gewidmet. Das letzte Konzil hat die Sakramentalität der Kirche lehramtlich festgelegt. Sie gilt von der Kirche als Gemeinschaft, deren notwendige Institutionalität Vf. im Anschluß an H.U.v.Balthasar erläutert. Die inklusive Fassung des Begriffs der christlichen Kirche durch das Konzil steht zum streng zu nehmenden subsistit zwar in Spannung. (Aus ihr folgt die organische Einheit als Ziel des Ökumenismus.) Wort und Sakrament sind die materialen, das (hierarchisch gestufte) Amt aber das formale Konstitutionselement der Kirche. Ihre soteriologische Subjekthaftigkeit verdeutlicht das Bußsakrament. – In der zweiten Abteilung skizziert Vf. (auf 50 Seiten) die auf das Konzil gegründete neuere Gesetzgebung. Der Vergleich mit den östlichen Kirchen läßt den größeren Abstand zu den aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften erkennen. Zweierlei hindert, aus der Taufe weitreichende Folgerungen abzuleiten: Sie ist (nach katholischer Auffassung) nur der Anfang der Eingliederung, und man darf von der jeweiligen kirchlichen Gemeinschaft nicht abscheiden, in die sie eingebettet ist.

Der dritte Hauptteil (260 und 20 Seiten) behandelt die katholisch-evange-

lische Abendmahlsgemeinschaft, nicht ohne noch einmal weit auszugreifen. So ist dem Amt eine eigene kleine Abhandlung gewidmet (160 Seiten), die auch erklärt, warum der angestellten Untersuchung der biblischen Schriften wenig Gewicht zukommt. Von einigen Teilkonsensen, die Streitfragen der Abendmahlsslehre betreffen, wird die ekcllesiale Einlösbarkeit bezweifelt.

Unbestreitbar sind an dem Buche der wissenschaftliche Anspruch und die unbeholfene Sprache, der aufgewendete Fleiß bei formalen Mängeln (z. B. sind die Verweise innerhalb der Arbeit nicht rektifiziert). Die Kenntnis des Protestantismus läßt zu wünschen übrig. (Walter Klaiber gehört der Evangelisch-methodistischen Kirche an, und auch Eckhard Lessing ist kein typisch lutherischer Autor). Evangelischen Theologen mit einiger Geduld kann die Arbeit zu Verständnis für katholische Positionen und postkonziliare Selbstbewußtsein helfen und regt dadurch vielleicht ihr eigenes Nachdenken an – beides nötig.

Heino Gaese

FREIKIRCHEN UND DIASPORA

Freikirchen und konfessionelle Minderheitskirchen. Ein Handbuch. Im Auftrag der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR herausgegeben von Hubert Kirchner. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin (DDR) 1987 (Luther-Verlag, Bielefeld). 179 Seiten. Ln. DM 21,-.

Das ist ein hilfreicher Beitrag zur Darstellung und Erklärung der konfessionellen Landschaft in der DDR. Über sechs Freikirchen und drei konfessionelle Minderheitskirchen, verfaßt von

Autoren, die dazu von den Leitungen der Kirchen und Gemeinschaften autorisiert worden sind, wird gehandelt. Die Alt-Katholische Kirche kommt, was „ausdrücklich bedauert“ wird (S. 8), nicht vor – weder im Bereich der Selbstdarstellungen noch im systematischen Teil des Buches, der u. a. Anmerkungen zum Verhältnis „Evangelische Freikirchen und der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR“ (S. 168 ff) enthält. Das ist insofern schade, da die Gemeinsame Gesprächsgruppe zwischen dem Gemeineverband der Alt-Katholischen Kirche in der DDR und dem BEK aufgrund der 1985/86 geführten Verhandlungen die wechselseitige gastweise Einladung zur Abendmahlsteilnahme in den Gemeinden ausgesprochen hat. – Wer den „Bericht über die theologischen Gespräche zwischen dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR“ oder den „Arbeitsbericht der gemeinsamen Kommission für theologische Gespräche zwischen dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR und der Evangelisch-methodistischen Kirche in der DDR“ im Wortlaut nachlesen möchte, kann das (worauf aus drucklegungstechnischen Gründen in der anzuseigenden Veröffentlichung nicht eigens hingewiesen wird) in „Zeichen der Zeit“ 5/6-86, S. 129f bzw. im Amtsblatt der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsen Nr. 12–14/87 tun.

Hubert Kirchner von der Theologischen Studienabteilung geht einführend der Frage nach, was eigentlich eine Freikirche sei.

Die Einzeldarstellungen bemühen sich – in Kurzfassung –, Geschichte, Lehre, Praxis und Statistik der jeweiligen Freikirche bzw. konfessionellen Minderheitskirche zu referieren. Dabei wird auch deutlich, daß das Problem

der Größenordnung nicht bloß zwischen Großkirche und diesen Gruppierungen besteht, sondern auch unter jenen: So gibt es in der DDR, um nur einmal die Extreme zu nennen, 51 Quäker und 35 000 Methodisten. Wie geht man bei solchen unterschiedlichen Quantitäten dennoch ökumenisch miteinander um? Der Abschnitt über die „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR“ (S. 164ff) gibt dafür wenig her.

Das nunmehr vorliegende Handbuch ist ein wichtiges Nachschlagewerk. Es unterrichtet gestrafft und überprüfbar über einen wichtigen Bereich kirchlichen Lebens in der DDR.

Hd.

Lothar Ruppert u.a., Zum Thema „Diaspora und Ökumene“. Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge. Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1986. 99 Seiten. Kt. DM 11,50, Mengenpreise.

„Ein Brief an die Referenten, Religionslehrer und Seelsorger“ unterstreicht anstelle eines Vorwortes die Zielsetzung dieses Buches als Handreichung für die Erwachsenenbildung. Den vier Teilen (Diaspora aus der Sicht des Alten Testamtes und des Neuen Testamtes, der Dogmatik und im Spannungsfeld von Säkularismus und Ökumene) folgen ein Anhang mit einer Begriffstabelle, Diasporakarten aus der Zeit des Alten und des Neuen Testamtes sowie der heutigen Situation in der Bundesrepublik Deutschland, einige Arbeitstexte und schließlich ein knappes, gut ausgewähltes Literaturverzeichnis.

Bei der Durcharbeitung der breit angelegten Thematik erweist sich die Begriffstabelle (S. 86) als äußerst hilfreich: Jüdische Diaspora findet ihr Gegenüber in den Nichtjuden und in der Welt, christliche Diaspora in Juden und

Heiden und – theologisch betrachtet – in der Welt; konfessionelle Diaspora wird als Minderheit inmitten einer oder mehrerer christlichen Konfessionen gesehen, und die „neue ökumenische Diaspora“ gilt als die Minderheitssituation aller christlichen Gemeinden verschiedener Konfessionen in einer entchristlichten oder nichtchristlichen Welt, je nach dem Kontext als säkulare oder ideologische Diaspora.

Lothar Ruppert stellt nach einer kurzen Geschichte der jüdischen Diaspora die Bewertung derselben durch das Alte Testament dar, sei es als Chance der Sühne für begangenen Abfall vom Bundesgott, aber auch als Möglichkeit, Gott inmitten der Völker zu verherrlichen und auf diese Weise selbst die Fremdvölker zu bewegen, sich Gott zuzuwenden. Elf Thesen für die Diskussion schließen diesen Beitrag ab.

Franz Georg Untergassmair zeigt die Verbindungslien zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Diaspora auf. Er bleibt nicht bei der Auslegung von Begriffen wie „Zerstreuung“ und „zerstreut werden“ stehen, sondern behandelt die wesentlich zahlreicher Sachparallelen, z. B. die apostolische Unterweisung, daß die eigentliche Heimat der Christen im Himmel ist und sie die irdische als Pilger durchwandern. Neben den Begriff der Zerstreuung tritt die Botschaft von der Sammlung als das Hoffnungspotential, das imstande ist, die Diasporasituation zu meistern. – Anstelle von Thesen werden zum Schluß des Beitrags Fragen für die Diskussion gestellt.

Der systematische Teil stammt von Lothar Ullrich. Er stellt fest, daß es keine universale Theologie der Diaspora gibt, weil die konkrete Situation stets mitbedacht werden muß. Aus einem geschichtlichen Überblick zieht er u. a. die Folgerung, daß das Thema „Dia-

spora und Ökumene“ am besten auf Gemeindeebene angesiedelt wird (S. 61; 69ff). Skizzenhaft stellt er die theologischen Fundamente und das Hoffnungsziel der Kirche dar: den eschatologischen und universalen Horizont, die Stellvertretung als theologische Grundkategorie und das Wirken des Geistes als Überwindung der Zerstreuung, als Offenbarung der Zukunft. – Vier Themen ergeben sich aus diesen Darlegungen für das anvisierte Gespräch.

Hans Jörg Urban beschreibt die Mitverantwortung der gespaltenen Christenheit am Säkularisierungsprozeß und zieht daraus die Schlußfolgerung, daß z. Z. die christliche Botschaft nur in Form eines konfessionsgeprägten Christseins verkündet werden kann, das den einzelnen Gläubigen Schutz, Identität und Sicherheit verleiht und das Sozialgefüge der Kirche stabilisiert: „Die Kirchen können kein Evangelium verkünden, wenn sie sich lösen aus dem ihnen eigenen konfessionellen Gefüge“ (S. 81). Dieser Satz gehört zu denen, die als Diskussionspunkte vorgesehen sind, und ergibt in der Tat Anreiz zu lebhaften Gesprächen.

Zur Erarbeitung von Unterrichtseinheiten oder Veranstaltungen im Rahmen der Erwachsenenbildung bietet diese Handreichung gediegenes und bestens aufbereitetes Material. Auch ökumenische Arbeitskreise werden sie als ausgezeichnete Hilfe dankbar benutzen.

Laurentius Klein

ÖKUMENE UND PRAXIS

Ursula Beykirch, Von der konfessionsverschiedenen zur konfessionsverbindenden Ehe? Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Entwicklung der gesetzlichen Bestimmungen. (Forschungen zur Kirchenrechtswissen-

schaft, Bd. 2) Echter-Verlag, Würzburg 1987. 464 Seiten. Br. DM 56,-.

Die konfessionsverschiedene Ehe bildet längst keine Ausnahme mehr. Die Kirchen sehen in ihr mittlerweile auch ein Zeichen ökumenischer Hoffnung. Vielfach spricht man heute schon von einer konfessionsverbindenden Ehe. Dennoch kann nicht übersehen werden, daß die Partner in konfessionsverschiedenen Ehen erheblichen Belastungen ausgesetzt sind, was vor allem die Entscheidung über die Taufe und die Erziehung der Kinder, aber auch den gemeinsamen Gottesdienstbesuch am Sonntag betrifft. Die Kirchen sehen sich hier vor eine seelsorgerliche und pastorale Verantwortung gestellt. Für die katholische Kirche spielt dabei das Verhältnis von Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und ihren gesetzlichen Bestimmungen eine entscheidende Rolle.

Die Bedeutung der vorliegenden, von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn angenommenen Dissertation liegt darin, diesen für das Leben der katholischen Kirche wesentlichen Zusammenhang von Recht und Seelsorge besonders herausgestellt zu haben. Die durch das Zweite Vatikanische Konzil notwendig gewordene Erneuerung der Mischehenregelung zielt nach B. darauf, die Situation der betroffenen Menschen durch die kirchliche Gesetzgebung zu erleichtern, unbeschadet der Forderung des göttlichen Rechts, die dem katholischen Christen die Pflicht zur Bewahrung seines Glaubens auferlegt. Es gelingt B. der Aufweis, daß die durch die Theologie des Zweiten Vatikanums inaugurierte Entwicklung des Rechts der konfessionsverschiedenen Ehe im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 ihren Niederschlag gefunden hat. Um dies zu zeigen, geht B. so vor, daß sie in einem ersten Teil die Entwicklung des Mischehenrechts anhand beispiel-

hafter Konfliktfälle im 19. Jahrhundert bis zur Promulgierung des CIC/1917 verfolgt, dessen Bestimmungen sie im einzelnen darlegt. Vor diesem Hintergrund und diesen auch immer wieder einbeziehend dokumentiert B. in den folgenden Teilen ihrer Arbeit die weitere Entwicklung der gesetzlichen Bestimmungen bis hin zur Promulgierung des CIC/1983. In den Mittelpunkt ihrer rechtsvergleichenden Untersuchung stellt B. völlig zu Recht die Neuregelung des Motuproprio „*Matrimonia mixta*“, dessen Bedeutung für den ökumenischen Auftrag der kirchlichen Gesetzgebung man nicht unterschätzen darf. B. rundet ihre Darstellung mit einer Diskussion einiger nach dem Motuproprio verbleibenden Desiderate ab, die sie auch durch die neue Gesetzgebung des CIC/1983 nicht voll erfüllt sieht.

Als Ergebnis kann die Untersuchung festhalten: Während die Mischehengesetzgebung des CIC/1917 eine universal-kirchliche Verbindlichkeit beanspruchte, mit der die bisher geltenden partikular-kirchlichen Ausnahmen abgeschafft wurden, welche gerade für konfessionell gemischte Gebiete weitgehende Erleichterungen brachten, stellen die Bestimmungen des CIC/1983, die das verbietende Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit nicht mehr kennen und statt dessen die Erlaubnisgebundenheit von Mischehen vorschreiben, eine Rahmengesetzgebung dar, die Raum für teilkirchliche Normierungen gibt. Sie machen allerdings ein Seelsorgekonzept notwendig, das der Lebenssituation der betroffenen Menschen entspricht und diesen den vom Recht gewiesenen Weg in eigener Verantwortung und in freier Entscheidung zu gehen ermöglicht. Freilich bleibt zu berücksichtigen, daß das Problem der konfessionsverschiedenen Ehen und Familien nicht auf dem seelsorgerlichen und pastoralen Weg

allein gelöst werden kann, sondern nach katholischer Auffassung an die Wiederherstellung der Einheit der heute noch getrennten Kirchen gebunden bleibt. B. verleiht dieser Auffassung nachdrücklich dadurch Ausdruck, daß sie als Grundlage des erneuerten Mischehenrechts die communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums und deren ökumenische Folgerungen zur Geltung bringt.

Die vorliegende Arbeit will kein Handbuch für die Praxis sein. Das unterscheidet sie etwa von der Arbeit von B. und J. Beyer. B. hat aber auch kein Lehrbuch des Mischehenrechts verfaßt, sondern eine rechtshistorische Untersuchung vorgelegt, die den erstaunlichen Wandel und die vielfältige Entwicklung des katholischen Mischehenrechts der letzten hundert Jahre dokumentiert. Im ganzen betrachtet hätte der Arbeit eine Zusammenfassung der Einzelergebnisse mehr Profil verliehen. Auch kann der Leser mehr Sorgfalt bei Zitierung und Literaturhinweisen erwarten.

Wolfgang Thönißen

Karl-Heinrich Bieritz, Das Kirchenjahr.
Union-Verlag, Berlin (DDR)/ Verlag
C. H. Beck, München 1987. 271 Seiten.
Pappband M 14,80 bzw. DM 28,-.

Es lohnt sich, einer Person, die das Buch noch nicht kennt, Seite 23 vorzulegen – „Kapitel 1, Leben in der Zeit: Bedingungen menschlicher Zeiterfahrung / Kosmische und biologische Rhythmen ...“ – sie möge raten, um welche Art Buch es sich hier wohl handeln mag: Um ein esoterisches „New-Age“-Kultbuch? Um einen philosophischen Traktat über das Problem der Zeit? Oder um ein populärwissenschaftliches Buch über das Leben des Menschen in Raum und Zeit?

Und dann lese sie den ersten Satz des Vorwortes: „Dieses Buch wurde für

Leser geschrieben, die knappe und dennoch detaillierte Informationen über die Entstehung, den Sinn, die gegenwärtige Gestalt und die gottesdienstliche Begehung des christlichen Festjahres suchen.“ So knapp und klar wie dieser Satz ist das ganze Buch. Und beinahe so umfassend. Beinahe – denn leider kommen die ostkirchlichen Traditionen nur andeutungsweise vor. Besonders die eigene Prägung der ostkirchlichen Gottesdienste in der Karwoche – nicht etwa nur zur Osternacht! – bleibt unerwähnt. Ja, es fehlt sogar jeder Hinweis auf den heutigen Unterschied in der Berechnung des Ostertermins – statt dessen 21 Zeilen (gegenüber 15 Zeilen zur Osternacht im byzantinischen Ritus!) über den Streit um den Ostertermin zwischen Rom und Kleinasiens, der vom Konzil zu Nizäa 325 entschieden wurde.

Von diesem Manuskript abgesehen, ist es durchaus ein ökumenisches Buch, wie es das laut Vorwort sein will. Dabei hebt es wie ein Lesebuch an, liest sich anfangs leicht und spricht Erfahrungen der Leser an. Dann führt es mehr und mehr in theologische und kirchengeschichtliche Zusammenhänge ein und wandelt sich so in ein Arbeitsbuch. Als solches ist es gerade für die ökumenische Arbeit, für die Begegnung verschiedener Kirchen und Traditionen zu empfehlen. Allerdings ist das Inhaltsverzeichnis dafür zu umfangreich und unübersichtlich. Die fünf Tabellen hätten gesondert aufgeführt und das in die Ausführungen eingestreute Kalendarium lieber als Anhang – mit entsprechenden Verweisen im Text – dargeboten werden sollen.

Trotz aller Beanstandungen: dies ist ein wertvolles Buch. Wo Christen sich begegnen und etwas von der Vielfalt gottesdienstlicher Traditionen und christlichen Brauchtums kennenlernen und

verstehen lernen wollen, sollte es zur Verfügung stehen. Es sei auch denen empfohlen, die z.B. einem Moslem Rechenschaft vom christlichen Glauben geben wollen.

Michael Pietsch

K. Barner/G. Liedke (Hrsg.), Schöpfungsverantwortung konkret. Aus der Arbeit der kirchlichen Umweltbeauftragten. Neukirchener Verlag, Neu-kirchen 1986. 167 Seiten. Kt. DM 24,-.

Die Herausgeber veröffentlichen Texte vorwiegend aus der Arbeit landeskirchlicher Umweltbeauftragter. Die unterschiedlich langen Beiträge präzisieren neue theologische Ansätze – „Eine ökologisch orientierte Schöpfungslehre muß Abschied nehmen von einem Subjekt-Objekt-Denken, statt dessen den Begriff der Schöpfungsgemeinschaft aufnehmen und an ihm ein neues, ganzheitliches Denken lernen ... Es geht um Gottes Immanenz in der Welt.“ Die Autoren beschreiben praktische Aufgaben (z. B. „eine ökologische Tagesordnung für Kirchenvorstände“ und „Küsterdienst in Verantwortung für Gottes Schöpfung“) und machen die weitgespannte Tätigkeit der kirchlichen Umweltbeauftragten anschaulich. Inhalt: „Ausgangspunkte; Kern: Energie; Bewegung: Auto, Flugzeug; Nahrung: Landwirtschaft; Leben: Naturschutz/Tierschutz; Arbeit: Ökonomie/Ökologie; Glaubwürdigkeit: Gemeinden; Verbreitung: Initiativen; Nachwort: Horizonte der Verantwortung.“ Zu diesen Stichworten gibt es ein Literaturverzeichnis. Günther Altners Zukunftsausblick: 1. Die „zweite Phase der Auseinandersetzung wird ein Mehr an Hartnäckigkeit, Sachkenntnis und Unbestechlichkeit erforderlich machen“, 2. „Die Frage muß erlaubt sein, ob der nebenamtliche Status vieler Umwelt-

beauftragter nicht in einem krassen Verhältnis zu den wachsenden Anforderungen steht.“ Der Adressat des Buches ist nicht ganz klar. Auf jeden Fall kann es kirchlichen Leitungsgremien auf allen Ebenen eine Entscheidungshilfe geben, wie sie sich konkret der ökologischen Verantwortung stellen und zu den Umweltbeauftragten einstellen wollen.

Christa Springer

Martin Rock, Die Umwelt ist uns anvertraut. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1987. 123 Seiten. Paperback DM 20,-.

Martin Rock, kath. Sozialetiker und Umweltbeauftragter, geht von seiner Überzeugung aus, „daß der Kampf gegen Umweltverwüstung auf dem Feld des privaten und sozialen Ethos entschieden wird“. Themenauswahl, anschauliche Argumentation und Sprache erweisen ihn als Pädagogen und erfahrenen Praktiker. Er will Menschen zum verantwortungsvollen Umweltbewußtsein verhelfen und ihnen eine ethische Orientierung im Umgang mit Umwelt und Natur anbieten. Fünf Kapitel sind mit Unterthemen gegliedert: Die Krise der Umwelt, Eine Theologie der U., Eine Ästhetik der U., Eine Ethik der U., Umweltkrise – Herausforderung der Christen. Fotos und Schautafeln beleben das Buch. „Was not tut: Friedensschluß zwischen Ökologie und Ökonomie, Bereinigung des ökologischen Hausfriedensbruchs. Mit dieser Formulierung möchte ich den Hintergrund unserer Umweltkrise markieren.“ Der Katalog praktischer Anregungen, obwohl weitgehend auf katholisches Kirchenverständnis und Gemeindepraxis bezogen („Der Beichtspiegel muß um umweltethische Gebote bzw. Verbote erweitert werden“), ist auch für evangelische Christen anregend. Die ökume-

nische Perspektive wird ausdrücklich angesprochen: „Welches Thema wäre geeigneter für die ökumenische Zusammenarbeit? ... Unterschiedliche Einschätzungen einzelner Details sollten nicht den entscheidenden ‚ökumenischen Öko-Konsens‘ verdecken, das Bewußtsein: beim Umweltschutz geht es um Schutz von Schöpfung; evangelische und katholische Ehtik haben einen maßgeblichen Beitrag einzubringen.“ Dieses Buch eignet sich für Gruppen- und Gemeinarbeit, es knüpft an Alltags erfahrungen an.

Christa Springer

BIOGRAPHISCHES

Jaakko Rusama, Unity and Compassion. Moral Issues in the Life and Thought of George K. A. Bell. University Press, Helsinki 1986. 240 Seiten. Pb.

Es handelt sich bei diesem Buch um die Doktorarbeit eines Finnen, die in Cambridge vorgelegt worden ist. Sie ergänzt die beiden bereits vorhandenen Biographien des Bischofs von Chichester George K. A. Bell (1883–1958) von R. Jasper (1968) und K. Slack (1971) in der Weise, die der Untertitel angibt. – Zur Erinnerung: Dr. Bell war schon seit 1919 (Konferenz in Oud Wassenaar) und 1925 (Stockholm) ein sehr aktiver Ökumeniker – wohl der aktivste in der Church of England. Während des deutschen Kirchenkampfes ab 1933 hat sicher kein Ausländer die Bekennende Kirche mehr unterstützt als er. Er hat D. Bonhoeffer sehr nahe gestanden. Und er hat sich sehr für Flüchtlinge aus Deutschland eingesetzt, vor allem für christliche „Nichtarier“ (zu ihnen gehörte – als evangelischer Theologe – mein Vater: Alles, was meine Eltern und meine Brüder von 1939 bis 1947 in England an Hilfe erfuhren, verdanken sie

letztlich Dr. Bell). Am 9. Februar 1944 hat Bischof Bell im Oberhaus in einer berühmt gewordenen Rede gegen die Flächen-Bombardierung deutscher Städte protestiert. Das brachte dem – übrigens nach seiner Statur kleinen, fast scheu wirkenden, aber zugleich sehr herzlichen und entschlossenen – Mann in England natürlich viel Feindschaft ein. Im Foreign Office wurde er höhnisch „Our Good German Bishop“ genannt (S. 102). Weil Bischof Bell sich so stark exponiert hatte, ist er kurz danach nicht Erzbischof von Canterbury geworden (wie sonst zu erwarten gewesen wäre). Er war allerdings von 1948 an der erste Präsident (zuletzt Ehrenpräsident) des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Rusamas Untersuchung ist sehr sinnvoll so angelegt, daß nach einer kurzen Einführung (I) zunächst der theologische Hintergrund skizziert wird, durch den Bell geprägt wurde (II); das geschieht vor allem durch Hinweise auf Personen, die Bell beeinflußt haben (z. B. B. R. Davidson und N. Söderblom), wobei deren theologische Positionen freilich nur im Lexikon-Stil dargestellt werden konnten. Es folgt (Teil III) eine Skizze der Grundanschauungen Bells über „The Christian Basis of Western Civilisation“: So ist ein Raster gewonnen für die Behandlung der von R. ausgesuchten „moralischen Themen“. Zwar sollten laut Einleitung Bells Aktivitäten zugunsten der Bekennenden Kirche in Deutschland nicht als Hauptthema erscheinen, da darüber schon von andern einiges geschrieben worden ist (S. 17) – aber der Verf. konnte an diesem Komplex doch nicht ganz vorbeigehen: So schob er ein Kapitel „Deutschland und der Kirchenkampf“ ein (Teil IV), das auf knapp 10 Seiten natürlich wieder nur eine Skizze darstellt. Ich würde in diesem Zusammenhang dem

Urteil von Franz Hildebrand zustimmen, der 1984 brieflich geäußert hat, „that Bell's churchmanship would place him somewhere between the radicalism of Martin Niemöller and the hierarchical position of Otto Dibelius“ (S. 86, Anm. 26) – etwas anderes konnte man von einem anglikanischen Bischof zu jener Zeit wirklich nicht erwarten! Übrigens fehlt in R.s Skizze Bells Eintreten für die Flüchtlinge; es wird erst S. 155 beiläufig wie selbstverständlich erwähnt.

Die Hauptthemen, denen sich R. – von Gegenwartsfragen bewegt – zugewandt hat, sind in Teil V: „Religious Freedom and Communism“ sowie in Teil VI: „Reconciliation and the Question of Armaments“. Bell war in bezug auf den russischen Kommunismus offenbar sehr beeindruckt von den bekannten Exil-Russen in Paris: Berdjaw und Bulgakoff (92 ff). Mit ihnen sah er den Kommunismus als „eine religiöse Bewegung an“, die sowohl dem Christentum als auch dem europäischen Humanismus feindlich gegenübersteht (S. 93). Kommunismus basierte für ihn auf einem falschen Menschenverständnis, weil bei diesem der „transzendentale Charakter“ des Menschen ignoriert wird (S. 100). Daraus ergibt sich indirekt Bells hervorragendes Interesse an Religionsfreiheit: Nur diese kann den „transzentalen“ Bezug des Menschen wieder offenbar machen. Beachtlich allerdings, daß der Ökumenische Rat (sicher unter maßgebender Beteiligung von Bell) sich 1951 weigerte, eine Art von Kreuzzugs-Erklärung des damaligen US-Präsidenten Truman gegen den Kommunismus zu unterstützen (S. 130). Bell gehörte zu denen, die mehr und mehr darauf drängten, daß die Kirche sich für mehr „soziale Gerechtigkeit“ in der Welt einsetzen müsse – und das ist ja weit mehr als nur das Eintreten

für Religionsfreiheit (S. 137). Verf. weist mit Recht hin auf das schon 1948 in Amsterdam entworfene Konzept der „Verantwortlichen Gesellschaft“ – wobei er leider nicht deren Grunddefinition, sondern nur eine methodische Definition angibt (S. 140; vgl. dagegen Amsterdamer Vollversammlung, Bericht Sekt. III, 14, Genf/Zürich 1948, S. 100).

Bells Engagement in der Friedensfrage (Teil VI) ist gekennzeichnet einerseits durch prinzipielle Eindeutigkeit, andererseits durch praktisch-politischen Realismus. Schon 1932 sagte er: „Wenn die Politiker zögern und die Experten verhandeln, ist es die Aufgabe der Christen, eine klare Forderung aufzustellen“ (to make a plain demand – nämlich in Sachen Abrüstung S. 148). Diesen Grundsatz hat er eindeutig auch gegen Atomrüstung angewandt (S. 157 ff); allerdings: So lange in der Church of England die „39 Artikel“ gelten, kann sich diese Kirche nicht zum Pazifismus bekennen (wegen des Art. 37; S. 167: Hier wäre es sinnvoll gewesen, den Wortlaut anzugeben).

Rusamas abschließende Urteile (Teil VII) fügen dem Ganzen wenig Neues hinzu. Bell war kein originaler theologischer Denker, wohl aber ein theologisch verantwortlich handelnder Kirchenmann. Verf. hätte vielleicht das von ihm mit Recht mehrfach erwähnte Interesse des Anglikaners Bell an der Theologie der Inkarnation (Vgl. S. 46, 72 und 195 f) besser erklären können, wenn er in seinem Teil II außer dem früheren Erzbischof Davidson ausführlicher auf die Bedeutung von F. D. Maurice und Ch. Gore eingegangen wäre (u.a. durch das Buch und die Gruppe „Lux Mundi“), statt diese nur kurz mit Namen zu nennen (S. 34). Typisch anglikanisch ist, daß die uns konservativ scheinende Inkarnationslehre von die-

sen großen Theologen zur Basis für ein soziales Engagement gemacht wurde, das alles andere als konservativ oder gar reaktionär genannt werden muß. Die Mischung „konservativ in Fragen der Lehre und der Kirchenverfassung“ und „progressiv in sozialen und internationalen Fragen“ scheint mir bis heute typisch für die Church of England zu sein. In diesem Spektrum hat sich Bell vor allem für die sozialen und politischen Fragestellungen und Lösungen engagiert: Darin hat Rusama zweifellos recht.

Einige Druckfehler fallen nicht ins Gewicht; ein Zitat auf S. 98 gibt m. E. nur Sinn, wenn das letzte „for“ durch „against“ ersetzt wird.

Wolfgang Schweitzer

Hermann Klemm, Im Dienst der Bekennenden Kirche. Das Leben des sächsischen Pfarrers Karl Fischer 1896–1941. Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Ergänzungsreihe Band 14. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986. 489 Seiten. Ln. DM 84,—

Die Auflösung der Darstellung des Verhaltens von Kirche und Christen während des Dritten Reichs in Einzeluntersuchungen, die immer spezieller werden, nimmt zu. Das sorgt zwar für Genauigkeit, engt aber zugleich den Leserkreis ein, was angesichts der aufgewandten Mühe – in aller Regel schade ist.

Wer nicht gerade professionell oder aus anderen Gründen am Lebensweg von Pfarrer Karl Fischer oder an der „Geschichte des Kirchenkampfes im Freistaat Sachsen bis zum Jahre 1941“ (S. 9) interessiert ist, wird bedauerlicherweise die vorliegende Arbeit, deren Erscheinen der Autor nicht mehr erleben konnte, wohl kaum zur Hand

nehmen. Sie ist, das ergibt sich schon aus der Themenstellung, vorrangig als Biographie angelegt. Vf., der selber Mitglied des Landesbruderrates gewesen ist, nähert sich Fischer, den er kannte, „nicht aus der Distanz des Historikers“, vielmehr „aus der Vertrautheit des Mitkämpfers“ (a.a.O.). Das gibt seiner Schilderung Farbe und lässt ein fast romanhaft angelegtes Portrait des Dargestellten entstehen.

Fischers Weg vom „wachgerüttelten jungen Gelehrten“ mit vielseitigen (nicht nur theologischen) Interessen (ein Zug, der sich auch später nicht verflüchtigte) zum „Mann in kirchenleitender Verantwortung für bedrängte Gemeinden“ wird eingebettet in die damalige Zeit- und Kirchengeschichte – nicht nur, aber vorrangig Sachsens. Seit 1930 Pfarrer an der Dresdener Trinitatis-Gemeinde, wurde Fischer schon bald der führende Mann im Sächsischen Landesbruderrat. Die Fülle der Aufgaben, die ihm aus der Gemeindearbeit und seiner prominenten Tätigkeit in der Bekennenden Kirche erwuchs, bewältigte er auf eine „freudige, geräuschlose, selbstverständliche Art“ (S. 228).

Fischer kam immer wieder „erneut persönlich ins Feuer“ (314), eine Folge seiner gradlinigen Art, die es ihm verbot, dem Staat zu geben, was ihm nicht gehörte. Ein Beispiel dafür ist sein Widerstand gegen den „Treueid der Geistlichen und Kirchenbeamten auf den Führer“ (314), was zu seiner (später wieder rückgängig gemachten) Dienstentlassung führte.

Klemm, gerade weil er sich auf einen überschaubaren Bereich beschränkt hat, entwirft in seiner von Gertraud Günzinger-Siebert bearbeiteten Monographie – eine wertvolle und wichtige Ergänzung schon publizierter Arbeiten aus dem Bereich der sächsischen Landeskirche – ein am Konkreten orientiertes

und im Detail stimmendes Bild vom Alltag und von den Alltäglichkeiten in jener Zeit, von der manche bedauern, daß sie heute eine Vergangenheit ist, die noch immer nicht vergehen will. Hd.

Friedrich-Martin Balzer/Karl Ulrich Schnell, Der Fall Erwin Eckert. Röderberg im Pahl-Rugenstein Verlag, Köln 1987. 217 Seiten. Kt. DM 17,80,-.

Der Untertitel „Zum Verhältnis von Protestantismus und Faschismus am Ende der Weimarer Republik“ mag ein wenig vollmundig klingen, wird hier doch nur ein Teilaспект aufgezeigt. Immerhin, eine Fallstudie ist das Geschick des badischen Pfarrers Erwin Eckert (1893–1972) gewiß – und eine nachdenklich machende und weithin beschämende dazu. Das Buch trägt sicher zur Korrektur mancher allzu euphemistischer Darstellungen der Rolle der evangelischen Kirche am Vorabend der „Machttübernahme“ bei. Erwin Eckert, Vorsitzender des Bundes der Religiösen Sozialisten und SPD-Mitglied, warnte aus christlich motivierter Verantwortung heraus vor den

Gefahren des immer mehr erstarkenden Nationalsozialismus. Er tat es öffentlich als Redner in Parteiversammlungen und in Zeitungsaufartikeln. Da konnte es nicht ausbleiben, daß er mit der weithin deutschnational orientierten und teilweise auch dem Nationalsozialismus gewogenen Kirchenleitung in Konflikt geriet. Über Verwarnungen und Suspendierung führte der Weg schließlich zur endgültigen Dienstentlassung Ende 1931. Die vorliegende Darstellung endet allerdings mit seiner vorläufigen Wiedereinsetzung ins Pfarramt im Juni 1931. Die Zeit bis zu seiner endgültigen Entlassung ist einer späteren Publikation vorbehalten, auf die man gespannt sein darf. Sein weiterer Weg: Beitritt zur KPD, engültige Entlassung, Zuchthaus im „Dritten Reich“, nach dem Krieg badischer Minister, 1949 Oberbürgermeister-Kandidat der KPD in Mannheim, 1960 Verurteilung wegen „Rädelsführerschaft in einer verfassungsfeindlichen Organisation“.

Ein sicher notwendiges Buch, auch wenn man über die parteipolitische Betätigung eines Pfarrers grundsätzlich anders denken mag, als es die Verfasser offensichtlich tun.

Wolfgang Müller

Anschriften der Mitarbeiter

Deutscher Ökumenischer Studienausschuß, Neue Schlesingerstraße 22-24, 6000 Frankfurt 1 / Pfarrer Dr. Heino Gaese, Gänseheidestraße 2+4, 7000 Stuttgart / LSup. Dr. Ako Haarbeck, Leopoldstraße 27, 4930 Detmold / Präsident D. Heinz Joachim Held, Postfach 210220, 3000 Hannover 21 / Institut für Ökumenische Forschung, 8, rue Gustave-Klotz, F-67000 Straßburg / P. Dr. Laurentius Klein OSB, P.O.Box 22, Jerusalem / Dr. Dr. Wolfgang Kröger, Hanshin-Universität, P.O.Box 40, 170 Suwon, Korea / Fr. Prof. John Meyendorff, St. Vladimir's Seminary, 575 Scarsdale Road, Crestwood, Tuckahoe, NY 10707, USA / Pastor Wolfgang Müller, Neue Schlesingerstraße 24, 6000 Frankfurt 1 / Michael Pietsch, Hauptstraße 45, DDR 7801 Hermsdorf / Prof. Dr. Dietrich Ritschl, Plankengasse 1, 6900 Heidelberg / Prof. Dr. Theodor Schneider, Hauptstraße 60, 6509 Armsheim / OKR Jürgen Schroer, Postfach 320340, 4000 Düsseldorf 30 / Prof. Dr. Wolfgang Schweitzer, Hierholz Nr. 37, 7821 Dachsberg / Pfarrerin Christa Springer, Am Gonsenheimer Spieß 6, 6500 Mainz / Bischof Hermann Sticher, In den Zeuläckern 10a, 6000 Frankfurt 60 / Dr. Wolfgang Thönißen, Staffenbergstraße 44, 7000 Stuttgart 1 / Dr. Hans Jörg Urban, Leostraße 19a, 4790 Paderborn.

Mit diesem Heft grüßen Herausgeber und Schriftleitung Heinz Joachim Held zu seinem 60. Geburtstag am 16. Mai. Daß sich unter den Autoren diesmal neben dem Jubilar selbst weitere vier Herausgeber befinden, sehen wir als glückliche Fügung.

An der Herausgeber-Sitzung im Dezember 1987 waren erstmals die neu hinzugekommenen Mitglieder beteiligt. Es lag nahe, über eine Diagnose der ökumenischen Lage am Jahresende nach Perspektiven für die gemeinsame Bemühung zu suchen. Dabei wollten wir bewußt davon absehen, diese letzteren programmatisch zu formulieren. Inwiefern die vorgetragenen Diagnosen und die Aussprache darüber zu solchen Perspektiven geführt haben, soll vielmehr an der mittelfristigen Gestaltung der Zeitschrift sichtbar werden. Fast überflüssig also zu sagen, daß diese drei Beiträge nicht nur als Gesprächsanstöße gedacht waren, sondern auch als solche gelesen werden sollen. Wer sie als Stellungnahme des Herausgeberkreises qualifiziert, mißversteht sie.

Mit dem Aufsatz von John Meyendorff setzen wir unsere Reihe zum russischen Millennium fort. Wer nach dessen Lektüre noch einmal den Beitrag von Erzbischof Kirill in Heft 1 vornimmt, wird die tröstliche Entdeckung machen, wie nahe sich die beiden in völlig verschiedenen Kontexten angesiedelten Autoren in der Beurteilung der gemeinsamen Geschichte und doch auch in ihrer Hoffnung für die Russische Orthodoxe Kirche stehen. Daß das gemeinsame Wort des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und der EKD und die Grußadressen anlässlich des Gedächtnisgottesdienstes am 13. März in der Marktkirche von Hannover nicht fehlen dürfen, leuchtet im Blick auf den Einsatz sicherlich ein, den unser Jubilar gerade an dieser Stelle bringt.

Der Aufsatz von Wolfgang Kröger wird in unserer Leserschaft Zustimmung und Ablehnung finden. Einig weiß sie sich in ihrer Gesamtheit mit uns hoffentlich darin, daß wir es nicht bei theoretisch erklärter Lernbereitschaft gegenüber christlichen Lebensvollzügen in der Zwei-Drittel-Welt belassen können, sondern dem Raum geben müssen, wie solches Lernen konkret aussieht und wo es bei uns greift. Wolfgang Kröger legt ein engagiertes Plädoyer dazu vor. Andere und andersgeartete sollten ihm folgen, um anstelle der Einbahnstraßen den Kreisverkehr das ökumenisch Normale werden zu lassen.

Zum DÖSTA-Dokument ist das Nötige gesagt. Dem Straßburger Institut danken wir, daß es die wichtige Studie des französischen Comité Mixte für uns übersetzt hat.

Wer das Ganze durchmustert, wird urteilen: es ist ein sehr bunter Strauß geworden, den wir dem Jubilar anbieten. Aber kann es anders sein, wo das Volk Gottes selbst in so bunten Farben leuchtet? Es zu moderieren kann ja nicht heißen, diese Farben einander anzugleichen. Das würde bei Grau enden. Es heißt, diesem Volk und den in ihm vorhandenen Charismen den Platz und die Sichtbarkeit zu schaffen, auf dem und mit denen sie sich gegenseitig Raum gewähren und als Geschöpfe des einen Vaters erkennen können. In diesem Sinn gebe der dreieinige Gott zu dem kraftfordernden Dienst und der verhaltenen ökumenischen Leidenschaft des Jubilars seinen Segen.

Vo.

NEUERSCHEINUNGEN DES ÖKUMENISCHEN RATES DER KIRCHEN

ÖRK 1987 – ein illustrierter Bericht über die Programme und Aktivitäten des ÖRK seit Januar 1986, sfr 4,50.

Unity and Renewal. A Study Guide for Local Groups. Faith and Order Paper 136, sfr. 5,-.

My Neighbour's Faith – and mine. Theological Discoveries through Interfaith Dialogue – A Study Guide, sfr 5,90.

Lesslie Newbigin, Mission in Christ's Way. Bible Studies. WCC Mission Series No 8, sfr 4,50.

Ans J. van der Bent, Christian Response in a World of Crisis. A brief history of the WCC's Commission of the Churches on International Affairs, sfr 8,90.

The Churches in International Affairs. Reports 1983–1986.

Thomas Wieser (ed.), Whither Ecumenism? A Dialogue in the Transit Lounge of the Ecumenical Movement, sfr 13,50.

John S. Pobee, Who are the poor? The beatitudes as a call to community. Risk Book Series No 32, sfr 8,50.

Cecil Rajendra, Dove on Fire. Poems on Peace, Justice and Ecology. Risk Book Series No 33, sfr 8,90.

John Bluck, Everyday Ecumenism. Can you take the world church home? Risk Book Series No 35, sfr 7,90.

Hans-Ruedi Weber, The Way of the Lamb. Christ in the Apocalypse. Lenten Meditations. Risk Book Series No 36, sfr. 7,90.

Culture et Communication oecuménique. Seminaire international à Kigali/Rwanda 1986.

Klaus Poser (ed.), Diakonia 2000: Called to be Neighbours. Official report, Larnaca consultation 1986, sfr. 13,50.

Claudius Ceccon/Kristian Paludan, My Neighbour – myself. Visions of diakonia, sfr. 9,90.

zu beziehen beim Verlagsbüro des Ökumenischen Rates der Kirchen, P.O.Box 66, CH-1211 Genf 20.

BEILAGENHINWEIS

Einer Teilaufage dieses Heftes liegen ein Gesamtverzeichnis des Verlags Otto Lembeck, Frankfurt am Main, und ein Prospekt des Bonifatius-Verlags, Paderborn, bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Ökumenische Dekade: Solidarität der Kirchen mit den Frauen 1988-1998

Ein afrikanischer Beitrag

von MERCY AMBA ODUYOYE

Der Aufruf des Ökumenischen Rates

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) beschloß im Januar 1987 eine ökumenische Dekade: „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ auszurufen, die langfristig als Rahmen für solidarisches Handeln mit den Frauen dienen soll. Es geht dabei darum, das zunehmende Bewußtsein und die wachsende Verantwortung der Kirchen innerhalb der ökumenischen Bewegung für die Anliegen und Bemühungen der Frauen deutlich zu machen. Der Begriff „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ mag durch die Frauendekade der Vereinten Nationen angeregt worden sein, doch die Anliegen der Frauen, die dem ÖRK am Herzen liegen, sind aus dem ÖRK heraus erwachsen. Die Geschichte, die Ostern 1988 zur Ausrufung der ökumenischen Frauendekade geführt hat, begann mit einer indischen Frau, Sarah Chakko, und dem Bericht über Gerechtigkeit für Frauen, den sie im Rat vortrug. Wenn die Koordinierungsgruppe für die Frauendekade in Madras zusammentrifft, wird sie in Dankbarkeit der Geschichte dieser Frau gedenken. Die ökumenische Dekade fordert die Kirchen auf, den Worten entsprechende strukturelle Veränderungen folgen zu lassen, die es den Frauen ermöglichen, ihren Platz in Kirche und Gesellschaft einzunehmen. Da die Geschichte der Frauen in der Kirche nicht von der Geschichte anderer Frauen getrennt werden kann, hoffen wir, daß die ökumenische Frauendekade dazu beiträgt, den Elan aufrechtzuhalten, der durch die Dekade der Vereinten Nationen und insbesondere durch das Motto von Nairobi „Gleichberechtigung bis zum Jahre 2000“ ausgelöst worden ist. Sollten die Kirchen schweigen, dann wird Gott dieser Bewegung für Gerechtigkeit aus anderen Quellen Propheten und Heilende erwecken. Es geht um die Glaubwürdigkeit und Integrität der Kirche.

Nachdem die von den Kirchen entsandten Frauen bei dem Forum der nicht-staatlichen Organisationen in Nairobi eine so dynamische und wirksame Rolle gespielt haben, sind sie dazu berechtigt, die Kirche aufzufordern, diesem verstärkten Bewußtsein in ihrem Leben und Dienst zu entsprechen. Frauen haben ein Recht zu erwarten, daß das Können, das sie an den

Tag gelegt haben, und die Fähigkeiten, die in ihnen liegen, Teil der Kraft werden, die die Kirche zur Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft einsetzt. Frauen haben ein Recht zu fordern, daß sie miteinbezogen werden in den Lebensstrom und mitbeteiligt an der Verwaltung der Erde durch den Menschen; daß sie Mit-Haushalter der Schöpfung Gottes werden, zu der Frauen und Männer gehören. Frauen haben ein Recht, die Kirche aufzufordern, zu ihrer Aussage zu stehen, daß die Menschen als *Imago Dei* geschaffen sind und *coram Deo* leben. Darum fordern die Frauen den Freiraum, um diese Pflicht zu erfüllen, um das Göttliche in ihnen zu bezeugen und sich für die Achtung der Schöpfung und die rechte Beziehung zu ihr einzusetzen. Mögen die Kirchen während dieser ökumenischen Dekade die authentischen Zeugnisse der Frauen hören, mitleidend, wie Gott in Christus mitgelitten hat.

Im Laufe der Frauendekade der Vereinten Nationen sind verschiedene weltweite Probleme, Anliegen und Fähigkeiten der Frauen aufgedeckt worden; doch sie beim Namen nennen und dementsprechend handeln gehört zusammen. Das hat die ökumenische Dekade zum Ziel; sie soll langfristig den Rahmen bieten für ein Handeln, das sowohl unterdrückerische Systeme in Frage stellt als auch die Gaben und Fähigkeiten der Frauen bestätigt und zum Lobe Gottes nutzt. Man hofft, daß die ökumenische Dekade den Kirchen Gelegenheit bietet, die Perspektiven der Frauen gebührend zur Kenntnis zu nehmen und ihre Verantwortung vor Gott für die Mitbeteiligung der Frauen zu erkennen. Den Frauen bei der Ausübung ihrer gottgegebenen Fähigkeiten Hindernisse in den Weg zu legen, ist ein trauriges Bild der Sünde in der Kirche.

Die ökumenische Dekade ist ein Aufruf zur Buße. Um das Geflecht der Unterdrückung zu zerstören, das von Rassismus, Sexismus und Klassendenken aufrechterhalten wird, ruft die ökumenische Dekade dazu auf, alle Anliegen der Kirchen im Blick auf Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung vom Standpunkt der Frauen aus zu sehen, sind sie sich doch in jüngster Zeit zutiefst der Zerbrochenheit, in der sie leben, bewußt geworden und dazu auseinander, sich in Wort und Tat diesen Erscheinungsformen der Sünde und des Todes entgegenzustellen. Buße tun heißt, sich vom Bösen zum Guten wenden, ein vom Tode bestimmtes Denken in ein Verlangen nach Shalom verwandeln. Darum wird in dieser ökumenischen Dekade von den Kirchen erwartet, daß sie positiv und entschieden gegen den Tod und für das Leben handeln; daß sie das Böse entlarven und die Herrschaft Gottes verkündigen, die Leben und Shalom ist. Die ökumenische Dekade ist verankert in dem christlichen Glauben an Gott, der alle Dinge neu macht,

an Christus, der den Tod besiegt hat, und an den Heiligen Geist, der uns mit der Kraft der Dreieinigkeit erfüllt. Es geht in dieser Dekade um die Kirche und um das, wofür sie eintritt. Darum muß die Kirche ihren eigenen Standpunkt im Blick auf das Menschsein der Frauen klären. Welchen Status erkennt der Bund den Frauen zu?

Strategie und Prozeß

Die Dekade *ist* ökumenisch. Sie soll eine weltweite Bemühung sein, darum wird sie so vielerlei Gestalt annehmen, wie die örtlichen Situationen es erfordern. Ebenso wie die Ökumene der Kirchen mit den Worten beschrieben wird „alle an jedem Ort“, wird auch die ökumenische Dekade vornehmlich eine Sache der Ortskirchen sein. Es ist eine Dekade der *Solidarität der Kirchen* mit den Frauen, *nicht* eine Frauendekade, und darum wird von den Kirchen erwartet, daß sie sichtbar und aktiv die Frauen unterstützen. Doch da die Frauen am besten wissen, wo sie unterdrückt werden, erwartet man, daß sie selbst offen darüber sprechen und nicht zulassen, daß man sie zum Schweigen bringt, während die Männer für sie reden. Die Analysen der Frauen müssen in dieser Dekade der Kirchen eine vorrangige Bedeutung haben. Das bedeutet auch, daß dort, wo die Frauen keine klare Vorstellung einer alternativen Gesellschaft entwickelt haben oder diese nicht in Worte fassen können, sie dazu befähigt und in den Stand gesetzt werden. Die Strategien der ökumenischen Dekade, sei es auf örtlicher, nationaler, internationaler, regionaler, interregionaler oder weltweiter Ebene, sollten die Strategien der Kirche sein und der Aussage entsprechen, daß die Kirche eine Gemeinschaft von Frauen und Männern ist. Darum hofft man, daß Zusammenarbeit, Partnerschaft, Partizipation, Miteinanderteilen, einander Befähigen und alles, was eine Gemeinschaft der Liebe aufbaut, zu Bestandteilen aller Strategien und Strukturen werden, die mit dieser ökumenischen Dekade zusammenhängen. Wenn sie recht verstanden und durchgeführt wird, könnte die ökumenische Dekade ein Heilungsprozeß sein.

Von den Amtsträgern und Mitarbeitern des Ökumenischen Rates, besonders von denen in der Untereinheit „Frau in Kirche und Gesellschaft“, wird erwartet, daß sie die Planung und Durchführung der ökumenischen Dekade koordinieren und Anregungen dazu geben. Wenn Sie diesen Text lesen, wird die Koordinierungsgruppe für die ökumenische Dekade sich schon in Madras getroffen haben (20. bis 23. Januar 1988), und die Dekade wird, wie geplant, zu Ostern von verschiedenen Mitgliedskirchen eingeleitet worden

sein. Die Einleitung der Dekade ist die erste Stufe in dem Bemühen, die Kirchen über die Sichtweisen und Alternativen der Frauen zu informieren und sie dafür zu sensibilisieren. Die Dekade ist Sache der ganzen Kirche – der Kirche in ihrem Bemühen, das Phänomen des Sexismus zu untersuchen und zu bekämpfen.

Die ökumenische Dekade und Afrika

Es ist schon gesagt worden, daß eine Verbindung zwischen der ökumenischen Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ und der Abschlußtagung der UN-Dekade in Nairobi besteht. Es ist auch damit zu rechnen, daß die Kirchen sich für die Durchführung der weitreichenden Pläne dieses weltweiten Frauentreffens einsetzen werden. Doch bei den Hindernissen, die der Entwicklung der Frauen im Wege stehen, ist meines Erachtens eine Dimension heruntergespielt worden, nämlich die der kulturellen Erwartungen, Normen und Sitten, die überall in der Welt weiterbestehen und die in Verhaltensweisen und Besitzverhältnissen Niederschlag finden, denen die Frauen sehr viel mehr unterworfen sind als die Männer. Viele dieser kulturellen Forderungen haben eine religiöse Grundlage oder religiöse Auswirkungen. Darum vermeiden es staatliche Organisationen, sich damit zu befassen. Man möchte nicht, daß die Kirche in allen Aspekten des menschlichen Lebens präsent ist, worauf wir Christen doch bestehen müssen, wenn wir Gott in ihnen allen gegenwärtig sehen.

Das harte Leben der afrikanischen Frauen kann nicht allein den offenkundig ungerechten wirtschaftlichen Nord-Süd-Beziehungen angelastet werden. Meine These ist, daß die afrikanische Kultur ebenso sexistisch ist wie die westliche Kultur und daß der Versuch, alles auf die Unterdrückung Afrikas von außen zurückzuführen, ohne die verschiedenen Modernisierungsversuche der afrikanischen Kultur zu berücksichtigen, letztlich dem eigentlichen Zweck des Unternehmens zuwiderläuft.

Wole Soyinka hat in seiner Autobiographie *Ake* eine Periode in der Geschichte des englischsprachigen Teils von Westafrika eingefangen, in der man ein Modell sehen kann für die Auseinandersetzung Afrikas mit der lebensbedrohenden Erfahrung seiner Begegnung mit dem Westen, für seinen selektiven Gebrauch bodenständiger kultureller Mittel zum Überleben und für die spezifische Rolle der christlichen Religion in diesem Prozeß. Er hat die Frauen Westafrikas anschaulich dargestellt, ihre schwesterliche Verbundenheit miteinander, die die Quelle ihrer Macht ist, ihre eigenständigen Entscheidungen und ihr eigenständiges Handeln im soziopolitischen und wirtschaftlichen Bereich.¹

Westafrikanische Frauen nehmen heute wie auch schon in der Vergangenheit aktiv am wirtschaftlichen Leben ihres Landes teil und steuern es auch weitgehend selbst. Von der Tradition her waren ihnen, ebenso wie den Männern, Grenzen gesetzt im Blick auf das, was angebaut, erzeugt und verkauft werden sollte. Doch innerhalb dieser Grenzen genossen sie eine Autonomie, die es ihnen ermöglichte, in ihrem eigenen Leben und im Leben der Gemeinschaft ihr Urteil geltend zu machen. Wie die Männer trieben sie Handel im eigenen Lande wie auch über die Grenzen Westafrikas hinaus.²

Dieses Bild der westafrikanischen Frau darf jedoch nicht verallgemeinert und auf alle afrikanischen Frauen übertragen werden, außer darin, daß alle afrikanischen Frauen Arbeiterinnen sind. Das Bild des Mannes als „Ernährer“ trifft in keiner Weise auf Afrika zu, nicht einmal auf die islamisierten Teile; denn selbst die Frauen in Purdah arbeiten im Wirtschaftsbereich, und die jungen Mädchen treiben Handel vor der Ehe, um eine persönliche Habe zusammenzutragen.³ Die afrikanische Frau, die der Erfahrung der Frau im westlichen System am nächsten kommt, ist die christianisierte, vom Westen beeinflußte Frau des Mittelstandes, deren Bild von sich selbst durch die „ideale Frau“ der westlichen Kultur geprägt ist, die ihren volkstümlichen Ausdruck in der Ideologie der „totalen Frau“ gefunden hat.

Die heutige Situation

Das heutige Afrika ist eine Mischung von westlicher und afrikanischer Einflußnahme, und das wird noch verstärkt durch die politisch-ökonomische Einmischung des Nordens in die Angelegenheiten des Südens. Die Klagen, die heutzutage laut werden, sind zumeist politischer und wirtschaftlicher Natur; doch die Existenz von Staaten, die vom Ausland gelenkt werden, hat auch dazu geführt, daß Militarismus und der Mißbrauch von Macht überhand genommen haben. Statt ein Instrument zu sein, das dem Volke dient, ist die Politik zu einem Instrument der Unterdrückung und der Beherrschung geworden.

Mveng schätzt die Situation so ein, daß Afrika nicht einer totalen Verwestlichung erlegen ist, weil Afrika aus den lebendigen Quellen seiner Tradition und aus der Freiheitsliebe lebt, die die partizipatorischen Demokratien vergangener Zeiten erfüllt hat.⁴ Die Situation der Frauen ist dadurch gekennzeichnet, daß der Paternalismus, den der Westen Afrika gegenüber geübt hat, sie daran gehindert hat, weiterhin an dieser partizipatorischen Demokratie teilzuhaben; zugleich hat ihre Weigerung, die Tradition aufzugeben, sie zu den ersten Opfern der wirtschaftlichen Ausbeutung durch den Westen gemacht.

Die soziale Rolle der Frau hat sich an den Punkten geändert, wo sie unmittelbar das Politische berührt; denn die Einrichtungen der einheimischen Kultur sind dazu benutzt worden, das patriarchalische Ethos zu unterstützen, das vom Westen begünstigt und durch die Kolonialstrukturen etabliert worden ist. Die vereinigte Macht der Frauen ist in Proteststrukturen verwandelt worden, die nur *in extremis* eingesetzt werden können. Auf die afrikanische Kultur wird nur dort zurückgegriffen, wo sie die Frauen schwach macht; wo sie die Frauen stark macht, wird sie stillschweigend beiseitegeschoben; und das wird damit begründet, daß die Regelungen nur Randgebiete betreffen und nicht für die Gesamtbevölkerung anwendbar sind. Nur wenige der heutigen afrikanischen Regierungen – seien es Kolonial-, Apartheid- oder unabhängige Regierungen – kann man frauенfreundlich nennen. Wie sieht dann in Afrika die Situation der Frauen in der Kirche aus?⁵

Was bedeutet es in Afrika, Frau in der Kirche zu sein?

Die Kirche ist in Afrika die offenkundigste Manifestation des Christentums. Doch das Christentum hat durch die Einführung westlicher Werte und Denkweisen einen solchen Inkulturationsprozeß eingeleitet, daß selbst nicht-christliche Frauen durch die Berührung mit der westlichen Kultur unter den Einfluß der Kirche geraten. Das offenkundigste Beispiel dieses Inkulturationsprozesses ist die Patriarchalisierung des afrikanischen Familienlebens. Ich möchte dies am Beispiel von zwei Gruppen deutlich machen, die aus meinem persönlichen Erfahrungsbereich stammen, den Yorubas und Akans, und ihr System der Namensgebung erläutern.

Im allgemeinen kann man sagen, aus welcher Gegend von Ghana oder Nigeria, manchmal sogar aus welcher Provinz etwa oder gar aus welcher Stadt jemand herkommt. Die Menschen werden nicht nach ihrem Vater benannt, sondern nach ihrer Zugehörigkeit zu einer größeren Gruppe oder ihrer Verbundenheit mit einem bestimmten geschichtlichen Ereignis. Es gibt keine Vatersnamen, die weitergegeben werden, um festzuhalten, wer wen „gezeugt“ hat. Nachnamen sind durch den Westen eingeführt worden. Menschen in Afrika, die mit Leuten aus dem Westen, mit ihren Strukturen und ihrer Religion zu tun hatten, legten sich einen „Nachnamen“ zu, indem sie einfach den zweiten Namen ihres Vaters ihrem ersten Namen oder manchmal auch den zwei oder mehr Namen hinzufügten, die sie bei der Zeremonie der Namensgebung, die zugleich ihre Aufnahme in die Gesellschaft war, erhalten hatten. Dadurch, daß der Westen bzw. die Christen auf

Nachnamen beharrten, kam es dazu, daß mein Großvater väterlicherseits sich Yamoah nannte und diesen Namen an seine vier Söhne weitergab, die ihn wiederum auf ihre Frauen und Kinder übertrugen. Die ganze Ideologie und Theologie der Namensgebung wurde durch die Forderung verwandelt, daß die Afrikaner wie die Europäer Nachnamen haben sollten. So wurde die Person der afrikanischen Frau, die ursprünglich durch die Umstände der Geburt und die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft bestimmt wurde, nunmehr durch die Zugehörigkeit zu ihrem Ehemann bestimmt, was bis dahin unbekannt war – ein Import, den Afrika nie voll und ganz akzeptiert hat.⁶

Diese Art von Verwestlichung wurde durch kirchliche Schulen und die Mitgliedschaft in der Kirche gefördert; sie wurde aber auch von all denen verlangt, die mit dem sogenannten modernen Sektor in Berührung kamen. Hierbei haben wir besonders die Kirche im Blick und die Tatsache, daß ihr Wirken Bestandteil dieses Prozesses der Verwestlichung war und es auch heute noch weitgehend ist. Die afrikanischen Männer haben sich den patriarchalisch ausgerichteten westlichen Einfluß zunutze gemacht, um die Macht, die das matriarchalisch geprägte Ethos des afrikanischen Familienlebens den Frauen zugestand, außer Kraft zu setzen. Ein typischer Fall eines Bündnisses von Religion und Familienideologie gegen die volle Anerkennung der Frau als Person.

Der Prozeß der Gesetzgebung durch die derzeitigen Regierungen in Afrika wird erheblich durch den Umstand erschwert, daß der Beitrag der Frauen nur marginal ist. Die Art und Weise, wie die Marktfrauen in Westafrika mitentscheiden, legt ein beredtes Zeugnis ab von der Stellung der Frau in Afrika. Man hat sie zu Re-agierenden gemacht. Sie haben keine Funktion im Zentrum der Macht; alles, was ihnen übrig bleibt ist, gegen offenkundige Ungerechtigkeiten zu protestieren.

Wir in Afrika schätzen vielleicht nicht das, was die westliche Presse sieht, doch wir tun nichts, um den Frauen bei der Formulierung von Gesetzen, die sie betreffen, und bei der Gestaltung von Projekten, an denen sie dann später mitarbeiten sollen, ein Mitspracherecht zu geben. Frauen sind keine Unmündigen. Die Kirche in Afrika erhebt den Anspruch, den Status der Frauen in Afrika verbessert zu haben. Das ist umstritten. Deshalb möchte ich mich jetzt der Frage zuwenden, was die Kirche selbst aus der Macht der Frauen in Afrika gemacht hat.

Die Kirche in Afrika ist nicht frei geblieben von der nervösen Reaktion auf den westlichen Feminismus, die während der Frauendekade der Vereinten Nationen überall in Afrika spürbar war. Eine typische Reaktion der Kirche ist der Rückgriff auf Paulus. Neutestamentliche Forschung und Predigt halten an Konzepten fest wie „Gleichberechtigung beseitigt nicht die physischen schöpfungsgegebenen Unterschiede, die gott-gewollt sind“; „Darum ist eine solche Freiheit (in Christus) keine antinomistische Freiheit, sondern Gelegenheit, dem göttlichen Heilsplan in der Schöpfungsordnung zu dienen“. Besagter Theologe stellt dann „den modernen Ruf nach Befreiung der Frauen“ auf die gleiche Ebene wie „den Libertinismus der korinthischen Frauen“. Er und die meisten Männer in Afrika sehen im Feminismus „das Bestreben der Frauen, den Männern gleich zu werden“ und weisen – der Logik ihrer eigenen Argumentation folgend – diese Sicht der menschlichen Gemeinschaft von der Hand.⁷

Ich bin oft gefragt worden, ob die afrikanischen Frauen, die in der Kirche sind, sich für die Befreiung der Frauen einsetzen oder einsetzen sollten. Die Frage als solche ist schon sexistisch; denn wie andere Frauen haben die afrikanischen Frauen in den meisten sozialen Fragen unterschiedliche Meinungen. Das gilt auch für ihre unterschiedlichen Auffassungen und Einstellungen im Blick auf feministische Denkweisen. So ist die Frage nach der Befreiung in vielen Fällen eine Suggestivfrage, die man der Kirche stellt, damit sie die *guten* Frauen von den *schlechten* Frauen unterscheiden kann. Die Studie des Ökumenischen Rates der Kirchen über „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche“ bot Gelegenheit, die Stimmen der Frauen zur Frage der Frauen in der Kirche zu hören.

Die Veröffentlichung des Berichtes der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz unter dem Titel „Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche“ ist symptomatisch für die Situation, die Rose Zoe-Obianga mit den Worten Gleichgültigkeit, Schweigen und Weigerung zu hören gekennzeichnet hat.⁸ Abgesehen von wenigen kirchenleitenden Persönlichkeiten und einigen Kirchen ist die Frage der Ordination von Frauen unter den Teppich der Notwendigkeit kirchlicher Einheit und der Treue gegenüber jahrhundertealter kirchlicher Tradition gekehrt worden. Wenn es um die *Tradition* geht, glaubt man, sich auf Afrika verlassen zu können, besonders wenn diese Tradition den Frauen nur eine Macht am Rande zuerkennt. Wie auf der Konsultation festgestellt wurde, „beschäftigt die Frage der Polygamie die Christen mehr als die Frage der geistlichen Führung durch afrikanische Priesterinnen“.

In der Kirche wird der Ehemann für eine Frau zum Handicap, wenn die Kirche ihr nicht gestattet, ohne die Genehmigung ihres Ehepartners außer Haus zu gehen, jedoch das Gleiche nicht umgekehrt gilt. Wenn sich auch einige Kirchen darauf geeinigt haben, daß den Frauen eine stärkere Rolle in der Kirche zuerkannt werden sollte, so gibt es doch Ehemänner, die nicht zulassen, daß ihre Frauen auswärtige Verpflichtungen übernehmen.⁹ Die übrigen Hindernisse, die wie in der westlichen Christenheit der Beteiligung der Frauen in der Kirche entgegenstehen, sind allgemeiner Natur. Die Fragen der Beziehung von Frau und Mann in der Ehe, der Ausbildung von Frauen, der Vertretung der Anliegen der Frauen sowie die Frage ihrer liturgischen Rolle und ihrer Spiritualität sind für die Kirche überall Fragen am Rande, für die Identität der Frauen jedoch von entscheidender Bedeutung. In den afrikanischen Kirchen ist die spezifische Identität und Autonomie der Frauen den Gemeinschaftsinteressen untergeordnet, nicht jedoch die der Männer. Während in den frühen Zeiten die christliche Verkündigung in Afrika an die Wunden der Frauen rührte, kritisiert die heutige Kirche nur die Frauen, wenn sie gegen Annehmlichkeiten der patriarchalischen Gesellschaft aufbegehren. Die Kirche sieht unbeteiligt zu, wenn Gesetze verabschiedet werden, die allein den Männern zugute kommen und die Rechte aushöhlen, die früher den Frauen in bestimmten Bereichen der afrikanischen Gesellschaft durchaus zukamen.

Patriarchalisch denkende Kirchenführer empfinden anscheinend das Bedürfnis, in den Frauen Kunden der Kirche und nicht Partner in Gottes Mission zu sehen.

Das westliche Christentum war sehr widersprüchlich – vielleicht sollte man sagen, wohlüberlegt widersprüchlich – in seiner Einschätzung der afrikanischen Kultur. Tatsache ist, daß man im allgemeinen die meisten Elemente in der afrikanischen Kultur, die die Macht der Frauen stärken, verurteilt und verächtlich gemacht hat und die Kulturerscheinungen bejahte, die die Frauen aus dem Zentrum der Macht heraus an den Rand drängten. So ist sogar vorgekommen, daß ein einheimischer weiblicher Name für Gott in einen männlichen verkehrt wurde. Die Vererbung in der weiblichen Linie, die den Frauen Zugang zu führenden politischen Rollen ermöglichte, wurde in den Hintergrund gedrängt. Hand in Hand mit der Verwestlichung hat das Christentum die Familienbeziehungen durcheinandergebracht.

Es gibt Frauen in der Kirche in relativ festen Positionen, die die Auffassungen der Kirchen in diesen Fragen stützen, vor allem im Blick auf die Ordination. Sie betonen, daß die Frauen ja in anderen kirchlichen Aktivitäten führende Rollen einnehmen. Sie machen ausgezeichnete Arbeit mit

Jugendlichen, sie machen Evangelisationsarbeit am einzelnen, sie machen Besuche, sie predigen und bezeugen das Evangelium allen Menschen, vor allem den Kranken, den Leidtragenden und denen, die an ihr Heim gefesselt sind. Sie erteilen Rat, sind Kindergottesdienstleiterinnen und Katechetinnen. Sie organisieren Kirchenchöre und schmücken den Altar für den Gottesdienst.¹⁰ Man fragt besser nicht, warum sie nicht den Abendmahlsgottesdienst leiten. Es gibt in der Kirche ebenso wie in der Gesellschaft Frauen, die ihre Aufgabe darin sehen, den Frauen zu helfen, den Status quo freudig und bereitwillig zu akzeptieren. Doch es gibt auch Männer wie jenen afrikanischen Bischof, der den Gedanken der Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ ins Leben gerufen hat. Man kann nur gespannt darauf warten, wie diese beiden und viele andere Gruppen in den Jahren 1988 bis 1998 aufeinander einwirken.

Wie reagieren die Frauen in der Kirche auf den Feminismus?

Die Gültigkeit und Nützlichkeit der Erfahrung der Frauen wird sehr unterschiedlich gesehen. „Was brauchen die Frauen über das hinaus, was sie schon haben?“ hört man oft in Afrika. Es gibt Frauen, die sehr viel mehr wollen, als nur Hilfskräfte einer von Männern geführten Religion zu sein. Es gibt Frauen, die möchten, daß die Kirche mehr Interesse an jenen kulturellen Faktoren zeigt, die die Frauen ihrer Menschenwürde berauben. Es gibt Frauen, die erwarten, daß die Kirche sich mehr auf die soziopolitischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten, unter denen die Frauen in Afrika leiden, einläßt. Es gibt Frauen, die meinen, daß die Kirche in Afrika nicht genügend mitleidet an den Erfahrungen der Unterdrückung der Afrikaner unter dem Apartheidsregime und in den militarisierten Zonen und an dem Elend der Flüchtlinge und der Landbevölkerung, die in der Mehrheit aus Frauen besteht. Es gibt Frauen, die nicht damit zufrieden sind, daß die Kirche sich dafür nicht engagiert oder gar achtlos daran vorübergeht.

Frauen, die ihre eigene Identität als Person ernst nehmen, haben viele Fragen an die Kirche zu stellen. Frauen haben es gewagt, die Kirche nach ihrer Einstellung zu den Frauen zu fragen. Frauen stellen die Frage: „Wie afrikanisch ist die Kirche in Afrika in ihren Strukturen und ihrer Theologie?“ Frauen wollen sehen, daß die Kirche die Beziehungen zwischen Männern und Frauen neu durchdenkt. In den Augen von Rose Zoe Obianga hat die Kirche in Afrika vor dem westlichen Bild der Frau kapitulierte, weil die afrikanischen Männer im Selbstbewußtsein der Frau eine Gefahr für ihre vorgegebene Überlegenheit sehen.¹¹ Zwei römisch-katho-

lische Ordensschwestern, die über die Unterdrückung und den Kampf der Frauen im französischsprachigen Afrika geschrieben haben, sind zu der Schlußfolgerung gekommen, daß die Unterdrückung der Frauen in Afrika Wirklichkeit ist und daß die Frauen dieser Realität offen ins Auge sehen, ihre geliehene Identität abwerfen und sich darum bemühen müssen, ihre eigene Identität als Person wiederzugewinnen. Die Frauen müssen sich klar machen, daß die Kirchen Anteil an den Strukturen haben, die Frauen unterdrücken; und sie müssen die Kirchen auffordern, ihre Einstellung gegenüber den Frauen, die diese als entfremdend empfinden, zu überwinden.¹²

Eine wachsende Anzahl christlicher afrikanischer Frauen reagiert auf diese Situation mit theologischer Arbeit. Nach den jüngeren Frauen in der Kirche zu urteilen, die bereit sind, ihre Erkenntnisse und Überzeugungen zu artikulieren, wird das nächste Jahrzehnt einige aufsehenerregende theologische Entwicklungen in Afrika mit sich bringen. Rosemary Nthamburi aus Kenia spricht von einem neuen Bild der afrikanischen Frau, das dadurch entstehen wird, daß sie darum kämpft, sich von „allen unterdrückerischen sozialen Strukturen (zu befreien), durch die Frauen diskriminiert werden, so daß sie neben den Männern ihre angemessene Rolle in der Gesellschaft spielen können“. Es sollte ein „Akt der Humanisierung“¹³ sein, folgert Rosemary Edet aus ihrer kritischen Betrachtung der Situation der Kirche in Nigeria und weist dabei auf die Notwendigkeit hin, sich eingehender mit den theologischen Faktoren wie z. B. der Bedeutung der Taufe für das Verständnis der Rolle der Frau in der Kirche zu befassen,¹⁴ Bette Ekeya steht mitten drin in Situationen der Unterdrückung; sie steht an der Seite der Frauen, von denen die afrikanische Gesellschaft lieber nichts hören möchte. Elizabeth Amoah wird ihre Erkenntnisse aus der Erfahrung von Frauen in den afrikanischen charismatischen Kirchen einbringen; und Teresa Okure arbeitet schon an einem Buch über die Samaritanerin. Der Geist ist am Werke, und die afrikanischen Frauen reagieren mit Mut und Hoffnung.

Die Zukunft leben

Da wir die Erfahrung gemacht haben, schweigen zu müssen, an den Rand gedrängt, von jeder Beteiligung ausgeschlossen und unsichtbar gemacht zu werden, wollen wir nunmehr Arbeitsmethoden entwickeln, die umfassend sind und die Frauen in alle Bereiche des afrikanischen Lebens miteinbeziehen. Da die traditionellen afrikanischen Mythen dazu benutzt worden sind, uns zum Schweigen zu bringen, wollen wir uns mit diesem Vorgang befassen und Mythen schaffen, die uns in unserer Macht stärken; dann wer-

den die feministischen Perspektiven in der Kultur Afrikas nicht mehr ausgebendet werden. Dann wird man die Stimmen derer in den Kirchen hören, die bislang nicht gehört wurden. Wir werden unsere Volksmärchen wieder erzählen und neu interpretieren. Wir werden uns mit den traditionellen religiösen Riten befassen, um das, was bedeutungsvoll ist, von dem zu trennen, was der Menschenwürde Abbruch tut. Die Frauen in Afrika, die charismatische Kirchen geleitet und begründet haben, sind für uns Rollen-Modelle, auf die wir die westlichen Kirchen hinweisen werden.

Wir machen uns keine Illusionen über den Kampf, der vor uns liegt; doch was ist damit gewonnen, wenn alle Männer uns loben und wir das Bild von uns hassen, das sie für lobenswert halten? Selbsthaß ist entmenschlichend. Wir sind uns der gegenwärtigen Situation und der Zukunft des in der Bibel verheißenen Shalom bewußt; darum fordern wir Shalom und beginnen, für seine volle Verwirklichung zu arbeiten. Diese Arbeit muß durch die ökumenische Dekade gefördert werden. Das erfordert von allen Christen und von den Kirchen, die dem Aufruf zur Solidarität mit den Frauen Gehör schenken, eine theologische Anstrengung. Es wird ein Prüfstein für die Redlichkeit ihrer Theologie sein. Ich persönlich hege die Hoffnung, daß die Theologinnen in Afrika vor Ablauf der ökumenischen Dekade einen Anfang damit gemacht haben werden, Einfluß auf die christliche Theologie in Afrika auszuüben.

Im Rahmen der ökumenischen Dekade soll ein Projekt durchgeführt werden, das Studien, gemeinsames Feiern und Veröffentlichungen miteinander verbindet. Man hofft, daß dies der Beginn eines gemeinsamen Bemühens afrikanischer Theologinnen ist, auf die Kirchen in Afrika und ihren Evangelisationsauftrag einzuwirken. Das Institut „Afrikanische Frauen in der Theologie“ wird den Rahmen bieten für den Beitrag der afrikanischen Frauen zur theologischen Reflexion, wie sie in der ökumenischen Dekade geplant ist. Das Institut, das mobil sein soll, ist vom Ansatz her partizipatorisch und wird eine Triebkraft für die Theologie der Frauen in Afrika sein.

Man muß die Stimmen jener afrikanischen Frauen hören, die die Mitarbeit der Frauen in der Kirche, so wie sie heute praktiziert wird, für angemessen halten und darin keine Unterdrückung sehen. Man sollte nach ihren Anschaulungen über den Dienst und die „raison d'être“ der Kirche fragen und einen Dialog beginnen, um einen gewissen Konsensus an diesem Punkte zu erreichen, der die entscheidende Grundlage für die Theologie der Frauen in Aktion und für das Selbstverständnis der Kirche ist. Es gibt nicht nur *eine* Art und Weise, die ökumenische Dekade zu gestalten. Doch welchen Stil und welche Form man auch wählen mag, meine Hoffnung ist, daß

die Kirche sich als solidarisch erweist mit dem Kampf der Frauen um ihre Menschenwürde und um eine menschliche Gestalt der Gemeinschaft, in der sie leben.

Die westafrikanischen Frauen sind sich zumeist der schweren Last der Apartheid, der Militarisierung und der Strukturen der Wanderarbeit nicht bewußt. Regionale Bemühungen, die afrikanischen Frauen mit diesen Problemen vertraut zu machen, sollen sie – und a fortiori die Kirchen – dazu anregen, Strategien für solidarisches Handeln zu entwickeln. Der Stärke der südafrikanischen Frauen in ihrem Kontext entspricht die wirtschaftliche Unabhängigkeit der westafrikanischen Frauen. Der Austausch dieser Erfahrungen ist für die Entwicklung der Frauen in Afrika von entscheidender Bedeutung. Die Frauen in den Frontstaaten, in Guinea Bissau und anderen Ländern, die Waffen tragen mußten, um die Unabhängigkeit ihres Landes zu erhalten oder zu erlangen, müssen ihre Geschichten mit den Frauen in Nigeria austauschen, die in nationalen Wahlen politische Macht zu gewinnen suchen, oder darum kämpfen, die Universitäten von frauenfeindlicher religiöser Bigotterie frei zu halten.

An den geistlichen Quellen, die alle afrikanischen Frauen in ihrem unterschiedlichen Kampf um die volle Verwirklichung ihres Menschseins speisen, müssen alle teilhaben können. Die *ökumenische Dekade*: „*Solidarität der Kirchen mit den Frauen*“ kann ein Forum für den Austausch dieser Erfahrungen mit der gesamten Kirche bieten und als Plattform dienen, um in den verschiedenen Situationen gezielt zu handeln. Sie wird eine Bestätigung des Lebens und der Hoffnung sein; sie wird durch Gottesdienste die geistlichen Kräfte der Frauen, *aller Frauen* zu einer weltweiten schwesterlichen Gemeinschaft vereinen, und ihre Netzwerke werden über die Grenzen der Kirche und der christlichen Gemeinschaft hinausgehen. Doch die gebrochenen Leiber der Frauen sind verstreut über alle Stämme der Menschheit; und jedem einzelnen sollten die Worte mitgegeben werden: „Die ökumenische Dekade ist ein Aufruf, ‚euch untereinander zu beraten und eure Meinung zu sagen‘ (Richter 19,30). Erkennt die Ungerechtigkeiten im Leben der Frauen, denkt eingehend und klar über das Leben der Frauen nach und wendet euch gegen alle Formen der Entmenschlichung.“¹⁵

Die ökumenische Dekade ist ein Ausdruck des Glaubens der christlichen Frauen an die Bereitschaft der Kirche, ein Werkzeug des göttlichen Heils handelns zu sein. Man sollte sich jedoch darüber im klaren sein, daß sich die Frauen nicht aufhalten lassen auf ihrem Wege zur Anerkennung und zu einer sinnvollen und befriedigenden Beteiligung in Kirche und Gesellschaft.

Der Aufruf des Ökumenischen Rates ist deshalb ein Aufruf an die Kirchen, wahrhaft Kirche zu sein und die Frauen auf diesem Wege zu begleiten.

Übersetzung aus dem Englischen von Helga Voigt

ANMERKUNGEN

- ¹ Wole Soyinka, Ake, Kp. 13–15.
- ² Claire C. Robertson, *Sharing the Same Bowl: A Socio-economic History of Women and Class in Accra, Ghana*; Indiana University Press, Bloomington 1984.
- ³ Hiermit ist Afrika vom Mittelmeer bis zum Kap der Guten Hoffnung gemeint. Ein Drittel, 30,70 % der afrikanischen Bevölkerung, praktiziert ihre traditionelle Religion; 28 % sind Christen; der Rest, 41,09 % ist muslimisch. Überall in Afrika wird die Hegemonie des westlich-christlichen Einflusses gebrochen. Um sich ein umfassendes Bild der Frauen in Afrika zu machen, muß man den Einfluß des Islam und des orientalisch-orthodoxen Christentums berücksichtigen.
- ⁴ E. Mveng, Report of the Africa Region: Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT), Die Vollversammlung Mexiko, Dezember 1986.
- ⁵ Mißbrauch der Familienplanung; Bestimmung der Nationalität und des Erbes; Bereitstellung einer Infrastruktur für nationale Entwicklung etc.
- ⁶ Mein Großvater väterlicherseits, der Kodwo Ewudzi hieß, erhielt bei der Taufe den Namen Isaiah Yamoah, weil sein Vater Yamoah war. Meine Großmutter väterlicherseits und meine Mutter, die ihr Leben lang Aba Awotwiwa bzw. Yaa Dakaa geblieben waren, wurden aufgrund ihrer „christlichen“ Ehe Martha bzw. Mercy Yamoah. In Malawi hat man jetzt die afrikanische Tradition wiederhergestellt, so daß die Frauen nicht mit der Eheschließung ihren Namen zu ändern brauchen.
- ⁷ O.O. Obijole, St. Paul on the position of women in the church, A study of Gal 3,28; 1Kor 11,1–14 und 14,34–36, Paradox or a change? Eine Seminararbeit eines Doktoranden in paulinischer Theologie an der Universität von Ibadan.
- ⁸ Rose Zoe-Obianga, African Women's Questions to the Church in Africa, Referat vor der ersten Konferenz afrikanischer und europäischer Theologen; ein Projekt der ökumenischen Vereinigung afrikanischer Theologen, Yaounde 1984.
- ⁹ Bericht der Konsultation von Ibadan, Gesamtafrikanische Kirchenkonferenz, Nairobi 1981, S. 41.
- ¹⁰ Marilyn Robertson, USA, lebend in Liberia, Lehrerin, in der Kirche tätig; doch es ist die Stimme des Establishments, die das Recht der Frauen, Fragen zu stellen, in Frage stellt.
- ¹¹ Rose Zoe-Obianga, a.a.O.
- ¹² Referat von Schwester Kahungu Mbwiti Justine und Schwester Mbuy Beya Marie-Bernadette aus Lumumbashi, Zaire, vor der Frauenkonferenz der EATWOT, Mexiko, Dezember 1986.
- ¹³ Text für die Frauenkonsultation der EATWOT, Port Harcourt, August 1986.
- ¹⁴ Die Rolle/Beteiligung der Frauen in der Nigerianischen Kirche, Vortrag auf der Konsultation von Port Harcourt, 1986.
- ¹⁵ Elsa Tamez hat mir geholfen, aus dieser unerfreulichen Episode etwas Positives herauszukristallisieren. Vgl. Richter, Kap. 19.

Die Evangelische Kirche in Deutschland und der Ökumenische Rat der Kirchen

Versuch einer Zwischenbilanz nach vierzig Jahren

von REINHARD GROSCURTH

Den Jahrestag seiner 40jährigen Gründung begeht der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) zwar angemessenerweise am 21. August dieses Jahres an seinem Gründungsort Amsterdam, aber die meisten prominenten Teilnehmer werden Holland aus Hannover erreichen, wo vom 11. bis 20. August die 39. Sitzung seines Zentralkomitees (ZA) stattfinden wird. Es ist bereits die zweite Tagung dieses Gremiums im Bereich der EKD – die erste fand 1974 in West-Berlin statt. Schaut man die Liste der Tagungsländer dieses Gremiums an (unter Auslassung von Genf als der Zentrale des ÖRK, wo aus Kostengründen die meisten Tagungen stattfanden), so ist die Sitzung des ZA in Hannover auch ein sichtbares Zeichen von Vertrauen, Aufgeschlossenheit und Hoffnung.

Auch manche anderen Beobachtungen könnten den Schluß erlauben, daß in den gegenseitigen Beziehungen offensichtlich alles in Ordnung ist. Ich denke an Personen: Bischof Dr. Martin Kruse ist seit 1983 Mitglied des ZA, bevor er 1986 Ratsvorsitzender der EKD wurde. In ähnlicher Weise galt das in früheren Jahren für die anderen Berliner Ratsvorsitzenden, Bischof D. Otto Dibelius und Bischof D. Kurt Scharf – beide waren schon lange vor Übernahme des EKD-Amtes in der Ökumene aktiv. Die Namen der Präsidenten des ÖRK aus dem Bereich der EKD, Bischof Dibelius (1954–1961), Kirchenpräsident D. Martin Niemöller (1961–1968) und Landesbischof D. Hanns Lilje (1968–1975) bezeichnen bis heute im In- und Ausland anerkannte Ökumeniker. Dazu kommt – in der ökumenischen Bewegung stärker als in anderen kirchlichen Bereichen – die Bedeutung guter persönlicher Beziehungen. Der jetzige Generalsekretär des ÖRK und der Moderator des ZA seit der Vollversammlung in Vancouver (1983), Dr. Emilio Castro und Dr. Heinz Joachim Held, kennen und schätzen sich bereits aus der Zeit, als Castro noch Pfarrer einer Methodistengemeinde in Montevideo und Held theologischer Lehrer in Buenos Aires war. Ich denke weiter an die große Zahl von ökumenischen Aktivitäten, Organisationen und Publikationen im Raum der EKD. Einmal jährlich kommen die derzeitig 17 Mitglieder von Kommissionen und Arbeitsgruppen des ÖRK zusammen. Treffen sich die Ökumene-Referenten der Gliedkirchen der EKD, so sind die

meisten Tagesordnungspunkte vom ÖRK bestimmt. Es gibt weiter Lehrstühle für Ökumene, und in vielen Gliedkirchen wird bei den theologischen Examens auch das Fach Ökumene geprüft. Innerhalb der in diesem Jahr gleichfalls 40 Jahre alten Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen arbeitet der 1950 gegründete Deutsche Ökumenische Studienausschuß kontinuierlich an den theologischen Fragen, die weitgehend vom ÖRK vorgegeben oder zumindest mitbestimmt sind. Die Evangelischen Akademien wären ohne die Ökumene nicht denkbar, es gibt unzählige ökumenische Initiativgruppen, und die Besuchergruppen aus der Bundesrepublik Deutschland nehmen seit vielen Jahren an Zahl und Häufigkeit den ersten Platz im Ökumenischen Zentrum an der Genfer route de Ferney ein. Was wäre schließlich der Kirchentag, was wären die Studentengemeinden ohne den ÖRK? Und auch nach 40 Jahren ist beim ÖRK immer noch Deutsch eine der offiziellen Sprachen. Für die Ökumene streiten nicht nur Periodika wie die schon 37 Jahre alte Ökumenische Rundschau (ÖR), sondern z. B. auch die Evangelischen Kommentare, die Lutherischen Monatshefte oder die Junge Kirche. Meine Ausgangsthese ist, daß in kaum einer der nunmehr 307 Mitgliedskirchen des ÖRK so viele Möglichkeiten vorhanden sind, um sich als aktives Mitglied zu bewähren.

Wenn man daran denkt, daß sich bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges die Institution Kirche in Deutschland mit dem im Aufbau begriffenen Ökumenischen Rat sehr schwer getan und vieles verhindert hatte¹ und wesentliche ökumenische Kontakte zunächst über den Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen und später fast nur noch über persönliche Beziehungen laufen mußten, ist der Wandel nach 1945 ein Ereignis von kirchengeschichtlichem Rang.

Nun besteht vermutlich gerade in der Ökumene die Gefahr, zum laudator temporis acti zu werden. Ich bin der Meinung, daß auch das 40jährige Bestehen des ÖRK nicht zu Verklärungen führen darf. Mir geht es aus diesem Zeitabschnitt vielmehr um einige (durchaus subjektiv gefärbte) Erklärungen – Erklärungen für genutzte oder auch ungenutzte Möglichkeiten der EKD, sich zu der „völlig verpflichteten Gemeinschaft“ (Neu-Delhi 1961) der Ökumene in Wort und Tat zu bekennen.²

I. *Die Chance des Neuanfangs: Stuttgart 1945*

Die Stuttgarter Erklärung vom 18./19. Oktober 1945 bedeutet die volle Wiederaufnahme der evangelischen Kirche in die ökumenische Gemeinschaft. Der Gedanke eines Besuches bei der Deutschen Evangelischen

Kirche (DEK) war bereits bei der Weltkonferenz über Kirche, Volk und Staat im Jahre 1937 aufgekommen, an der die Delegierten der DEK nicht hatten teilnehmen dürfen; deswegen war eine fünf Punkte umfassende Botschaft an die „Brüder in der DEK“ verabschiedet und für den Frühherbst 1937 eine Delegation vorgesehen worden, zu der u.a. Erzbischof Germanos von Tiathyra, Erzbischof Eidem (Uppsala) und Bischof Bell (Chichester) gehören sollten. „Die deutschen kirchenamtlichen Stellen“³ haben diesen Besuch erfolgreich hintertrieben.

Das Gewicht der Begegnung der Vertreter aus den Niederlanden, aus Großbritannien⁴, Frankreich, der Schweiz und den USA mit dem neuen Rat der EKD bei seiner zweiten Sitzung macht Visser't Hooft in seiner Autobiographie klar: „Die Stuttgarter Begegnung machte es der Ökumenischen Bewegung möglich, den Blick nach vorn zu richten und sich der Zukunft zuzuwenden. Wäre sie nicht zustande gekommen oder hätte sie nicht zur Wiederherstellung brüderlicher Beziehungen geführt, dann hätten für die Bildung des Weltrats in Amsterdam im Jahre 1948 die notwendigen geistigen Voraussetzungen gefehlt.“⁵ Die Hintergründe über die Chance des Neuanfangs in Stuttgart sind inzwischen von G. Besier minutiös aufgehellt worden.⁶ Die Nachgeborenen sollten sich aber durch Besier auch daran erinnern lassen, wie völlig anders die Lage nach dem Ersten Weltkrieg war, wo bis zum Jahre 1931 die Frage der Kriegsschuld die ökumenische Bewegung erheblich behinderte.⁷ Daß Stuttgart neben allen Kontroversen, die es in unserem Land hervorrief, auch die Wiedereingliederung in die Gemeinschaft der Weltchristenheit bedeutete, bleibt unbestritten; Stuttgart ist die Basis für die wachsende Gemeinschaft.⁸

II. Das Problem der Mitgliedschaft: Treysa, Stuttgart, Eisenach, Bethel

Allerdings bedurfte diese Gemeinschaft auch ihrer rechtlichen Gestalt, und hier hat sich die EKD besonders schwer getan. Die Verhandlungen innerhalb der EKD zwischen Treysa (August 1945) und Bethel (Januar 1949) machen deutlich, daß sich die Freude über die neu gewonnene Gemeinschaft in der Ökumene nur mit großer Mühe in Verfassungsartikel umsetzen ließ. Weil die Folgen bis heute spürbar sind, sollen hier die wichtigsten Punkte kurz erwähnt werden:

1. „Die DEK war an den Utrechter Verhandlungen von 1938 nicht mehr beteiligt gewesen... Aus diesem Grunde blieb auch die an die bisherigen Mitgliedskirchen gerichtete Aufforderung zum Anschluß an den neuen Ökumenischen Rat unerledigt...“⁹

2. Die Kirchenführerkonferenz in Treysa beschloß die Vorläufige Ordnung der EKD, in der es heißt: „Besondere Aufgaben des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland sind:

- a) ...
- b) die Mitarbeit der EKD in der Ökumene ...“

Aber die Frage nach der Mitgliedschaft im ÖRK kam angesichts der komplizierten innerdeutschen Strukturfragen nicht vor.¹⁰

3. Daß bei der Stuttgarter Begegnung im Oktober 1945 die Frage der Mitgliedschaft der EKD von seiten der ÖRK-Vertreter angesprochen werden sollte, geht schon aus dem Entwurf Visser't Hoofts und den Anmerkungen dazu von A. Freudenberg hervor.¹¹ In den Stuttgarter Verhandlungen hat dann A. Koechlin die Frage ausgesprochen.¹² In dem ersten amtlichen Bericht heißt es: „Der Rat der EKD nahm in einer geschlossenen Sitzung die Einladung zur Teilnahme am ökumenischen (sic) Rat der Kirchen an und berief zu seinen Vertretern für die Tagung im Februar 1946 in Genf Herrn Landesbischof D. Wurm und Pfarrer Niemöller.“¹³

4. Ein Versuch des Bruderrats der EKD, zur Neuordnung der EKD beizutragen (Erklärung vom 20. März 1946, unterschrieben von Niemöller, Held und Asmussen), macht am Ende auch einen Vorschlag für die Beschreibung der ökumenischen Verpflichtung, der zwar offensichtlich nicht weiterverfolgt wurde, aber doch der Vergessenheit entrissen werden soll: „Die Bekennernde Kirche sieht die EKD als Glied der Ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen. Sie weiß, daß in der Ökumene die gleichen Fragen ihrer Lösung harren, vor denen die evangelische Christenheit in Deutschland steht. Gerade darum sieht sie sich gerufen, nach Kräften an den weltweiten Aufgaben der Kirche mitzuarbeiten.“¹⁴

5. Der ÖRK verschickt im Oktober 1947 eine englische Liste der Mitgliedskirchen, in der es auf S. 4 heißt: „Evangelical Churches of Germany (represented by the Council of the Evangelical Church in Germany)“; danach folgen die Mennoniten und die Altkatholische Kirche.¹⁵

6. In der Kirchenversammlung von Eisenach wird am 13. Juli 1948 die Grundordnung angenommen. Ihr Artikel 18 lautet in Abs. 1: „Die Evangelische Kirche in Deutschland arbeitet in der ökumenischen Bewegung mit.“ H. Brunotte erläutert diese Formulierung später so: „Diese Bestimmungen über die Stellung der EKD zu Ökumene konnten in Eisenach nur locker gefaßt werden, da die Weltkirchenkonferenz von Amsterdam (August 1948) erst bevorstand und im Juli noch nicht abzusehen war, wie dort die organisatorischen Fragen der Ökumene geregelt werden würden ... Eine Mitgliedschaft in der Ökumene ist in der Grundordnung nicht festgelegt. Es ist

darüber auch später kein Kirchengesetz der EKD erlassen worden.“ Etwas später schreibt er: „Eine volle Mitgliedschaft der deutschen evangelischen Christenheit in der Ökumene konnte im Juli 1948 in Eisenach noch nicht geregelt werden. Darum spricht die Grundordnung nur von einer Mitarbeit.“¹⁶ Abgesehen davon, daß der Verfassungsentwurf des ÖRK der EKD längst zugegangen war¹⁷, scheint es dem Autor doch höchst auffällig, daß es innerhalb der EKD nie (um es mit den viel späteren Formulierungen der Lima-Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt auszudrücken) zu einer „offizielle(n) Stellungnahme . . . auf der höchsten hierfür zuständigen Ebene der Autorität“ gekommen ist.¹⁸

7. Im Januar 1949 fand in Bethel die erste ordentliche Synode der EKD statt. Die Vollversammlung in Amsterdam war vorüber, und es gab auf der Synode nicht den geringsten Zweifel daran, daß die EKD eine der 147 Gründerkirchen des ÖRK war. Aber nun tauchte vehement die Frage auf, ob die EKD wirklich Kirche sei oder nicht doch nur ein „Bund bekenntnisbestimmter Kirchen“, so daß die eigentliche Mitgliedschaft nur bei den Gliedkirchen der EKD liegen könnte. Danach hat zweifellos auch die Entschließung der Generalsynode der VELKD in Leipzig vom 27. Januar 1949 eine Rolle gespielt, die die unmittelbare Mitgliedschaft der lutherischen Gliedkirchen im ÖRK feststellt, die sich allerdings „innerhalb der Grenzen der Zuständigkeit der EKD . . . im Ökumenischen Rat durch die Vermittlung des Rates der EKD vertreten“ lassen. Seitdem gibt es in allen Listen der Mitgliedskirchen des ÖRK die „Sternchen“-Kirchen aus dem Bereich der EKD als ständige Erinnerung an die Schwierigkeiten im eigenen Lande.¹⁹ Der ökumenische Aufbruch hat also nicht ausgereicht, um die EKD zur Kirche werden zu lassen.

8. Nun mag man zwar einwenden, daß vermutlich auch andere Gründerkirchen auf sehr unterschiedliche Weise und nicht immer „auf der höchsten Ebene“ ihren Beitritt beschlossen haben. Die Betheler Synode hat darum sicher richtig gehandelt, wenn in der Entschließung zu ökumenischen Fragen ganz anders argumentiert wird: „Die Synode begrüßt die Gründung des Weltkirchenrates mit herzlicher Freude und verbindet damit den Dank für die große Hilfe, die ihr die anderen Glieder der ökumenischen Gemeinschaft gewährt haben. Die Synode sieht es als vordringliche Aufgabe der EKD an, diese Haltung des ökumenischen Verständnisses und der brüderlichen Hilfe im eigenen Lande zu bewahren.“²⁰

III. Eine Phase der Konsolidierung: 1950–1966

Den Berichten von Hanfried Krüger über die ökumenische Bewegung im Kirchlichen Jahrbuch²¹ kann man entnehmen, daß offensichtlich eine längere Phase der Konsolidierung eintrat. Für 1959 schreibt Krüger: „Die deutsche Mitarbeit im ÖRdK (sic!) hat sich auch im Berichtsjahr stetig und gedeihlich weiterentwickelt.“²² Ich nenne nur summarisch einige Fakten, die das belegen können: Es gibt zeitweise über 80 Studienkreise. Die Zahl der deutschen Stipendiaten des ÖRK steigt. Für die Dritte Vollversammlung in Neu-Delhi werden 50 000 Vorbereitungshefte vertrieben. Mitglieder des Genfer Stabes – allen voran Dr. Visser ’t Hooft – sind willkommene Gäste auf Synoden und Kirchentagen. Die Frage nach der Bedeutung der Mitgliedschaft im ÖRK, die der Generalsekretär dem ZA in Rochester 1963 vorgelegt hatte, beschäftigt den Rat der EKD, die Kirchenleitung der VELKD und den Ökumenischen Ausschuß der EKU. Die Evangelische Kirche im Rheinland hatte die Frage sogar als Proponendum in alle Kreissynoden gegeben, „doch scheinen vorerst nur wenige Antworten und diese vorwiegend aus deutschen Kirchen eingegangen zu sein“²³.

Leichte Kritik wird laut, wenn H. Krüger schon 1963 warnt: „Man hat mit Recht beanstandet, daß die großen Weltkonferenzen in diesen Jahren zu schnell aufeinander folgen und den Kirchen ein nicht mehr zu verkraftendes Maß an Mitarbeit zumuten.“²⁴ Die Bereitschaft, auch finanziell für die Arbeit des ÖRK einzutreten, wächst. Nach Amsterdam wurde der erste Mitgliedsbeitrag der EKD für 1949 auf \$ 1 000,– festgesetzt, und D. Niemöller hatte sich noch im Dezember 1948 bei der Kasse der EKD erfolgreich bemüht, für 1948 einen Beitrag von DM 500,– zu erreichen, denn: „Es liegt im Interesse des Ansehens unserer Kirche, daß wir grundsätzlich diesem Ansinnen zustimmen.“²⁵ Im Jahre 1963 betrug die Zuweisung DM 185 000,–, 1964 aber schon DM 400 000,–.

In Genf ist man ausgesprochen dankbar für diese Bereitschaft zur Mitarbeit, aber gelegentlich werden auch Fragen gegenüber der EKD laut. Wie werden beispielsweise die Delegationen für die Vollversammlungen zusammengestellt, und: Wer ist eigentlich der Ansprechpartner? „Die EKD streckt dem ÖRK zwar fünf Finger entgegen, aber keine Hand“ – heißt es später in Uppsala, und diese Finger werden beschrieben mit: Kirchliches Außenamt Frankfurt, Kirchenkanzlei Hannover, Weltmission Hamburg, Diakonisches Werk Stuttgart und Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe Bonn. Den Kollegen im ÖRK die Strukturen der EKD klarzumachen gehört zu den schwierigsten Aufgaben. Auch deswegen ist später

das Scheitern einer neuen Grundordnung der EKD, die ja auch die Vertretung nach außen neu regeln sollte, sehr zu bedauern.

IV. Krise des Vertrauens: ab Genf 1966

Generalsekretär Dr. Willem A. Visser 't Hooft wurde am 1. Dezember 1966 durch Dr. Eugene Carson Blake abgelöst – in einem Jahr, in dem die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft stattgefunden hatte und in dem selbst alte Freunde der Ökumene aus der EKD plötzlich mißtrauisch wurden.²⁶ Das Thema Kirche und Revolution kam zur Sprache und wurde in Sektion II kontrovers diskutiert.²⁷ Das führte zur Unterstellung, der ÖRK trate für die Revolution und für Gewaltanwendung ein. Hier wurde wie bei manchen späteren Gelegenheiten²⁸ von den Kritikern nicht bedacht, daß eine Konsultation oder auch eine Weltkonferenz nicht für den ÖRK sprechen kann; erst eine Vollversammlung oder der ZA dürfen sich direkt an die Kirchen wenden.

Es ist hier nicht möglich, den zunehmenden Vertrauensschwund des ÖRK in Teilen der EKD auch nur einigermaßen vollständig zu beschreiben. Der schwerste Konflikt in 40 Jahren wurde unzweideutig ausgelöst durch das Programm zur Bekämpfung des Rassismus und insbesondere durch den Sonderfonds, bis hin zum ersten Höhepunkt, dem in Arnoldshain gefaßten Beschuß des Exekutivausschusses vom 2. September 1970, die ersten Unterstützungen aus dem Sonderfonds zu bewilligen. Dieser Konflikt ist über die Jahre im KJ nachgezeichnet, hat aber auch seine Beschreibung in Aufsätzen und Monographien gefunden.²⁹ Für mich sind aus den Anfangszeiten der Auseinandersetzungen einige Erinnerungen geblieben, die wohl symptomatisch sind:

1. Es war auf Seiten der EKD versäumt worden, die Beschlüsse des ÖRK (ZA Heraklion 1967, Vollversammlung Uppsala 1968, ZA Canterbury 1969) ernst zu nehmen. Der Versuch der Ökumene-Referenten der EKD, im Oktober 1969 auf die Brisanz dieser Beschlüsse hinzuweisen, scheiterte.³⁰

2. Vorhandene Gesprächsmöglichkeiten wurden nur minimal genutzt. Bei Gemeindebesuchen nach der Sitzung des Exekutivausschusses in Arnoldshain hat zwar im West-Berliner Haus der Kirche Paul Abrecht sofort auf die Problematik hingewiesen, aber an anderen Orten ist das versäumt worden.

3. Nachdem ein „offener Brief“ des Ratsvorsitzenden der EKD an Dr. Blake den auf Dienstreise befindlichen Generalsekretär erst wesentlich später erreichte als die westdeutsche Öffentlichkeit, wurde dann doch ein

Gespräch zwischen Mitgliedern des Rates der EKD und der Kirchenkonferenz und Vertretern des ÖRK verabredet. Das Treffen am 1. Dezember 1970 in München litt aber an der Nervosität aller Beteiligten und stand unter Zeitdruck und Erfolgszwang: Die Journalisten waren schon für den frühen Nachmittag in das Landeskirchenamt bestellt und mußten bis zum Abend vor dem Sitzungssaal auf die versprochene Pressekonferenz warten.³¹

4. Über lange Zeit hat die Diskussion in der EKD sich nicht mit dem Rassismus und seiner Bekämpfung, sondern mit Fragen der Gewaltanwendung, des politischen Engagements der Kirche und der Verwendung von Kirchensteuermitteln befaßt.³²

5. Noch nie zuvor und nie wieder danach ist der ÖRK in unserem Land so häufig und so langfristig ins Bewußtsein der Öffentlichkeit getreten. Eine der Spätfolgen: In den letzten Jahren kommt etwa die Hälfte der Mittel für den Sonderfonds aus der Bundesrepublik Deutschland.

Doch wir müssen noch einmal zurückgehen auf die 4. Vollversammlung in Uppsala. Im Bericht der Sektion II, Erneuerung in der Mission, lag die Wurzel für eine weitere Kontroverse, die – was die Fronten anbelangte – ähnliche Züge aufwies wie die Debatte um den Rassismus und die im Grunde nicht ausgestanden wurde. Schon in der Sektion selber kam es zu erheblichen Auseinandersetzungen. Nachdem der schließlich gefundene Kompromiß – wie so häufig – keinen sonderlich befriedigte, war es leicht, das schon in Genf 1966 geweckte Mißtrauen gegen den ÖRK jetzt mit Belegen zu versehen. Im Bereich der EKD geschah das vor allem durch die 1970 gegründete „Konferenz Bekennender Gemeinschaften“.³³

Im März 1970 wird die Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission veröffentlicht, und noch im gleichen Monat findet in Ajaltoun/Libanon eine Konsultation zwischen Hindus, Buddhisten, Christen und Muslimen statt, für die die Dialog-Abteilung des ÖRK verantwortlich ist. Im Januar 1971 nimmt der ZA bei seiner Sitzung in Addis Abeba eine „vorläufige Grundsatzzerklärung und Richtlinien“ an, um die im Vorfeld und anschließend lebhaft diskutiert wird.³⁴ Bevor die Problematik des Dialogs im Bereich der EKD aufgearbeitet ist, erschreckt der ÖRK die Konferenz Bekennender Gemeinschaften (und darüber hinaus viele andere Christen) bei der Weltmissionskonferenz in Bangkok um die Jahreswende 1972/73: In Sektion III wird ein Moratorium vorgeschlagen für die Entsendung von Missionaren und von Geld; außerdem werden in Sektion II Heil und soziale Gerechtigkeit sehr eng aneinandergerückt.³⁵ Ist das Eintreten für soziale Gerechtigkeit wirklich Teil der Weltmission? Am Abend des Himmelfahrtstages 1974 kommt es in der Philharmonie in West-Berlin in

Gegenwart des bis dahin immer noch um Kompromisse bemühten Bischofs Scharf zur Verkündung der Berliner Ökumene-Erklärung der Konferenz Bekennender Gemeinschaften. Für die Autoren ist „die Sichtungsstunde der Ökumene“ gekommen, und man wehrt sich gegen eine Welteinheitskirche, gegen eine Welteinheitsreligion und gegen eine Welteinheitsgemeinschaft. Diese Erklärung³⁶ soll nicht nur als Auftakt für den im Juli geplanten internationalen Kongreß für Weltevangelisation in Lausanne dienen, sondern auch warnen vor der Tagung des ZA in West-Berlin im August. Dankbar ist zuzugeben, daß die „Lausanner Verpflichtung“ weit von den an Himmelfahrt in Berlin geäußerten Emotionen entfernt bleibt. Man kann sich auch darüber freuen, daß die EKD-Synode noch im gleichen Jahr über „Weltmission heute“ verhandelt. Trotzdem hören die Pressionen auf die EKD auch in den Folgejahren nicht auf. Am 30. Oktober 1978 schreibt die Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ an die EKD-Synode und verlangt den Austritt der EKD aus dem ÖRK. Am 6. November 1978 veröffentlicht die Konferenz Bekennender Gemeinschaften ein Schreiben an die EKD-Synode, in dem es heißt: „Wir bitten Sie daher, unserer nicht mehr ertragbaren Mitschuld an den Verirrungen des ÖRK ein Ende zu bereiten, indem Sie die Frage des Austritts aus dem ÖRK juristisch klären lassen und dann den Austritt vollziehen.“ Als die Synode in Bethel dieses Begehren nicht aufgreift, klagt die Konferenz Bekennender Gemeinschaften „über den widerchristlichen Charakter“ und über den „ruinösen Einfluß des Weltkirchenrates“³⁷. Allerdings bittet die Synode in einer Kundgebung vom 10. November 1978 um Klärung mancher strittigen Fragen, sowohl innerhalb der EKD als auch im ökumenischen Gespräch, denkt aber überhaupt nicht an einen Austritt.³⁸

Auch in den Folgejahren reißen die Angriffe auf den ÖRK von seiten der Bekennenden Gemeinschaften nicht ab. Immer wieder sind es das Programm zur Bekämpfung des Rassismus und das Missionsverständnis, und immer wieder kommt der Vorwurf, es ginge Genf nur um „Säkular-Ökumene“ und die Grundlage des ÖRK von Amsterdam 1948 sei aufgegeben.³⁹ Der Aufruf zur Trennung vom ÖRK wird auch in der Botschaft des 3. Europäischen Bekenntniskonvents laut, und Rat und Kirchenkonferenz der EKD suchen eine Antwort.⁴⁰ Beide sind für eine verstärkte Mitarbeit der EKD bei der Klärung der offenen Fragen. Man ruft auch die Gemeinden zur Fürbitte für die ökumenische Bewegung auf. Aber das verhindert nicht den Konflikt bei der EKD-Synode in Garmisch-Partenkirchen Anfang 1980.⁴¹ Immer wieder werden in diesen Debatten die Fronten zwischen „Ökumenikern“ und „Evangelikalen“ deutlich. Auch bei der Frage nach

Wesen und Aufgabe der Mission tut sich die EKD schwer, in der ökumenischen Bewegung mit klarer Stimme zu reden. Die bis heute virulenten Fragen nach den „Parallelstrukturen“ der Evangelikalen oder nach dem „ökumenischen Mandat“ sind Symptome dafür. Und wer wollte sagen, daß die Angst vor dem Auseinanderfallen der EKD unberechtigt wäre?

V. Verstehens-Versuche

Man kann der EKD nicht vorwerfen, sie hätte sich nicht immer wieder ernsthaft um Verständigung mit dem ÖRK bemüht. Aus den siebziger Jahren nenne ich einige Beispiele:

Juli 1973: Der Rat der EKD empfängt Dr. Potter zu einem ausführlichen Gespräch.⁴²

August 1973: „Bericht über die Aktivitäten der EKD im Rahmen des Programms des ÖRK zur Bekämpfung des Rassismus“ an den ZA.⁴³

Juni 1974: Gespräch des Rates der EKD mit dem Genfer Stab.⁴⁴

Februar 1976: Wort des Rates zur Vollversammlung in Nairobi.

November 1978: Memorandum zum Verhältnis der EKD zum ÖRK.⁴⁵

November 1978: Synode der EKD mit sieben Fragen für das ökumenische Gespräch.

April/Juni 1979: Briefwechsel zwischen Generalsekretär Dr. Potter und Präsident Dr. Held.

Dem folgt im September 1979 auf Veranlassung des Rates ein erster – leider nicht sehr erfolgreicher – Versuch, in der Evangelischen Akademie Arnoldshain die Vertreter der verschiedenen Richtungen innerhalb der EKD an einen Tisch zu bringen.⁴⁶ Die Fragen des politischen Engagements, um die es zwischen EKD und ÖRK besonders häufig geht, tauchen auch in anderen Kirchen auf (Holland, Großbritannien, Norwegen, aber auch bei der Heilsarmee). Ich wage aber die Behauptung, daß der Aufwand an Zeit und Kraft für eine Verständigung in keiner anderen Mitgliedskirche ähnlich groß gewesen ist.

Auf der anderen Seite steht die Frage, ob der ÖRK die EKD wirklich verstehen kann und will. Schon Lilje befand: „Der Weg der EKD ist von ihrem ersten Tage an von Spannungen, ja sogar von Streit begleitet gewesen.“⁴⁷ Man muß wohl hinzufügen: Immer wieder waren es ökumenische Fragen, die zum Streit geführt haben. Ein Teil davon mag erklärt werden durch das „Mißverhältnis von Gestalt und Gehalt im Bereich der EKD“⁴⁸. Das ist die Gestalt einer Volkskirche, die im Gesamt der ökumenischen Bewegung doch etwas Besonderes, wohl auch etwas besonders Schwieriges darstellt.

„Unsere volkskirchliche Struktur mit ihrer sehr manigfachen Schichtung und ihrem auf den allgemeinen Kirchensteuern beruhenden Finanzsystem stellt ja noch besondere Fragen“ – so der Ratsvorsitzende Landesbischof Dietzfelbinger auf der EKD-Synode in Coburg 1973.⁴⁹ Der ihm folgende Ratsvorsitzende Landesbischof Claß schreibt später (27. November 1978) an Dr. Potter, daß „bei Äußerungen aus dem Bereich der EKD auch politische Überzeugungen und Gebundenheiten mitsprechen mögen“.

Einer solchen Volkskirche fällt es schwerer als anderen, wenn der ÖRK vom „transfer of power“ redet, wenn er 1981 seine Beziehungen zu einer bundesdeutschen Bank und zwei Schweizer Banken einstellt⁵⁰ oder den transnationalen Konzernen den Kampf ansagt⁵¹. Eine neue Weltwirtschaftsordnung⁵² oder ein Programm für Abrüstung und gegen Militarismus und Wettrüsten⁵³ sind in volkskirchliches Denken nur schwer zu integrieren. Und wie kann eine in der immer reicher gewordenen Bundesrepublik Deutschland lebende Volkskirche „eine mit den Armen solidarische Kirche“ werden? Es gab und es gibt viele Christen in der EKD, die an dieser „Ja-Aber-Struktur“⁵⁴ und den daraus folgenden Kompromissen und Rücksichtnahmen gelitten haben und leiden. Um nur zwei zu nennen: E. Lange stellte wohl am schärfsten die Frage nach der Ökumene-Fähigkeit der EKD.⁵⁵ H. J. Margull ging es um die Verankerung der Ökumene in der Gemeinde und um die radikale Erneuerung der Kirche.⁵⁶ Er erinnert an die Feststellung der 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal: „Das Universale muß lokal sein, wenn es real sein soll.“⁵⁷ Eine 1985 erschienene Arbeitshilfe „Ökumenisches Lernen. Grundlage und Impulse“ der Kammer für Bildung und Erziehung hat es nicht vermocht, dieses Ziel in die Wirklichkeit unserer Gemeinden umzusetzen. Man kann nur hoffen, daß die Sitzung des ZA in Hannover auf Gemeindeebene und bei den Leitungsgremien von EKD und ÖRK einen weiteren Beitrag zum gegenseitigen Verstehen leisten kann.

VI. „Vereinigungsfähig“?

Überblickt man die vierzig Jahre des Bestehens des ÖRK aus der Sicht der EKD und vergißt nicht, wie er den deutschen Kirchen den Weg in die weltweite Gemeinschaft der Kirche Christi ermöglichte, dann darf man bei allen Besonderheiten der EKD nicht vergessen, daß der ÖRK für jede einzelne Kirche ein notwendiges, wenn auch immer wieder unbequemes Instrument gewesen ist – um es in ökumenischer Terminologie zu sagen: challenge. Er sollte es auch in den gegenwärtigen und noch kommenden Kontro-

versen bleiben. „Wer heute von der Ökumene redet, redet vom Konflikt. Er redet nicht nur von ihm, sondern nimmt an ihm teil. Er nimmt so an ihm teil, wie die ökumenische Bewegung selbst teil hat an den Konflikten, die unsere Welt durchziehen und sich in vielen Hinsichten von Tag zu Tag verschärfen.“⁵⁸

Die ökumenische Bewegung als Werkzeug: Darüber hat Visser't Hooft immer wieder gesprochen. 1960 sagt er: „Unsere eigentliche Schwierigkeit liegt darin, daß unsere Kirchen gegenwärtig noch nicht wirklich reif sind für die Einheit . . . Somit besteht die Aufgabe der kommenden Jahrzehnte darin, unsere Kirchen ‚vereinigungsfähig‘ zu machen, sie aus ihrer Halbherzigkeit aufzurütteln und bereit zu machen, die Mittel der Einheit zu gebrauchen. Wie werden Kirchen ‚vereinigungsfähig‘? Im Grunde geht es wieder darum, jeder Kirche zu der Erkenntnis zu verhelfen, daß sie selbst die Kirche Christi ist und nicht in erster Linie die Kirche dieses oder jenes Landes bzw. dieser oder jener Denomination.“⁵⁹ Schon früher hatte Visser't Hooft festgestellt: „Wir brauchen innerhalb der ökumenischen Bewegung Kirchen . . . , die es sich gefallen lassen, durch ihre ökumenischen Verbindungen herausgefördert und umgewandelt zu werden.“⁶⁰ Er hat auch später von der Verwandlung und der Veränderung des Lebens der Kirche gesprochen und gefragt: „Nehmen die Kirchen eine solche Einmischung nicht übel?“⁶¹ Wenn diese Herausforderung auch heute noch die Hauptaufgabe des ÖRK ist, dann sollte man den ÖRK und seine Mitarbeiter daran erinnern, die oft in der Gefahr stehen, über den multa der Aktivitäten dieses multum eines geistlichen Ansatzes zur Erneuerung zu vergessen. Man sollte aber auch sich selber und die EKD daran erinnern, daß auch ein noch so feierlicher Synodenbeschuß über einen Beitritt zum ÖRK – selbst wenn er so klar gewesen wäre wie der Vorschlag des Bruderrates der EKD – nichts an der Frage ändert, ob wir mit unseren Gemeinden heute der ökumenischen Erneuerungsbewegung beitreten und uns die Einmischung gefallen lassen wollen. Ein Satz von L. Vischer faßt diese Aufgabe noch einmal anders zusammen: „Eines ist aber klar: Wenn das Ziel der ökumenischen Bewegung je erreicht werden soll, müssen die Kirchen durch tiefgreifende Veränderungen gehen.“⁶²

ANMERKUNGEN

¹ Die beiden Bände von A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1933 bis 1939 und 1939 bis 1945 (München 1969 und 1973) sind bis heute die gründlichsten Untersuchungen aus dieser Zeit.

- ² Teilaspekte auch H. Puffert, Die Bedeutung ökumenischer Flüchtlingshilfe für den Weg des ÖRK. ÖR 36 (1987), 332ff und 421ff.
- ³ Kirche und Welt in ökumenischer Sicht. Bericht der Weltkonferenz von Oxford über Kirche, Volk und Staat. Genf 1938, 12f sowie 267f; Ökumenisches Jahrbuch 1936 bis 1937, hg. F. Siegmund-Schultze. Zürich 1939, 333ff (Zitat 343). Die Darstellung von H. Lilje vom Zustandekommen der ökumenischen Delegation ist etwas mißverständlich, wenn er vermutet: „Es handelte sich offensichtlich um eine jener großartigen spontanen Aktionen, für die Generalsekretär Dr. Visser't Hooft bekannt war.“ Memorabilia. Nürnberg 1973, 166.
- ⁴ Den Augenzeugenberichten ist hinzuzufügen G. Rupp, I seek my Brethren. Bishop Bell and the German Churches. London 1975.
- ⁵ W. A. Visser't Hooft, Die Welt war meine Gemeinde. München 1972, 234.
- ⁶ G. Besier / G. Sauter, Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945. Göttingen 1985.
- ⁷ G. Besier, Krieg – Frieden – Abrüstung. Die Haltung der europäischen und amerikanischen Kirchen zur Frage der deutschen Kriegsschuld 1914 bis 1933. Göttingen 1982. Den Vergleich zwischen der Zeit nach dem Ersten und nach dem Zweiten Weltkrieg zieht Visser't Hooft auch in seinem Aufsatz „Einander aus Gefangenschaft befreien“ in: Ökumenischer Aufbruch. Hauptschriften Bd. 2. Stuttgart 1967, 298.
- ⁸ Vgl. auch H. G. Link, Ein neuer Anfang. Die Stuttgarter Erklärung in ökumenischer Sicht, in: ÖR 4 (1985) und 1 (1986).
- ⁹ Kirchliches Jahrbuch für die EKD (KJ) 1945 bis 1948, 284. Einzelheiten bei Boyens, Kirchenkampf Band 2, 19ff und 265ff.
- ¹⁰ KJ a.a.O., 17; Boyens a.a.O., 268ff. Gleiche Formulierung auch in der Übergangsordnung vom 22. März 1946. KJ a.a.O., 67. Siehe auch J. Mehlhausen, Die Konvention von Treysa. Ein Rückblick nach vierzig Jahren. ÖR 34 (1985), 468ff.
- ¹¹ Visser't Hooft: „Wir hoffen, daß die Verbundenheit sich in der Form des Eintritts der Kirche in Deutschland in den W.-Rat äußert.“ Freudenberg: „Die Kirche in Deutschland muß die Einladung, dem Weltkirchenrat beizutreten, beantworten.“ Deutsche Übersetzung in Besier/Sauter a.a.O. 132.
- ¹² Besier/Sauter a.a.O. 31.
- ¹³ KJ a.a.O., 25. M. Boegner, Ein Leben für die Ökumene. Frankfurt/Stuttgart 1970, 240, beschreibt, mit wie großer Selbstverständlichkeit die beiden in Genf aufgenommen wurden – und damit auch die EKD.
- ¹⁴ KJ a.a.O., 72.
- ¹⁵ EZA Best. Kirchenkanzlei der EKD 2/165. Diesen sowie andere Hinweise verdanke ich Frau Oberarchivrätin Dr. Christa Stache vom EZA.
- ¹⁶ H. Brunotte, Die Grundordnung der EKD. Ihre Entstehung und ihre Probleme. Berlin 1954, 197ff. Man lese dazu in Eisenach 1948, Verhandlungen. Berlin 1951 die Anträge von Pfarrer Dr. Klemm (Sachsen, ev.-luth.), Dr. Gerstenmaier und D. Niemöller (100f). Ersterer plädiert für die Formulierung „Die EKD gehört dem Ökumenischen Rat an“; letzterer bewegt die Kirchenversammlung zu der angenommenen Formulierung.
- ¹⁷ EZA 2/165.
- ¹⁸ Die in den von F. Lüpsen herausgegebenen Amsterdamer Dokumenten enthaltene „Liste der auf der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates vertretenen Kirchen“ enthält lediglich die Angabe: „Deutschland: Evangelische Kirche in Deutschland, Vereinigung der deutschen Mennonitengemeinden, Alt-Katholische Kirche in Deutschland“.
- ¹⁹ Th. Wurm, Erinnerungen aus meinem Leben. Stuttgart 1953 schreibt nach Eisenach: „... es war unklar geblieben, ob wir uns zu einer Kirche oder nur zu einem Kirchenbund vereinigt hatten“ (S. 195).
- Zur Betheler Synode s. J. Beckmann in KJ 1949, 16f. Auch die Lektüre des Berichts der Synode ist wichtig, z. B. Meiser S. 264. Die Verhandlungen in der Lutherischen General-

- synode 1949 (Berichtsband Berlin 1956) machen die Kompliziertheit deutlich: 18 Seiten zu diesem Thema (149–166). Wie in Bethel bei der EKD steht auch in Eisenach bei der VELKD das Thema Ökumene und ÖRK an letzter Stelle. – Weiterentwicklung in der DDR nach Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR s. KJ 1970, 289f. Übrigens eröffnet erst die Änderung der Satzungen des ÖRK in Nairobi neue Möglichkeiten für die Mitgliedschaft von Kirchenbünden. Bericht aus Nairobi 1975. Frankfurt 1976, 331.
- ²⁰ KJ 1949, 17.
- ²¹ Teilweise sind diese Berichte gleichzeitig in den Beiheften der ÖR erschienen. Das folgende Zitat KJ 1959, 330.
- ²² Ähnlich später G. Niemeier, KJ 1962, 16.
- ²³ Der Vortrag und die bis heute interessanten Stellungnahmen KJ 1964, 261ff. Zitat Krüger 267.
- ²⁴ KJ 1962, 287.
- ²⁵ EZA 2/165.
- ²⁶ D. Dibelius, Sollen die christlichen Kirchen revolutionär werden? Berliner Sonntagsblatt Die Kirche, 9. Oktober 1966. H. Lilje, a.a.O., 240f.
- ²⁷ Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft. Stuttgart 1967. Vortrag Wendland 84ff, Vortrag Shaull 91ff, Sektion II 151ff.
- ²⁸ Ein anderes Beispiel: Der Abschlußsatz der Rassismus-Tagung in Notting Hill („Wenn alle anderen Versuche fehlschlagen, sollen der ÖRK und die Kirchen Widerstandsbewegungen, einschließlich Revolutionen, unterstützen, die das Ziel verfolgen, politische und wirtschaftliche Tyrannie, die den Rassismus erst ermöglichen, zu stürzen“) wurde vom ZA ausdrücklich nicht übernommen. KJ 1973, 317.
- ²⁹ Anti-Rassismus-Programm der Ökumene. epd-dokumentation Band 5, Hg. K.-M. Beckmann. Witten/Frankfurt 1971. Vom gleichen Hg. Rasse, Kirche und Humanum (1969) sowie: Rasse, Entwicklung und Revolution. Beiheft ÖR 14/15 (1971). E. Adler, Ökumene im Kampf gegen den Rassismus. epd-dokumentation Band 14 (1975). Chr. Meyers-Herwartz, Die Rezeption des Anti-Rassismus-Programms in der EKD. Stuttgart 1979.
- ³⁰ KJ 1973, 323.
- ³¹ Texte KJ 1970, 147.
- ³² Für H. Dietzfelbinger steht am Anfang die Schuld-Erfahrung der Deutschen; sie „trieb uns vor allem zur Versöhnung und nicht zur Unterstützung der Gewaltanwendung“. Veränderung und Beständigkeit. München 1984, 306.
- ³³ Die wichtigsten Daten bei E. Wilkens in KJ 1974, 45.
- ³⁴ Dialog mit anderen Religionen, hg. H. J. Margull/St. J. Samartha. Frankfurt 1972.
- ³⁵ Das Heil der Welt heute. Beginn oder Ende der Weltmission? Hg. Ph. Potter. Stuttgart 1973.
- ³⁶ KJ 1974, 275ff.
- ³⁷ KJ 1978, 40ff. Zitate 46f.
- ³⁸ KJ 1978, 131.
- ³⁹ Gnadauer Verband: Erklärung zum Weg des ÖRK, 14. Februar 1979. KJ 1979, 91f.
- ⁴⁰ KJ 1979, 189ff.
- ⁴¹ KJ 1980, 42ff.
- ⁴² KJ 1973, 78.
- ⁴³ KJ 1973, 79ff.
- ⁴⁴ KJ 1974, 255. Wichtig auch die Beschreibung der Begegnung durch E. Lange, a.a.O. 257ff.
- ⁴⁵ ÖR 28 (1979), 43ff.
- ⁴⁶ epd-Dokumentation 46/1979.
- ⁴⁷ a.a.O. 177.
- ⁴⁸ H. Dietzfelbinger a.a.O. 303.
- ⁴⁹ KJ 1973, 79.

- 50 epd-Dokumentation 49a/1981 *passim*.
51 ZA 1982, Protokoll 22ff.
52 Bericht aus Nairobi 1975. Frankfurt 1976, Sektion VI, 102f. ZA 1977, Protokoll 53ff.
53 epd-Dokumentation 22–23/1978.
54 Chr. Meyers-Herwartz, a.a.O. 309.
55 K. Raiser, E. Lange – Bürger für die Kirche, in: ÖR 36 (1987), 277ff. Im Geist Langes schrieb auch W. Simpfendorfer: Die Utopie entläßt ihre Kinder. Ev. Kom. 12/1987, 709ff.
56 Die ökumenische Bewegung in den Kirchen und Gemeinden, in: Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968, hg. H. E. Fey. Göttingen 1974, 460ff.
57 Montreal 1963. Bericht. Genf 1963, 73.
58 W. Huber, Kirche im Horizont der Ökumene, in: Der Streit um die Wahrheit und die Fähigkeit zum Frieden. München 1980, 11.
59 Die Una Sancta und die Ortsgemeinde, in: Ökumenische Bilanz. Stuttgart 1966, 162f. Der englische Begriff lautet „unitable“. Ecumenical Review XIII, 1960, 12.
60 Jahresbericht 1944/45, zitiert bei Boyens, a.a.O. Bd. 2, 254.
61 Einander aus Gefangenschaft befreien, a.a.O. 296.
62 „... ein wirklich universales Konzil?“ In: Ökumenische Skizzen. Frankfurt 1972, 240.

Die Evangelische Kirche in Deutschland, die Ökumene und das „institutionelle Dilemma“

Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus als Fallstudie

VON ROGER WILLIAMSON*

I. Einleitung

Sowohl die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) als auch der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) blicken in diesem Jahr auf eine vierzigjährige Geschichte seit ihrer Gründung im Jahr 1948 zurück. Die Sitzung des Zentralkomitees des ÖRK in Hannover in diesem Sommer bietet Anlaß, über das Verhältnis dieser beiden kirchlichen Körperschaften nachzudenken. Es ist die These dieses Aufsatzes, daß sich die Beziehungen zwischen der EKD und dem ÖRK in einem Zustand struktureller Spannung befinden. Die EKD ist eine Volkskirche in einem reichen westlichen Land. Der ÖRK hat sich in den letzten zwanzig Jahren zunehmend als Anwalt im Kampf der Armen und Unterdrückten verstanden. T. Fusé hat das „institutionelle Dilemma“ der Kirche in nationalem Rahmen folgendermaßen beschrieben:

* Dr. Roger Williamson ist Direktor des Life and Peace Institute, Uppsala, Schweden, eines Zentrums für internationale christliche Friedensforschung. Der hier abgedruckte Aufsatz gibt seine persönliche Meinung wieder.

„... wenn die Kirche zu strikt an ihrer universalen Ausrichtung festhält, wird sie u. U. durch das gegnerische sozio-politische System ausgeschaltet oder bestenfalls durch eine weniger universalistische Kirche ersetzt; wenn sie sich jedoch zu stark an die partikularistischen Forderungen und Interessen der bestehenden Gesellschaft anpaßt, wird sie u. U. viel von ihrem prophetischen Zug und ihrer Überzeugungskraft als eine universale Religion verlieren.“¹

Für den ÖRK nimmt das Dilemma eine leicht veränderte Gestalt an: Wie können die Anliegen und Interessen radikaler Repräsentanten von Kirchen aus der Dritten Welt mit denen der Verantwortlichen von Kirchen in den reichen westlichen und in den östlichen sozialistischen Ländern verbunden werden? Diese Aufgabe verlangt ein hohes Maß von diplomatischem Fingerspitzengefühl. Es ist unausweichlich, daß zwischen Kirchen eines bestimmten Landes und dem ÖRK in Genf Konflikte entstehen werden.

Dieser Aufsatz soll die innere Dynamik eines dieser Konflikte veranschaulichen. Am Beispiel der Debatte über das ÖRK-Programm zur Bekämpfung des Rassismus, insbesondere in der Zeit von 1969-1975, möchte ich deutlich machen, daß es offenkundig einen dauernden strukturellen Konflikt zwischen ÖRK-Programmen mit einer radikalen Ausrichtung und der Rolle der EKD als einer Volkskirche gibt. Solange die EKD ihrer Identität als Volkskirche treu bleibt und zugleich ihre ökumenische Verpflichtung loyal wahrnimmt, wird dieser Konflikt stets gegenwärtig sein – oft unterschwellig, aber gelegentlich im Aufbrechen von ernsten Gegensätzen und Meinungsunterschieden.

2. Der Sitz im Leben des Programms zur Bekämpfung des Rassismus innerhalb der Ökumene

Im Rückblick läßt sich leicht erkennen, daß die späten 60er Jahre in der Tat einen Kairos darstellten, um ein radikales Programm gegen den Rassismus zu beginnen. Sowohl die Zeit als auch das Thema waren richtig gewählt. Ebenfalls läßt sich leicht verstehen, warum dieses Programm solch eine starke negative Reaktion – vor allem in England und in der Bundesrepublik Deutschland – auslöste, da beide Länder umfangreiche Investitionen und Handelsbeziehungen mit Südafrika haben.

Im Kontext der späten 60er Jahre, nach dem Mord an Martin Luther King und angesichts des tief verankerten Rassismus im Südlichen Afrika, ist es nicht überraschend, daß der Exekutivausschuß des ÖRK 1969 Richtlinien für ein weitgehendes Programm zur Bekämpfung des Rassismus formulierte. Aber erst als die ersten Zuwendungen aus dem Sonderfonds 1970 vergeben wurden, setzte der massive Widerstand gegen das Programm ein.

3. Sechs Phasen in der Diskussion innerhalb der EKD

In meiner Dissertation² habe ich sechs Phasen unterschieden und die Chronologie in der Abfolge der ÖRK-Tagungen unterteilt.

3.1 Bis zur Sitzung des Exekutivausschusses in Arnoldshain (September 1970)

Sofern man bis zum September 1970 im Bereich der EKD überhaupt von einer Reaktion auf das Programm zur Bekämpfung des Rassismus sprechen kann, war diese überwiegend positiv. Verbale Erklärungen gegen die Apartheid und sogar Projektunterstützung, wie sie von Brot für die Welt im März 1970 versprochen wurde, erschienen unproblematisch.³ Die Diskussion, sofern sie überhaupt stattfand, beschränkte sich auf den inneren Kreis der Verantwortlichen in den Kirchen.

3.2 Arnoldshain (September 1970) bis zur Sitzung des Zentralausschusses in Addis Abeba (Januar 1971)

Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus erregte zum ersten Mal öffentliche Aufmerksamkeit als Folge der Sitzung des Exekutivausschusses des ÖRK in Arnoldshain im September 1970. Am Tag nach der Ankündigung der Zuwendungen aus dem Sonderfonds im ökumenischen Presse-dienst wurde die Entscheidung des ÖRK vom südafrikanischen Premierminister Vorster und seinem Außenminister verurteilt.⁴ Kurz darauf, am 15. September 1970 richtete der Vorsitzende des Rates der EKD, Dietzfelbinger, einen offenen Brief an den Generalsekretär des ÖRK, Blake, in dem er auf „eine außerordentliche Unruhe“ hinwies, die „bei uns in weiten Kreisen“ herrsche.⁵ Christel Meyers-Herwartz hat die Presseberichte und kirchlichen Verlautbarungen sorgfältig untersucht und kommt im Blick auf die Kreise, von denen Dietzfelbingers Brief spricht, zu dem Schluß: „Hierbei kann es sich nur um eine sehr kleine Gruppe handeln, von der zu vermuten ist, daß sie über besondere – sei es wirtschaftliche und/oder verwandschaftliche – Beziehungen zu Südafrika verfügt.“⁶ Dietzfelbinger hatte eine Haltung eingenommen, die das Problem polarisierte, während der Rat der EKD später einer mehr vermittelnden Linie folgte, was die Vermutung nahelegt, daß einige Mitglieder des Rates der Frage offener gegenüberstanden. Die Erklärung des Rates der EKD vom 24. September 1970

brachte den Wunsch nach Erläuterungen aus Genf zum Ausdruck und nannte einige Punkte der Kritik an der Entscheidung.

Das nächste bedeutende Ereignis war die Entscheidung der Kirche von Hessen und Nassau am 24. Oktober 1970, DM 100 000,- für den Sonderfonds des Programms zur Bekämpfung des Rassismus zur Verfügung zu stellen.⁷ Obwohl bereits andere Synoden die Frage diskutiert und das Programm zur Bekämpfung des Rassismus kritisiert hatten, war erst jetzt mit der positiven Entscheidung einer Landessynode der innere Konflikt offen zutage getreten. So hieß es von seiten der Bischofskonferenz der VELKD, „der Beschuß der hessischen Landessynode, Mittel bereitzustellen, habe die Einheit des Handelns der EKD gefährdet. Er stelle auch einen schweren Rückschlag für die Bemühungen der VELKD dar, bei der Neuordnung der EKD zu einem höheren Maß von Gemeinschaft zu gelangen“⁸. Nach dieser Entscheidung der hessischen Landessynode empfahl der Ratsvorsitzende Dietzfelbinger nachdrücklich, daß keine anderen Gliedkirchen der EKD in dieser Sache Beschlüsse fassen sollten, bis die anstehenden Fragen mit dem ÖRK geklärt worden seien.⁹ Im Dezember kam es zu einer Zusammenkunft zwischen Vertretern des ÖRK und der EKD.

3.3 Von Addis Abeba (Januar 1971) bis zur Sitzung des Zentralausschusses in Utrecht (August 1972)

Bei der Sitzung in Addis Abeba einigte man sich darauf, daß das Programm zur Bekämpfung des Rassismus in Zukunft auch Projekte und nicht nur die ungebundenen Zuwendungen aus dem Sonderfonds umfassen sollte. Ein Studienprojekt über Gewalt und Gewaltfreiheit als Mittel zur sozialen Veränderung wurde beschlossen. Die Vertreter der EKD stellten bei der Berliner EKD-Synode vom 18. bis 21. Februar 1971 die Formel von Addis Abeba als einen Kompromiß dar. Sie gaben zu verstehen, daß sich die ungebundenen Zuwendungen aus dem Sonderfonds nicht wiederholen würden. Die Kritiker des Programms behielten jedoch Recht in ihrer Überzeugung, daß diese Interpretation nicht zutreffend sei und daß die Zuwendungen fortgesetzt würden.¹⁰ Was daher als eine Kompromißlösung dargestellt worden war, war in Wirklichkeit ein „Konsens der Ermattung“¹¹. Die EKD-Synode nahm ebenfalls die Vorschläge der Sitzung in Addis Abeba auf, die Untersuchungen anregten über die Strukturen, welche den Rassismus verfestigen.¹² Noch vor Bekanntwerden der Ergebnisse in Addis Abeba hatte der Rat der EKD die Kammer für öffentliche Verantwortung gebeten, eine Studie über Gewalt und Gewaltfreiheit in Situationen des

sozialen Wandels durchzuführen. In ihrer Entschließung erklärte die Synode: „Der Kirche ist jegliche Sanktionierung von Gewalttätigkeit verwehrt; aber die Grundsatzfragen über den Gebrauch von Gewalt in Gebieten sozialen Umbruchs bedürfen gründlicher und umfassender ökumenischer Untersuchung.“¹³

Bei der nachfolgenden Synodaltagung der EKD in Frankfurt (November 1971) verwies der Präsident des Diakonischen Werkes, Dr. Schober, darauf, daß Brot für die Welt nicht wie erwartet einen Einkommensverlust erlitten hatte infolge von Versuchen der Medien, Brot für die Welt durch die Verbindung mit dem Programm zur Bekämpfung des Rassismus zu diskreditieren.¹⁴ Es ist interessant, daß sowohl Brot für die Welt als auch Christian Aid in England scharf angegriffen wurden für etwas, das sie gar nicht getan hatten. Beide Organisationen vermieden jede Unterstützung des Sonderfonds des Programms und konzentrierten sich auf zwischenkirchliche Hilfe und Projektarbeit. Dies steht im Einklang mit der These von J. Lissner, daß Hilfswerke danach streben, ihr Einkommen und ihre Glaubwürdigkeit in der Öffentlichkeit zu maximieren.¹⁵ Erst mehr als ein Jahr nach der ursprünglichen Synodalentscheidung beschloß der Rat der EKD eine Reihe von Studien einschließlich Untersuchungen über Wirtschaftsbeziehungen mit Südafrika und militärisch-wirtschaftlichen Verbindungen mit Gebieten, in denen akute Rassenkonflikte herrschten.¹⁶

3.4 Zwischen den Sitzungen des Zentralausschusses in Utrecht (August 1972) und Berlin (August 1974)

Das Hauptthema im Umfeld des Programms zur Bekämpfung des Rassismus bei der Sitzung des ÖRK-Zentralausschusses in Utrecht war die Frage des Rückzugs von Investitionen aus Südafrika. Der Rat der EKD widersetzte sich dieser Entwicklung mit einer Reihe von Argumenten. „Der Rat... nimmt die Stimmen verantwortlicher Sprecher der afrikanischen Bevölkerung in Südafrika sehr ernst.“ Aber er erläuterte nicht, wer als „verantwortlich“ anzusehen sei. Die SPROCAS-Berichte (SACC und Christliches Institut) wurden erwähnt als Beispiel für Initiativen mit dem Ziel der „Abwendung der Konfrontation und... Fortsetzung des Dialoges“. Als erster Ansatz „sollten zunächst alle gesetzlich möglichen Schritte unternommen werden“. Die EKD nahm in Aussicht, Gespräche mit Wirtschaftsunternehmen zu beginnen.¹⁷ Die Kritik des EKD-Zentralausschuß-Mitgliedes Dr. Richard von Weizsäcker an den Vorschlägen des ÖRK zum Rückzug von Investitionen fand nicht die notwendige Unterstützung,¹⁸ und die Entschlüsse wurden mit großer Mehrheit angenommen.

Am 21. August 1972 schrieb Landesbischof Dietzfelbinger an 84 Unternehmen mit der Bitte, die gesetzlichen Möglichkeiten zur Verbesserung von Löhnen und Arbeitsbedingungen auszunutzen.¹⁹ Der als vertraulich gemeinte Brief wurde durch Indiskretion der Presse bekannt, und Auszüge daraus wurden zusammen mit kritischen Stellungnahmen aus Wirtschaftskreisen am Eröffnungstag der Bremer Synodaltagung (November 1973) veröffentlicht.²⁰ Als die Antworten auf Dietzfelbingers Brief vorlagen, zeigte sich, daß nur 20 Unternehmen bereit waren, an den Gesprächen teilzunehmen. Viele der Antworten waren äußerst kritisch gegenüber dem ÖRK. Eine Übersicht über die Antworten kommt zu dem Schluß: „Soweit man in der Lage war, den EKD-Kurs von dem des ÖRK zu unterscheiden, hofft man, die EKD für eine günstige Selbstdarstellung der deutschen Wirtschaft zu gewinnen.“²¹ Im April und Mai 1973 setzte die Diskussion über „Armutslöhne“ in ausländischen Firmen mit Investitionen in Südafrika ein. Die Untersuchungen zeigten, daß zwar einige der westdeutschen Firmen Löhne oberhalb der offiziellen Armutslinie von 1973 zahlten (z. B. Volkswagen, Siemens, CDA-Daimler Benz und Hoechst), daß aber keine der Firmen, über welche Informationen vorlagen, in ihren Lohnzahlungen die vom südafrikanischen Institut für Rassenbeziehungen festgelegte oder geforderte Mindesthöhe erreichte.²² Eine andere Untersuchung kam zu dem Ergebnis, daß zwischen 50 und 70 % der Arbeitnehmer in westdeutschen Tochtergesellschaften in Südafrika, einschließlich der vier obenerwähnten Firmen, Löhne unterhalb der Armutslinie erhielten.²³ Die Widersprüchlichkeit dieser Ergebnisse läßt sich vielleicht mit einem Satz von Horst Kleinschmidt, einem früheren Mitarbeiter des Christlichen Instituts, erklären: „Deutsche Firmen sind bekannt für ihre Geheimniskrämerei, sie geben einem überhaupt keine Information.“²⁴

Am schädlichsten im Blick auf die Diskussion über Löhne und Arbeitsbedingungen im Vorfeld der Gespräche mit den Wirtschaftsunternehmen in Bad Boll, 17. und 18. Mai 1973, war wohl die Information, welche die Frankfurter Allgemeine Zeitung veröffentlichte, wonach weiße deutsche lutherische Pastoren in Südafrika das sechsfache des Gehaltes ihrer schwarzen Amtsbrüder erhielten.²⁵ Zu den Unternehmen, die sich an den Gesprächen beteiligten, gehörten AEG-Telefunken, Henkel International, Radiotechnisches Werk, Hirschmann, Siemens, Salzgitter-Maschinen AG, Spilo, Platex.²⁶ Das Hauptergebnis war ein Vorschlag zur Kooperation bei der Finanzierung von Projekten, z. B. für industrielle Ausbildung in den Heimatländern.²⁷ Es erwies sich als unmöglich, den gemischten Arbeitsausschuß von Kirche und Wirtschaft für die Ausarbeitung dieser Pläne zu bilden.²⁸

Im Mai 1973 wurden zwei EKD-Denkschriften zu Themen veröffentlicht, die mit dem Programm zur Bekämpfung des Rassismus zusammenhingen, nämlich „Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft“ und „Der Entwicklungsdienst der Kirche – ein Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt“. Nach Ansicht der erstgenannten Denkschrift sollte Gewaltanwendung als ultima ratio betrachtet werden: „Weder das Anti-Rassismus-Programm noch die vorliegenden Thesen wollen zur Gewaltanwendung aufrufen. Sie gehen vielmehr davon aus, daß Gewaltanwendung geschieht, in die auch Christen verstrickt sind.“²⁹ Der bei der Coburger Synode 1973 neu gebildete Rat der EKD, unter Bischof Claß als Vorsitzendem, setzte die begonnene Linie fort, d. h. Firmengespräche und Unterstützung für das Christliche Institut sowie das Südafrikanische Institut für Rassenbeziehungen. Vor allem die finanzielle Unterstützung von seiten der EKD für den SACC und das Christliche Institut waren von erheblichem Gewicht.

Dem ÖRK-Zentralausschuß wurde bei seiner Sitzung im August 1973 ein Zwischenbericht über die Firmengespräche vorgelegt. Kurz darauf bemühte sich der Rat der EKD um eine Klärung seiner Haltung in der Frage der Gewalt. Er kam zu einer überraschend kategorischen Verwerfung der Gewaltanwendung, ohne die „ultima ratio“-Möglichkeit überhaupt zu erwähnen, in dem Sinn, daß „die Anwendung von Gewalt, von welcher Seite auch immer, zur Lösung politischer und gesellschaftlicher Aufgaben ungeeignet sei und nach aller geschichtlichen Erfahrung zu neuem Unrecht und Leiden führen müsse“³⁰. Als Konsequenz liegt es nahe zu erklären: „Eine politische Unterstützung von Bewegungen, die eine Anwendung militärischer und revolutionärer Gewalt vertreten, widerspreche dem kirchlichen Beitrag zur Förderung von Frieden und Gerechtigkeit und habe für die EKD nie zur Diskussion gestanden.“³¹

Es folgten weitere Initiativen, wie z.B. eine erste Zusammenkunft mit Gewerkschaftsvertretern, die im Mai 1974 zu gemeinsamen Entschließungen in der Frage der Gewerkschaftsrechte und der Verbesserung von Löhnen und Arbeitsbedingungen führten; eine gemeinsame Studie untersuchte kritisch die weiße Wanderungsbewegung nach Südafrika.

Die Kasseler EKD-Synode (Januar 1974) beschloß nach kritischen Anfragen der Synodalen Grohs, Ebert u.a., eine Auswertungskonferenz der Firmengespräche durchzuführen. Es erwies sich als schwerer Rückschlag, daß die für Februar 1974 angekündigte weitere Gesprächsrunde mit den Firmen nicht zustande kam. Der Unternehmer P. Pakleppa, ein Teilnehmer der Firmengespräche, trat aus der EKD unter Verweis auf das Programm

zur Bekämpfung des Rassismus aus. Der ANC andererseits machte „schwere Bedenken“ gegen das Vorgehen der EKD geltend. „Die EKD und der DGB müssen begreifen lernen, daß sie keinen Auftrag haben, für die schwarzen Arbeiter Südafrikas zu sprechen.“ Die Firmengespräche führten dazu, „die Glaubwürdigkeit und die Durchschlagskraft der UN und des Weltrats der Kirchen zu unterminieren“³².

Die Zusammenkunft zwischen Vertretern des ÖRK und der EKD im Juni 1974 ist von Ernst Lange ausführlich dokumentiert worden, so daß eine detaillierte Untersuchung nicht nötig ist.³³ Der Bericht von Ernst Lange läßt jedoch das „institutionelle Dilemma“ der beiden kirchlichen Körperschaften scharf hervortreten. Die Vertreter des ÖRK betonten die außerordentliche symbolische Bedeutung des Sonderfonds des Programms zur Bekämpfung des Rassismus.

„Ohne den Beweis im einzelnen führen zu wollen oder zu können, machten die Vertreter des Stabes des ÖRK darauf aufmerksam, daß der Sonderfonds des PCR trotz seines wahrlich nur symbolischen Umfangs ein Gesprächsklima erzeugt habe, das sich jetzt, da die Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika als gleichberechtigte Verhandlungspartner Portugals anerkannt seien, ausgesprochen friedensfördernd auswirken könnte ...“³⁴

Die Vertreter der EKD unterstrichen den Widerstand gegen das Programm innerhalb der Gliedkirchen der EKD.

„Aber die Tatsache, daß die Mehrheit der eigenen Mitgliedschaft nicht ‚mitspielt‘, lasse sich nicht aus der Welt schaffen ... Ein Ökumenischer Rat der Kirchen, der meine, er könne sich über Widerstände dieser Massivität hinwegsetzen, sei sicher nicht gut beraten.“³⁵

Das einleitende Votum von Landesbischof Claß, dem Vorsitzenden des Rates der EKD, gibt einen abgewogenen und differenzierten Einblick in die Schwierigkeiten der Aufgabe, ökumenische Anliegen im Kontext einer Volkskirche zu vermitteln.³⁶ In der anschließenden Diskussion über die Erneuerung des Mandats des Programms zur Bekämpfung des Rassismus wurden viele der kritischen Einwände der EKD formuliert. Die Stellungnahme des Rates erneuert die Ablehnung des Sonderfonds in seiner bisherigen Struktur und Zielsetzung und vermißt, daß die Initiativen der EKD als Teil einer „multiplen Strategie“ gewürdigt werden.³⁷

3.5 Von der Sitzung des Zentralausschusses in Berlin (August 1974) bis zur Vollversammlung des ÖRK in Nairobi (November/Dezember 1975)

Bei der Sitzung des Zentralausschusses in Berlin wurde das Mandat des Programms zur Bekämpfung des Rassismus unter Einschluß eines im wesentlichen unveränderten Sonderfonds erneuert. Dr. Richard von Weiz-

säcker brachte die Bedenken der EKD ein und stimmte gegen die Weiterführung des Sonderfonds.³⁸ Als neuer Schwerpunkt der Arbeit schälte sich die Frage internationaler Bankkredite an Südafrika heraus, einschließlich der Kreditgeschäfte der Deutschen Bank, der Dresdner Bank und der Commerzbank. Die entsprechenden Initiativen des ÖRK wurden von der EKD nicht aufgenommen oder in eigene Gespräche mit Banken umgesetzt. Die EKD-Synode im November 1974 nahm eine Resolution an, in der gefordert wurde, daß die Firmengespräche „intensiv fortgesetzt werden“³⁹. Nach Wiederaufnahme der Gespräche im Januar 1975 erwies es sich als unmöglich, zu einer Einigung für ein gemeinsames Projekt zu gelangen, weil die Firmen sich gegen die Beteiligung des Südafrikanischen Kirchenrates wandten.⁴⁰ Die gleiche Synodaltagung verweigerte trotz Anwesenheit von Dr. Beyers-Naudé ihre Unterstützung für eine Resolution des Südafrikanischen Kirchenrates zur Unterstützung von Kriegsdienstverweigerern.⁴¹ Diese Entscheidung war um so seltsamer, als es sich hierbei um einen exemplarischen Schritt praktizierter Gewaltfreiheit handelte.

Im Umfeld der ÖRK-Vollversammlung in Nairobi tauchten zwei weitere Streitfragen auf, nämlich einerseits der Beschuß des ÖRK, Konten bei den Mitgliedern der European-American Banking Corporation zu schließen, und die Frage der nuklearen Zusammenarbeit zwischen der Bundesrepublik Deutschland und Südafrika. So hatte John Gatu, Vorsitzender des Zentralausschusses der Allafrikanischen Kirchenkonferenz (AACC), kurz vor der Vollversammlung in Nairobi ein Telegramm an die EKD geschickt mit der Bitte, alles ihr Mögliche zu unternehmen, um die nukleare Zusammenarbeit mit Südafrika zu verhindern. Die Antwort von Landesbischof Claß verwies darauf, daß die Bundesregierung solche Zusammenarbeit ausdrücklich dementiert habe. Eine während der Vollversammlung abgegebene Erklärung von Kirchenpräsident Hild (stellvertretender Ratsvorsitzender) und Dr. Held (Präsident des Kirchlichen Außenamtes) räumte später ein, daß es widersprüchliche Informationen gäbe.⁴² Nach Aussagen von Erhard Eppler, der sich als Bundesminister im Kabinett gegen den von der STEAG beabsichtigten Bau einer Urananreicherungsanlage wandte, wurde die Frage im Kabinett einmal ohne Entscheidung beraten, aber der Plan wurde dennoch ausgeführt.⁴³ Das Problem tauchte erneut auf in den Gesprächen zwischen der AACC und der EKD im März 1976. Die EKD-Delegation sagte zu, sich bei der Bundesregierung gegen die Fortsetzung nuklearer Zusammenarbeit einzusetzen.⁴⁴

Spätestens in den beiden Jahren, die auf die Vollversammlung in Nairobi folgten, hätte die „alternative Strategie“ der EKD zugunsten einer eindeutigeren Haltung aufgegeben werden müssen. Beide, der ÖRK und die EKD, verfolgten offiziell das Ziel, auf die Beendigung der Apartheid als System hinzuarbeiten. Die Unruhen in Soweto (1976) bewiesen, daß die südafrikanische Regierung nicht beabsichtigte, das System zu reformieren, sondern einen Kurs rücksichtsloser und brutaler Unterdrückung allen Widerstandes verfolgte. Der „Dialog“-Ansatz, welchen die EKD vertreten hatte, hatte sich angesichts der kümmerlichen Ergebnisse der Firmengespräche als unfähig erwiesen, tragfähige Perspektiven für den Wandel zu entwickeln.

In diesem abschließenden Überblick über die Entwicklungen in der Periode von 1976-1978 tritt noch einmal die Frage wirtschaftlicher Investitionen in Südafrika und das Problem der Gewalt in den Mittelpunkt. Im März 1976 besuchte OKR Linnenbrink Südafrika, um Kontakte mit Vertretern dortiger Zweigniederlassungen von deutschen Firmen aufzunehmen. Hierbei handelte es sich um den Versuch, zu einem gemeinsamen Vorgehen mit dem Südafrikanischen Kirchenrat in der Frage von Investitionen zu kommen. Unter den besuchten Firmen waren Henkel, Bayer, BASF, Hoechst, Volkswagen, Siemens, AEG, DEMAG, Salzgitter Maschinenbau und Dresdner Bank. Während des Besuchs von Linnenbrink veröffentlichten Dr. Beyers-Naudé, Direktor des Christlichen Instituts und ein geschätzter Gesprächspartner der EKD, und Gatsha Buthelezi eine Erklärung, in der sie sich kritisch zur Homeland-Politik und zu Investitionen in der südafrikanischen Wirtschaft unter den gegenwärtigen Umständen äußerten. In späteren Jahren hat sich Beyers-Naudé viel entschiedener gegen die Homeland-Politik und ausländische Investitionen ausgesprochen.

Nach dem Soweto-Aufstand im Juni 1976 beschloß der Südafrikanische Kirchenrat, im August eine Studie über Investitionen in Auftrag zu geben.⁴⁵ Das Christliche Institut wandte sich kurz darauf im Oktober 1976 eindeutig gegen Investitionen.⁴⁶

Die erste Möglichkeit für die EKD, diese Entwicklungen zu diskutieren, war die Synodal-Tagung in Braunschweig, im November 1976. Der Bericht des Ratsvorsitzenden, Landesbischof Claß, erläuterte die Empfehlung des Rates, vor einer Festlegung der Position im Blick auf Investitionen im südlichen Afrika den Abschluß der SACC-Studie abzuwarten, insbesondere angesichts der gegensätzlichen Berichte von G. Wellmer und E. Müller, die als Auswertung des bisherigen Vorgehens der EKD vorgelegt worden waren.

Die Studie von Wellmer wurde unter Verschluß gehalten, aber er veröffentlichte seine persönliche kritische Einschätzung. Sie zielte auf die zentrale Frage, ob das Vorgehen der EKD als Ersatz oder als komplementär zur Haltung des ÖRK verstanden werden könne.⁴⁷ Er führt eine Reihe von Fehlschlägen auf:

- Der Beschuß zur Bildung eines gemischten Arbeitsausschusses von Kirche und Wirtschaft über Südafrika konnte nicht umgesetzt werden.
- Nur eine der vom Rat in Auftrag gegebenen Studien über die wirtschaftlichen und rüstungswirtschaftlichen Beziehungen mit Südafrika konnte veröffentlicht werden;
- die moralische Position der EKD gegenüber den Firmen wurde unglaublich, als die ungleiche Bezahlung und soziale Absicherung schwarzer und weißer Pfarrer in Südafrika bekannt wurde.

Er bedauerte, daß es nicht zu einer einheitlichen Haltung in der Frage ausländischer Investitionen gekommen sei, hinterfragte aufgrund der in Südafrika tatsächlich existierenden Konfrontation die Devise der EKD für die Firmengespräche „nicht Konfrontation, sondern Dialog“ und stellte fest, daß die EKD in den Firmengesprächen nicht wirklich als Anwalt derer aufgetreten sei, die in Südafrika keine Stimme hätten.

Aufgrund eines Antrags des Synodalen Gerhard Grohs forderte die Braunschweiger EKD-Synode in einer Entschließung, daß die Firmengespräche „möglichst bis zum 1. April 1977“ ausgewertet werden sollten.⁴⁸ Diese Auswertung wurde jedoch verzögert bis zur Veröffentlichung der Investitions-Studie des SACC. Diese ist ein widersprüchliches Dokument mit zwei parallelen Argumentationslinien. Die eine zielt auf die Ablehnung von Investitionen, die andere, gemäßigt Linie versucht eine Reihe von Kriterien zu entwickeln, um sicherzustellen, daß weitere Investitionen einen Beitrag zur Veränderung leisten.⁴⁹ Als im Oktober 1977 in Königstein die Auswertungstagung stattfand, befand sich Südafrika in einer weiteren Krise. Steve Biko war in der Haft ermordet worden. Während der Tagung kam die Nachricht, daß das Christliche Institut und alle entscheidenden schwarzen Oppositionsbewegungen gebannt worden waren.

Die Auswertungstagung endete ohne eine klare Position gegen weitere Investitionen. Auch wenn dieses Ergebnis als die logische Konsequenz der bisherigen Argumente erscheinen mag, wurde es doch vor allem damit begründet, daß die Mitgliedskirchen des SACC zunächst die Möglichkeit haben sollten, die Investitionsstudie öffentlich zu diskutieren.⁵⁰ Ausländische Teilnehmer aus Holland, Schweden und Großbritannien äußerten starke Vorbehalte angesichts ihrer Erfahrungen mit der Politik „positiver Einflußnahme“. Von seiten der EKD sprachen Dr. Held und OKR Linnen-

brink. Linnenbrinks Bilanz machte deutlich, wie begrenzt die Ergebnisse der Firmen- und Gewerkschaftsgespräche gewesen waren. Er wandte sich gegen den Vorwurf, die EKD sei in ihren Firmengesprächen einem „legalistischen Ansatz“ gefolgt, und verwies darauf, daß „der Adressat Wirtschaft bzw. Unternehmen . . . nur auf der Ebene angesprochen werden (kann), wo er tätig ist – das sind die Beziehungen zwischen Arbeitern, Management und Kapital im Betrieb“. Er unterstrich ferner: „Daß die EKD die politische Dimension des Konfliktes nicht aus den Augen verloren hat, zeigt ihre Solidarität mit den leidenden Partnern (kirchlichen) in Südafrika, wie SACC, Christian Institute o.a., die nun in einem durchaus offenen Konflikt mit den politischen Gremien stehen.“ Im Rückblick gestand er jedoch ein, „daß für die Gespräche zwischen EKD und Firmen *nur die betrieblichen Verhältnisse* und ihre potentielle Veränderung als Gegenstand übrigblieben“⁵¹. Er wiederholte schließlich die frühere Ablehnung der Position des ÖRK, der zum Rückzug der Investitionen aufgefordert hatte, „da sie lediglich eine symbolische Demonstration von Solidarität mit der radikalen, schwarzen Opposition in Südafrika sei, nicht aber dem Wunsch des speziellen kirchlichen Partners in dieser Frage, dem SACC, entspräche“. Erst wenn der SACC selbst zum Rückzug von Investitionen auffordere, sollte sich die EKD diesem Schritt anschließen.⁵²

Nach dieser Auswertungstagung setzte der Rat der EKD seine Hoffnungen auf den EG-Verhaltenskodex.⁵³ Die Erfahrungen der letzten Jahre lassen jedoch nicht den Schluß zu, daß er ein wirksames Instrument ist, um die Apartheid zu überwinden oder die Rechte der schwarzen Arbeiter zu schützen. Die klare Aussage von Theo Kotze, Mitarbeiter des gebannten Christlichen Instituts, aus dem Jahre 1979 trifft noch immer zu:

„Verbale Verurteilungen des Systems und wirtschaftliche Verhaltenskodizes für Unternehmen mit wirtschaftlichen Interessen in Südafrika reichen nicht aus. Die Verurteilungen bleiben ohne Echo, und die Kodizes lassen sich leicht manipulieren und haben weithin nur kosmetische Bedeutung. Ich bin überzeugt, daß baldige und verbindliche Wirtschaftssanktionen die letzte mögliche Alternative zu einem schrecklichen Krieg darstellen.“⁵⁴

Die nächste Auseinandersetzung zwischen der EKD und dem ÖRK entwickelte sich um das Hintergrundpapier: „Südafrika heute – Hoffnung um welchen Preis?“. Dieses Dokument stellte die Frage, unter welchen Bedingungen es gerechtfertigt sein könne, von einer „gerechten Revolution“ zu sprechen.⁵⁵ In einem Brief an die Amtsträger des ÖRK brachte der Rat der EKD seine starken Vorbehalte gegenüber der aufgeworfenen Frage nach einer „gerechten Revolution“ zum Ausdruck.⁵⁶ Im November 1978 nahm die EKD die Auseinandersetzungen um das Programm zur Bekämpfung des

Rassismus und den Sonderfonds zum Anlaß, sich in einem grundsätzlichen Memorandum zum Verhältnis zwischen der EKD und dem ÖRK zu äußern.⁵⁷ Mit diesem Text sowie dem vom Zentralausschuß des ÖRK bei seiner Sitzung in Jamaica (Januar 1979) beschlossenen Beratungsprozeß mit den Mitgliedskirchen zum Programm zur Bekämpfung des Rassismus, der in die internationale Konsultation über „Rassismus in den 80er Jahren“ im Jahr 1980 mündete, kommt die intensiv geführte Auseinandersetzung zwischen den zentralen Gremien der EKD und dem ÖRK zum Problem des Rassismus und der Verantwortung der Kirchen zu einem vorläufigen Abschluß.

4. Schlußbemerkungen

Die weiteren Entwicklungen seither können weitgehend als bekannt vorausgesetzt werden und liegen außerhalb des Blickwinkels dieser Fallstudie. Nach wie vor stehen die Fragen von Investitionsrückzug, Bankkrediten und Sanktionen im Mittelpunkt der Diskussion. Die Positionen haben sich bei allen beteiligten Partnern, d. h. EKD, ÖRK und SACC, in Richtung auf eindeutigere Aussagen verschoben. In seinen hier skizzierten Grundzügen besteht das „institutionelle Dilemma“ jedoch fort.

Blickt man aus dem Abstand von zehn Jahren auf die beschriebenen Ereignisse zurück, so ist deutlich, daß der Versuch der EKD letztlich fehlgeschlagen ist, eine Mittellinie zwischen den radikalen Forderungen des ÖRK (Investitionsrückzug und Zuwendungen an Befreiungsbewegungen) und einer konservativen Haltung der Politik zu finden. Der Ansatz beim Dialog, d. h. beim Versuch, Firmen zu überreden, sich an der Aushöhlung der Apartheid zu beteiligen, erwies sich als unrealistisch.

Umgekehrt hat sich leider die pessimistische Einschätzung des ÖRK hinsichtlich der Unnachgiebigkeit des Apartheidregimes als gerechtfertigt herausgestellt. Mittlerweile ist es keine Besonderheit mehr, daß südafrikanische Kirchenvertreter wie Erzbischof Tutu, Boesak, Beyers-Naudé und Chikane zu Wirtschaftssanktionen aufrufen. Angesichts des hohen Risikos ist es schon erstaunlich, daß eine Reihe von Kirchenvertretern in Südafrika faktisch erklären, die Bedingungen für eine gerechte Revolution in Südafrika seien jetzt gegeben (vgl. das KAIROS-Dokument). So stellen z. B. Albert Nolan und Mary Armour fest, daß das Kriterium des „ius ad bellum“ ange-sichts der offenkundigen, lang andauernden Tyrannie der Apartheid erfüllt sei. Die entscheidenden Fragen beträfen vielmehr das „ius in bello“, d. h. die Gewaltanwendung gegen das System sei zwar moralisch gerechtfertigt, aber die Gefahren einer Eskalation und der dafür zu zahlende Preis müßten

sorgfältig abgewogen werden.⁵⁸ In dem gleichen Band mit Untersuchungen zur Frage der Gewalt in Südafrika stellt Desmond Tutu fest:

„Internationale Initiativen und internationaler Druck gehören zu den wenigen gewaltfreien Optionen, die geblieben sind. Wenn der Westen keine wirtschaftlichen Sanktionen verhängt, würde es nach meiner Überzeugung für die Schwarzen gerechtfertigt sein, ein ungerechtes System gewaltsam zu stürzen. Unterdessen bin ich jedoch verpflichtet, weiter dafür zu arbeiten, die gegenwärtige Tyrannie mit gewaltfreien Mitteln zu beenden.“⁵⁹

Letzten Endes werden sich die EKD und andere westliche Kirchen einer Entscheidung im Blick auf ihr „institutionelles Dilemma“ nicht entziehen können. Die weltweite Ablehnung der Apartheid nötigt zu wirksamem Handeln, wie groß auch immer der Widerstand dagegen in der Kirche oder der Gesellschaft sein mag. Starker wirtschaftlicher Druck von Seiten des Westens erscheint als die einzige noch verbliebene Chance, einen größeren Bürgerkrieg zu vermeiden. Der ANC sollte als Partner des politischen Prozesses anerkannt werden. Der ÖRK hat dies früh erkannt und einen Weg für den Dialog eröffnet. Nach wie vor ist der ANC bereit, über die Zukunft Südafrikas mit denen zu sprechen, die ehrliche Absichten haben – ob es sich um die Gruppe bedeutender Persönlichkeiten aus dem Commonwealth, um Wirtschaftsvertreter oder intellektuelle Afrikaner handelt. Demgegenüber verfolgt die südafrikanische Regierung weiterhin die Linie der Unterdrückung, wie die jüngsten Maßnahmen gegen Oppositionsgruppen einschließlich der United Democratic Front gezeigt haben. Alle, die auf einen „einigermaßen friedlichen Wandel“ (Desmond Tutu) hoffen, sind jetzt genötigt, sich für scharfe Wirtschaftssanktionen einzusetzen. Die Aufhebung des Banns über die schwarzen politischen Organisationen und die Freilassung politischer Gefangener ist eine minimale Forderung.

Zusammenfassend lässt sich, denke ich, sagen, daß alle größeren Auseinandersetzungen zwischen den westlichen Großkirchen und dem ÖRK ihren Kern haben in der Bedrohung unserer Identität als weiße, westliche, reiche, wohlbewaffnete Nationen mit einer gewissen christlichen Identität. Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus konnte und kann daher verstanden werden als eine Bedrohung unseres Wohlstandes und unseres Weiß-Seins; die Kritik des Abschreckungssystems als eine Bedrohung der Legitimität unserer Waffen (insbesondere unserer Atomwaffen); die Debatte über Mission und/oder Dialog mit Menschen anderen Glaubens als Bedrohung unseres Verständnisses unserer christlichen Identität. Der ÖRK wird weiterhin danach trachten, seiner „Option für die Armen“ Gestalt zu geben. Die EKD wird weiterhin zerrissen sein zwischen ihrer ökumenischen Verpflichtung und ihrer Rolle als Volkskirche. Statt einer dieser beiden Bindungen

aufzugeben, muß sie versuchen, den sich daraus ergebenden Konflikten offen ins Auge zu sehen.

ANMERKUNGEN

- 1 T. Fusé, „Religion, War and the Institutional Dilemma“, in: *Journal of Peace Research*, Vol. 5, 1968, 198.
- 2 R. Williamson, Alternative Strategies? Reactions in the two Germanies to the World Council of Churches' Programme to Combat Racism 1969–1975, unveröffentlichte Dissertation, Birmingham 1980. Der vorliegende Aufsatz baut auf den Untersuchungen der Dissertation auf.
- 3 Vgl. K.-M. Beckmann (Hrsg.), *Anti-Rassismus-Programm der Ökumene*, Witten, Frankfurt, Berlin 1971, 110f.
- 4 W. Weiße, Südafrika und das Antirassismusprogramm, Bern, Frankfurt 1975, 54f.
- 5 S. den Text des Briefes in: K.-M. Beckmann (Hrsg.), a.a.O. 60f.
- 6 Vgl. C. Meyers-Herwartz, Die Rezeption des Programms zur Bekämpfung des Rassismus innerhalb des EKD-Bereichs: Analysen zum Legitimationsproblem kirchlicher Handlungen, Dissertation Bonn, 1976, veröffentlicht Stuttgart, u.a.Ö. 1979, bes. S. 179 der Dissertationsfassung.
- 7 Vgl. hierzu E. Lange, Kirche für die Welt, München, Gelnhausen 1981, 215–266.
- 8 S. die Stellungnahme der Bischofskonferenz der VELKD zum 27. Oktober 1970, in: K.-M. Beckmann (Hrsg.), a.a.O. 104.
- 9 Vgl. die Erklärung des Ratsvorsitzenden, ebenfalls in: K.-M. Beckmann (Hrsg.) a.a.O. 105.
- 10 S. den Überblick über die Stellungnahmen in der Debatte in dem Sammelband von K.-M. Beckmann (Hrsg.), a.a.O. 114ff.
- 11 C. Meyers-Herwartz, a.a.O. 216.
- 12 S. die „Entschließung der Synode der EKD“ vom 21. Februar 1971, in: „Die Kirchen im Kampf gegen den Rassismus. Texte zum Programm des Ökumenischen Rates zur Bekämpfung des Rassismus“. Eine Materialsammlung zusammengestellt vom Kirchlichen Außenamt der EKD, Frankfurt 1980, 24.
- 13 A.a.O.
- 14 Protokoll der Synodaltagung in Frankfurt 1971, 53.
- 15 S. J. Lissner, „The Politics of Charity“, in: *New Internationalist*, 45, November 1976, 6–9.
- 16 Vgl. G. Linnenbrink, epd-Interview zum Stand der Beratungen des Antirassismusprogramms des Ökumenischen Rates der Kirchen in der EKD“, in: *epd-Dokumentation* 22/72, 38–40.
- 17 S. die „EKD-Empfehlungen“, in: *epd-ZA* vom 29. August 1972, 6–7.
- 18 Vgl. K.-A. Odin, „Auf Kollisionskurs gegen Südafrika“, in: *FAZ* vom 23. August 1972.
- 19 Vgl. H. Dietzelbinger, „Brief des Ratsvorsitzenden“, in: Studiengruppe Südliches Afrika bei der Kirchenkanzlei (Hrsg.), *Zur Frage der Investitionen in Südafrika*, vervielfältigt 1977, 13–15.
- 20 D. Rösner, „Weiß-Farbig-Schwarz“, in: *FAZ* vom 3. Januar 1973.
- 21 G.-R. Fendler, „Unternehmerargumente zur Frage von Privatinvestitionen und sozialer Gerechtigkeit“, in: Studiengruppe (Hrsg.), a.a.O. 19–22.
- 22 S. R. Rode, *Die Südafrikapolitik der Bundesrepublik Deutschland 1968–1972*, München, Mainz 1975, 218ff.
- 23 E. Runge, *Südafrika-Rassendiktatur zwischen Elend und Widerstand*, Reinbek/Hamburg 1974, 217.
- 24 Zitat nach E. Runge, a.a.O. 149f.

- ²⁵ S. K.-A. Odin, „Sechsmal mehr Geld für weiße Pfarrer als für schwarze“, in: FAZ vom 6. April 1973.
- ²⁶ Vgl. Studiengruppe (Hrsg.), Zur Frage, a.a.O. 8–10.
- ²⁷ „Deutsche Gewerbeschulen für schwarze Südafrikaner“, in: FAZ vom 8. Juni 1973.
- ²⁸ Vgl. hierzu G. Wellmer, „Multiple Strategie“, in: epd-Entwicklungs politik 21/76, 11.
- ²⁹ S. den Anfang der 12. These, in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bd. 1/2 Frieden, Versöhnung und Menschenrechte, Gütersloh 1978, 82.
- ³⁰ Vgl. Kirchliches Jahrbuch 1973, 78f.
- ³¹ S. ebd. 79.
- ³² S. für alle Zitate die „Stellungnahme des African National Congress (ANC)“, in: issa Informationsdienst, 5/75, 33f.
- ³³ Vgl. E. Lange, „Bericht über die Begegnung des Rates der EKD mit Mitgliedern des Stabes des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf am 7./8. Juni 1974, in: ders. Kirche für die Welt, München, Gelnhausen 1981, 328–342.
- ³⁴ Ebd. 338. ³⁵ Ebd. 339.
- ³⁶ H. Claß, „Einleitendes Votum“, in: epd-Dokumentation, 33/74, 4–13.
- ³⁷ S. die Stellungnahme des Rates der EKD vom 12. Juli 1974 zur Erneuerung des Mandats für das Programm zur Bekämpfung des Rassismus, in: Die Kirchen im Kampf gegen den Rassismus, a.a.O. 26ff.
- ³⁸ Vgl. hierzu epd-Dokumentation 40/74, 113f.
- ³⁹ Vgl. Protokoll der Synode in Berlin-Spandau 1974, 526.
- ⁴⁰ Vgl. hierzu G. Linnenbrink, Eine Bilanz der EKD – Firmen- und Gewerkschaftsgespräche, in: Wirtschaftsbeziehungen zu Südafrika. Texte zum kirchlichen Entwicklungsdienst 18, Frankfurt 1978, 63.
- ⁴¹ Vgl. Protokoll der Synodaltagung in Berlin-Spandau 1974, 425.
- ⁴² Die ganze Auseinandersetzung ist dokumentiert in: Entwicklungspolitische Korrespondenz 1/76, 23f.
- ⁴³ Vgl. hierzu Z. Cervenka, B. Rogers, The Nuclear Axis: Secret Collaboration between W. Germany and S. Africa, London 1978, bes. 69–73.
- ⁴⁴ Vgl. epd-Dokumentation 23a/76.
- ⁴⁵ Vgl. Ecunews 24/1975, 1.
- ⁴⁶ Vgl. epd-Dokumentation 18/77, 21f.
- ⁴⁷ Vgl. hierfür und die folgende Zusammenfassung G. Wellmer, „Multiple Strategie: Das ‚Antirassismusprogramm‘ der EKD“, in: epd-Entwicklungs politik 21/76, 10–14.
- ⁴⁸ S. das Protokoll der Synodal-Tagung in Braunschweig 1976, 466.
- ⁴⁹ S. Investment in South Africa, SACC, Johannesburg 1977.
- ⁵⁰ Vgl. den Bericht über die Konsultation an die Synoden der EKD-Synode, in: Wirtschaftsbeziehungen zu Südafrika, a.a.O. 67ff.
- ⁵¹ S. den Bericht von G. Linnenbrink, Eine Bilanz der EKD-Firmen- und Gewerkschaftsgespräche, in: Wirtschaftsbeziehungen zu Südafrika, a.a.O. 57ff.
- ⁵² A.a.O. 64.
- ⁵³ Vgl. hierzu epd-Dokumentation 31a/78, 46.
- ⁵⁴ T. Kotze, „The Outlook for South Africa“, London 1979, 10.
- ⁵⁵ Vgl. den Abschnitt mit der Überschrift „Ein gerechter Kampf“, in: epd-Dokumentation 6/78, 10–12.
- ⁵⁶ Der Brief des Rates der EKD ist veröffentlicht in: epd-Dokumentation 17/78, 38.
- ⁵⁷ Für den Text des Memorandums s. Die Kirchen im Kampf gegen den Rassismus, a.a.O. 33–41.
- ⁵⁸ Vgl. A. Nolan und M. Armour, „Armed Struggle as a last Resort: The Roman Catholic Position“, in: C. Villa-Vicencio (Hrsg.), Theology and Violence: The South African Debate, 1987, 214.
- ⁵⁹ S. D. Tutu, „Freedom Fighters or Terrorists?“, in: C. Villa-Vicencio, a.a.O. 77.

100 Jahre Lambeth-Quadrilateral

Die anglikanische Einheitscharta und ihre ökumenische Wirkung

VON GÜNTHER GASSMANN

Vor hundert Jahren, auf der Lambeth-Konferenz 1888, wurde das Lambeth-Quadrilateral angenommen. Mit seinen vier Punkten, die William Reed Huntington, der „Vordenker“ des Quadrilaterals, mit den vier befestigten Städten der Lombardei – Mantua, Verona, Peschiera und Legnano – verglich,¹ ist dieser wohl kürzeste Text in der Geschichte der ökumenischen Bewegung zu einem der einflußreichsten innerhalb dieser Bewegung geworden. Er hat bis zum heutigen Tage die ökumenische Orientierung des Anglicanismus wesentlich geprägt und den Gang des ökumenischen Gesprächs seit 1910 stark mitbestimmt. Grund genug also, anlässlich des 100. Jahrestages und der bevorstehenden 12. Lambeth-Konferenz (vom 17. Juli bis 7. August) sich der Geschichte, Intention und ökumenischen Bedeutung des Quadrilaterals zu erinnern.

I. *Der Text des Quadrilaterals und seine Rezeption*

Im allgemeinen ökumenischen Sprachgebrauch wird das Lambeth-Quadrilateral häufig als Kurzformel verwandt, die noch kürzer ist als das Original: Annahme von Heiliger Schrift, altkirchlichen Glaubensbekenntnissen, den beiden Hauptsakramenten und dem Bischofsamt in historischer Sukzession als Voraussetzung und Grundlage kirchlicher Einheit. Es scheint mir daher wichtig zu sein, an den vollen Text zu erinnern, genauer: an die Texte zu erinnern, denn es gibt nicht nur ein „Original“ des Quadrilaterals, sondern mehrere.

Bereits das Lambeth-Quadrilateral von 1888 war keine originale Schöpfung dieser Konferenz. Zwei Jahre zuvor war 1886 in Chicago auf der Generalsynode (General Convention) der Protestantischen Episkopalkirche in den USA das Chicago-Quadrilateral angenommen worden, das dann von der Lambeth-Konferenz in modifizierter Form rezipiert wurde und daher auch häufig als Chicago-Lambeth-Quadrilateral bezeichnet wird.

Die vier Punkte des *Chicago-Quadrilaterals von 1886* werden im Rahmen einer längeren Entschließung des Hauses der Bischöfe aufgeführt, in der diese bekräftigen, daß die christliche Einheit nur durch eine Rückkehr aller christlichen Gemeinschaften zu den Prinzipien der Einheit der ungeteilten Kirche der ersten Jahrhunderte wiederhergestellt werden kann. Diese Prin-

zipien machen das von Christus und seinen Aposteln der Kirche anvertraute Depositum christlichen Glaubens und kirchlicher Ordnung aus. Wesentliche Teile dieses heiligen Depositums und darum unerlässlich für die „Wiederherstellung der Einheit unter den getrennten Zweigen der Christenheit“ sind:

1. The Holy Scriptures of the Old and the New Testament as the revealed Word of God.
2. The Nicene Creed as the sufficient statement of the Christian Faith.
3. The two Sacraments, – Baptism and the Supper of the Lord – ministered with unfailing use of Christ's words of institution and of the elements ordained by Him.
4. The Historic Episcopate, locally adapted in the methods of its administration to the varying needs of the nations and peoples called of God into the unity of His Church.²

Die *Lambeth-Konferenz 1888* übernahm dieses Vier-Punkte-Programm als „eine Basis“ für Bemühungen um „Wiedervereinigung“ in den englisch-sprachigen Ländern (Home Reunion) und erweiterte dabei (hier kursiv gedruckt) die drei ersten Punkte:

1. „The Holy Scriptures of the Old and New Testaments, *as containing all things necessary to salvation*‘ (Zitat aus Art. 6 der 39 Glaubensartikel), *and as being the rule and ultimate standard of faith*.
2. *The Apostles' Creed, as the Baptismal Symbol*, and the Nicene Creed, as the sufficient statement of the Christian faith.
3. The two Sacraments *ordained by Christ Himself* – Baptism and the Supper of the Lord – ministered with unfailing use of Christ's words of institution, and of the elements ordained by Him.
4. The Historic Episcopate, locally adapted in the methods of its administration to the varying needs of the nations and peoples called of God into the unity of His Church.“³

Alle Lambeth-Konferenzen zwischen 1888 und 1978 haben das Quadrilateral im Rahmen ihrer Überlegungen und Entschlüsse zur christlichen Einheit zitiert, appliziert, interpretiert und auch modifiziert. Vor allem die *Konferenz von 1920* nahm im Rahmen ihres ökumenisch bedeutsamen „Appeal to All Christian People“ eine modifizierte Fassung des Quadrilaterals an. Während im ersten Punkt eine Kombination des Quadrilaterals von 1886 und von 1888 vorgenommen und das Zitat aus den 39 Artikeln wieder ausgelassen wurde und im zweiten Punkt nur kleine Änderungen vorgenommen wurden, erhielten der dritte und vierte Punkt eine wesentlich veränderte Fassung. Danach bedingt die „sichtbare Einheit der Kirche“ die Annahme von:

- „1. The Holy Scriptures, as the record of God's revelation of Himself to man, and as being the rule and ultimate standard of faith.

2. And the Creed commonly called Nicene, as the sufficient statement of the Christian faith, and either it or the Apostles' Creed as the Baptismal confession of belief.

3. The divinely instituted sacraments of Baptism and the Holy Communion, as expressing for all the corporate life of the whole fellowship in and with Christ.

4. A ministry acknowledged by every part of the Church as possessing not only the inward call of the Spirit, but also the commission of Christ and the authority of the whole body.^{“4}

Daß diese neue Formulierung des vierten Punktes lediglich so etwas wie eine Begründung der bisher thetischen Formulierung ist, bestätigt die sich anschließende Erläuterung: „May we not reasonably claim that the Episcopate is the one means of providing such a ministry?“^{“5}

Von nun an bezogen sich die Lambeth-Konferenzen entweder auf die Textfassung von 1920 (1930, 1948, 1958) oder griffen wieder auf die ursprüngliche Fassung von 1888 (1978) zurück, während auf der Konferenz von 1968 eine Neubeschreibung des Quadrilaterals vorgeschlagen wurde, die aber keine offizielle Annahme durch die Konferenz fand. Es ist keine Frage, daß das Quadrilateral auch auf der Tagesordnung der Lambeth-Konferenz 1988 einen festen Platz einnehmen wird.

Dieser kurze Überblick zeigt, daß das Quadrilateral nicht statisch als ein für allemal festgelegter Text behandelt wird, sondern daß es einen Rezeptionsprozeß durchläuft, bei dem die Kontinuität im Festhalten der vier Punkte zum Ausdruck kommt, die jeweils neue Rezeption aber gleichzeitig durch Veränderungen des Textes die Bedeutung jedes der vier Punkte für die erstrebte Einheit deutlicher begründen möchte. Dieses Bemühen ist in der Textfassung von 1920 besonders klar erkennbar. Das Quadrilateral ist also in der Tat durch die Lambeth-Konferenzen rezipiert worden. Dadurch ist es auch im Anglicanismus weithin akzeptiert worden als Orientierung und Zielsetzung für anglikanische Beteiligung am ökumenischen Bemühen.^{“6} In der Episkopalkirche in den USA gilt das Chicago-Lambeth-Quadrilateral seit 1982 als verbindliche ökumenische Richtlinie.^{“7} In Kirchenunionsverhandlungen, bilateralen Gesprächen und im multilateralen Dialog bestimmt das Quadrilateral – ausdrücklich oder indirekt – die Haltung der anglikanischen Teilnehmer.

II. Die Vorgeschichte des Quadrilaterals

Um die anglikanische Rezeption und die ökumenische Wirkung des Lambeth-Quadrilaterals recht verstehen zu können, ist ein kurzer Blick auf dessen Vorgeschichte unerlässlich. Wir sahen bereits, daß das Quadrilateral

vom Chicago-Quadrilateral 1886 aus seinen Weg in die anglikanische Kirchengemeinschaft fand und daher seinen Ursprung den ökumenischen Bemühungen der amerikanischen Episkopalkirche verdankt. Diese Bemühungen wiederum waren eine Folge jener im 19. Jahrhundert in den USA mit viel Energie und Enthusiasmus aufbrechenden Bestrebungen, die Einheit und Identität dieser noch jungen Nation zu formen und zu stärken. In diesem Aufbruch begannen auch die Kirchen ihre beispiellosen Trennungen und Zersplitterungen als ein Gegenzeugnis gegen den Geist und die Bestrebungen der Zeit ernst zu nehmen. Indem sie die Verantwortung der Kirchen für das Wohl der Nation als ganzer erkannten, begannen Kirchenleute und christliche Vereinigungen eine Vielzahl an unterschiedlichen Bemühungen um engere Beziehungen und christliche Einheit innerhalb des amerikanischen Protestantismus zu entwickeln.

In diesem Kontext wurden auch erste Vorstellungen über Formen kirchlicher Einheit der Öffentlichkeit unterbreitet, die, in wechselnder Begründung und Einkleidung, bis heute immer wieder auftauchen. So veröffentlichte bereits 1809 der Presbyterianer und spätere Gründer der „Disciples of Christ“, *Thomas Campbell*, seinen Aufruf zur Einheit „Declaration and Address“. Beeinflußt von Erweckungsbewegung und amerikanischer Erfahrung, gründet Campbell sein Konzept auf die Überzeugung, daß die Kirchen in den fundamentalen Lehren des Evangeliums bereits eins sind und darum lediglich eine Änderung der Einstellungen zueinander notwendig ist, damit Friede und brüderliche Liebe unter den getrennten Christen wieder einkehren und sich gemeinsam der großen Aufgabe der Bekehrung der Welt widmen können.⁸ Dreißig Jahre später veröffentlichte 1839 der Lutheraner *Samuel Simon Schmucker* seinen „Fraternal Plan for Catholic Union on Apostolic Principles“. Auf der Grundlage einer pietistischen Betonung des persönlichen Glaubens, einer vom Zusammenkommen gleichgesinnter Glaubender aus entwickelten Ekklesiologie und einer Abwertung theologischer Unterschiede schlug Schmucker eine Föderation von Kirchen vor.⁹

Neben diese beiden Konzeptionen, die keine Vereinigung der Kirchen vorsahen, traten ab Mitte des Jahrhunderts anglikanische Einheitsvorstellungen, die ebenfalls von der amerikanischen Erfahrung motiviert wurden, jedoch von einer gänzlich anderen Ekklesiologie und einem anderen kirchlichen Selbstbewußtsein ausgingen und geprägt waren. Grundlegend war hier die Betonung des organischen, korporativen und institutionellen Charakters des Leibes Christi. Die Wiedergewinnung der Einheit dieses zerbrochenen Leibes müßte daher notwendigerweise eine Vereinigung oder „Wie-

dervereinigung“ in den wesentlichen Elementen oder „Prinzipien“ des Glaubens, der großen Institutionen und des Lebens der Kirche einschließen, wie sie im Neuen Testament und in der „ungetrennten Kirche“ bezeugt werden und wie sie in der anglikanischen Kirche bewahrt worden sind. Dieses Konzept einer organischen oder korporativen Einheit oder Vereinigung hatte also zum Ziel, daß die getrennten Kirchen in einer einzigen vereinigten Kirche zusammenkommen würden.

Es war im Rahmen dieser anglikanischen Voraussetzungen, daß Bischof *William August Muhlenberg* 1853 der Generalsynode der Protestantischen Episkopalkirche sein „Muhlenberg Memorial“ unterbreitete. Ihm ging es darin um die Wiederherstellung einer sichtbaren, organischen Einheit der Kirche, die ihr Zentrum in der anglikanischen Kirche finden und gegründet sein würde in „the essential faith and order of the Gospel“, nämlich Ausweitung bischöflicher Autorität auf die ganze vereinigte Kirche, Anerkennung der Heiligen Schrift als Wort Gottes, Annahme der beiden altkirchlichen Glaubensbekenntnisse, der beiden Hauptsakramente und der Lehre von der Gnade (wie sie in den 39 Glaubensartikeln enthalten ist).¹⁰ Zwei Jahre später bekräftigte *Eduard A. Washburn*, daß die Protestantische Episkopalkirche die unveränderte Einheit der katholischen Kirche in der Form der vier großen Institutionen – Sakramente, Amt, Heilige Schrift und Glaubensbekenntnisse – repräsentiert.¹¹ Diese Liste könnte Washburns Freund *William Reed Huntington* beeinflußt haben, der 1870 in „The Church Idea. An Essay Towards Unity“ das anglikanische Konzept einer sichtbaren, organischen Einheit weiter entwickelte. Für ihn ist das „anglikanische Prinzip“ (nicht dagegen das „anglikanische System“) identisch und steht in Kontinuität mit der Struktur der alten Kirchen und kommt in den vier Punkten des „Quadrilateral of pure Anglicanism“ zum Ausdruck: die Heilige Schrift als Wort Gottes, die altkirchlichen Bekenntnisse als Glaubensregel, die beiden von Christus gestifteten Sakramente und der Episkopat als Eckstein der Einheit in der Leitung. Mit diesen vier Punkten kann die „Kirche der Versöhnung“ eine feste Grundlage haben und so als eine geeinte Nationalkirche die Einheit der neuen Nation widerspiegeln und mit vereinten Kräften ihre Verantwortung im öffentlichen Leben des Landes erfüllen.¹²

Huntingtons Quadrilateral wurde, mit einigen kleinen Veränderungen in den Formulierungen, 1886 auf der Generalsynode seiner Kirche als Chicago-Quadrilateral übernommen. Mit ihm wurde somit das Konzept der organischen Einheit von dieser Kirche als ihre Zielsetzung für kirchliche Einheit in den Vereinigten Staaten offiziell angenommen, wobei allerdings

die eigene Kirche nicht mehr als Zentrum einer vereinigten Kirche erwähnt wird und, um naheliegenden Befürchtungen entgegenzutreten, ausdrücklich erklärt wird: „Diese Kirche strebt nicht danach, andere Gemeinschaften zu absorbieren . . .“¹³ Mit der Übernahme des Chicago-Quadrilaterals durch die Lambeth-Konferenz 1888 wurde dieses Einheitsprogramm von seinem nordamerikanischen Kontext auf die internationale Ebene übertragen. Entsprechend forderte die Konferenz die Zweige der anglikanischen Kirchengemeinschaft auf, ihre Bereitschaft zu brüderlichen Gesprächen mit anderen christlichen Gemeinschaften über Schritte hin zu „korporativer Wiedervereinigung“ oder über neue Beziehungen untereinander als Vorbereitung des Weges hin zu einer späteren „vollen organischen Einheit“ zu erklären.¹⁴

III. Bedeutung und ökumenische Wirkung

Mit der Übernahme des Quadrilaterals durch die Lambeth-Konferenz 1888 hatte erstmalig eine der großen Gemeinschaften innerhalb der Weltchristenheit für ihre eigene ökumenische Orientierung und Zielsetzung eine kurze und klarumrissene Formel angenommen. Keine andere weltweite christliche Gemeinschaft hat dies, bis zum heutigen Tage, in vergleichbarer Form getan. Rückblickend kann man sagen, daß dies die in ihren Auswirkungen wohl bedeutsamste Entscheidung in der Geschichte der Lambeth-Konferenzen geworden ist. Das Quadrilateral war dabei nicht nur eine Aufstellung von vier Punkten, deren Annahme als unerlässlich erachtet wurde für die Wiedergewinnung christlicher Einheit. Es war auch, wie wir gesehen haben, struktureller Ausdruck und Vehikel für eine bestimmte Konzeption kirchlicher Einheit: das Konzept organischer oder korporativer Vereinigung und Einheit. Gerade darin liegt seine tiefere Bedeutung und der Grund für seine spätere Wirkung.

Diese geschichtliche Wirkung des Quadrilaterals als Einheitskonzeption, auf die noch einzugehen ist, war keineswegs vorauszusehen, wenn man die Begrenztheit dieser Formel bedenkt: 1. Das Quadrilateral ist bewußt als eine denominationelle Einheitsvorstellung entwickelt worden, und im Laufe seiner Rezeptionsgeschichte hat es immer wieder Versuche gegeben, es als Ausdruck der Grundprinzipien anglikanischer Identität zu interpretieren. 2. Das Quadrilateral ist formal-reduktionistisch, indem es einige Grundinstitutionen der Kirche aufzählt, ohne diese inhaltlich zu entfalten. Dieser formale (und ungeschichtliche) Charakter der Formel erlaubte zugleich, eine recht oberflächliche Identifizierung zwischen der Grundstruktur der Alten Kirche einerseits und der anglikanischen Kirche wie auch der erstreb-

ten vereinigten Kirche der Zukunft andererseits vorzunehmen. 3. Schließlich blieb immer unklar, ob die vier Punkte als Ausgangspunkt des Gesprächs zwischen den Kirchen zu verstehen sind oder als zureichendes Ziel der Einheitsbemühungen.

Daß das Quadrilateral dennoch wirksam geworden ist in der Geschichte der ökumenischen Bewegung, hat wohl vor allem folgende Gründe: 1. Das Quadrilateral ist als das einzig klar umrissene Einheitskonzept von einer ökumenisch aktiven weltweiten Kirchengemeinschaft in das ökumenische Gespräch eingebbracht und über Jahrzehnte hinweg durchgehalten worden. 2. In diesem Gespräch sind seine zunächst formal formulierten Punkte in ihrer inhaltlichen Fülle mehr und mehr diskutiert und entfaltet worden. 3. Das Quadrilateral ist als Formel gegenüber einem bestimmten Konzept organischer Einheit, dem es dient und mit dem es identisch ist, zunehmend in den Hintergrund getreten. Wir können hier nur andeuten, wie diese drei eng zusammenhängenden Aspekte die Wirkungsgeschichte des Quadrilaterals bestimmt haben.

Die Bewegung für „Glauben und Kirchenverfassung“ (Faith and Order) hat – jedenfalls strukturell – ihren Ursprung in einer Entscheidung der Generalsynode (1910) derselben Kirche, die 24 Jahre zuvor das Chicago-Quadrilateral angenommen hatte. Bis 1920 war die Kommission zur Vorbereitung einer Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung eine Kommission dieser Protestantischen Episkopalkirche. Die Präsidenten der Weltkonferenzen für Glauben und Kirchenverfassung 1927 in Lausanne und 1937 in Edinburgh waren Anglikaner (Ch. Brent und W. Temple), ebenso die Sekretäre der Bewegung (R. Gardiner, R. W. Brown and L. Hodgson) und schließlich auch einige ihrer führenden Gestalten (die Bischöfe Ch. Gore, E. J. Palmer, A. C. Headlam). So war es nur allzu verständlich, daß bereits in den ersten Vorüberlegungen zur Aufgabe der geplanten ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung der Gedanke einer sichtbaren Wiedervereinigung, einer organischen Einheit in den Vordergrund trat.¹⁵ Entsprechend waren auch auf einer ersten interkonfessionellen und internationalen Vorbereitungstagung für die Weltkonferenz, die 1920 in Genf stattfand, die Anglikaner die einzigen, die mit einem klaren Einheitskonzept, dem Quadrilateral des „Appeal to all Christian People“ der Lambeth-Konferenz 1920, in diese Begegnung hineinkamen und – gewiß viel zu früh – eine Diskussion über das Verständnis der Kirche und einer wiedervereinigten Kirche zu erzwingen suchten.¹⁶

Der in Genf eingesetzte Fortsetzungsausschuß mit seinen Unterausschüssen erarbeitete die Hauptthemen der *Ersten Weltkonferenz 1927 in Lau-*

sanne, in denen die Punkte des Quadrilaterals wiederkehren: Kirche, Glaubensbekenntnis der Kirche, Amt der Kirche, Sakramente, Einheit der Christenheit und – erst 1926 – das Evangelium.¹⁷ Das Quadrilateral hat also in dieser Vorbereitungsphase zwischen 1920 und 1927 als ein methodologisches Mittel gedient, um ökumenisch bedeutsame Fragen zu identifizieren. Daß gerade diese Themen und nicht andere vorgeschlagen wurden, schließt die Konzeption der organischen Einheit als Voraussetzung mit ein, auf die auch in den Fragenreihen, Berichten und Entwürfen direkt verwiesen wird. Die Weltkonferenz selbst bot eine erste Gelegenheit, die Punkte des Quadrilaterals inhaltlich zu diskutieren. Dabei traten natürlich die konfessionellen Unterschiede deutlich in Erscheinung, und auch das Konzept einer organischen Einheit wurde nur von einem Teil der Teilnehmer bejaht (und selbst dann z. T. unterschiedlich interpretiert).

Aufgrund dieser Erfahrung wurden in der nun viel breiter angelegten Vorbereitung der *Zweiten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1937 in Edinburgh* zunächst die unterschiedlichen Einheitsvorstellungen geklärt,¹⁸ wenngleich es nicht an Tendenzen fehlte, die organische Einheit als *die Zielsetzung* der Konferenz herauszustellen.¹⁹ Die Konferenz nahm diese Klärungen auf, ging aber über eine bloße Auflistung hinaus, indem sie die „körperschaftliche Vereinigung“ als „das Endziel unserer Bewegung“ bezeichnet, die „für die überwiegende Mehrzahl der Christen das Ideal bleiben“ muß. Eine solche Form der Kircheneinheit schließt eine organisatorische Vereinigung ein und bedarf auf internationaler Ebene eines ständigen Organs für Austausch und Beratung.²⁰ Bei der Aufzählung der Grundelemente korporativer Einheit tauchen die vier Punkte des Quadrilaterals wieder auf, wobei zum vierten Punkt auch die presbyterianischen und kongregationalistischen Formen der Kirchenordnung hinzugefügt werden und insgesamt einschränkend vermerkt wird, daß im Verständnis dieser Punkte und im Blick auf ihre Notwendigkeit für Kircheneinheit noch keine Übereinstimmung besteht.²¹ Dennoch hatte die vom Quadrilateral her bestimmte anglikanische Einstellung vielen zu der Einsicht verholfen, daß die Einheit der Kirche nicht nur gewisse Modifikationen des Status quo, sondern eine umfassendere Übereinstimmung im Glauben, in den Sakramenten und im Amt erfordert. Damit war eine Orientierung gegeben, die gut zehn Jahre später verstärkt wirksam wurde, als 1948 mit der Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen der Dialog über die Einheit der Kirche wieder aufgenommen wurde.

Wenngleich der anglikanische Einfluß in der ökumenischen Diskussion nach 1948 zurückging, blieb doch der spezifisch anglikanische Beitrag –

das Insistieren auf organischer oder korporativer Einheit mit dem Quadrilateral als „Rückgrat“ – erhalten und gewann sogar noch breitere Akzeptanz. Letztere wurde gefördert durch die stärkere Bejahung des gemeinschaftlichen Charakters der Kirche in vielen protestantischen Kirchen und die verstärkte Mitarbeit orthodoxer Theologen seit 1961 und römisch-katholischer Theologen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. So liegt der bedeutsamen Erklärung zur Einheit der Kirche der *Dritten Vollversammlung des ÖRK 1961 in Neu-Delhi* deutlich das Konzept der organischen Einheit zugrunde. Unter den Grundelementen und Ausdrucksformen der „einen völlig verpflichteten Gemeinschaft“ kehren die Punkte des Quadrilaterals wieder – der eine apostolische Glaube, sakramentale Gemeinschaft, gegenseitige Anerkennung der Mitglieder und Ämter – und werden durch den Verweis auf die Verkündigung des einen Evangeliums, gemeinsames Gebet, Zeugnis und Dienen, gemeinschaftliches Leben und Handeln ergänzt und verlebt.²²

Die *Fünfte Vollversammlung 1975 in Nairobi* führte diese Perspektive weiter und verband mit ihr die Betonung der konziliaren und universalen Dimension der Einheit, wie sie 1968 von der Vollversammlung in Uppsala akzentuiert worden war. Die Beschreibung der Einheit der Kirche, wie in Neu-Delhi von Glauben und Kirchenverfassung vorbereitet, hat in ihrem Zentrum wiederum die Punkte des Quadrilaterals: Bekennen desselben apostolischen Glaubens, Empfang derselben Taufe, Feier des gleichen heiligen Abendmahls, wechselseitige Anerkennung der Mitglieder und Ämter. Dem wird klärend und bekämpfend hinzugefügt, der Begriff „konziliare Gemeinschaft“ ziele „nicht auf eine Konzeption der Einheit, die sich von der vollen organischen Einheit, wie sie in der Erklärung von Neu-Delhi umrissen wurde, unterscheidet“²³. Die Geschichte der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung und der Entfaltung von Einheitsvorstellungen im ÖRK schließt also deutlich die Wirkungsgeschichte des Quadrilaterals und des mit ihm verbundenen Einheitsverständnisses ein.

Seit Nairobi ist das Ziel der erstrebten Einheit vom ÖRK nicht neu formuliert worden. Gleichzeitig begegnen wir aber seit 1975 einer breiten Diskussion über Vorstellungen und Modelle kirchlicher Einheit, die vor allem durch die wachsende Zahl von bilateralen Dialogen ausgelöst wurde und die nun, im Blick auf die Vollversammlung 1991 in Canberra, auch im ÖRK (von Glauben und Kirchenverfassung) wieder aufgenommen werden muß. Doch welche neuen Einheitsvorstellungen sich in dieser Diskussion auch herausgebildet haben, so ist ihnen doch allen gemeinsam, daß es ihnen um sichtbare Formen christlicher Einheit geht. Diese sind um keinen billigeren

Preis zu verwirklichen als durch Übereinstimmung im apostolischen Glauben und Anerkennung von und Gemeinschaft in Taufe, Eucharistie und kirchlichen Ämtern als Grundlage und Ausdruck einer „*Communio*“ gemeinsamen Lebens und Handelns, die dazu berufen ist, Zeichen und Werkzeug des versöhnenden und rettenden Heilsplans Gottes für die ganze Menschheit zu sein. Auch in dieser ökumenischen Orientierung kann ich noch immer die Auswirkungen des Lambeth-Quadrilaterals und seiner Zielsetzung erkennen, gewiß modifiziert und erweitert und im Bewußtsein vieler Ökumeniker gar nicht mehr präsent, aber doch den Gang der ökumenischen Diskussion bis heute mit prägend. Vielleicht können gerade kurze Formeln, wenngleich in vieler Hinsicht unzureichend, geschichtlich höchst wirksam werden, wenn sie einer umfassenderen Vision als Träger, Erinnerung und unablässiger Hinweis dienen und als solche in konkreten historischen Augenblicken und Zusammenhängen in jeweils neuer Weise rezipiert werden.

ANMERKUNGEN

- ¹ William Reed Huntington, *The Church-Idea: An Essay Towards Unity* (1870), Third Ed. New York 1884, 156f.
- ² *Journal of General Convention* 1886, Boston 1886, 79f.
- ³ Randall T. Davidson, ed., *The Five Lambeth Conferences*, London 1920, 112.
- ⁴ *The Lambeth Conferences (1867–1930)*, London 1948, 39.
- ⁵ *Ebd.*
- ⁶ Vgl. die Darstellungen bei John F. Woolverton, *The Chicago-Lambeth Quadrilateral*, in: *The Chicago-Lambeth Quadrilateral*. Anglican Consultative Council, London 1984; Max Keller-Hüschemenger, *Die Lehre der Kirche im Urteil der Lambeth-Konferenzen*, Gütersloh 1976.
- ⁷ *Journal of General Convention* 1982, C 56.
- ⁸ Thomas Campbell, *Declaration and Address* (1809). New Ed. by William Robinson, Birmingham 1951, 3–17.
- ⁹ Samuel Simon Schmucker, *Fraternal Appeal to the American Churches*. New Ed. of the Second Ed. by Frederick K. Wentz, Philadelphia 1965, 64 und 77 und 136–196.
- ¹⁰ Das „Memorial“ ist abgedruckt in: James Thayer Addison, *The Episcopal Church in the United States 1789–1931*, New York 1951, 177–179.
- ¹¹ Edward A. Washburn, *A Catholic Work of the Protestant Episcopal Church in the United States of America*, Hartford 1855.
- ¹² Huntington, a.a.O. 115–157 und 213ff.
- ¹³ *Journal* 1886, a.a.O. 80.
- ¹⁴ Davidson, a.a.O. 112.
- ¹⁵ Vgl. Günther Gaßmann, *Konzeptionen der Einheit in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910–1937*, Göttingen 1979, 65–100.
- ¹⁶ Report of the Preliminary Meeting at Geneva, Switzerland, August 12–20, 1920, 26, 38, 52f.

- ¹⁷ Gaßmann, a.a.O. 120–133.
- ¹⁸ The Meanings of Unity. Faith and Order Paper No. 82 (O.S.), New York and London 1937.
- ¹⁹ Vgl. A Syllabus for Study Groups: From Lausanne to Edinburgh. Faith and Order Paper No. 77 (O.S.), 1936, 6f.
- ²⁰ Leonard Hodgson (Hrsg.), Das Glaubensgespräch der Kirchen. Die Zweite Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Zürich 1940, 322.
- ²¹ Hodgson, a.a.O. 324–328.
- ²² Willem A. Visser’t Hooft (Hrsg.), Neu-Delhi 1961, Stuttgart 1962, 130.
- ²³ Hanfried Krüger und Walter Müller-Römhild (Hrsg.), Bericht aus Nairobi 1975, Frankfurt 1976, 26.

Die Aldersgate-Erfahrung John Wesleys

VON MICHAEL WEYER

John Wesleys geistliche Erfahrung am Abend des 24. Mai 1738¹ während einer Versammlung der unter herrnhuterischem, d.h. pietistisch-lutherischem Einfluß² stehenden „religiösen Gesellschaft“³ der Londoner Aldersgate-Straße fand in einem Kontext statt, den wir heute als ökumenisch bezeichnen würden. Der Anglikaner, dessen Leben beim Hören kerniger Sätze aus Luthers Vorrede zum Römerbrief eine entscheidende Wende nahm, war wie ein Sammelbecken von Anliegen mehrerer christlicher Traditionen, die alle noch heute wirksam sind und zur Vielfalt der ökumenischen Landschaft beitragen.⁴ In diesem Ereignis pflegt der Methodismus seinen eigenen Geburtstag zu sehen, weil er davon ausgeht, daß Wesley kaum als methodistische Gründergestalt in die Geschichte eingegangen wäre ohne die innere Befreiung und die geistliche Dynamik, die jener Abend bei ihm bewirkt und ausgelöst hat.⁵ Was geschah denn in „Aldersgate“?

In seinem Artikel zur „Bekehrung“⁶ schreibt P. Löffler: „Es gibt die lange Reihe klassischer Bekehrungen von Paulus über Augustin, Luther, Calvin, Zinzendorf, John Wesley bis heute, die aber jeweils ihr eigenes biographisches Gepräge haben. Das Anliegen der Bekehrung durchläuft die Kirchengeschichte wie ein roter Faden, ihre Gestalt und ihre theologische Deutung jedoch wechseln und erscheinen oft verschwommen.“ Das ist richtig, aber mit dieser Einreichung der Aldersgate-Erfahrung John Wesleys unter die großen „Bekehrungen“ der Kirchengeschichte könnte Löffler selber einiges zur beklagten Verschwommenheit beitragen. In der neueren Zeit wird der Begriff „Bekehrung“ für das Aldersgate-Geschehen unter metho-

distischen Theologen immer seltener verwendet,⁷ weil er irreführend ist. Im deutschsprachigen Methodismus jedenfalls ist es nicht üblich, den Begriff so weit zu fassen, daß er auf das zutreffen könnte, was Wesley damals widerfahren ist. Wenn man in der „Bekehrung“ die durch Gottes Gnade bewirkte „Umkehr aus der Gottentfremdung und Sünde zu Gott“⁸ sieht und sie als das Wunder der Gnade versteht, die dem Menschen „zuvorkommt“, ihn „umdreht“ und dann befähigt, den Weg des Lebens bewußt einzuschlagen und in eigener Entscheidung „das Ja zu Jesus Christus (zu sprechen), das zugleich das Nein der Buße zu dem einschließt, was bisher sein Leben bestimmt hat“⁹, kann man schwerlich „Aldersgate“ als Wesleys „Bekehrung“ deuten. Wo das trotzdem geschehen ist, hat man sich nicht selten durch das verführen lassen, was Wesley selbst unter dem unmittelbaren Eindruck des Ereignisses geschrieben hat.¹⁰ In seinem sehr strukturiert und konstruiert wirkenden autobiographischen Rückblick auf seine Pilgerfahrt zum „wahren“ Glauben klagt Wesley bekanntlich darüber, daß er nach Amerika gesegelt sei, „um die Indianer zu bekehren“, wo er doch selber „nicht bekehrt“, sondern „ein Kind des Zornes“ gewesen sei. Eines blieb dabei lange unberücksichtigt: die spätere Korrektur dieser Aussagen. Als der ältere Wesley 1771 sich entschloß, im Rahmen einer Gesamtausgabe seiner Schriften die in ihrer dramatischen Struktur stark an Augustins „Bekenntnisse“ erinnernde geistliche Autobiographie neu zu veröffentlichen, versah er sie mit einigen Anmerkungen, die ihrerseits an Augustins „Retractationes“ erinnern. Ohne den entscheidenden Charakter dessen, was ihm in Aldersgate widerfahren war, auch im geringsten in Frage zu stellen, gab er dem Geschehen eine andere Deutung als damals in seinen jungen Jahren. Wo er sich früher als unbekehrter Mensch ohne Glauben bezeichnet hatte, bemerkte er jetzt: „Ich glaube es nicht. Ich war damals ein Knecht, aber aus dem Knecht wurde ein Sohn.“

Diese reifere Interpretation des Erlebten verdient fraglos unsere ganze Aufmerksamkeit. Sie lehrt uns, den Aldersgate-Bericht kritischer zu lesen, als es in den traditionellen Wesley-Biographien geschehen ist.¹¹ In Aldersgate begann für Wesley bestimmt kein neues Leben im engeren Sinne einer Bekehrung. Schon seine Kinderjahre waren stark christlich geprägt worden durch die puritanische Frömmigkeit,¹² die im Elternhaus, einem anglikanischen Pfarrhaus, herrschte. Nicht zuletzt hatte er geistlich entscheidende Impulse von einer außerordentlichen Mutter bekommen, die selber in der Welt der romanischen Mystik zu Hause war. Eine wichtige Zäsur läßt sich jedoch beobachten, als der 22jährige Oxford Student sich entschloß, den Weg ins geistliche Amt der Kirche von England einzuschlagen. Erzählt er

doch selber, wie er 1725 anfing, die ganze Art seines bisherigen Lebenswandelns zu ändern und mit allem Ernst danach zu trachten, den erkannten Willen Gottes zu erfüllen. Neben der Bibel suchte er damals eine Hilfe in der steten Meditation von zwei Werken, die für seine geistliche Weiterentwicklung von Bedeutung geworden sind. Das eine war die „Nachfolge Christi“ des spätmittelalterlichen deutschen Mystikers Thomas a Kempis, das andere die „Regel und Übungen für ein heiliges Leben und Sterben“ des anglikanischen Bischofs Jeremy Taylor († 1667). Nach seiner Ordination und Wahl zum „Fellow“, d.h. Tutor am „Lincoln College“ der Oxford University (1726) hatte sich Wesleys Trachten nach einer Heiligkeit des Denkens und des Lebens noch erheblich gesteigert. Damit stand er deutlich in der „*holy living tradition*“ seiner anglikanischen Kirche, die nie aufgehört hatte, dieses typisch altkirchliche Heiligeideal besonders zu pflegen. Durch die Begegnung mit dem Gedankengut William Laws, eines zeitgenössischen Privatgelehrten, der sich in der Sphäre der Mystik bewegte, hatte Wesleys geistliche Suche nach gottwohlgefälligem Leben immer deutlicher mystische Züge angenommen. Daß dies bei ihm zu keiner quietistischen Passivität geführt hatte, zeigt die erstaunliche karitative Tätigkeit, die er im Rahmen des Oxford „heiligen Klubs“ in diesen Jahren entwickelte. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn Wesley-Forscher wie A. Léger und M. Piette¹³ mit großem Nachdruck die „offizielle wesleyanische Legende von Aldersgate“ (Piette) kritisieren und die entscheidende Wende in Wesleys Leben nicht am 24. Mai 1738, sondern im Jahre 1725 angesetzt haben. Ob die neuen Deutungen von „Aldersgate“, die sie vorgeschlagen haben, zutreffend sind, ist allerdings eine andere Frage. Der belgische Franziskaner Maximien Piette reduziert bekanntlich die Bedeutung des Ereignisses auf ein kaum zu unterschreitendes Minimum: nichts als ein Tropfen im großen Strom der geistlichen Erfahrungen, die Wesley sein Leben lang zu machen nicht aufhörte, ein emotioneller Ausbruch, den er wahrscheinlich vergessen hätte, wenn er zum Zeitpunkt des Geschehens und unter dessen starkem Eindruck nicht so ausführlich in seinem Tagebuch davon berichtet hätte! Diese These ist unhaltbar, wie wir noch sehen werden. Befriedigender ist A. Légers Erklärung, die in „Aldersgate“ die „evangelische“ Bekehrung Wesleys sehen will.

Es ist in der Tat kaum zu übersehen, daß es bei Wesley nicht zu „Aldersgate“ gekommen wäre ohne die theologische Begegnung mit der reformatorischen Botschaft, die er zum erstenmal bei lutherischen Pietisten in ihrer Wirksamkeit beobachten durfte und in einer theologischen Einbettung vorfand, die es ihm möglich machte, auf sie zu hören. Man hat manchmal dar-

aus gefolgert, daß „Aldersgate“ eine theologische Revolution gewesen sei, die Revolution eines Denkens, das sich bisher in den Kategorien einer „katholischen“ Werkgerechtigkeit bewegt hätte.¹⁴ Bei der älteren Wesley-Deutung läßt sich die Tendenz beobachten, zu undifferenziert einem „katholischen“ Wesley aus der Zeit vor „Aldersgate“ einen nun „evangelisch“ gewordenen Wesley gegenüberzustellen. Mit Recht ist von methodistischer Seite her gegen diese zu große Vereinfachung des Sachverhalts Einwand erhoben worden.¹⁵ Und doch ist es nicht abzustreiten, daß bei Wesley in Zusammenhang mit „Aldersgate“ eine vorher nie gekannte Konzentration auf die reformatorische Botschaft stattgefunden hat. Von 1738 bis zu den 60er Jahren wird Wesley dezidiert in den Bahnen einer klar „evangelischen“ Denkweise predigen.¹⁶ Immer wieder wird er behaupten, er sei früher im Grunde ein „Katholik“ gewesen, „ohne es zu wissen“¹⁷, und er habe lange nicht deutlich gesehen, „daß wir durch Glauben gerettet werden“¹⁸.

Auch ist es sehr symptomatisch, daß er in seiner ersten Universitätspredigt nach der Aldersgate-Erfahrung das für ihn nun grundlegende Thema der „Rettung aus Gnade durch Glauben“ behandeln wird, mit dem ausdrücklichen Hinweis auf Martin Luther, den „Streiter des Herrn, der dieses Evangelium zum Leben wieder erweckt hat“¹⁹. Das klingt etwas merkwürdig, wenn man bedenkt, daß Wesley Pfarrer einer Kirche war, deren Glaubensbasis die 39 Glaubensartikel waren, die doch voller reformatorischer Substanz sind. Er konnte auch kaum die kontroversen Diskussionen ignoriert haben, die in Oxford stattgefunden hatten zwischen Vertretern der streng evangelischen Tradition und den Verteidigern eines Evangeliums der moralischen Korrektheit, welches sich in der Kirche von England weitgehend durchgesetzt hatte.²⁰ Nur konnte der hochkirchlich und arminianisch gesinnte Wesley schwerlich Sympathie empfinden für eine dezidiert evangelische Position, die damals in England von Calvinisten vertreten war, die sie mit einem schroffen Prädeterminationsglauben verbanden. Das reformatorische „sola gratia, sola fide“ war für Wesley wie für die Mehrheit seiner anglikanischen Zeitgenossen synonym für engen Calvinismus. Was er im landläufigen praktischen Moralismus seiner Kirche an theologischem und geistlichem Tiefgang vermißte, suchte er deshalb nicht in der reformatorischen, sondern in der mystischen Tradition.²¹ Bis zu seiner theologischen Wende unter dem Einfluß der Herrnhuter suchte er den Glauben, der wirklich trägt und glücklich macht, allein auf dem schon beschriebenen Weg. Kurz vor seiner Abfahrt nach Amerika vertraute er noch seinem privaten Tagebuch an: „Fac quod in se est, et Deus aderit bonae tuae voluntati“

(„Tue, was in deiner Macht liegt, und Gott wird deinem guten Willen helfen“). Die Formulierung erinnert natürlich an das berühmte spätmittelalterliche „Facere quod in se est“, das Luther so leidenschaftlich bekämpft hat, weil hier im Endeffekt das Heil von den frommen Anstrengungen des Menschen abhängig gemacht wird. Jedenfalls merkte Wesley während seines amerikanischen Aufenthaltes, daß auf diesem Weg der feste, fröhlich und glücklich machende Glaube, nach dem er sich seit jeher sehnte, nicht zu erreichen war. Während sein Weg ihn in immer größere Frustrationen führte, beobachtete er bei den Herrnhutern einen ruhigen, sicheren Glauben, der ihm immer noch fehlte. Im theologischen Gespräch mit Spangenberg²² wurde er zum erstenmal mit der Frage der persönlichen Heilsgewißheit direkt konfrontiert. Wir wissen, daß Luther „die Sache des Glaubens in einer zuvor nie gekannten Schärfe auf die Frage der Glaubensgewißheit zugespitzt“ hatte.²³ Spangenberg überzeugte ihn davon, daß Gewißheit zum Wesen des Glaubens gehört, daß sie mit dem Glauben dem Menschen geschenkt wird, der auf Christus und sein Werk blickt. Die pietistische Variante, in welcher die reformatorische Rechtfertigungsbotschaft ihn nun erreichte, hatte genau den mystischen Beigeschmack, der sie für Wesley faszinierend machen konnte. Er stand regelrecht im Bann dieser Kombination von bekannter und geschätzter mystischer Frömmigkeit und evangelischer Behauptung, daß die ersehnte geistliche Festigkeit nur durch die Konzentration auf die Person und das Werk Christi möglich wird, und zwar durch das innere Zeugnis des Geistes, der dann unserm Geist Zeugnis gibt, daß wir in der Gnade stehen.

Als Wesley die Versammlung der Aldersgate-Straße an jenem Abend aufsuchte, war er also schon theologisch-intellektuell davon überzeugt, daß das Entscheidende nur als ein Geschenk des gnädigen Gottes glaubend empfangen werden kann. Er wußte, daß seine lutherischen Freunde das Herz des Neuen Testamentes trafen, als sie ihm versichert hatten, daß allein ein Wunder Gottes das bewirken kann, was er auf dem Weg des Gehorsams und des Gesetzes oder – in verfeinerter Form – auf dem Weg der mystischen Selbstdisziplinierung zu erreichen suchte: die beglückende Gemeinschaft mit Gott. „Aldersgate“ ist dieses Wunder Gottes gewesen, welches das theologisch Erkannte auf die Ebene der Existenz versetzt hat. Es geschah in Zusammenhang mit dem verkündigten „Wort“. In dem Ausschnitt aus Luthers Vorrede zum Römerbrief, der an jenem Abend vorgelesen wurde, war die Rede vom Glauben, „welcher eine lebendige kühne Zuversicht auf Gottes Gnade ist“, „so gewiß, daß er tausendmal darüber stürbe“. Dieser Glaube, so hieß es noch, sei „ein göttlich Werk in uns, das

uns wandelt und neu gebiert aus Gott“. Auch vom Heiligen Geist ist an dieser Stelle die Rede, „welcher erneuert, freudig und lebendig macht“, ja „das Herz entzündet“. Was diese Worte bei Wesley bewirkten, können wir im berühmten Passus seines Tagebuchs nachlesen: „Wo er die Umwandlung beschreibt, die Gott durch den Glauben an Jesus Christus im Herzen bewirkt, fühlte ich mein Herz seltsam erwärmt, und ich fühlte, daß ich für das Heil meiner Seele wirklich auf Christus vertraute, auf Christus allein. Dazu wurde mir die Gewißheit geschenkt, daß er meine Sünden weggenommen – ja gerade die meinigen – und mich vom Gesetz der Sünde und des Todes erlöst habe.“ Zweifellos ist der biblische Begriff, der Wesleys Erfahrung am klarsten beschreibt, der der Wiedergeburt.²⁴ Hier entstand neues Leben, vom Geist Gottes „im Herzen“ bewirkt und vom Menschen als solches wahrgenommen.

Das „ich fühlte“, das in Wesleys Tagebuch oft vorkommt, meint in Wesleys Sprache eher eine intuitive Erkenntnis als einen emotionalen Ausbruch.²⁵ Auch wenn Wesley unmittelbar nach diesem Abend eine Zeitlang in Gefahr geschwebt hat, einem ungesunden Gefühlschristentum das Wort zu reden, dürfen wir deshalb seine Erfahrung nicht als Gefühlsduselei disqualifizieren. Hier wurde ein im Grunde sehr vernünftig veranlagter Mensch²⁶ sich in der Tiefe seiner Seele der liebevollen Zuwendung Gottes bewußt. Es war ein Erlebnis mystischer Natur, insofern die Mystik jenseits ihrer vielfältigen Erscheinungsformen als das Urphänomen der Bewußtwerdung der Gegenwart Gottes und als die in unmittelbarer Intuition erlebte Gegenwart der Liebe Gottes bezeichnet werden kann.²⁷ Bei aller Bekämpfung der mystischen Ausschreitungen, die ihm Wesentliches zu gefährden schienen,²⁸ hat Wesley nie aufgehört, sein mystisches Erlebnis von Aldersgate als eine christliche Grunderfahrung zu betrachten, nach welcher zu streben es sich lohnt.

Glücklicherweise hat Wesley nicht seine Erfahrung zum Inhalt seiner Verkündigung gemacht. Es ist sogar auffällig, wie selten er das Ereignis später erwähnen wird – auch dort, wo wir mit guten Gründen einen solchen Hinweis auf den Abend des 24. Mai 1738 erwarten würden. Das bedeutet jedoch nicht, wie Piette meinte, daß „Aldersgate“ aus seinem Horizont verschwunden wäre. Im Gegenteil: er hatte die Überzeugung gewonnen, daß die konsequente Verkündigung des Evangeliums vom rechtfertigenden und neues Leben schenkenden Gott zur beglückenden Erfahrung der Heils gewißheit führt. Das Erlebte versuchte er so bald wie möglich zu reflektieren, lehrmäßig zu formulieren und vor Mißverständnissen und Anfeindungen zu schützen. So entstand eine wesleyanische „Lehre vom unmittelbaren

Zeugnis des Heiligen Geistes“²⁹, die einen so wichtigen Stellenwert in der methodistischen Erweckungsbewegung bekommen hat, daß es nicht übertrieben ist, mit J. Schempp zu behaupten: „Auf Heilsgewißheit war das gesamte Werk Wesleys, die Predigt, der Aufbau der Gemeinschaften und die mannigfachen seelsorgerlichen Mittel angelegt.“³⁰ Diese Lehre darzustellen und zu diskutieren, würde den Rahmen dieser kurzen Würdigung der Geisterfahrung Wesleys sprengen.

In einem berühmten Passus hat Wesley seinen Methodisten die Verkündigung des gewissen Glaubens besonders dringend ans Herz gelegt,³¹ weil er hier für die Christenheit die Chance sah, nicht bei der „Form der Religion“ zu verbleiben, sondern bis zu ihrer „Kraft“ hindurchzudringen. Die Methodisten haben allem Anschein nach nie aufgehört, hier tatsächlich die Quelle der Lebendigkeit zu erblicken.³² Sie haben aber auch die mit diesem Erbe verbundene Last kennengelernt. Es fällt ihnen nämlich nicht leicht, über Generationen hinweg die Botschaft vom „seltsam erwärmten Herzen“ weiterzugeben, ohne zu erleben, wie das Erbe zu degenerieren droht.³³ Die Geisterfahrung bleibt immer – wo sie echt ist – ein Geheimnis und eine freie Schöpfung Gottes. Wo man „Aldersgate“ kopiert und inszeniert, treibt man Unfug mit dem Heiligen Geist. Gerade „Aldersgate“ ist der Beweis dafür, daß neues Leben nur Geschenk sein kann. Zur Last des Erbes gehört auch die Erkenntnis, daß es den Erben nicht immer gelungen ist zu verhindern, daß aus Wesleys „Religion des Herzens“ eine Sache der menschlichen Gefühlszustände geworden ist, so daß Pusey, der Mann der Oxforder Bewegung des endenden 19. Jahrhunderts, spöttisch meinen konnte, die Methodisten würden die „Rechtfertigung durch die Gefühle“ predigen. Ebensowenig konnte vermieden werden, daß die starke Konzentration auf die persönliche Heilserfahrung oft zu einem bedenklichen Heils-egoismus und zu einer problematischen Privatisierung des Glaubens führte. Wesley hatte wohl versucht, die Gefahr des Individualismus dadurch zu bannen, daß er die Erweckten sofort in die sehr verbindliche Gemeinschaft der sogenannten „Klassen“ eingliederte. Auch stellte er ihnen stets das Endziel des neuen Lebens vor Augen: eine christliche „Vollkommenheit“, die ohne einen sehr konkreten Gehorsam in allen Bereichen des Lebens nicht zu erlangen war. Trotzdem blieb das Ganze nach heutigem Urteil „unheilbar individualistisch“³⁴, auch wenn bemerkenswerte missionarische und karitative Leistungen zu verzeichnen sind. Das wachsende Bewußtsein der Gefahrenmomente und Defizite einer Theologie und eines kirchlichen Lebens ganz im Zeichen von „Aldersgate“ führte die Erben Wesleys dazu, zunehmend Ausschau nach dem zu halten, was sie von anderen kirchlichen

Traditionen lernen könnten.³⁵ Bei aller Bewunderung für die erstaunliche soziale Praxis Wesleys, deren Wurzeln offenbar bis in das in „Aldersgate“ „erwärmte Herz“ reichen,³⁶ ist sich die heutige methodistische Theologie auch der Schwächen seiner Sozialethik bewußt.³⁷ Sie weiß jedenfalls, daß neben der Bekehrungserfahrung, die man „die persönliche Revolution“ genannt hat,³⁸ eine „Bekehrung der Strukturen“ nicht minder nötig ist. Die Frage bleibt jedoch: Woher soll uns die Kraft, die Liebe, die innere Freiheit kommen, die wir brauchen, um Werkzeuge Gottes bei der Umwandlung der Strukturen sein zu können? Darum bleibt „Aldersgate“ eine brennende Frage an alle unsere Traditionen und Theologien. Es ist die Frage nach der Lebendigkeit und der Vollmacht unseres Glaubens, Zeugnisses und Dienstes. Eine Frage, die auch ganz konkret lauten könnte: „Brauchen wir eine erweckliche Verkündigung?“ Daß ein Lutheraner, der dem Frühmethodismus, in welchem er das Modell der erwecklichen Verkündigung sieht, durchaus nicht unkritisch gegenüber ist, diese Frage freimütig an ein akademisches Publikum stellen konnte,³⁹ ist ein Zeichen dafür, daß der Geist von „Aldersgate“ immer noch weht.

ANMERKUNGEN

- ¹ Aus der Fülle der Studien zu diesem Ereignis verweise ich auf zwei besonders lesenswerte Monographien: J. E. Rattenbury, *The Conversion of the Wesleys*, London 1938; M. Schmidt, *John Wesleys Bekehrung*, Bremen 1938. Neuerdings auch in M. Weyer, Die Bedeutung von „Aldersgate“ in Wesleys Leben und Denken, in: M. Weyer et al., *Im Glauben gewiß. Die bleibende Bedeutung der Aldersgate-Erfahrung John Wesleys*, Stuttgart 1988 (= Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, 32), 7-39 u. 65-72.
- ² Das besondere Gewicht, welches die Theologie Luthers in diesem auf Zinzendorf zurückgehenden Zweig des deutschen Pietismus gewonnen hatte, dürfte bekannt sein: s. z.B. E. Beyreuther, *Zinzendorf und Luther*, in: *Luther-Jahrbuch* 1961, 1ff; M. Schmidt, *Zinzendorf und die Confessio Augustana*, in: *ThLZ* 93 (1968), Sp. 801ff. Wie es zu einer Tätigkeit der Herrnhuter in England kam, beschreibt G.A. Wauer, *Die Anfänge der Brüderkirche in England*, Leipzig 1900; s. auch: M. Schmidt, *England und der deutsche Pietismus*, in: *Ev Theol* 13 (1953), 205-224; J. Hutton, *The Moravian Contribution to the Evangelical Revival, 1742-53*, in: T. F. Tout (Hg.), *Historical Essays by Members of Owen's College, Manchester 1902*. Einen Überblick über die verschiedenen Phasen des (theologischen) Verhältnisses Wesleys zu den Herrnhutern vermittelt L. O. Hyndon, *John Wesley and the „Unitas Fratrum“: A Theological Analysis*, in: *Methodist History* 18 (1979), Heft 1, 26-59.
- ³ Über diese Institution der „religious societies“ als Erneuerungsinstrument der damaligen Kirche von England und als Ausgangspunkt der methodistischen Erweckungsbewegung informieren J. S. Simon, *John Wesley and the Religious Societies*, London 1921; M. Schmidt, *Der Missionsgedanke des jungen Wesley auf dem Hintergrund seines Zeitalters*, in: *Theologia Viatorum* 1 (1948/49), 82ff; Th. Funk, *Die Anfänge der Laienmitarbeit im Methodismus*, Bremen 1941, 15ff.

- ⁴ Vgl. M. Schmidt, Die ökumenische Bedeutung John Wesleys, in: ThLZ 78 (1953), 449-460; J. A. Newton, The Ecumenical Review XXIV/2 (1972), 160-175; K. E. Rowe (Hg.), *The Place of Wesley in the Christian Tradition*, Metuchen, N.J. 1976, 1980.
- ⁵ Das bleibt wahr, auch wenn um der geschichtlichen Korrektheit willen gesagt werden muß, daß der Geist schon vor „Aldersgate“ wehte und der „evangelical revival“, von dem der „wesleyanische Methodismus“ im Grunde nur ein (beträchtlicher) Teil geworden ist, bereits im Gange war: s. G. Rupp, *Religion in England 1688-1791*, Oxford 1986, 325ff.
- ⁶ P. Löffler, Art. „Bekehrung“, in: EKL³, I, 405.
- ⁷ Vgl. K.-H. Voigt, Hat John Wesley sich am 24. Mai 1738 „bekehrt“?, Stuttgart 1988 (=EmK heute, Heft 57). Einen vollständigeren Einblick in die Diskussion gewährt F.E. Maser, *Rethinking John Wesley's Conversion*, in: The Drew Gateway (Winter 1978), 29-56.
- ⁸ So der frühere methodistische Katechismus: Th. Spörri, *Leitfaden für den Katechismusunterricht*, Zürich 1930, 38.
- ⁹ K. Steckel, Zur Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche, in: Ders./C. E. Sommer (Hg.), *Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche*, Stuttgart 1982, 265.
- ¹⁰ Der autobiographische Rückblick steht in *The Works of J. Wesley*, 3. Ausg., hg. v. Thomas Jackson, London 1829-1831, Bd. 1, 72-104. Einen Einblick in die historisch-kritische Problematik dieses Textes gewährt M. Weyer, *Die Bedeutung von „Aldersgate“ in Wesleys Leben und Denken*, in: M. Weyer et al., *Im Glauben gewiß...*, a.a.O.
- ¹¹ Für einen Überblick über die Wesley-Forschung und über das tradierte „Bild“ Wesleys s.: A. C. Outler, *A New Future for Wesley Studies: An Agenda for Phase III*, in: M. D. Meeks (Hg.), *The Future of the Methodist Theological Traditions*, Nashville 1985, 34ff; R. P. Heitzenrater, *The Elusive Mr. Wesley*, Nashville 1984, Bd. 2, 161-212.
- ¹² Vgl. J. Newton, *Susanna Wesley and the Puritan Tradition in Methodism*, London 1969.
- ¹³ A. Léger, *La jeunesse de John Wesley. L'Angleterre religieuse et les origines du Méthodisme*, Paris 1910; M. Piette, *La réaction wesleyenne dans l'évolution protestante*, Bruxelles 1925 (engl. Übers.: *John Wesley in the Evolution of Protestantism*, London 1937).
- ¹⁴ Vgl. W. R. Cannon, *Theology of John Wesley*, New York 1946, 67f.
- ¹⁵ A. S. Yates, *The Doctrine of Assurance. With special reference to John Wesley*, London 1952, 9.
- ¹⁶ Zu der wichtigen theologischen Akzentverschiebung der 60er Jahre bei Wesley: M. Weyer, *Die Bedeutung ...*, a.a.O., 33ff.
- ¹⁷ *The Works of J. W.*, Bd. 1, 218-219.
- ¹⁸ Ebd. Bd. 7, 317; 8, 11; 10, 403.
- ¹⁹ Ebd. Bd. 5, 7ff (*Lehrpredigt Nr. 1*). Zur Rolle Luthers: M. Schmidt, *Die Bedeutung Luthers für John Wesleys Bekehrung*, in: *Luther-Jahrbuch* 20 (1938), 125-159; J. T. McNeill, *Luther at Aldersgate*, in: *London Quarterly & Holborn Review* 164 (1939), 200-217. Zur späteren, kritischen Stellung Wesleys zu Luther: J. L. Walls, *John Wesley's Critique of Martin Luther*, in: *Methodist History* XXX/1 (1981), 29-41.
- ²⁰ Vgl. C. F. Allison, *The Rise of Moralism: The Proclamation of the Gospel from Hooker to Baxter*, New York 1966.
- ²¹ Vgl. R. G. Tuttle, *The Influence of the Roman Catholic Mystics on John Wesley*, theolog. Diss. Bristol 1969.
- ²² Vgl. M. Schmidt, *John Wesley. Eine theologische Biographie*, Frankfurt/M-Zürich 1952/1966, Bd. 1, 131ff.
- ²³ So G. Ebeling, *Gewißheit und Zweifel*, in: *ZThK* 64 (1967), 282.
- ²⁴ Vgl. W. Klaiber, *Bekehrung und Heilserfahrung in der Bibel*, in: M. Weyer et al., *Im Glauben gewiß ...*, a.a.O., 45.
- ²⁵ Grundlegend zum Verständnis der Gefühle bei Wesley im Vergleich zum modernen Verständnis des Wortes: G. S. Clapper, *John Wesley on Religious Affections*, phil. Diss. Emory Universität, Atlanta/USA 1985. S. auch: Rex D. Matthews, „With the Eyes of

- Faith“. Spiritual Experience and the Knowledge of God in the Theology of John Wesley, in: Th. Runyon (Hg.), Wesleyan Theology Today, Nashville 1981, 406-415.
- ²⁶ Zur Rolle der Vernunft bei Wesley, besonders in ihrem Verhältnis zum Glauben und zur religiösen Erfahrung: R. D. Matthews, Reason and Religion: A Study in the Theology of John Wesley, phil. Diss. Yale/USA 1987.
- ²⁷ So Richter im Art. „Mystik“ I, in: RGG³ IV, Sp. 1237.
- ²⁸ Gute Darstellung der Kritik Wesleys an der Mystik bei E. W. Baker, A Herald of the Evangelical Revival. A critical inquiry into the relation of W. Law to John Wesley and the beginnings of Methodism, London 1948.
- ²⁹ Vgl. die beiden Lehrpredigten Wesleys Nr. 10 und Nr. 11 (Works, Bd. 5). Darstellungen der Entstehung, Modifizierung und Verteidigung der Lehre bei Yates, The Doctrine of Assurance, a.a.O. und neuerdings Th. Leßmann, Rolle und Bedeutung des Heiligen Geistes in der Theologie J. Wesleys (= Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, 30), Stuttgart 1987.
- ³⁰ J. Schempp, Seelsorge und Seelenführung bei John Wesley, Stuttgart 1949, 84.
- ³¹ Lehrpredigt 11, I,4.
- ³² Wie man noch heute zu diesem Thema innerhalb des deutschen Methodismus predigen kann, zeigt D. Sackmann, Heilsgewißheit heute. Predigt zu Römer 8,16, in: M. Weyer et al., Im Glauben gewiß . . ., a.a.O., 58ff.
- ³³ Vgl. W. Klaiber, Bekehrung und Heilserfahrung in der Bibel, a.a.O., 48.
- ³⁴ J. Miguez Bonino, Wesley's Doctrine of Sanctification From a Liberationist Perspective, in: Th. Runyon (Hg.), Sanctification and Liberation. Liberation Theologies in Light of the Wesleyan Tradition, Nashville 1981, 49-63.
- ³⁵ Vgl. z.B. R. E. Davies, What Methodist Theology has to learn from Ecumenical Theology, in: J. Deschner et al. (Hg.), Our Common History as Christian, New York 1975, 23-45.
- ³⁶ Vgl. V. Schneeberger, Theologische Wurzeln des sozialen Akzents bei John Wesley, Zürich 1974.
- ³⁷ Vgl. M. Marquardt, Praxis und Prinzipien der Sozialetik John Wesleys, Göttingen 1977, bes. S. 163ff.
- ³⁸ B. Graham, Conversion – A Personal Revolution, in: The Ecumenical Review XIX (1967), 271-290.
- ³⁹ Per Lønning, Brauchen wir eine erweckliche Verkündigung?, in: ZThK 77, 1980, 239-250.

Das Verhältnis zwischen russischem Freikirchentum und Russischer Orthodoxer Kirche

Hundert Jahre ökumenischer Sprachlosigkeit*

VON HANS-CHRISTIAN DIEDRICH

1.

Anlaß für die folgenden Ausführungen ist die Tausendjahrfeier, das „Millennium“ der „Taufe der Rus“.

„Tausend Jahre Christentum in Rußland – das bedeutet nicht nur tausend Jahre orthodoxe Kirche, sondern bezeichnet auch die Existenz vieler anderer christlicher Gruppen, Sekten, Gemeinschaften und Kirchen während dieses Zeitraums.“

Unter Freikirchentum verstehe ich die Summe der Gruppen und Gemeinschaften, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Rußland aus den unterschiedlichen Erweckungsbewegungen herausgewachsen sind und sich in diesem Jahrhundert um den „Bund der Evangeliumschristen/Baptisten“ (seit 1944) in der Sowjetunion gruppieren, ohne jedoch alle in ihm aufzugehen. – Zu nennen sind die Erweckungsbewegungen unter orthodoxen und molokanischen Bauern und ländlichen Handwerkern in Südrussland in den sechziger und siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts, die unter dem Begriff „Stundismus“ bekanntgeworden sind; ferner die etwas früher entstandene Bewegung unter deutschen Kolonisten, Lutheranern und Reformierten, sowie unter den Mennoniten, aus denen der russlanddeutsche Baptismus und die mennonitischen Brüdergemeinden erwuchsen; schließlich die von Lord Radstock initiierte Erweckung in Kreisen der Petersburger Gesellschaft ab 1874.

Die Darstellung des durch unser Thema Gebotenen wird erschwert durch die Quellenlage. In den ersten Jahrzehnten seiner Existenz hatte das Freikirchentum, hatten die erweckten Gruppen, aus denen es entsprossen ist, andere Sorgen als die Fixierung ihrer Beziehungen zum Staat und zur offiziellen Kirche. So liegt es auf der Hand, daß wir für die frühe Zeit nur aus Quellen schöpfen können, die die Sicht der Staatskirche bieten und daher einseitig sind. Nach der Änderung der Religionspolitik in Rußland im Jahre 1905 konnten die Freikirchen, nunmehr institutionalisiert im Baptistenbund

* Aus Raumgründen mußten wir den Autor bitten, auf die Textnachweise zu verzichten. Ein erheblicher Teil von ihnen ist enthalten in: *Hans-Christian Diedrich, Ursprünge und Anfänge des russischen Freikirchentums, Oikonomia Bd. 21, Erlangen 1985; ders., Siedler, Sekter und Stundisten, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1985.*

(seit 1884/1905) und im „Allrussischen Bund der Evangeliumschristen“ (seit Anfang 1909) eigenes Schrifttum herausgeben, zumeist in der Form von Zeitschriften. Diese Literatur gehört jedoch zu den höchst selten oder gar nicht vorhandenen bibliographischen Kostbarkeiten. Das gleiche gilt von den Periodika, die nach 1917, bis zur Einstellung des Erscheinens kirchlichen Schrifttums Ende der zwanziger bzw. in den dreißiger Jahren, herausgegeben wurden. Seit 1945 gibt es den „Bratskij vestnik“ als offizielles Organ des Bundes der Evangeliumschristen/Baptisten (EChB), der in seinen frühen Jahrgängen hierorts wiederum nicht zugänglich ist. Er bringt regelmäßig Berichte über ökumenische Kontakte mit der Russischen Orthodoxen Kirche wie zum Beispiel anlässlich gemeinsamer Gebetsgottesdienste, der Anwesenheit orthodoxer Gäste bei den Kongressen der EChB, gemeinsamer Auslandsreisen von Kirchenvertretern und vor allem des Zusammentreffens bei Friedensveranstaltungen. Diese Berichte sind ausnahmslos offiziell-informativen Charakters und geben nur einen Teil der Realität in den Beziehungen zwischen beiden Konfessionsgruppen wieder. Wir werden deshalb für die gegenwärtige Lage auch auf persönliche Erfahrungen, Berichte von Besuchern und dergleichen zurückgreifen müssen, die oft nicht publiziert sind, manchmal nicht einmal schriftlich vorliegen.

2.

Bei der Schilderung der ersten Periode des Verhältnisses zwischen russischem Freikirchentum und der orthodoxen Kirche, nämlich zur Zeit des Russischen Imperiums seit der Entstehung des ersteren etwa zu Beginn der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts bis 1905, müssen wir von der privilegierten Stellung der Staatskirche ausgehen, wie sie nicht nur rechtlich in der Gesetzgebung proklamiert worden war, sondern wie sich die Kirche als institutionalisierte Staatsideologie auch selbst vorfand und von fast jedem vorgefunden wurde. Dies galt, wie gesagt, bis 1905 und war auf einem langen Weg der jurisdiktionellen Kodifizierung seit den Zeiten Peters I. Anfang des 18. Jahrhunderts formuliert und damit geprägt worden. So konnte etwa noch 1904 die Stellung der orthodoxen Kirche im Rechtsgefüge des Russischen Reichs wie folgt beschrieben werden:

„Die im Russischen Imperium den Vorrang innehabende und herrschende Konfession ist die christliche orthodoxe katholische östlichen Bekenntnisses.“

Diese Konfession wurde in Bestand und Vollzug polizeilich geschützt; „Abfall von der Orthodoxie gilt als Kriminalverbrechen; der Administration obliegt es, vorbeugende Maßnahmen zu ergreifen. Dem Minister für Innere Angelegenheiten ist die Aufsicht über von der Orthodoxy Abgefallene anvertraut . . .“

Hinter diesen düren Worten verbargen sich nicht nur staatskirchlicherseits ein immenser gesellschaftlicher Anspruch, sondern zugleich ein unmeßbares Ausmaß an Leid, das den Betroffenen, den „Abgefallenen“, auf „administrativem“ und gerichtlichem Wege zugefügt wurde.

In der ideologisch verbrämten Redeweise des Oberhaupts der russischen Kirche jener Zeit, des Oberprokurators des Heiligen Synods, klang das denn so:

„Die integre gläubige Seele des russischen Menschen wurde mit der Orthodoxie so innig vertraut, wurde von den Vermächtnissen des Evangeliums so durchdrungen, daß es für den russischen Menschen undenkbar schien, auch nur ein Körnlein aus der Schatzkammer des wahren Glaubens aufzugeben . . .“

Entsprechendes glaubten sogar die Nichtrussen. Noch 1916, am Vorabend der zweiten russischen Revolution, erklärte ein intimer Kenner der Verhältnisse, der nach eigenem Bekenntnis „fünfzig Jahre seines Lebens in Rußland gelebt und gewirkt hat“:

Die Kirche „war unstreitig in der Vergangenheit die Hauptträgerin der Kultur, ist es für einen großen Teil des Volkes noch jetzt, wird in der Zukunft noch erneuten Einfluß gewinnen . . . Ein richtiger Nationalrusse ist nur der Sohn der orthodoxen Kirche . . ., wie der richtige Spanier Katholik sein muß.“

Bei einer solchen Sicht der Dinge waren alle anderen, nicht staatskirchlich-orthodoxen Äußerungen religiöser Überzeugung und Haltung schlicht „Sektentum“ oder „Sektierertum“, „sektantstvo“. Wilhelm Kahle hat darauf hingewiesen, daß der Sektierer immer auch der gesellschaftliche Außensteiter, damit das staatspolitisch gefährliche Element *und* das ethisch minderwertige Subjekt ist. Eigentlich war Sektierertum – von der gesellschaftspolitischen Einheitskonzeption des orthodoxen Rußland her gedacht – eine unmögliche Möglichkeit, Abfall vom Christentum und Ausbrechen aus dem Staats- und Gesellschaftsgefüge.

„Das Heilige Rußland kannte kein Sektierertum . . . In Rußland konnte kein Sektierertum entstehen; es ist ein von außen beigebrachtes Phänomen . . . Das Sektierertum ist das Produkt der westeuropäischen Kultur, eine Brücke zum Unglauben. Und deshalb steht es nicht nur der Orthodoxie feindlich gegenüber, sondern auch der wahren Natur des russischen Menschen.“

Damit waren Sектen und Sektierer eo ipso eine Gefahr für Gesellschaft, Staat und Kirche, das kodifizierte Recht kannte nur den Unterschied zwischen „weniger schädlichen“ und „besonders schädlichen“ Sектen; zu diesen letzteren zählten seit dem Ende des 19. Jahrhunderts ausdrücklich die Stundisten. Jegliche Art der Bekehrung zu einer anderen Konfession, damit natürlich auch zum „Sektierertum“, war nach russischem Recht verboten. Damit jeder Anstoß zur Konversion vermieden wurde, durften Sektierer (ebenso wie die Altgläubigen) ihren Glauben nach außen hin nicht kundtun. Das Recht, innerhalb der Reichsgrenzen Gläubige zu gewinnen und der

Zahl ihrer Gemeindeglieder hinzuzufügen, hatte nur die Staatskirche. Damit Orthodoxe nicht unter den Einfluß von Sektierern oder Altgläubigen gerieten, unterlagen ihre gegenseitigen Beziehungen polizeilicher Aufsicht.

3.

Die kleinen Gruppen von russischen beziehungsweise ukrainischen Bauern, die sich seit 1861/62, das heißt nach der Aufhebung der Leibeigenschaft in Rußland, zu gemeinsamem Bibellesen, Gebet und Gesang in ihren Häusern versammelten, taten dies durchaus als Glieder und im Rahmen der orthodoxen Kirche. Jedenfalls weisen das die Berichte des Ortspriesters aus. In den Dörfern Osnova und Ignat'evka, die zum Kirchspiel Rjasnopole gehörten, waren Konventikel entdeckt worden, die alsbald mit dem Beiwort „stundistisch“ belegt wurden. Die Frauen und Männer, die sich dazu hielten, trafen sich nach Feierabend und sonntags außerhalb der Kirchzeit, um gemeinsam Abschnitte aus der Bibel (die damals in Rußland in einzelnen Teilen in einer neuen russischen Übersetzung erschien) zu hören, sich gegenseitig auszulegen und um (anfangs wohl ausschließlich orthodoxe) Kirchenlieder zu singen.

Osnova, in dem der namentlich bekannte Protagonist dieser Konventikelfrömmigkeit, der Bauer Michail Ratušnyj, wohnte, lag etwa zwölf Kilometer von einer rußlanddeutschen Kolonie, Rohrbach, entfernt. Dieses große Dorf mit überwiegend reformierter Bevölkerung war seit einigen Jahrzehnten, während der Tätigkeit zweier erwecklich gesinnter reformierter Pfarrer, Bonekemper Vater und Sohn, zum Vorort einer Erweckungsbewegung in den deutschen Kolonien Südrusslands geworden. Nun legte sich für staatliche und staatskirchliche Beobachter der Schluß nahe, die russisch-ukrainischen Erbauungsversammlungen seien unter dem Einfluß deutscher Erweckter aus dieser Kolonie entstanden und von ihnen abhängig. So ist es jedenfalls in dem ersten Bericht eines staatlichen Beamten interpretiert und so ist es unzählige Male nachgesprochen, aber selten einmal hinterfragt worden. Und dies, obwohl etwa zu gleicher Zeit auch anderswo, und zwar weitab von jeder deutschen Ansiedlung, eine Gruppe gleicher Art entdeckt worden war (auf dem Chutor/-Vorwerk, Ausbau/Nikolaevskij in Kreis Anan'ev) und obwohl es in Rußland seit etwa einem Jahrhundert eine „Sekte“ mit vergleichbarer Frömmigkeit, äußerer Struktur und soziologischer Gestalt gab, die *Molokanen*.

Nein – dieses Phänomen des sehr bald so genannten „Stundismus“ ausschließlich auf rußlanddeutsch-neupietistische Einwirkungen zurückzufüh-

ren, war allen Beteiligten nur allzu bequem: den Vertretern der Staatskirche, denn nun hatte man den „Beweis“ für die ja doch streng verbotene Proselytenmacherei durch deutsche Protestanten; den Vertretern der zaristisch-staatlichen Administration, denn nun hatte man – in einer Zeit des anwachsenden großrussischen Nationalismus und des Panslawismus – den „Beweis“ für eine Einflußnahme der jetzt ungeliebten, einen Fremdkörper darstellenden deutschen Kolonisten in Südrußland; schließlich den Evangelischen innerhalb und außerhalb Deutschlands selbst, denn nun hatte man den „Beweis“ für eine „missionarische“ Tätigkeit der Ansiedler, die ihnen ja bereits in den Einwanderungsprivilegien untersagt war.

Nun bekamen diese Konventikelchristen in Osnova und anderswo ihren Namen: „štundovye“, „štundisty“ oder einfach „štundy“ – nach den Bibel-„Stunden“ der deutschen Pietisten. Nun konnten auch Staat und Staatskirche mit den nötigen administrativen und Justizmaßnahmen gegen die „Sektierer“, die Abtrünnigen, die Schismatiker, vorgehen, die sich gegen alle Gesetze der herrschenden Institutionen und des gesunden Volksempfindens vergangen hatten. Der Vorgang der wachsenden Entfremdung zwischen den „Sektierern“ und dem Sozialgefüge, in dem sie lebten, ist aber nur allmählich und auch nicht ohne retardierende Momente verlaufen. Die Schuld dafür lag keineswegs allein auf *einer*, sondern durchaus auf beiden Seiten.

Es kam zu einer sukzessiven Verschlechterung des Verhältnisses zwischen Orthodoxen und Stundisten. Hier machten sich gruppensoziologische Vorgänge bemerkbar, die typisch sind: Eine ideologisch-politisch-sozial geschlossene Gemeinschaft versucht zunehmend, eine dissidente Minderheit zu disziplinieren, während diese Minderheit innere Stabilität zunehmend durch ein sich verfestigendes Elitebewußtsein gewinnt.

Zugleich muß betont werden, daß Repräsentanten der staatlichen Administration auf höherer Ebene, in unserem Fall der Gouverneur von Cherson, der in Odessa seinen Dienstsitz hatte, und besonders der Generalgouverneur von „Neu-Rußland und Bessarabien“, zu jener Zeit Paul v. Kotzebue, ein Sohn des bekannten Schriftstellers August v. Kotzebue, die Stundisten protegierten, Beschwerden entgegennahmen und lokaler Willkür steuerten. Das änderte sich erst, als v. Kotzebue 1874 als Generalgouverneur von Neu-Rußland abgelöst wurde. Übrigens – nicht lange danach, im Herbst 1876, mußte auch Pfarrer Bonekemper junior, der die Stundisten fast ein Jahrzehnt lang geistlich begleitet hatte, seine Pfarrstelle Rohrbach und dann Rußland verlassen.

Da aber waren schon Entscheidungen gefallen: Die Stundisten waren immer stärker bedrängt und bedrückt, schließlich mit Aussiedlung bedroht

worden. Sie antworteten mit einer immer stärker werdenden Ablehnung der orthodoxen Kirche. Schließlich bekundeten sie durch einen demonstrativen Akt ihren „Austritt“ aus der orthodoxen Kirche (den es als zivilrechtlichen Vorgang ja nicht gab): Am 23. Mai 1870 (alten Stils) brachten sie in Osnova – später geschah gleiches auch in anderen Orten – ihre Ikonen in die Kirche und lieferten sie dort ab. In anderen Orten verlief dieser Vorgang nicht so diszipliniert, hier und dort warfen die „Sektierer“ die Heiligenbilder in Abstellkammern, gebrauchten sie als Fensterladen oder zersägten und verbrannten sie.

Ebenfalls in den siebziger Jahren wurde begonnen, gegen die Stundisten – die Bewegung breitete sich etwa seit 1870 rapide aus, sie fand sich nunmehr nicht nur im Gouvernement Cherson, sondern wurde auch im Gouvernement Kiew entdeckt, und 1869 hatte der Baptismus durch die Taufe des ersten Stundisten Eingang in die Bewegung gefunden – mit Hilfe der Strafjustiz vorzugehen.

Erst Jahre später kam es zur Aufnahme von Prozessen. Der Vorwurf lautete auf „Verführung“ zum Raskol (Schisma) – freiwilliger Übertritt von der Orthodoxie konnte nach der damaligen Rechtslage nicht bestraft werden; wenn aber ein „Verführer“ ertappt wurde, konnte sich auf ihn alle Wucht staatlichen Machtgebrauchs entladen. Außerdem wurden gegen die Stundisten damals noch die Gesetze angewandt, die zur Bekämpfung des Altgläubigentums ergangen waren.

Der erste Prozeß fand am 18. März 1876 (alten Stils) statt, Angeklagter war der Stundist Petr Vokaz – er wurde freigesprochen! Überall wurde dieser Freispruch als ein richterlicher Freibrief für die stundistische „Mission“ angesehen. Im Jahre 1878 gab es vor dem Odessaer Kreisgericht einen weiteren Prozeß, diesmal gegen die seit langem bekannten Hauptakteure des Stundismus mit Ratušnyi an der Spitze. Dieser Prozeß fand in der Öffentlichkeit starke Beachtung, auch er endete mit einem Freispruch. Von offizieller kirchlicher Seite wurde dieses Urteil als Skandal empfunden, während die liberalen Kreise der Gesellschaft, deren Sympathien längst auf Seiten der einfachen, religiös so tief empfindenden Menschen aus dem Volk lagen, den Urteilsspruch guthießen.

Die Staatskirche stand nun in Sachen Bekämpfung des Stundismus weit hin isoliert da, ja wurde als Inquisitorin angesehen – sie mußte, wenn sie den Kampf nicht völlig verlieren wollte, mit neuen Aktivitäten und größerem Nachdruck vorgehen. Mittel dazu wurde jetzt eine spezielle Ausbildung von Priestern für die anti-stundistische Arbeit, überhaupt die Entsendung besonders qualifizierter Priester in die „infizierten“ Gebiete. Vor allem aber

wurden zwei Maßnahmen getroffen, die für lange Zeit prägenden Charakter in der Arbeit gegen die Stundisten erhielten: die Entsendung anti-stundistischer Missionare und die Verhängung von Klosterhaft über die „hartnäckigen“ „Sektierer“. Besonders letztere wurde ein gefürchtetes Mittel in der Auseinandersetzung zwischen Staatskirche und jungem russischem Freikirchentum.

Die anti-stundistischen Missionare, Geistliche und Laien, wurden zusätzlich zu den Priestern in die Gemeinden entsandt, in denen Stundisten aktiv waren; sie sollten dort das Volk in den Kirchen „belehren“, die Menschen, „Sektierer“ wie Orthodoxe, zu Hause besuchen, erstere, um sie zur Rückkehr zur Orthodoxie zu veranlassen, letztere, um sie in ihrem Glauben zu bestärken. Sie sollten sich um Kinder und Jugendliche kümmern, schließlich, und das war eine Praxis, die weite Verbreitung fand, mit den Stundisten öffentliche Dispute über den Glauben führen, wobei vorausgesetzt wurde, daß sich die Richtigkeit des orthodoxen Standpunkts am Ende jedes Gesprächs erweisen würde. Aus der Tätigkeit dieser anti-stundistischen Missionare erwuchs dann die Gründung von Missionsbruderschaften und -komitees, die – unter Aufsicht des jeweiligen Eparchialbischofs – das gleiche Ziel verfolgten.

Die Klosterhaft hingegen war deshalb ein so gefürchtetes Mittel, weil es sich in der Praxis dabei um eine gegebenenfalls lebenslange Inhaftierung ohne Gerichtsurteil handeln konnte. „Sektierer“ (keineswegs nur Stundisten!) konnten mit Einverständnis staatlicher Behörden kirchlicherseits zur „Belehrung“ in Gewahrsam genommen und darin gehalten werden, bis sie zur Erkenntnis ihrer „Irrtümer“ gelangt waren. Da füglich eine Einflußnahme der zu Belehrenden auf andere Klosterinsassen vermieden werden mußte, bedeutete die „Belehrung“ nicht selten Einzelhaft; eine Freilassung hing vom „Belehrenden“, dem Klostervorsteher oder einem anderen damit beauftragten Priester, Mönch oder dergleichen ab.

4.

Seit der zweiten Hälfte der siebziger Jahre hatte sich aus mancherlei Gründen die allgemeine politische Situation in Rußland verschärft, das herrschende System und seine Opponenten waren zunehmend in Konfrontation geraten. 1880 nahm K. P. Pobedonoscev seine Tätigkeit als Oberprokurator des Heiligen Synod auf, eine der konservativsten und zugleich einflußreichsten Gestalten der Epoche, die die russische Politik während eines Vierteljahrhunderts, bis 1905, prägte. Am 1. März 1881 (alten Stils) fiel Kai-

ser Alexander II. dem Anschlag anarchistischer Revolutionäre zum Opfer. Nach der Thronbesteigung geriet der neue Kaiser Alexander III. völlig unter den Einfluß Pobedonoscevs. Beide waren sich darin einig, daß die sich ausbreitende sozialistische Bewegung mit aller Härte zu unterdrücken sei. Unter das Verdikt des Sozialismus aber fiel alles, was der Autokratie, der Orthodoxie und dem großrussischen Nationalismus zuwiderlief, darunter insbesondere der Stundismus in den südlichen Gouvernements. Damit wurde ein Vorwurf aufgenommen, der gelegentlich schon am Anfang der stundistischen Bewegung erhoben, im weiteren Verlauf der Entwicklung aber immer häufiger wiederholt wurde: Sie sei vom Sozialismus „verseucht“. Nun wurde dieser Vorwurf regierungsmäßig!

Als erste bekamen das die Teilnehmer der ersten großen Einigungskonferenz aller evangelischen Gruppen in Rußland (mit Ausnahme der Kolonisten) zu spüren, die auf Einladung des Gardeobersten Paškov und des Barons Korff, Protagonisten der 1874 in Petersburg entstandenen Erweckungsbewegung, in der Karwoche 1884 (die Konferenz begann am 1. April alten Stils) zusammenkamen. Nach wenigen Tagen wurden die Verhandlungen durch Eingriff von Polizei und Geheimpolizei beendet und die auswärtigen Teilnehmer in ihre Heimatorte abgeschoben. Paškov und Korff wurden noch im gleichen Jahr des Landes verwiesen und ihre Bewegung unterdrückt.

Die Delegierten einer anderen Konferenz, die sich wenig später am 30. April und 1. Mai 1884 (alten Stils) in Novo-Vasil'evka bei Melitopol', also in der „Windstille“ der Provinz, versammelten, bekamen noch nichts von der scharfen Luft zu spüren. Ihnen gelang es, den „Bund der gläubig getauften Christen oder sogenannten Baptisten Südrußlands und des Kaukasus“ zu gründen, den ersten organisatorischen Zusammenschluß russischer evangelisch Erweckter innerhalb der freikirchlichen Bewegung.

Die Verfolgung, die in den achtziger und besonders in den neunziger Jahren die Stundisten und mit ihnen die Baptisten, Neu-Molokanen, Paškov-Anhänger traf, äußerte sich in Verboten von Versammlungen und Konferenzen, der Aufsicht über einzelne besonders aktive „Sektierer“, vor allem aber im Ausschluß aus den Bauerngemeinden und in der administrativen Verbannung. Diese letztere „wurde zu einer der am häufigsten geübten Gewaltmaßnahmen gegen die Stundisten“.

Im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts, als die Verfolgungen schon längst in Gang waren, schuf sich die Regierung eine Rechtsgrundlage in Gestalt der Verfügung vom 4. Juli bzw. 3. September 1894 (alten Stils), in der die Stundisten zu „einer der in kirchlicher und staatlicher Hinsicht

gefährlichsten und schädlichsten Sekten“ erklärt und ihre Versammlungen grundsätzlich verboten wurden. Bei Übertretung sollten die Schuldigen zu strenger strafrechtlicher Verantwortung gezogen werden. Diese Verfügung führte zu einer Welle gerichtlicher und administrativer Verurteilungen, so daß wir von den Jahren 1894 bis 1897 als von dem Höhepunkt der Stundistenverfolgung reden müssen. Die genaue Zahl der Inkriminierten ist uns nicht bekannt; Schätzungen rechnen mit etwa 3 000 verhafteten und verbannten Stundisten. Dabei lag ein erheblicher Teil der Schuld bei orthodoxen Geistlichen und Missionaren, da immer nur auf Anzeige der Geistlichkeit gerichtliche Untersuchungen in religiösen Angelegenheiten aufgenommen werden konnten. Aber das Leid, das erduldet, die Tränen, die vergossen wurden, die Verzweiflung von Eltern, denen man die Kinder wegnahm, der Trennungsschmerz Verbannter – all das läßt sich nicht in Zahlen fassen, es gehört aber auch in die Annalen der Geschichte des russischen Freikirchentums. – „Zur abstoßendsten Form der Verfolgungen gehörten die spontanen, pogromartigen Ausschreitungen der Landbevölkerung gegen die Sektierer, die uns in einer großen Zahl von Fällen überliefert sind.“ Es wurde geplündert, gefoltert, die Frauen der Stundisten wurden vergewaltigt, ihre Häuser niedergebrannt, sie selbst aus ihren Wohnorten vertrieben. Behördliche Maßnahmen gegen die Übergriffe wurden selten ergriffen; erst im neuen Jahrhundert kam es zu einer allmäßlichen Besserung der Lage des Freikirchentums.

Es muß hinzugefügt werden, daß zu all den Widerwärtigkeiten der Verfolgung ein fast zügellos zu nennender Verleumdungsfeldzug hinzukam, der durch Schriftsteller geistlichen Rangs auf publizistischem Gebiet geführt wurde. So müssen wir konstatieren, daß an den Stundistenverfolgungen Ende vorigen Jahrhunderts die Staatskirche ein gerüttelt Maß Schuld mitträgt; die Frage, ob der Staat in ihrem Auftrag handelte oder ob Geistliche und Hierarchen bei den anti-stundistischen Maßnahmen als „apparatčiki“, als Funktionäre der zaristischen Administration handelten, ist klar mit einem Ja auf den zweiten Teil der Frage zu beantworten.

5.

Erst die russische Revolution von 1905 besserte die Lage des russischen Freikirchentums – ebenso wie die der anderen „Sektierer“, der Altgläubigen usw. – grundlegend. Die Russische Orthodoxe Kirche verlor ihre einzige Stellung, wenngleich sie die Staatskirche mit dem Kaiser an der Spitze blieb; über Reformen wurde vielfältig nachgedacht.

Zwei Dokumente, und zwar staatliche, nicht kirchliche, zwei kaiserliche Ukaze, bezeichneten den Umschwung. Das eine war der Ukaz vom 17./30. April 1905 über die „Stärkung der Prinzipien der Glaubenstoleranz“, in dem der Kaiser die Abschaffung aller Zwänge auf religiösem Gebiet anordnete. Das andere war das „Allerhöchste Manifest“ Nikolaus' II. vom 18./31. Oktober 1905 über die Gewährung der staatsbürglichen Freiheiten (das heißt der allgemeinen Menschenrechte), darunter des Rechts auf Gewissensfreiheit, an alle Bürger des Russischen Reichs – 130 Jahre, nachdem diese Rechte in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung proklamiert worden waren! Diese vergleichsweise kurze Tradition der Gewährung und des Gebrauchs der Menschenrechte in Rußland erklärt möglicherweise auch, warum diese Rechte bis zur Gegenwart auf lokaler Ebene immer wieder eingeklagt und durchgesetzt werden müssen.

Das russische Freikirchentum betrat nun ein völlig neues, bisher unbekanntes Feld seiner Wirksamkeit. Es organisierte sich in zwei Bünden, dem Baptistenbund, der die Tradition des Zusammenschlusses von 1884 weiterführte, und der „Allrussischen Union der Evangeliumschristen“ (1909); die Evangeliumschristen waren vor allem die Nachfolger der Paškovcy. Eine umfangreiche missionarische Arbeit wurde entfaltet, wozu die Herausgabe von Zeitschriften, Büchern und anderen Druckwerken gehörte. An die Spitze der Evangeliumschristen trat Ivan Stepanovič Prochanov, während an der Spitze der Baptistenbundes damals Dej Ivanovič Mazaev stand. Doch die Zeit der ungehinderten Entfaltung freikirchlicher Arbeit, die übrigens ab 1910 wieder zunehmend behindert wurde und mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs ganz aufhörte, wurde nun keineswegs zu einer ökumenischen Zusammenarbeit etwa mit der Orthodoxie benutzt. Sie diente vielmehr der Bestandssicherung, der Entfaltung der eigenen Möglichkeiten sowie der Auseinandersetzung mit der Frage der Einheit innerhalb der freikirchlichen Bewegung. Wenn Orthodoxie überhaupt ins Blickfeld kam, dann eigentlich nur im Sinne einer Beförderung reformerischer Bestrebungen oder „geistlicher Erneuerung“ innerhalb der Staatskirche, keineswegs aber einer Anerkennung ihres geistlichen „Status quo“. Das war verständlich, wenn wir an die Erfahrungen der soeben durchlebten Verfolgungsperiode denken, die in aller Köpfe noch lebendig waren. Auch war die Zeit von etwa fünf Jahren zu kurz, um über die Behandlung näherliegender Probleme hinauszukommen, zu denen damals auch außerhalb Rußlands das Mühen um ökumenische Annäherung wahrlich nicht überall gehörte. Schließlich war in der orthodoxen Kirche selbst die Ablehnung des Freikirchentums als „Irrlehre“, westlicher Rationalismus und Feind des ortho-

doxen Rußland trotz der Änderung ihrer staatsrechtlichen Position lebendig geblieben.

Für die Vertreter des Freikirchentums hingegen war die orthodoxe Kirche in ihrem gegenwärtigen Zustand geistlich völlig verkommen; die entsprechenden Urteile lassen an Schroffheit nichts zu wünschen übrig:

„In eine orthodoxe Kirche einzutreten, erschien manchem schlimmer als eine Kneipe zu besuchen; man glaubte sich zu verunreinigen, wenn man die Speisen aß, die die Orthodoxen zu Ostern bereiteten, weil sie kirchlich geweiht waren.“

Man bezeichnete die orthodoxe Kirche als „Babel“, „Tochter Babylon“ oder „Hure“ (*bludnica*). So nimmt es nicht wunder, daß Orthodoxe für aktive Mitglieder freikirchlicher Gemeinden lediglich Missionsobjekte waren, daß sie als Proselyten für die evangelische Bewegung gewonnen werden sollten. Damit wurde der Vorwurf des Proselytismus zu einem weiteren Stereotyp in der Auseinandersetzung zwischen Orthodoxie und russischem Freikirchentum (zumal von einer Mission an Nichtchristen durch das Freikirchentum damals nur wenig zu hören war).

6.

Einen tiefen Einschnitt für die Existenz religiösen Glaubens und seiner „Institutionalisierungen“ (Kantzenbach) in Rußland bedeutete die Oktoberrevolution 1917. Zur Macht kam eine Partei, die den Kampf gegen Religion und Kirche als Hauptstützen des Ausbeutersystems führte:

„Die Partei strebt nach vollständiger Zerstörung des Zusammenhangs zwischen den Ausbeuterklassen und der Organisation der religiösen Propaganda wie auch nach der faktischen Befreiung der werktätigen Massen von religiösen Vorurteilen, wozu sie die umfassendste wissenschaftlich aufklärende und antireligiöse Propaganda organisiert“,

hieß es im Programm der Kommunistischen Partei Rußlands (Bol'seviki) vom März 1919. Schon seit Anfang 1918 wurden diese Grundsätze in praktische Politik umgesetzt, so durch das Dekret über die Trennung von Staat und Kirche vom 23. Januar 1918. Rechtlich bedeutete dieses Dekret eine Gleichstellung aller Religionsgemeinschaften, faktisch aber eine Entprivilegierung der bisherigen Staatskirche. Aus freikirchlicher Sicht waren nun sehr viel mehr Voraussetzungen für ein Zusammengehen zwischen Evangelischen und Orthodoxen als gleichberechtigten Partnern gegeben. Die neue Situation – die sich im Nachhinein auf etwa ein Dutzend Jahre, von 1917 bis 1929, periodisieren läßt – ermöglichte denn auch innerhalb der früheren Staatskirche die Realisierung von Neuansätzen, die schon viel länger gedacht, nun aber erst verwirklicht werden konnten. Dies geschah vor allem innerhalb der Bewegung, deren unterschiedliche Phäno-

mene später unter dem Sammelbegriff „Erneuerer-Schisma“ (obnovlenčeskij raskol) zusammengefaßt worden sind. Diese Bewegung schien am ehesten für eine ökumenische Begegnung mit den bisher geshmähten „Sektierern“ offen und frei zu sein, zumal die Patriarchatskirche (auch durch die zeitweilige Inhaftierung des Patriarchen Tichon) manövriertunfähig, unbeweglich und zerstritten erschien. So hat es jedenfalls I. S. Prochanov, in jenen Jahren unbestritten die Vaterfigur des Freikirchentums und zweifellos ökumenisch sehr viel offener als die Führer des Baptistenbundes (aber keineswegs nur er allein), später gesehen. Lassen wir ihn zu Wort kommen:

„Unsere Beziehung zur russisch-orthodoxen Kirche regelt sich durch das Wort: ‚Erbauet euch zu einem neuen Haus‘ ... Neue, göttliche Natur, ein lebendiges Haus, keine Kompromisse mit den alten. So stehen wir zur russisch-orthodoxen Kirche. Aber das heißt nicht, daß wir irgendwelche unfreundlichen Gefühle dieser Kirche gegenüber haben ... Damit diese Kirche sich wirklich in göttlichen Linien entwickelt und wachsen kann, muß dieses Kleid mit all ihren Kulpen und Zeremonien fort. Wir natürlich bleiben bei unserer selbständigen Linie. Wir bauen ein neues Haus voll und ganz ... Und doch wird es uns eine Herzensfreude sein, wenn wir hören möchten, innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche erheben sich Männer, die da sagen, sie müssen sich ändern ...“

Im Jahre 1922, wie bekannt, fand ein gewaltiger Umschwung in der russisch-orthodoxen Kirche statt. Der Patriarch wurde abgesetzt, und eine Gruppe von fortschrittlich gesonnenen Priestern übernahm die Leitung der Kirche. Es bildeten sich damals drei neue Richtungen: die Lebendige Kirche, die sogenannte alte apostolische Kirche und die Kirche der Wiedergeburt. An die Spitze der letzteren trat der bekannte Metropolit Antonin in Moskau. Nun begannen diese drei neuen Richtungen ihre Tätigkeit innerhalb der Kirche. Damals fühlten wir Evangeliumschristen den göttlichen Trieb, auch hier ein Wort zu sagen. Gott gab es mir ins Herz, mit einem besonderen Aufruf, mich an die Kirche zu wenden. ‚Ruf des Evangeliums‘.

Freiwillig stellen Priester und Bischöfe ihre Kirchen der Evangeliumsbewegung zur Verfügung. In einem Brief an den Bundesrat heißt es: In unserer Gegend haben viele Priester ihre Gemeinden verlassen, und ihre Kirchen sind ohne Benutzung. Das Volk will uns diese Kirchen geben, und sie sagen: Schickt uns eure Prediger und dient uns hier in der Kirche. Der Älteste Bruder einer Gemeinde war deswegen in Schwierigkeiten gekommen; er wußte nicht, was er machen sollte. Wir haben ihm als Antwort geschrieben: In allen Fällen, wo die russisch-orthodoxe Gemeinde euch freiwillig die Kirche zur Verfügung stellt, benutzt sie ...

Man fragt mich oft: Ist es denn überhaupt zu denken, daß das ganze Rußland sollte ein evangelisches, protestantisches Land werden? Das ist möglich, diese Frage müssen wir gründlich besprechen. Aber wenn es nicht möglich ist, die Bedingungen zu erfüllen, dann wird es bei uns in Rußland so werden, wie hier in Deutschland: $\frac{2}{3}$ hier protestantisch, $\frac{1}{3}$ katholisch ... Eine machtvolle protestantische Kirche wird kommen, die eine dominierende Stellung auf das Leben des Volkes einnehmen wird, wie hier die protestantische Kirche, aber ein anderer Teil bleibt russisch-orthodox ...

Denken Sie an das, was ich Ihnen heute sagen dürfen, und kommen Sie zu dem nötigen Schluß: die alte Reformation muß alles daran setzen, daß gefördert und unterstützt und weitergeführt werde die neue Reformation in Rußland. Und wenn das so werden wird, dann wird Rußland ein evangelisches, protestantisches Land werden . . . Rußland wird aufblühen, nicht nur materiell, sondern geistig, es wird seine große Mission erfüllen . . . und die ganze evangelische Welt wird sich freuen, denn der Sieg des Protestantismus in Rußland ist die Grundlage für den Sieg des Protestantismus auf Erden.“

Bei aller Offenheit Prochanovs und wohl auch seiner Mitarbeiter – und diese Offenheit war, wie gesagt, keineswegs die Sache des gesamten Freikirchentums – war im grundsätzlichen keine Änderung erfolgt: Die freikirchliche Bewegung war in den Augen Prochanovs – und keiner seiner Glaubensgenossen würde ihm darin wohl widersprochen haben – nichts anderes als der Anfang einer großen evangelischen Reformation, die aus Rußland ein protestantisches Land machen würde, so wie Deutschland im 16. Jahrhundert ein protestantisches Land durch die Reformation Martin Luthers geworden war (Prochanov hat sich vielleicht selbst als ein Martin Luther Rußlands gesehen). Jedenfalls: Ändern mußten sich die andern; „wir natürlich bleiben bei unserer . . . Linie.“ Wir werden daher sagen müssen, daß die ökumenische Offenheit bei Prochanov keineswegs schon mit einer ökumenischen *Gesinnung* gepaart war, die im andern, so wie er ist, den von Gott an die Seite gestellten Partner sieht und die für sich selbst bußfertig eigene Versäumnisse und Sünden bekennt. Aus dieser mangelnden ökumenischen Gesinnung ebenso wie aus dem schließlichen Zusammenbruch der „Erneuerer“-Bewegung heraus ist zu erklären, daß die in den zwanziger Jahren gemachten Anfänge nicht weitergeführt wurden. Zuletzt hat dann auch noch die Religionspolitik in der Sowjetunion unter Stalin seit 1929 eine völlig neue Lage geschaffen.

Der „Ruf des Evangeliums“ (*Evangel'skij klič*), von dem im Zitat die Rede war, ist einer der eklatantesten Ausdrücke der Erwartung einer Reformbereitschaft innerhalb der Orthodoxie von Seiten der Evangeliumschristen gewesen. Der „Ruf“ war ein offenes Sendschreiben an die „Oberste Kirchliche Verwaltung“ und die Gruppe „Lebendige Kirche“ der „Erneuerer“, datiert vom 6. September 1922, wohl von Prochanov selbst verfaßt, aber nicht nur von ihm, sondern auch von einer Anzahl von Mitgliedern des Bundesrats der Evangeliumschristen unterschrieben. Es ist in der damals gewaltigen Auflage von 100 000 Stück gedruckt, später (1927) noch einmal in 10 000 Exemplaren publiziert worden. Auch dieses „Dokument protestantisch-orthodoxer Begegnung“ war voller Ansprüche: „Nach ihrem derzeitigen Erscheinungsbild ist die ‚Lebendige Kirche‘ noch nicht der Aus-

druck wahren Lebens. Man kann von ihr sagen, was in Offb 3, 1 gesagt ist: „Du trägst den Namen, daß du lebst, aber du bist tot.“ Und in 27 (!) Punkten wurden Forderungen gestellt, deren Erfüllung sogar eine „Erneuerer“-Kirche nicht mehr orthodoxe Kirche hätte sein lassen. Zielvorstellung Prochanovs war wahrscheinlich eine Erweckungsbewegung neupietistischen Typs gewesen, die eine „Reformation“ für die Orthodoxie bedeutet hätte. Doch ist es im Umfeld dieser Erklärung zu einer Fülle von („erneuerisch“-) orthodox-evangelischen Begegnungen bis hin zu gemeinsamen evangelistischen Großversammlungen und Predigten von Evangeliumschristen in orthodoxen Gotteshäusern gekommen; besondere Beziehungen hat Prochanov zu dem schon erwähnten „Erneuerer“-Metropoliten Antonin (Grakovskij) von Moskau gehabt.

Die weitere Entwicklung hat diese Ansätze nicht weiterkeimen lassen. Während sich die „Erneuerer“-Gruppen schon in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre im Auflösungsprozeß befanden, stabilisierte sich die Lage der Patriarchatskirche unter dem Metropoliten Sergij (Stragorodskij) besonders nach 1927. – Die Anordnung der Sowjetregierung „Über die religiösen Vereinigungen“ vom 8. April 1929 eröffnete eine Phase der sowjetischen Kirchenpolitik, die von wachsenden Verfolgungen, zunehmendem administrativem Druck und der Willkür lokaler Behörden gegenüber den Kirchen zur Zeit der Alleinherrschaft Stalins geprägt war. Ein spürbarer Rückgang kirchlichen Lebens war feststellbar, viele Mitarbeiter konnten ihren Dienst nicht mehr wahrnehmen: sie wurden umgesiedelt, verhaftet oder verschwanden einfach, und ein Ende der Existenz von Religion überhaupt schien absehbar zu sein. Davon waren alle christlichen Konfessionen betroffen. Der Baptistenbund zum Beispiel mußte seine Tätigkeit im März 1935 einstellen.

Auch diese Periode der Kirchengeschichte in der Sowjetunion läßt sich auf etwa zwölf Jahre limitieren. Denn nach 1941, während des Großen Vaterländischen Krieges der Sowjetunion gegen Nazi-Deutschland, setzte ein Umschwung in der Kirchenpolitik ein. Der betraf auch die Evangeliumschristen und Baptisten. Voraussetzung für diese neue Kirchenpolitik wurde die konsequente Stellungnahme der Kirchen für Volk und Staat zu Beginn des Krieges. Orthodoxerseits kam diese Haltung besonders deutlich im Sendschreiben des Patriarchatsverwesers, des Metropoliten Sergij, vom 22. Juni 1941 (dem Tag des Überfalls), zum Ausdruck, in dem dieser sich und die ganze Russische Kirche einschränkungslos mit den Verteidigern identifizierte. Der Abwehrkampf wurde zugleich als Glaubenskampf gesehen, denn die Feinde des Vaterlands waren ebenso die „elenden Nachkom-

men der Feinde der orthodoxen Christenheit“. Diesem ersten Aufruf folgten weitere, in gleichem Geist gehaltene. Die Kirchen veranstalteten Geld- und Sachspendensammlungen. Die orthodoxe Kirche finanzierte eine Panzerkolonne „Dimitrij Donskoj“ und eine Flugzeugstaffel „Aleksandr Nevskij“. Die Evangeliumschristen und Baptisten, die im Mai 1942 gemeinsam zum Widerstand gegen Hitler-Deutschland und die Ausbreitung der „faschistischen Religion“ aufgerufen hatten, rüsteten mit 80 000 Rubeln ein Sanitätsflugzeug der Roten Armee aus, das den Namen „Barmherziger Samariter“ erhielt.

Daß sowohl die Zeit vor 1941 als auch die Kriegsjahre einer ökumenischen Annäherung nicht gerade günstig waren, erhellt von selbst. Im Gegenteil, die Neubesinnung auf die nationalen Traditionen der russischen Orthodoxie waren ihr geradezu abträglich. Am 1./14. Oktober 1941, dem Fest des „Schutzes der Allerheiligsten Gottesgebärerin“ (Pokrov), einem bedeutenden nationalen Kirchenfeiertag, wandte sich Metropolit Sergij mit einem Sendschreiben an die Moskauer Gemeinde. In ihm hieß es „In Groß-Novgorod, im Gotteshaus der hl. Sophia, das seit fast tausend Jahren vom orthodoxen Gottesdienst durchklungen wird, hat vor einigen Tagen ein lutherischer Pastor Gottesdienst gehalten. Daß etwas ähnliches nur nicht hier, im Herzen des heiligen Rußland (svjatoj Rusi), geschehe!“ Das war vordergründig auf die Okkupanten gemünzt. Ob bei solch einem Satz aber nicht dieser oder jener an die evangeliumschristlichen Predigten denken mußte, die Prochanov in der Kirche des Metropoliten Antonin gehalten hatte, an die orthodoxen Gotteshäuser, die von freikirchlichen Gemeinden übernommen worden waren? Lutheraner und Evangeliumschristen – beide waren schließlich Protestanten . . .

7.

Die Zeit nach 1945 – die sich ganz gewiß in sich auch wieder periodisieren läßt, die aber hier als bis heute andauernder historischer Zeitraum gesehen wird – brachte den meisten Religionsgemeinschaften die Möglichkeit weiterer struktureller und organisatorischer Konsolidierung, zugleich aber auch wechselnde Erfahrungen mit einer teils verschärften (nach 1954 bis etwa 1964), teils entspannteren staatlichen Kirchenpolitik und ständige Auseinandersetzungen mit der antireligiösen Propaganda und ihren Auswirkungen. Auch diese Erfahrungen und Auseinandersetzungen betrafen alle Religionsgemeinschaften in vergleichbarer Weise und führten sie so in eine Art „Ökumene der Abwehr“.

Die Evangeliumschristen und Baptisten konnten – noch während des Krieges und kurz danach, im Oktober 1944 und August 1945 – ein langgestrecktes Ziel realisieren: die Vereinigung in *einem* Bund und die Integration eines Teils der Pfingstgemeinden, die es vor allem in den westlichen Gebieten der Sowjetunion gibt. Andererseits mußten sie die Abspaltung eines konservativ-fundamentalistischen Teils ihrer Gemeinden hinnehmen, die sich entweder im „Rat der Kirchen der EChB“ (seit 1961) selbständig konstituierten oder (in der jüngsten Vergangenheit zunehmend) sich als autonome Einzelgemeinden (ohne Anschluß an eine zentrale Leitung) registrieren lassen. Jedoch gelang es der Führung des Bundes der EChB, dem „Allunionsrat der EChB“ (Vsesojuznyj Sovet EChB) in Moskau, die für eine religiöse „Institutionalisierung“ nötigen Maßnahmen zu treffen: eine Organisation mit einem Verwaltungszentrum aufzubauen und ihr die lokalen Strukturen und Gemeinden (bis auf die eben genannten Ausnahmen) zuzuordnen, Kongresse (soviel wie Landessynoden) durchzuführen, eine Zeitschrift (den schon erwähnten „Bratskij vestnik“) herauszugeben und geistliche Literatur, vor allem Bibeln und Gesangbücher, wenn auch längst nicht im erforderlichen Umfang, zu drucken oder zu importieren. Schließlich konnte die Ausbildung von Predigern (seit 1968 in Fernkursen; nunmehr ist die Eröffnung eines Seminars in Vorbereitung) durchgeführt werden.

Nun kam es häufiger zu Begegnungen mit Repräsentanten anderer Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion, anfangs ausschließlich im Rahmen der Friedensarbeit der Kirchen, der „Friedensökumene“. Die erste Konferenz dieser Art fand vom 9. bis 12. Mai 1952 in Sagorsk statt, später gab es weitere. Diese „Friedensökumene“ hat ihr Charakteristikum darin, daß sie keine ausschließlich innerchristliche Bewegung ist, sondern (fast) alle vorhandenen Religionsgemeinschaften umfaßt. So hat hier, innerhalb der Sowjetunion, ein interreligiöser Dialog begonnen, längst bevor sich der ÖRK dieser Aufgabe unterzogen hatte.

Eine neue Stufe des Verhältnisses zwischen Russischer Orthodoxer Kirche und Freikirchentum – in Gestalt des Bundes der EChB – wurde 1962 erreicht, als dieser auf der Zentralausschußtagung in Paris als Mitglied des Ökumenischen Rates aufgenommen wurde, nachdem die orthodoxe Kirche schon 1961 beigetreten war. So kam es in den folgenden Jahren häufiger zu Begegnungen anlässlich internationaler Konferenzen, zwischenkirchlicher Besuchsreisen (Vertreter der Orthodoxie und der EChB saßen nun nebeneinander in internationalen kirchlichen Gremien, außer im ÖRK auch in der Konferenz Europäischer Kirchen und der Prager Friedenskonferenz), auch zu ökumenischen Gottesdiensten im Lande selbst. Zu *einem* Ergebnis

der ökumenischen Zusammenarbeit aber ist es bislang nicht gekommen: der Bildung eines ökumenischen Rates christlicher Kirchen (oder wie solch ein Arbeitsinstrument auch immer genannt werden möge) *innerhalb* der Sowjetunion. Hieran wird das Defizit ökumenischer Gemeinsamkeit auch in der Gegenwart deutlich, durch das die Sprachlosigkeit zwischen beiden Gruppen noch immer nicht völlig überwunden werden konnte.

Immerhin gibt es Ansätze zu einer Überwindung dieser Beziehungslosigkeit, etwa durch Besuche bei kirchenleitenden Veranstaltungen. Beim jüngsten, dem 43. Kongreß der EChB vom 21. bis 23. März 1985 in Moskau war als offizieller Vertreter des Moskauer Patriarchats der Bischof Sergij (Fomin) von Solnečnogorsk, Repräsentant beim Genfer Stab des ÖRK, anwesend. Er sagte ein Grußwort, in dem er in erstaunlicher Offenheit dieses Problem zur Sprache brachte:

Auf internationalen „Foren treten wir als Kinder der einen Kirche Christi auf. Es wäre wünschenswert, daß diese Tradition der internationalen Arbeit auch auf unsere internen Beziehungen übergriffe, damit wir nicht nur während bedeutsamer Ereignisse im Leben unserer Kirchen, sondern auch in unserem christlichen Alltagsleben von unserer Liebe in Christus und unserem Streben nach Einheit Zeugnis ablegen.“

Inwieweit hier ein Wandel der Haltung breiter Kreise innerhalb der russischen Orthodoxie zum Ausdruck kommt oder sich die Position der „Ökumene-Fraktion“ der Hierarchie artikuliert, läßt sich von uns aus nicht beurteilen. Wir werden aber hier, besonders in der Gesinnung des Kirchenvolks, nicht zu viel erwarten dürfen – wahrscheinlich ist die Haltung der Skepsis, des Mißtrauens oder gar der Verachtung weithin noch nicht überwunden. Für sie steht ein Zitat von Sergej Scheludkow, einem Priester, der in seiner eigenen Kirche zu den Kritikern gehört, möglicherweise aber gerade deswegen die konservativ-orthodoxe Position ausspricht. Sein Zielpunkt ist die „Kultur“ der Freikirchen, ohne daß er genau sagt, was er darunter versteht:

„Auch unser russischer Protestantismus, der sogenannte Baptismus, stellt in seiner schrecklich tiefen geistlichen Kultur des öfteren eine Karikatur des Christentums dar.“

Wir erfahren keine Details, nicht einmal eine Begründung dieses Urteils oder die Interpretation des Begriffs „geistliche Kultur“. Meinte der Autor – sein Urteil ist bereits 1971 gedruckt worden, wird aber womöglich auch heute noch von manchem Orthodoxen geteilt – freikirchliche Frömmigkeit, ihre Spiritualität, oder vielleicht die Abstinenz von oder die Zurückhaltung gegenüber der säkularen, der nicht-christlichen (das heißt aber keineswegs immer unchristlichen oder gar antichristlichen) Kultur, die viele freikirchliche Gläubige heute noch erfüllt? Daß dieses Problem gegenwärtig unter den EChB in der Sowjetunion diskutiert wird, zeigt etwa der Vortrag

von Janis Trevits, starsij presviter (Bischof) in Riga, über „Christentum und Kultur“, den er kurz nach Beendigung des letzten Bundeskongresses, am 27. April 1985, vor jüngeren Mitarbeitern des Bundes gehalten hat.

8.

Eine Lösung des unerledigten Problems des Verhältnisses zwischen dem Freikirchentum und der Russischen Orthodoxen Kirche kann nicht von außen erreicht werden. Aufgabe des Verfassers war eine möglichst ungeschönte Dokumentation und die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung. Eine Lösung ist wahrscheinlich nur in Richtung der soeben zitierten Worte Bischof Sergijs möglich: Der Alltag der Begegnung zwischen beiden großen konfessionellen Gruppen, vor allem auf der Ortsebene, entscheidet über die Glaubwürdigkeit ihres christlichen Zeugnisses. Dies wird auf der einen Seite den Verzicht auf einen „Alleinvertretungsanspruch“ für Christsein in Rußland bedingen.¹ – Vielleicht kann hier noch hinzugefügt werden, daß die EChB die einzige wirklich über nationale Religionsgemeinschaft in der Sowjetunion sind; sie haben Angehörige unter vielen Völkernschaften (auf dem Kongreß 1985 waren allein fünfzehn vertreten)²; ihre Gottesdienste werden in verschiedenen Sprachen gehalten.

Auf freikirchlicher Seite hingegen ist endgültig Verzicht auf die Meinung, andere Christen seien unbekehrt und müßten erst zur wahren Bekehrung durch Christus geführt werden, und damit auf jeglichen Proselytismus, zu leisten; vielmehr sollte gerade den einfachen Gläubigen vor Ort immer stärker ins Bewußtsein gehoben werden, welch ein Geschenk die ökumenische Gemeinschaft auch für sie bedeutet.³

Ob die Feiern zur tausendsten Wiederkehr der „Taufe Rußlands“ unter Vladimir von Kiew zu beidem Gelegenheit bieten, muß füglich bezweifelt werden, wollen doch beide Kirchen dieses Ereignisses in einem jeweils gesondert zu begehenden Festzyklus gedenken.

ANMERKUNGEN

- ¹ Solange von einem so renommierten Ökumeniker wie Vitali Borovoy Sätze wie die folgenden gesagt werden können: „Die Kultur unseres Volkes ist in ihren ureigensten Gründen und Quellen orthodox. Dies ist der wesentliche, grundlegende und richtunggebende Faktor unserer Geschichte. Und alle Versuche, dies zu ändern, haben letzten Endes wieder zu diesem Urgrund zurückgeführt . . . Es gab viele derartige Versuche . . . bis in unsere Zeit. Und alle endeten sie mehr oder weniger gleich – mit einer neuen, historischen Synthese auf der immer gleichen östlich-orthodoxen Grundlage“ (Vitali Borovoy, Die orthodoxe Quelle der russischen Kultur in historischer Sicht, in: „Reformatio“, Evang. Zeitschrift für Kultur und Politik, Ausgabe mit Beiträgen zum 80. Geburtstag von Visser't Hooft, 1981, S. 565; hier zitiert nach: epd Dokumentation, Frankfurt/Main, Nr. 34/1983, S. 89), werden sich freikirchliche Christen, und zwar nicht nur solche von den EChB, von der kulturellen Tradition Rußlands – und damit möglicherweise von der historischen Kontinuität – weiterhin ausgeschlossen fühlen, wiewohl sie de facto voll integriert sind.
- ² Nämlich Russen, Ukrainer, Belorussen, Deutsche, Letten, Litauer, Esten, Georgier, Armenier, Osseten, Bulgaren, Gagausen, Polen, Rumänen, Moldauer (Bratskij vestnik, Moskva, Heft 3/1985, S. 55).
- ³ Während eines 1987 durchgeföhrten Besuches eines ökumenischen Gastes in der Sowjetunion äußerte sich ein russischer orthodoxer Hierarch über das Verhältnis beider Kirchen: (The bishop) „took the occasion to complain about practices of proselytism still done by local Baptists in spite of the good ecumenical climate and mutual understanding on a leadership level between both churches.“ Kopie des Berichts im Besitz des Verfassers. – Es erscheint auch geradezu symptomatisch, daß in der neuen, vom VSEChB herausgegebenen 900seitigen Geschichte der Evangeliumschristen und Baptisten in der Sowjetunion den gegenwärtigen Beziehungen zur russischen Orthodoxie ein Satz (!) gewidmet ist. Kratkij kurs istorii . . . , tom 2, S. 65. – Auch das fundamentale Werk von Walter Sawatsky, Soviet Evangelicals Since World War II, Kitchener Ontario + Scottdale Pennsylvania 1981, erwähnt die ökumenischen Beziehungen zwischen den EChB und der Russischen Orthodoxen Kirche nicht.

Ein alter ökumenischer Hut

Anmerkungen zu Eilert Herms' „Einigkeit im Fundamentalen“

Der Beitrag von Eilert Herms in der ÖR 37, Heft 1, Januar 1988, möchte einen besseren Weg zur zwischenkirchlichen Verständigung aufzeigen als die bisher beschrittenen Wege. Ein solches Angebot wird man nur begrüßen können. Herms' Beitrag ist auch eine Herausforderung an alle, die sich auf dem gegenwärtigen Wege des auf Konsensus und Konvergenz ausgerichteten ökumenischen Dialogs um eine solche Verständigung bemühen, ihre Methoden und Zielsetzungen noch deutlicher zu klären und zu formulieren, damit Mißverständnisse und Fehldeutungen, wie sie sich bei Herms finden und zur Voraussetzung seiner Kritik gemacht werden, vermieden werden können. Nach mehrfacher Lektüre der Überlegungen von Herms habe ich jedoch den Eindruck gewonnen, daß hier ein „alter ökumenischer Hut“ in einer neuen, wenngleich wesentlich raffinierteren Verpackung angeboten wird.

1. Herms' Grundthese ist, daß engere kirchliche Gemeinschaft im Fundamentalen begründet sein muß, aber eben nicht in der Verknüpfung oder gar Vermischung von Glaubensfundament und Fundamentalartikeln kirchlicher Lehre, sondern allein im Glaubensfundament (der durch das Evangelium geschenkten persönlichen Glaubensgewißheit), dem Grund und Gegenstand kirchlicher Lehre und von dieser zu unterscheiden. Die überlieferten Gestalten kirchlicher Lehre bleiben darum vom Bemühen um diese Einigkeit im Glaubensfundament unberührt. Damit wird der Holzweg des Bemühens um die Überwindung (Herms sagt: „Neutralisierung“, d.h. „Beseitigung“) der strittigen Punkte geltender kirchlicher Lehre „durch Einschmelzung in eine neue, übergreifende Gestalt kirchlicher Lehre“ (57) vermieden.

Dies ist jedoch, so meine ich, im Grunde nichts anderes als eine Neuauflage der in den Gesprächen von Glauben und Kirchenverfassung in den zwanziger und dreißiger Jahren von Vertretern aus dem pietistischen und liberalen Lager vorgetragenen Position. Diese Theologen plädierten für eine Einheit, die ihren Grund und Ausdruck im persönlichen Glauben an die gnädige Zuwendung Gottes in Jesus Christus, im Gebet und in der Nachfolge Jesu finden sollte, während sie demgegenüber alle kirchliche Lehre als sekundär und für diese Einheit im Glauben als irrelevant abtaten. Natürlich operierten jene Theologen nicht mit einer ähnlichen Unterscheidung (und doch wohl auch notwendigen Verbindung) zwischen Glaubensgrund und der diesen auslegenden kirchlichen Lehre wie Eilert Herms. Und natürlich will Herms auch nicht kirchliche Lehre abwerten wie jene, im Gegenteil. Doch alle seine wiederholten Beteuerungen, daß die von ihm so hervorgehobene Unterscheidung gerade im „Medium“ überliefelter Lehre oder sogar als „Konkretisierung“ solcher Lehre geschieht, daß es eine „lehrmäßige“ Unterscheidung ist, bleibt letztlich höchst formal mit dem Ziel, die Inhalte von Lehre aus dem ökumenischen Gespräch auszuklammern. Bezeichnend für seine im Blick auf das ökumenische Gespräch auf eine bloße Unterscheidungsfunktion reduzierte Konzeption von kirchlicher Lehre ist der grandios-vernebelnde Satz: „Denn die Kirchengemeinschaft (auf der Basis der Leuenberger Konkordie, Anm. des Verfassers) wird ausgesprochen durch die lehrmäßige Anerkennung der lehrmäßigen Feststellung, daß der Gegenstand aller kirchlichen

Lehre von dieser unterschieden ist und daß seine Einheit durch bestimmte Differenzen seiner lehrmäßigen Beschreibung nicht aufgehoben wird“ (61). Und auch die „Konkretisierung“ kirchlicher Lehre gegenüber deren Neutralisierung oder Entwertung erschöpft sich in derselben Unterscheidungsfunktion, indem „die kirchliche Lehre sich selbst als *Lehre* von ihrem *Gegenstand* – eben Gottes eigenem lebendigen Wort, durch das er selber sich zum Grund und Gegenstand des Glaubens macht – unterscheidet“ (61).

Faktisch läuft also auch Herms' Ansatz auf nichts anderes als auf eine – nun sogar „lehrmäßige“ – Neutralisierung geltender kirchlicher Lehre im Sinne von deren Ausklammerung aus dem ökumenischen Dialog hinaus. Im Rahmen seiner Logik wäre dies sogar eine gelungene Neutralisierung, nur ist sie eben – und hier trifft sich Herms wieder mit seinen pietistischen und liberalen Vorläufern – ungeschichtlich und auch wohl theologisch nicht haltbar.

2. Herms' Neutralisierungsversuch ist offenkundig ungeschichtlich angesichts der Tatsache, daß die unglückseligen Spaltungen innerhalb der Christenheit ihren Grund oder auch – im Nachhinein – ihre sie legitimierenden Ausdrucksformen gerade in den geltenden Gestalten kirchlicher Lehre und Ordnung gefunden haben. Ökumenisches Bemühen um die Überwindung dieser Situation kann doch nicht diese geschichtsmächtigen Realitäten ignorieren oder ausklammern. Der beschwerliche Weg des Dialogs zwischen unterschiedlichen Ausprägungen kirchlicher Lehre und Ordnung ist uns vom einen Herrn seines einen Leibes und von der Geschichte unausweichlich aufgetragen. Dieser Weg kann also weder durch eine Neutralisierung, Abwertung oder Ausklammerung kirchlicher Lehre begangen werden, noch durch die „Überwindung der Differenzen zwischen den bestehenden Gestalten kirchlicher Lehre durch deren Einschmelzung in ein höheres Drittes“ (63). Letzteres will niemand z.B. in „Glauben und Kirchenverfassung“. Konkret: Die Lima-Texte, zum Beispiel, sind nicht Angebot eines Ersatzes für bislang geltende kirchliche Lehre, nicht ein „höheres Drittes“, sondern ein – kritisch zu rezipierender – Interpretationshorizont für jede geltende und hoffentlich der Erneuerung und Erweiterung fähige kirchliche Lehre und Praxis. Diese Zielsetzung des bilateralen wie multilateralen ökumenischen Dialogs müßte in der Tat noch deutlicher geklärt und kommuniziert werden.

Der ungeschichtliche Zug in der Darstellung von Herms kommt auch in seiner Beurteilung früherer Lösungsversuche im Blick auf eine Einigkeit im Fundamentalen zum Ausdruck. Es darf für ihn keine geschichtlichen Wirkungen geben, weil die jeweilige Theorie mangelhaft war. Eine genauere Kenntnis der ökumenischen Bewegung würde ihn jedoch lehren, daß auch diese Versuche, trotz offenkundiger Schwächen, ungemein geschichtlich wirksam geworden sind bis hin zur Kirchenunion in verschiedenen Teilen der Welt. Gleichermaßen gilt auch für die Auswirkungen der Bewegung für „Glauben und Kirchenverfassung“, über die man nach einem kurzen Blick in die „Geschichte der ökumenischen Bewegung“ von Rouse/Neill nicht so leichthändig Urteile fällen sollte.

3. Der Vorschlag von Eilert Herms scheint mir auch theologisch nicht haltbar zu sein. Gewiß ist die von ihm herausgestellte Unterscheidung zwischen Glaubensfundament/Glaubensgewißheit und kirchlicher Lehre wichtig und wird wohl auch allgemein akzeptiert. Doch die Bestimmung und Formulierung des Glaubensfundaments geschieht ja bereits „im Medium“ kirchlicher Lehre, und zwar auch in unterschied-

licher kirchlicher Lehre! Dieser unauflösbarer Zusammenhang von Unterscheidung und Zusammengehörigkeit kommt auch – im Gegensatz zur Interpretation von Herms – in der Leuenberger Konkordie zum Ausdruck. Diese ist das Ergebnis jahrelanger Lehrgespräche und formuliert die Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums (des Glaubensgrundes), aber auch der Taufe und des Abendmahls, in der Sprachgestalt von Lehre. Noch mehr: Ein wesentlicher Bestandteil der Konkordie ist die Bewältigung früherer gegenseitiger Lehrverurteilungen! So kommt in der Leuenberger Konkordie nicht nur der gleichsam kollektive Konsens lutherischer, unierter und reformierter persönlicher Glaubensgewissheiten auf der Grundlage der Rechtfertigungsbotschaft zum Ausdruck, sondern ein Lehrkonsens, mit dem sich die Kirchen mit ihren geltenden Lehren in Übereinstimmung sehen können.

Die Leuenberger Konkordie belegt also, daß die Unterscheidung von Glaubensfundament und kirchlicher Lehre notwendig ist, daß aber beide im ökumenischen Gespräch nicht voneinander getrennt werden können. Eine solche Trennung ist auch deshalb nicht möglich, weil die Einigkeit in persönlicher (individueller) Glaubensgewissheit nicht als tragende Basis einer – wie immer auch konzipierten – Gemeinschaft ausreichen kann. Womit wir bei der Ekklesiologie angelangt wären, dem Hauptthema des ökumenischen Dialogs der kommenden Jahre, in dem protestantische Theologie viel beitragen, aber angesichts ihres ekklesiologischen Defizits hoffentlich auch manches lernen wird.

Günther Gaßmann

Dokumente und Berichte

Chancen für das orthodoxe Äthiopien?

Im revolutionären Äthiopien vollziehen sich Entwicklungen schnell. Man darf nie meinen, ein Urteil, das man sich vor drei Jahren gebildet hat, sei noch heute gültig. Die orthodoxe Kirche, die schon 1660 Jahre lang das Wesen des Äthiopiers prägt und heute unter einer Reichsbevölkerung von 46 Mio. allein 30 Mio. Gläubige umfaßt, kann keine Pause im Dazulernen einlegen. In drei Problembereichen muß sie nach Lösungen suchen: Das Durchhalten im prekären Staat-Kirche-Verhältnis, die Entfaltungsmühe des traditionellen Kirchenschulwesens, die Heilung des Bruchs der kanonischen Beziehungen zur koptischen Kirche gilt es in den Blick zu fassen.

1. Das Verhältnis zwischen marxistischer, grundsätzlich „wissenschaftlich“-atheistischer Volksrepublik und orthodoxer Kirche scheint sich einzuspielen. Daß der Glaube und die politische Ideologie unvereinbar seien, wußte man seit den revolutionären Anfängen auf beiden Seiten. Aber beide Seiten hatten ein Interesse, den Gegensatz zu verschleiern. Jetzt bekennt man sich offener gegeneinander und vermag das in erstaunlicher Toleranz.

Das marxistische One-Party-System hat zum Datum des 13. Revolutionsfesttages am 12. September 1987 weichere Gelenke bekommen: Die reichlich in der Öffentlichkeit diskutierte neue Verfassung wurde in Geltung gesetzt, das Parlament, das Shengo, zur ersten Sitzung einberufen und der für die Zwischenzeiten der jährlichen

Parlamentssitzungen stellvertretende Staatsrat gewählt. In den Führungspositionen tauchten zwar die alten Namen auf, aber es war auch in den Abgeordnetensitzen und im Staatsrat Platz freigeräumt für Männer der Kirche, des kulturellen Lebens und der wissenschaftlichen Arbeit.

In ihren jeweiligen Wahlbezirken wurden der Patriarch, der fähige Erzbischof von Gondar, abuna Merkurios, der oberste Geistliche von Lalibäla und der Nebure Ed Belay von Aksum zu Abgeordneten des Shengo gewählt.

Bisher zeigte sich in Äthiopien eine interessante Abweichung von dem in den anderen kommunistischen Staaten geltenden Muster der Staatskontrolle über die Kirche. In Staaten wie der Sowjetunion, Rumänien u.a. wurde eine staatliche Instanz geschaffen, bei der die Kirche erfragen muß, was sie dürfe oder was sie nicht dürfe. Bisher gab es in Äthiopien kein solches Religionsministerium, vielmehr ernannte die Regierung einen Mann ihres Vertrauens, natürlich einen Parteigenos- sen, zum leitenden Beamten der Patriarchatsadministration und konnte auf diese Weise innerhalb der Kirche selbst ihre Interessen wahrnehmen. Die revolutionären Machtinhaber haben eine Ordnung einfach weiterbestehen lassen, die schon Haile Selassie eingerichtet hatte.

Im Herbst 1987 aber errichtete die äthiopische Regierung in ihrem Rahmen ein Religionsministerium, das mit einem in der Universität Athen ausgebildeten Theologen, Dibekullu, besetzt wurde. Auch für die 13 Millionen Muslime, für die lutheri- sche Mekana Iyasus Kirche und für die Juden, die sogenannten Falascha, ist dies Ministerium zuständig.

Die Kirche, der 1975 mit der Enteignung des Kirchenlandes, von dessen Bewirt- schaftung Priester und Kirchensänger gelebt hatten, die materielle Basis entzogen war, hat dank dem Opfer der Gläubigen eine neue Unabhängigkeit erreicht. Wurden 1984 12 Millionen Birr vom armen Volk für die Kirche aufgebracht, so waren es 1987 schon 18 Millionen Birr. Die Kirche hat durch Registrierung der Gläubigen in den Gemeinderäten eine neue Leiblichkeit gewonnen.

Das Erstarken der orthodoxen Kirche im sozialistischen Äthiopien ist gewiß ein postrevolutionäres Phänomen. Die gewaltsame Umstrukturierung der äthiopischen Gesellschaft, die man erleidet, die Zerstörung geschichtlich gewachsener Lebensein- heiten durch die Vernichtung der Einzelhöfe und die zwangsweise „Verdorfung“ längs der neuen Landstraßen lässt das Volk einen Identitätsverlust fürchten. In der Kirche aber kann man noch echter Äthiopier sein, wie man es in einer langen stolzen Geschichte war. Dennoch ist die orthodoxe Kirche Äthiopiens kein Hort politischer Opposition. Die Bereitschaft, an der Stabilisierung der staatlichen Ordnung mitzu- wirken, ist ungebrochen.

2. Die orthodoxen Kirchenschulen, die während eineinhalb Jahrtausenden die hohe Geisteskultur Äthiopiens ins Dasein gebracht hatten, schienen in der moder- nen Zeit angesichts der Entfaltung der Regierungsschulen der Auflösung zu verfallen. Nur an die Abschlüsse der Regierungsschulen schloß sich eine weitere berufliche Ausbildung oder gar das Universitätsstudium an. Die Schullage veränderte sich in der revolutionären Periode, als der Religionsunterricht in den Regierungsschulen durch das Fach „Marxismus“ ersetzt und die Schulen zum wichtigsten Instrument marxistischer Indoctrination gemacht wurden. Jetzt haben sich die Kirchenschulen mit einem Bestand von 8 000 „termerhert bet“ und rund 200 000 Kirchenschülern gefangen. Sie bestehen jedoch landesweit aus solchen Schulen, die den Chorgesang

(Zema), den geistlichen Tanz (Aquaquam), die Predigtdichtung (Qine) und die Liturgie (Qeddase) pflegen. Der Patriarch erkannte, daß diese Elemente kirchlichen Lebens zur Folklore verkommen würden, wenn nicht das Bibelwort und die Kirchenväter hinreichend gelehrt würden. Er hat Lehrer aus der besten Tradition der Mes-haf-Schulen Gondars überall in zum Teil neu gegründeten Institutionen verteilt, damit die Kenntnis des göttlichen Worts alles durchdringe.

Die heilige Synode hat längst erkannt, daß angesichts der schnellen Anhebung des säkularen Bildungsstandes und des Angebots eines sich als ‚Wissenschaft‘ verstehenden Atheismus ein Priesterstand von ebenbürtiger Bildung vornöten ist, der aus der Substanz des von den Vätern überkommenen Glaubens auf neue Fragen gültige Antworten geben könnte. Die Einrichtung von Ausbildungsstätten für Priester, die Stiftung des St. Paul’s Seminary in Kolfä 1983 und die Wahrnehmung von Möglichkeiten zum Auslandsstudium mit ökumenischer Unterstützung zeigen dies an.

Doch dies ist nicht genug. Die Gründung einer Theologischen Fakultät von einem akademischen Niveau, das in der internationalen akademischen Welt als ranggleich anerkannt werden kann, ist dringend geboten. Das Holy Trinity College, das 1960 gegründet wurde, fiel der revolutionären Euphorie von 1974 zum Opfer.

Will man demnächst geeignete Theologiestudenten rekrutieren, so müssen diese „doppelt“ gebildet sein. Sie müssen in der subtilen Kunst der traditionellen Kirchenschulen einen Abschluß als Marigeta erreicht haben *und* sie müssen das Abschlußzeugnis des 12. Grades nach dem Curriculum des Erziehungsministeriums mit einer hohen Punktzahl erlangt haben. Damit nach einigen Jahren eine, wenn auch geringe Anzahl vorgebildeter Studenten zur Verfügung steht, wird jetzt an einem Bildungsplan gearbeitet, demzufolge eine aus den qualifiziertesten Kirchenschulen, insbesondere aus den von Tabor Society unterstützten Klosterschulen von Bethlehem Täkla Haymanot, Zuramba und Aksum ausgesuchte Begabungselite nach Abschluß der kirchlichen Ausbildung in einer Art Schnellpresse zum äthiopischen Abitur gebracht wird. Daran knüpft sich die Hoffnung, daß für das gläubige Volk von 30 Millionen Orthodoxen am Horn Afrikas theologische Wegweisung wirksam wird.

3. Ein Abbruch kanonischer Beziehungen, wie er zwischen der koptischen und der äthiopischen Kirche erfolgte, ist innerhalb einer orthodoxen Kirchenfamilie ein gravierender Tatbestand. Denn nur durch eine Kirche von kanonischer Struktur können Gnadenströme zu den Gläubigen fließen. Die äthiopische Orthodoxie und die koptische Kirche waren miteinander eng verwoben, seit der heilige Frumentius, der die Könige von Aksum für den Glauben gewonnen hatte, vom großen Patriarchen Alexandrias, dem heiligen Athanasius, die Bischofsweihe empfing. Der Regel folgend, die in der alten Kirche galt, hatte das neu für den Glauben gewonnene Gebiet unter der Jurisdiktion des zentralen Bischofssitzes zu bleiben, von dem die erste Bischofsweihe gespendet war. So blieb Äthiopien während der Jahrhunderte reicher christlicher Entfaltung am Horn Afrikas in jurisdiktionaler Hinsicht eine ferne Metropole der koptischen Kirche, von dem Metropoliten geleitet, den der Patriarch von Alexandria meist aus der Zahl der Mönche des St. Antoniusklosters wählte. Der für das 19. Jahrhundert typische Nationalismus ließ die Abhängigkeit der äthiopischen Kirche von der koptischen Mutterkirche jedoch als Diskriminierung empfinden.

Es war dem 1959 inthronisierten koptischen Patriarchen Kyrillos VI. zu danken, daß er in seiner charismatischen Art die äthiopische Kirche, obwohl die kirchen-

rechtlichen Verhandlungen festgefahren waren, kanonisch aus seiner Jurisdiktion entließ und damit eine kanonische Gemeinschaft zwischen der koptischen und äthiopischen Kirche für die Zukunft ermöglichte.

In zwei Konfliktbereichen brach diese Einheit wieder auseinander: Man stritt um das Besitzrecht des äthiopischen Klosters Deir es-Sultan in Jerusalem und man bezweifelte die kanonische Rechtlichkeit der Wahl des jetzt in Addis Abeba amtierenden Patriarchen Täklä Haymanot. War doch zur Zeit seiner Wahl der Amtsvorgänger auf dem Patriarchenstuhl, abuna Tewoflos, zwar von der äthiopischen Revolutionsregierung gefangengesetzt, doch am Leben und keineswegs durch ein Kirchengericht seines Amtes entthoben!

Im Jerusalemer Streitfall behauptete die äthiopische Seite, angesichts einer Pest, die 1820 alle äthiopischen Mönche dahinraffte, hätten die benachbarten Kopten die Lage genutzt, mit dem Hinweis auf sanitäre Notwendigkeiten alle Besitzpapiere der Äthiopier zu verbrennen. Von Relevanz konnte die Besitzfrage erst dann werden, als mit dem Gewinn des autokephalen Status der äthiopischen Kirche die koptische und die äthiopische Gemeinschaft sich als zwei distinkte Körper zu trennen hatten. Jede Veränderung der politischen Situation im Heiligen Land brachte nun für die streitenden Parteien Vorteile oder Nachteile. Die Äthiopier erreichten bei dem jordanischen König Hussein, daß seine Soldaten die Schlösser am Abstieg zum Vorplatz der Grabeskirche auswechselten und die Schlüssel dazu den Äthiopiern aushändigen. Im Protest dawider verweigerte der gelehrte koptische Bischof, Dr. Basilius, den jetzt erzwungenen Umweg zur Grabeskirche zu gehen: ein Signal. Kaum war die Altstadt Jerusalems in israelische Hand gefallen, fällte ein Gericht die Entscheidung, daß Deir es-Sultan koptischer Besitz sei. Doch die Ausführung dieses Urteilsspruchs wurde aufgeschoben, bis eine historische Kommission die Geschichte der Besitzfrage geklärt habe. Diese Klärung wird – weil Dokumente fehlen – nie erfolgen können. Aber der Dissens zwischen den benachbart wohnenden koptischen und äthiopischen Mönchen und die Steinwürfe aus den höher gelegenen koptischen Gebäuden auf die feiernden Äthiopier lassen alle Christen des Heiligen Landes leiden.

Die Streitfrage um die kanonische Rechtlichkeit der Wahl des jetzt amtierenden abuna Täklä Haymanot zum äthiopischen Patriarchen ist von nicht geringerem Ernst. Von vornherein sei zugestanden, daß bei strenger Anwendung des kanonischen Rechtes die koptische These zu Recht besteht, daß der Patriarchenwahl von Addis Abeba kanonische Mängel anhafteten. Aber man müßte einsehen, daß angesichts der Entfesselung revolutionärer Gewalten die Kirche Schädigungen ihrer kanonischen Struktur hinzunehmen gezwungen war.

Wollte die koptische Kirche dem nun 76jährigen Patriarchen die Anerkennung und damit der äthiopischen Kirche die kanonische Gemeinschaft bringen, so wäre die Gelegenheit dazu gerade jetzt günstig. Im Oktober 1987 trat mit Liqa Maymiran Dimtse Gäbrä Medhin ein in der Tradition des Heiligtums vom Zuquala verwurzelter Mann das Amt des Leiters der Patriarchatsverwaltung an. Mit dem koptisch-äthiopischen Dissens konfrontiert, sagte Dimtse Gäbrä Medhin: „Unsere Väter waren einig. Warum sollten wir es nicht wieder werden?“

Friedrich Heyer

I. Eine Reise in den Widerspruch – oder eine typisch japanische Theologie

Was macht eine Studentin der Theologie, wenn ihr die innertheologischen Auseinandersetzungen um dialektisches Offenbarungsverständnis und natürliche Theologie, um exklusive Christologie und liberales Jesusbild über den Kopf zu wachsen drohen? Sie läßt sich faszinieren von den Gastvorlesungen eines japanischen Buddhisten, der bei Karl Barth studiert hat und sich taufen ließ, ohne doch ganz aufzuhören, Buddhist zu sein. Sie läßt sich Einladungen in japanische Gemeinden, an Universitäten, zu führenden Theologen und Buddhisten des Landes und nicht zuletzt in einen Sotozentempel in den nahen Bergen Odawaras vermitteln und bricht zu einer neunwöchigen Reise auf ins „Land des Widerspruchs“.

Diese Studentin war ich, vor etlichen Jahren. Und meine erste Reise in den fernen Osten hat mich dann so fasziniert und überrumpelt, daß ich mich nach dem ersten Examen erneut, diesmal jedoch ausgerüstet mit Visum und Stipendium und dem guten Vorsatz, auch die japanische Sprache zu lernen, für vierzehn Monate auf den Weg machte. Auch seit dieser Zeit sind wieder vier Jahre vergangen; doch begleiten mich die menschlichen und theologischen Erfahrungen noch heute. Sie sind mir immer noch Anlaß genug, meine Unruhe über die herkömmliche Christologie in der deutschen Theologie mit den theologischen Versuchen zu konfrontieren, die ich in Japan kennengelernt habe, und die – nicht nur auf den ersten Blick – eine „koperikanische Wende“¹ der bisher eurozentrischen Theologiegeschichte herbeizuführen scheinen. In ihrer Wichtigkeit sicher zu vergleichen mit der Befreiungstheologie Lateinamerikas, der Minjung-Theologie in Korea oder der Schwarzen Theologie afrikanischer Länder, widmet sie sich der Möglichkeit und Notwendigkeit eines Dialogs mit der ursprünglichen Landesreligion, dem Buddhismus bzw. Shintoismus.

Und wenn auch bisher mein erster Eindruck der Widersprüchlichkeit bestehen geblieben ist von einem Land, in dem das Interesse an Mikrowellenöfen und Videospielen genauso passioniert ist wie das Erlernen und Festhalten an der ursprünglich buddhistischen Kunst des Blumensteckens und des Bogenschießens; in dem deutsche Rockgruppen begeistert sind über die frenetische Aufnahme der Konzerte, aber die meisten Ehen immer noch von einem Heiratsvermittlungsinstitut angebahnt werden; in dem amerikanische Geschäftsleute Marktstrategien und High Tech genauso studieren wie die der westlichen Gesellschaft Müden einen Ruheplatz in der abgelegenen Ruhe und Natur und der buddhistischen Ästhetik des Nirwana finden, so scheint doch – für den von außen Kommenden sicher nicht sofort sichtbar – sich eine kulturelle Konstante seit undenklicher Zeit durch alle Wechselfälle der Geschichte zu ziehen. Man könnte sie wohl „das japanische Spezifikum“ nennen; und dies ist untrennbar verbunden mit dem über Korea aus China ins Land gekommenen Buddhismus, auch wenn dieser seine spezifische Prägung dem japanischen Shintoismus und dem japanischen Hang zur Integration auch verschiedener Religionen verdankt.²

Widersprüchlichkeiten allerdings gibt es nun zwischen der in Japan üblichen Herangehensweise an den Dialog und dem, was bisher in Deutschland in dieser Hinsicht

an theologischer Reflexion geschehen ist. Einer der herausragenden japanischen Philosophen war der 1983 verstorbene K. Takizawa.

Wie viele andere japanische Geisteswissenschaftler lässt er in seiner Autobiographie sein wissenschaftliches Interesse an religiösen Fragen und am interreligiösen Dialog seinen Ursprung vom existentiellen Erleben des Absurden her nehmen. Als Zwölfjähriger sei er auf dem ganz normalen Heimweg von der Schule beim Anblick eines auf dem Feld arbeitenden Bauern von der Frage nach Grund und Ziel menschlicher Existenz nicht mehr losgelassen worden.

Die folgenden Jahre waren vom Ringen um philosophische Erkenntnis, von langen Phasen der Krankheit, schließlich vom Abbruch des Jurastudiums bestimmt. An letzterem war es vor allem die auch im Westen gebräuchliche Logik, die ihm nach eigenen Aussagen ein tieferes Interesse unmöglich machte, den eigentlichen wahren Grund der Existenz eher verschleierte als aufdeckte. Mit den Gedankengängen des (Zen) Buddhismus als Japaner von Jugend vertraut, schien ihm hier eher der Schlüssel für seine Fragen zu liegen. Er begann das Studium der Philosophie bei dem bekannten K. Nishida, dessen Anliegen es sein ganzes Leben lang war, auf dem Hintergrund westlicher, besonders Hegelscher Geschichtsphilosophie die buddhistischen Grundlehren menschlicher Existenz und der dialektischen Einheit von Absolutem und Einzelнем (Buddha-Gesetz und Menschen-Gesetz, Dhārmā und Prajñā oder der sogenannten Dratitiyā-samutpada) japanischen und westlichen Lesern gleichermaßen näherzubringen.

Von Takizawa um Rat befragt, wohin er sich bei einem zweijährigen Studium in Deutschland wenden solle, legte Nishida, von den damals lehrenden deutschen Philosophen enttäuscht, ihm nahe, bei Karl Barth zu studieren, was Takizawa tat.³ Sein späterer Entschluß, sich in der japanischen Heimatgemeinde taufen zu lassen, ist wohl für zweierlei Zeichen:

1. Dafür, einen wie tiefen Eindruck die Barthsche Theologie auf ihn machte und einen wie hervorragenden Platz sie in seinem späteren theologischen System einnimmt. 2. Dafür, ein wie eigenständiger und dem japanisch-buddhistischen Hintergrund verpflichteter Denker Takizawa immer geblieben ist, von dessen Christologie sich sein gesamtes theologisches System letztlich ableiten lässt. Eine Christologie, die sich, wie wir im folgenden noch sehen werden, unbedingt entfernt von jeglicher Ver göttlichung menschlicher Existenz und menschlichen Handelns – einbegriffen aller menschlichen Zeichen, auch der Sakramente.⁴

Wieder nach Japan heimgekehrt, begann Takizawa dann – als einer der ersten überhaupt – eine Theorie des konstruktiven kritischen Dialogs zwischen Christentum und Buddhismus zu entwickeln. Das Wichtigste, was er dabei von seinem Lehrer Nishida übernommen hat, ist dessen Erkenntnis von der „absolut widersprüchlichen Identität“; daß kein Gott ist als unabhängiges Gegenüber der Menschen, kein jenseitiges Objekt des Glaubens. So ist auch nach zen-buddhistischer Auffassung das Dharmagesetz, das Buddha Buddha sein läßt, von ihrer Geburt an in allen Menschen gegenwärtig. Ob wir es wissen oder nicht, wir – das heißt unser eigentliches und mit allen anderen Lebewesen verbundenes Selbst – sind Buddha bzw. haben Buddha-Natur. Zu dieser Tatsache gilt es – und sei es durch mehrere Wiedergeburten hindurch – (wieder und wieder) zu erwachen. Auch wenn der Zen-Buddhismus dabei darauf besteht, daß die Buddha-Natur unserem wahren Selbst, nicht unserem

egoistischen Ich gebührt, sieht Takizawa darin doch die Vergottung des Menschen, die als absoluter Monismus eine unüberbrückbare Gefahr in sich birgt.⁵ Dagegen setzt er seine von Karl Barth gelernte These des Immanuel. Wobei für ihn Immanuel nicht das fleischgewordene Gotteswort, sondern das im Grunde jedes Menschen bestehende Urverhältnis bedeutet. Im Gegensatz zu Nishida übernimmt er von Barth die These der absoluten Unumkehrbarkeit zwischen Gott und den Menschen.

In der Verknüpfung beider, Nishidas und Barths, gelangt er schließlich zu seiner These von der untrennbareren und unumkehrbaren Einheit zwischen Gott und Mensch.

Von diesem Gottesverständnis her muß dann auch Takizawas Christologie verstanden werden. Und an diesem Punkt vor allem setzt auch seine Kritik an Karl Barth an, den er in seiner Christologie noch dem orthodox-dogmatischen und arroganten kirchlichen Selbstverständnis verhaftet sieht. Ist für Takizawa die Gefahr beim Buddhismus die Vergottung des Menschen, der Monismus, so ist es beim Christentum die Verobjektivierung Gottes und Vergöttlichung einer einzigen historischen Figur.⁶

Der historische Jesus ist Mensch, ganz und gar, unterscheidet sich durch nichts von uns anderen. Wohl ist er der einzige (außer Gotama?), der für das Urfaktum Immanuel in vollem Maße erwacht ist, der ohne Sünde lebte. Dies tat er aber nicht als Mensch, sondern weil Gottes Logos die Menschgestalt durch den historischen Jesus annahm. Und das wieder ist eine Möglichkeit, die als Möglichkeit uns allen gilt. In diesem Sinne können wir von Jesus als Zeichen, niemals jedoch als Heilmittler reden. Ein Punkt, in dem Takizawa große Ähnlichkeit aufweist mit der amida-buddhistischen Vorstellung vom ewigen Buddha, der als Amida-Buddha im Menschen Dhārmakara vollkommene Gestalt annimmt und durch ein Gelübde die Menschen erlöst.

Auffällig ist, daß Takizawa für seine Darlegungen – anders als Yagi – sich vornehmlich christlicher Terminologie bedient. Und so legt sich auch sonst die These nahe, daß er bei aller Betonung der Untrennbarkeit Gottes und des Menschen die Unumkehrbarkeit dieses Verhältnisses als das Wichtigste hervorhebt und dadurch letztlich doch einen Absolutheitsanspruch des Christentums impliziert, wenn Christus als Gottes Sohn der Immanuel ist.

Yagi ist im Laufe seines Lebens zum Schüler Takizawas geworden. Anders als Takizawa wurde er in einer christlichen Familie geboren und erzogen, fand aber nach eigenen Aussagen im Laufe einer längeren Krankheit über der Lektüre des Römerbriefes zu seinem eigenen Bekehrungserlebnis. Erst beim theologischen Studium in Deutschland, von seinen Freunden und Studienkollegen nach dem Buddhismus befragt, kam Yagi nach einem Besuch bei W. Gundert, der sich damals mit der Übersetzung des Bi Yän Lu beschäftigte, auf der Rückfahrt von Kassel nach Göttingen auch zur „buddhistischen Bekehrung“, als ihm beim Blick aus dem Abteifenster über das offene Feld der buddhistische Kōan „offene Weite – nichts von heilig“ klar wurde.⁷ Nach dem Studium bei Bultmann und Käsemann versuchte Yagi daraufhin, eine neutestamentliche Hermeneutik zu entwickeln, bei der er den Glauben aus einer rein immanent-existentialen Prüfung erheben wollte.⁸

Daraufhin entwickelte sich ein Streit zwischen Takizawa und Yagi, der immer mehr zu Yagis Annäherung an einen mehr ontologischen Standpunkt und die These

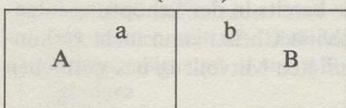
der Unumkehrbarkeit heranführte. Später schalteten sich in diese Debatte des buddhistisch-christlichen Dialogs auch namhafte Buddhisten wie S. Hisamatsu und der in den USA lebende M. Abe ein.⁹

Vielleicht ist es erlaubt, in einer zusammenfassenden Charakterisierung dieses Streites Takizawa einen buddhistischen Christen, Yagi einen christlichen Buddhisten (und damit Japaner) zu nennen. Letzterer jedenfalls bemüht sich nach wie vor, einen zwischen Takizawa und Abe vermittelnden Standpunkt einzunehmen.¹⁰ Hier noch Grenzen zu ziehen ist sehr schwierig. In der Beurteilung der Person Jesu sind sich Yagi und Takizawa vollkommen einig. In der Verbindung von Christologie und Anthropologie jedoch ist es bei Yagi weniger „das Urfaktum Immanuel“ als vielmehr der „Christus en emoji“ des Galaterbriefes, der seinen Standpunkt beschreibt und auf den er immer wieder zurückkommt. Dabei ist der „Christus en emoji“ lediglich ein anderer Ausdruck für die wahre Buddha-Natur, zu der wir erst erwachen müssen und damit unserem alten Ego (der Welt als Schein) absterben. Insgesamt ist dies ein Zeichen dafür, daß Yagi letztlich dem Buddhismus nähersteht als Takizawa, weil er in seiner Ontologie die Identität des sich absolut Widersprechenden mehr betont als die Unumkehrbarkeit.¹¹

Aus allen theologischen Besonderheiten in Yagis Lehre sei hier noch verwiesen auf die „Frontenlehre“, die sich erst in den letzten Jahren entwickelt hat.¹²

Grundlage dafür ist die aus dem Buddhismus übernommene Feldtheorie, die davon ausgeht, daß alles Seiende miteinander in Verbindung steht und abhängig voneinander ist wie die Pole eines elektrischen Feldes. Das Feld, das also die Seienden in dieser Weise „integriert“, wird mit dem Dhārmā verglichen. Yagi erweitert nun diese wechselseitige Abhängigkeit durch das Bild der Front, das er von Nishitani übernimmt. Er geht dabei von folgendem aus:

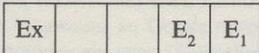
W (Wana)



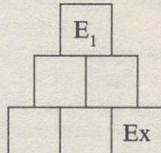
Zwei Zimmer, a und b, haben die gemeinsame Wand AB, durch die sie sich wechselseitig so ineinander abbilden, daß das Gesetz der herkömmlichen Logik: „es gibt nichts, was A und nicht A ist“ durchbrochen wird. AB ist notwendiger Bestandteil von a und b.

Als Pol nun ist jedes einzelne Seiende auf ein anderes angewiesen. So ergänzen sie sich und bilden sich unendlich ineinander fort, aber nur, wenn folgendes Bild¹³ entsteht:

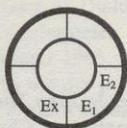
nicht:



und nicht:



sondern:



Leitlinien für eine Theologie des Dialogs

Mit vielen Schriften und Heften des ÖRK in Genf¹⁴ weiß sich dieser japanische Dialog einig dadurch, daß er versucht, was auch Theologen in Europa verstärkt zu fordern beginnen: eine theologische Durchdringung des im praktischen Leben und ethischen Miteinander schon hier und da stattfindenden Dialogs. Dabei mag es für

diejenigen in unserem Land, die mit ersten theologischen Vorschlägen zu diesem Thema an die Öffentlichkeit treten und dabei mehr Kritik und Unverständnis als hilfreiches Interesse erfahren, ein Trost sein, daß etwa auch Takizawa und Yagi in Japan sowohl unter Buddhisten als auch unter christlichen Kollegen auf Widerstand stoßen. So ist etwa Yagi gezwungen, seinen Lebensunterhalt außer durch seine Veröffentlichungen durch eine Professur für deutsche Sprache an der Technischen Universität Tokyo zu verdienen, da die christlich orientierten Hochschulen seine Theologie strikt ablehnen. Dennoch denke ich, daß in den theologischen Entwürfen sowohl Takizawas als auch Yagis nicht nur ernsthafte Anfragen an unsere herkömmliche Theologie beziehungsweise Christologie, sondern auch Ansätze für einen ernsthaften Dialog der Religionen stecken.

So ist im gesamten asiatischen Kontext eine Christologie, die vom gekreuzigten Gott sprechen kann, ein Hindernis für die Verbreitung des Christentums geworden.

Der Mensch, der aus Mitleid und Erbarmen für alles, was lebt, bereit ist, auch den Weg des Leidens in letzter Konsequenz zu gehen, ist hingegen eine Vorstellung, die es auch im Buddhismus und Hinduismus gibt und über die eine erste Brücke eines Dialogs leicht herzustellen wäre. Aber genau wie ein Dialog ohne ernsthafte Suche nach Gemeinsamem nicht zustande kommt, ist auch ein Dialog vergebens, der nicht unterscheidet; der nicht Unterschiede – auch wenn sie schmerzen mögen – in aller Konsequenz zur Kenntnis nimmt. Das Verschweigen von Unterschieden verleugnet nicht nur den eigenen Standpunkt, sondern nimmt auch den Gesprächspartner nicht ernst. So beginnt wahrhaftiger Dialog auch da, wo wahrhaftiger Glaube beginnt: unter dem Kreuz. Eine Theologie des Dialogs der Religionen ist Kreuzestheologie. Sie ist Theologie des Leidens an allem, was Gottes Schöpfung entzweit. Sie ist aber gleichzeitig Theologie, die bereits um Auferstehung und Erlösung weiß. Genauso aber wie Gottes Gnade reines Geschenk ohne unser Zutun ist, genauso wird die letztliche Erlösung aller Menschen, wie sie bereits in der Schöpfung intendiert ist, ohne unser Zutun geschehen. Die Exklusivität Christi kann nicht verkündigt werden. Sie mag sich bewahrheiten im verkündigten Mitvollzug des göttlichen Gnadenwillens.¹⁵

Nur dann kann es geschehen, daß uns die Fremdheit zur Heimat wird; daß sich eine Reise in den Widerspruch auflöst und wir zu Hause sind in der Welt.¹⁶

Sybille Fritsch-Oppermann

ANMERKUNGEN

¹ So der amerikanische Religionsphilosoph und Schüler Whiteheads John Hick; vgl. dazu J. B. Cobb, Jr., *Beyond Dialogue – Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia 1982.

² Vgl. u.a.: H. Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Honolulu 1966.

³ Vgl. K. Takizawa, Zen-Buddhismus und Christentum im gegenwärtigen Japan, in: Gott in Japan, hrsg. von S. Yagi und U. Luz, München 1973. Für weitere deutschsprachige Aufsätze Takizawas vgl. K. Takizawa, *Das Heil im Heute – Texte einer japanischen Theologie*, hrsg. und mit einem einführenden Vorwort von T. Sundermeier, Göttingen 1987;

ders., Reflexionen über die universale Grundlage von Buddhismus und Christentum, hrsg. und mit einem einführenden Vorwort von H. E. Hamer, Frankfurt 1980; in diesen beiden Aufsatzsammlungen finden sich auch Verzeichnisse aller bisher erschienenen Veröffentlichungen von und über K. Takizawa.

- 4 K. Takizawa, Was hindert mich noch, mich taufen zu lassen?, in: Antwort – Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956, hrsg. von E. Wolf u.a., Zürich 1956, Seite 911–925.
- 5 Obwohl auch viele westliche Religionswissenschaften den Mahayana-Buddhismus monistisch nennen, wird das von Zenbuddhisten (etwa S. Hisamabu oder M. Abe) strikt zurückgewiesen. Überhaupt muß bei allen Ausführungen über den Buddhismus vor Augen bleiben, daß es auch innerhalb desselben viele verschiedenen Richtungen gibt.
- 6 Vgl. Anm.³.
- 7 Bi-Yän-Lu, Meister Yüan-wu's Niederschrift von der smaragdenen Felswand, übersetzt von W. Gundert, Frankfurt 1983.
- 8 Vgl. S. Yagi, Was hindert uns, das Neue Testament zu verstehen? in: Probleme japanischer und deutscher Missionstheologie, hrsg. von F. Hahn, Deutsche Ostasienmission, Heidelberg 1972, Seite 63–94.
- 9 Der inzwischen verstorбene S. Hisamatsu war Zenbuddhist und einer der Schüler von K. Nishida in Kyoto.
- 10 Vgl. dazu: A Report of the First Conference of Tozai Shukyo Koryu Sakkai (Japan Chapter of East-West Religions Project), Buddhist – Christian Studies, University of Hawaii, vol. 3, 1983, Seite 119–156.
- 11 Vgl. S. Yagi, Buddhistischer Atheismus und christlicher Gott, in: Gott in Japan, hrsg. von S. Yagi und U. Luz, München 1973. Auch Yagi kommt letztlich dazu, Gott als objektive Größe wieder einzuführen. Für ihn ist das der Gott von Sein und Nicht-Sein, Sinn und Nicht-Sinn, der nicht getrennt von „Christus in mir“ zu denken, aber auch dessen Grund ist. I. G. zu Takizawa hält er dennoch an der Umkehrbarkeit fest. Seine Theologie ist, wenn überhaupt, theozentrisch, nicht christozentrisch wie die Yagis.
- 12 Vgl. S. Yagi, Die Front-Struktur als Brücke vom buddhistischen zum christlichen Denken mit einem einführenden Vorwort von U. Luz, München 1988. Im Anhang des Buches befindet sich auch eine Liste der auf Deutsch oder Englisch erschienenen Aufsätze Yagis.
- 13 Yagi setzt hier statt A und B E_{1-x} für „einzelne Lebewesen/Individuen“.
- 14 Vgl. dazu
 - a) W. Ariarajah, der sich in seinem Buch „The Bible and People of Other Faiths“, WCC, Genf 1985, besonders mit der schöpfungstheologischen Begründung interreligiösen Dialogs auseinandersetzt;
 - b) S. Samartha, Courage for Dialogue – Ecumenical Issues in Interreligious Relationships, WCC, Genf 1981: Auf den Seiten 64 ff weist er darauf hin, daß der Heilige Geist der Wegweiser zu Gottes rettender Tat auch außerhalb Jesu Christi sein kann;
 - c) und allgemein zum Dialogthema: die Zeitschrift „Current Dialogue“, herausgegeben von Unit of Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies, WCC, Genf.
- 15 Vgl. T. Sundermeier, Das Kreuz als Befreiung, Kreuzesinterpretationen in Asien und Afrika, Kaiser 1985. Sundermeier geht hier u. a. der Frage nach, in welchem Maße wir im Dialog, so wie der japanische Schriftsteller S. Endo, auch zuweilen das „Kreuz“ noch des Kreuzes fordern müssen, um ganz frei von *unseren* religiösen Dogmen und Idealen und offen für Gottes je neues Wirken unter den Menschen zu werden.
- 16 Vgl. R. Friedli, Fremdheit als Heimat, Freiburg (Schweiz) 1974.

Die Philippinische Unabhängige Kirche

Ein Beitrag zum Verhältnis von Ekklesiologie und Befreiungspraxis der Kirchen

Am 25. Februar 1986 ging die blutige Marcos-Diktatur unblutig zu Ende. An dieser „sanften Revolution“ war die römisch-katholische Kirche nicht unmaßgeblich beteiligt. Mit dieser befreien Praxis hatte die römisch-katholische Kirche ein neues Kapitel ihrer Kirchengeschichte begonnen; hatte doch bislang das Volk die Kirche eher als eine Verbündete der Kolonialmächte kennengelernt. Zu Recht wurde daher nach dem Sturz von Marcos auf eine neue Position der Kirche hingewiesen. Wie in den Ländern Lateinamerikas zeige sich nun auch auf den Philippinen die Kirche als eine befreiende Macht an der Seite des Volkes.¹ Auch für den in Fragen des politischen Engagements von Christen so kundigen Religionssoziologen François Houtart ist eine befreiende Praxis der Kirche auf den Philippinen eine Neuigkeit.² Doch hier irrt Houtart. Tatsache ist, daß aus dem Befreiungskampf des philippinischen Volkes gegen die spanische Kolonialmacht eine hierzulande gänzlich unbekannt gehaltene Kirche geboren wurde: Die Philippinische Unabhängige Kirche (*Iglesia Filipina Independiente; Philippinian Independent Church = Abk.PIC*)³. Aus der Revolution von 1896, an der Priester aktiv teilnahmen, während die römische Kirchenspitze sich mit der Kolonialmacht verbündete, ist die weltweit einzige katholische Ortskirche entstanden, die ihren Ursprung einem revolutionären Prozeß verdankt. In der gegenwärtigen Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung und des Ortes der Kirche bei den Armen erscheint manches nur deshalb so neu, weil authentische Befreiungsbewegungen und ihre theologische Reflexion in Vergessenheit geraten sind.

Pakt von Mission und Kolonisation auf den Philippinen

Fast vierhundert Jahre lang waren die Philippinen eine von ausländischen Mächten abhängige Kolonie. „Der Widerstand der Filipinos gegen koloniale Unterdrückung ist das einigende Band der philippinischen Geschichte“⁴, urteilt der philippinische Historiker Renato Constantino. „Viermal in ihrer Geschichte hatten die Philippinos das Mißgeschick, ‚befreit‘ worden zu sein. Zuerst kamen die Spanier, die vorgaben, sie von der ‚Sklaverei des Teufels‘ zu ‚befreien‘; als nächste kamen die Amerikaner, die sie von den Spaniern ‚befreiten‘; danach ‚befreiten‘ sie die Japaner vom amerikanischen Imperialismus; dann ‚befreiten‘ sie die Amerikaner von den japanischen Faschisten. Nach jeder ‚Befreiung‘ fanden sie ihr Land durch ausländische ‚Wohltäter‘ besetzt.“⁵

Mit den spanischen Kolonisatoren kam die Kirche ins Land. Zunächst schien es so, als hätte die Kirche aus dem verhängnisvollen Pakt von Mission und Kolonialisierung in Lateinamerika gelernt. Die Synode von Manila (1582–1586) griff brennende soziale Fragen auf.⁶ Die Synode sprach sich gegen unbezahlte Zwangslarbeit aus, verbot, die Einheimischen zu versklaven, und untersagte die Absolution bei unrechtmäßiger Landeignung. Doch nicht lange konnten die Filipinos die Kirche als Beschützerin vor den Übergriffen der spanischen Kolonialmacht erleben. „Zwei-fellos waren viele der ersten Missionare aufrichtige und eifrige Priester, aber vom

Beginn des 17. Jahrhunderts an ist ein Zerfall der Moral und des missionarischen Enthusiasmus zu vermerken.“⁷

Zwar gründeten Ordensleute Krankenhäuser und errichteten Schulen und 1611 in Manila eine erste Universität, doch bald schon häuften sich Klagen über die Macht der Mönche. Die Mönche schreckten oft genug nicht einmal vor widerrechtlicher Landeignung zurück.⁸ Ihre ökonomische Machtentfaltung zeigt sich in der Tat sache, daß sie gegen Ende der spanischen Kolonialzeit ein Fünfzehntel des kultivierten Landes in Besitz hatten. Die Verflechtung von Kirche und Kolonialmacht stattete die Mönche mit einer solchen Macht aus, daß Renato Constantino von einer „Oberhoheit der Mönche“ (Monastic Supremacy)⁹ spricht. In mehr als der Hälfte aller Orte waren die Mönche die einzigen Spanier. Im Lande selbst gab es mehr Mönche als spanische Kolonisatoren. So waren die Mönche für das Volk die personifizierte spanische Kolonialmacht.

Die Mönche leisteten vehement Widerstand gegen eine einheimische Kirche. Einheimischen wurde erst ab dem 18. Jahrhundert zögernd Zugang zu geistlichen Ämtern gestattet; sie sollten zunächst lediglich als Hilfskräfte der Mönche fungieren. Die gesellschaftliche Diskriminierung der Einheimischen schlug sich auch innerkirchlich nieder. Die Filipinos wurden als Menschen und Christen zweiter Klasse behandelt. Wie sehr die Kirche systemkonforme Amtshilfe der Kolonialmacht leistete, macht ein spanischer Autor gegen Ende der Kolonialzeit deutlich, wenn er schreibt: „In jedem Mönch auf den Philippinen hat der König einen Feldherrn und eine ganze Armee.“¹⁰

Als Spanier waren die Mönche Garanten einer loyalen Haltung gegenüber der spanischen Kolonialmacht. Aus den anfänglichen Beschützern der Einheimischen waren Großgrundbesitzer geworden, die so einerseits teil an der politischen Macht hatten, andererseits geistliche Kontrolle sowohl über die Filipinos wie über die Spanier ausübten.

Mit einer fast fünfzigjährigen Verspätung gegenüber Lateinamerika entstand auf den Philippinen ein Unabhängigkeitskampf von kolonialer Ausbeutung durch Spanien.¹¹ Dieser Unabhängigkeitskampf fand auch kirchlich-religiösen Ausdruck, denn er richtete sich in besonderer Weise gegen die spanischen Mönche als Träger und Garanten der spanischen Kolonialmacht. Auch wenn sich der Befreiungskampf gegen die Mönche richtete, so war er keineswegs antikirchlich, vielmehr hatten Christen in diesem Prozeß eine revolutionäre Rolle.¹²

Viele einheimische Priester hegten Sympathien mit der Revolution. Um deren Einfluß zurückzudrängen, wurden ihnen in einem königlichen Dekret 1862 Pfarreien in der Hauptstadt Manila entzogen. Nachdem drei Priester widerrechtlich von der spanischen Kolonialmacht hingerichtet wurden, wurde die Forderung nach Filippinisierung der Kirche integraler Bestandteil des Befreiungsprozesses, der in der Revolution von 1896 kulminierte. Schlüsselfigur war Gregorio Aglipay. Der Revolutionsführer E. Aguinaldo ernannte ihn zum obersten Militärpfarrer im befreiten Gebiet. Aglipays Anliegen war es, eine mit Rom verbundene entkolonialisierte Kirche auf den Philippinen zu schaffen. Der Erzbischof von Manila ließ Aglipay zunächst gewähren: Im Falle eines Umschwungs zugunsten der Revolution könnte er gute Dienste leisten. So machte sich Aglipay an eine Neuordnung der desolaten kirchlichen Verhältnisse auf den Philippinen. Der Bischof von Viga übertrug

G. Aglipay die kirchlichen Verwaltungsrechte über die Diözese Viga. Aglipay war dadurch mit dem ranghöchsten kirchlichen Amt beauftragt worden, das bis zu jener Zeit jemals ein Filipino innehatte. Doch die bischöfliche Kurie in Manila sah in der Amtsübertragung eine Amtsanmaßung seitens Aglipays.

Mit der Proklamation der unabhängigen Republik der Philippinen am 23. Januar 1899 siegte die Revolution. Bis auf Manila war das ganze Land befreit. Die meisten Bischöfe waren außer Landes gegangen, fast alle Mönche vertrieben und deren Großgrundbesitz von der Landbevölkerung übernommen oder von der Revolutionsregierung konfisziert worden.

Kirche unter US-Kolonialmacht

Die USA intervenierten und übernahmen im Pariser Friedensvertrag für 20 Mio Dollar die Philippinen von Spanien. Die katholische Hierarchie der USA ermutigte zu dieser Übernahme des Landes. Amerikanische Eroberung würde der einzige Weg sein, auch die enteigneten kirchlichen Besitztümer wieder erlangen zu können. Der vatikanische Beobachter auf der Friedenskonferenz, Erzbischof Placido von New Orleans, überzeugte die USA, diesen 20 Mio-Vertrag abzuschließen.¹³

Der Übermacht der USA waren die Revolutionstruppen nicht gewachsen. Eine Einheit nach der anderen mußte aufgeben. Als der Erzbischof von Manila erkannte, daß die Revolution gescheitert war, exkommunizierte er im Mai 1899 Aglipay. Diese Exkommunikation war einerseits ein Schlag gegen die Revolution und andererseits eine Unterstützung der US-Kolonialmacht. Aglipays Ziel war eine entkolonialisierte nationale Kirche in Verbindung mit dem Heiligen Stuhl und in enger Verbindung mit der Revolutionsregierung. G. Aglipay berief daraufhin eine Kirchenversammlung nach Panqui im Oktober 1899. Diese beschloß eine vorläufige Verfassung einer philippinischen und katholischen Kirche und erklärte ausdrücklich ihre Loyalität gegenüber dem Papst. Die Anerkennung ausländischer Bischöfe unterwarf die Konferenz der Zustimmung der einheimischen Priester. Da die spanische Krone die Bischöfe der Kolonalkirche ernannt hatte, sollte nun die nationale Kirche Bischöfe ernennen, wie es der neuen politischen Lage entsprechen würde. Der Vatikan jedoch suchte jegliche Filipinisierung der Kirche zu unterbinden. Die enge Verbindung von Volk, Widerstand gegen die USA und dem einheimischen Klerus machte der US-General Smith deutlich, wenn er bemerkte: „Die einheimischen Priester sind bei weitem die wichtigsten und gefährlichsten Elemente dieser Klasse . . . Jedoch verhindert das Amt des Priesters nicht seine Inhaftierung oder sonstiges Vorgehen gegen ihn.“¹⁴ Fast drei Jahre dauerte der philippinisch-amerikanische Krieg mit Verlusten von etwa 700 000 Menschen, bis die Revolutionstruppen kapitulierten. Gregorio Aglipay ging mit einer Guerillaeinheit in die Berge. Er war als Guerillaführer so erfolgreich, daß die USA auf seine Ergreifung einen Kopfpreis von 50 000 Peseten aussetzten. Als letzter aller Guerillaführer kapitulierte er und wurde 1901 verhaftet.

Eine freie Kirche auf freien Philippinen

Statt auf die Forderung nach einer Filipinisierung der Kirche einzugehen, setzte Rom auf die vakanten Bischofssitze nun US-Bischöfe ein. Erst nachdem sich die

US-Macht stabilisiert hatte, wurden ab 1922 nach und nach auch Filipinos zu Bischöfen ernannt.

Doch gegen diese kirchliche Beseitigung der Revolution gab es im Volk erheblichen Widerstand. Bei der Gründung der ersten Gewerkschaft auf den Philippinen proklamierte der Publizist Isabelo de los Reyes eine romunabhängige katholische Kirche mit den Worten: „Schluß mit Rom! Laßt uns eine philippinische Kirche errichten, die alles bewahrt, was in der römischen Kirche gut ist, und alle Täuschungen ausmerzt, mit der listige Römer versuchen, die moralische Reinheit der Lehre Christi zu korrumpern.“ Der vom Bischof vorgeschlagene Aglipay zögerte, da er kein Schisma von Rom wollte. Doch da Rom jegliches Eingehen auf die Forderung nach einer Filipinisierung ablehnte, stimmte Aglipay der Wahl zu. Seine Sorge war es, den christlichen Glauben in einer Situation zu bewahren, in der Rom aus politischem Kalkül gegen das Volk und erneut mit einer Kolonialmacht kollaborierte. In einem Rundschreiben begründete Aglipay seinen Schritt: „Durch die Trennung von der römischen Kirche wollen wir die philippinischen Christen retten, die bereit sind, ihrem Gott abzuschwören angesichts der Tatsache, daß der Vatikan weiterhin unabirrt gegen philippinische Priester, ihre Landsleute, vorgeht.“ In Direktiven hatte der Vatikan gemeinsam mit den US-Bischöfen die Priester veranlaßt, ihren Widerstand gegen die US-Besatzung aufzugeben. Die römisch-katholische Kirche trug so ihren Teil dazu bei, den Befreiungskampf zu verraten. Die PIC blieb so das einzige greifbare Ergebnis der Revolution.

Mit dieser Gründung einer romfreien katholischen Kirche am 3. August 1902 geriet die römisch-katholische Kirche „beinahe an den Rand ihrer Existenz“¹⁵. Die Hoffnung auf Unabhängigkeit und Freiheit fand nach der politischen Niederlage allein in der PIC einen Niederschlag. So schloß sich fast ein Drittel der Bevölkerung dieser nationalen Kirche an.

Der Vatikan suchte seinen Einfluß wiederzugewinnen. In einem Prozeß vor dem Obersten Gerichtshof der USA strengte er die Rückgabe des konfisierten Grund und Bodens an. Das Gericht verfügte die Rückgabe. Mit dieser Entscheidung konnte die PIC nachhaltig und bis auf den heutigen Tag geschwächt werden. So wurde sie, was sie noch heute ist: Eine Kirche der Armen. Sie wurde es nicht durch eine theologisch begründete Option, sondern durch einen von Rom angestrengten Gerichtsentcheid.

Da sich kein Bischof fand, der bereit war, Aglipay zu weißen, legten 17 Priester ihm die Hände auf. Aglipay wußte um die Irregularität dieser Weihe und suchte sie aus der Notsituation zu rechtfertigen.¹⁶ Die PIC suchte zwar die Annäherung mit der Alt-Katholischen Kirche. Aus vielerlei Gründen jedoch kam sie nicht zustande. So blieb die PIC bis nach dem Zweiten Weltkrieg auf der Suche nach kirchlichen Verbindungen. 1949 wurde auf einer Synode feierlich das Festhalten am katholischen Glauben erklärt. Ein Jahr später erfolgten durch die Episcopal Church der USA erste Bischofsweihe, so daß die PIC seitdem in apostolischer Sukzession steht. 1959 wurde die PIC Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirche. Sie ist aktives Mitglied des Ostasiatischen Kirchenrates, der Christlichen Konferenz Asiens und der Asiatischen Interreligiösen Ökumenischen Bewegung. Seit 1965 ist die PIC mit der Alt-Katholischen Kirche der Utrechter Union in Sakramentsgemeinschaft verbunden. Mit drei bis vier Millionen Mitgliedern ist die PIC die größte Kirche Asiens,

die im Ökumenischen Rat der Kirchen vertreten ist. Sie hat 33 Bistümer mit 55 Bischöfen und 600 Priestern und Diakonen.

Die PIC gehört zu den Gründern des Nationalen Kirchenrates auf den Philippinen. Erzbischof Vilches Ga wurde Vorsitzender des Nationalen Kirchenrates. Nach Mitgliederzahlen ist die PIC die größte Kirche im Kirchenrat. Vilches Ga unterstützte zur Zeit des Kriegsrechtes auf den Philippinen den Präsidenten Marcos, der selber Mitglied der PIC war und später der römisch-katholischen Kirche beitrat. Erzbischof Vilches Ga vertrat eine Marcos-freundliche Linie. Innerhalb der Kirche entstand eine Gegenbewegung in Gestalt der National Priest Organisation, die den Ursprung der Kirche in einem Befreiungskampf in Erinnerung brachte. „Erinnern wir uns an die Erfahrungen Aglipays und der Gruppe tapferer und treuer Priester und Filipinos zwischen den Jahren 1898 und 1903. Denn ich glaube, in diesen Jahren brutaler und blutiger Auseinandersetzung liegt die Quelle, aus der Ihr schöpft, um den ernsten Herausforderungen unserer Zeit zu begegnen, einer Zeit des Kampfes zwischen Armut und Tyrannie, die Tod bedeuten und Freiheit, die Leben ist.“ Der Ursprung der Kirche wird so zur Motivation für politisches Engagement. Ein Priester der PIC, der jetzige Bischof Roman Tiples, wurde unter Marcos inhaftiert. Bischof Tito Pasco, jetzt Generalsekretär der PIC, wurde stellvertretender Vorsitzender des Nationalen Kirchenrates und war als solches Vorsitzender der Kommission für Entwicklung und soziale Belange, der gefährdetsten Kommission während des Kriegsrechts, weil sie sich mit Entwicklungs- und Menschenrechtsfragen zu befassen hatte. Bischof Pasco steht der National Priest Organisation nahe, die ein Drittel der Priester organisiert. Bischof Pasco beteiligte sich an Aktionen und Demonstrationen, so beispielsweise mit dem römisch-katholischen Bischof Labayen. „Wir riskierten Leben und Gesundheit in Solidarität mit dem Kampf unseres Volkes für Gerechtigkeit, Freiheit und Demokratie“, sagte Bischof Pasco vor dem Internationalen Altkatholikenkongress in Münster 1986 über sein Engagement unter der Diktatur von Marcos.¹⁷ Jaime Tadeo, Mitglied der PIC, ist Präsident der Landarbeiterbewegung in den Philippinen und Mitglied der Verfassunggebenden Versammlung. Er steht für die Verwurzelung der PIC in der Landbevölkerung. Eine offizielle Vertretung in der Verfassunggebenden Versammlung hatte die Präsidentin Aquino nicht eingeräumt, während die römisch-katholische Kirche durch mehrere Personen vertreten war.

Ekklesiologische Bedingungen für die Befreiungspraxis von Kirchen

Die Geschichte des Christentums verlief keineswegs in einer einlinigen Ausbreitung des Evangeliums „bis an die Grenzen der Erde“ (Mt 28,20). Vielmehr vollzog sich die Evangelisierung in einer Wechselbeziehung, die der lateinamerikanische Theologe Enrique Dussel in das Bild von „Gezeiten des Evangeliums“¹⁸ faßt. Aus Israel, der Peripherie des Römischen Reiches, kam das Evangelium in das Zentrum, nach Rom. Von dort aus evangelisierte die europäische Christenheit in einem Pakt mit den Kolonialmächten die Völker der Dritten Welt, die Peripherie. Zur Zeit sind wir Zeugen des Zurückflutens des Evangeliums von der Peripherie ins Zentrum. Die armgehaltenen Völker der Dritten Welt drängen die Kirchen im Zentrum und entfalten eine Kraft, die unaufhaltsam in das politische und religiös-kirchliche Zentrum

zurückflutet. Welche Ekklesiologien fördern oder verhindern diesen Vorgang? Welche Ekklesiologien spiegeln das weltweite System von Abhängigkeit im Rahmen einer kolonialen Christenheit wider? Politisch unschuldig ist Ekklesiologie keineswegs. Der Befreiungskampf der Völker an der Peripherie der Welt kann durch die ekklesiologischen Voraussetzungen der Kirchen beschleunigt oder auch gebremst werden. Die Entstehungsgeschichte der PIC kann als ein historisches Beispiel für die Auswirkungen der Ekklesiologie auf den Befreiungsprozeß angesehen werden. Angesichts der derzeitigen Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung kann die PIC als ekklesiologisches Lehrbeispiel gelten, das die Fragen aufwirft: Öffnen sich die Kirchen des Zentrums dem Zeugnis der armen Kirchen der Peripherie? Verdoppeln die Kirchen des Zentrums die weltweiten Mechanismen der Abhängigkeit, indem sie Wort, Lehre und Weg der Christen in den Ländern der Dritten Welt überwachen und kanalisieren? Aber auch: Welche Ekklesiologien fördern oder behindern die „Gezeiten des Evangeliums“?

Auch römisch-katholische Theologen greifen diese Fragestellung als Ausgangspunkt für die Ekklesiologie auf. So fordert Clodovis Boff als Antwort auf die ekklesiologisch begründete Bevormundung der Kirchen der Dritten Welt eine „Neudeinition der ganzen katholischen Kirche als Institution“¹⁹. Er wendet sich gegen das System eines „monarchischen Kirchenmodells mit einem Zentrum, von dem alle Entscheidungen ausgehen“²⁰. Auch Johann Baptist Metz sieht die Zukunftsfähigkeit der Kirche in einer „Polyzentrik der Kirche“²¹. Hans Küng bemängelt den „römischen Imperialismus“, mit dem die jungen Kirchen der Dritten Welt gegängelt werden: „Zukunft hat nicht eine eurozentrische, sondern eine universale Kirche.“²² Diese ekklesiologischen Forderungen wollen nicht allein der numerischen Tatsache Rechnung tragen, daß die weitaus größte Zahl der Christen in der Dritten Welt lebt. Es geht vielmehr um die Gestalt einer Kirche, die von ihrer kolonialen Vergangenheit Abschied genommen hat und ihre ökumenische Katholizität zurückgewinnen will.

Die Alte Kirche verstand die Einheit der Kirchen immer als Zeichen der versöhnten und geeinten Menschheit. Die „Oikoumene“ – der ganze bewohnte Erdkreis – bildet daher den Horizont der Katholizität und Einheit der Kirche. Nach einer fast fünfhundertjährigen Geschichte eines eurozentrischen Christentums zeichnet sich eine neue Phase der Geschichte der Kirchen ab. Das Zentrum des Evangeliums hat seinen Ort in der Peripherie. Die Völker der Dritten Welt beginnen sich von kolonialer Bevormundung und Abhängigkeit zu befreien und entdecken sich in diesem Prozeß in einer neuen Weise als Subjekte des Glaubens. Ekklesiologien, die eine Gestalt kolonialen Christentums abbilden, werden so politisch-theologisch auf ihre Polyzentrismusfähigkeit hin befragt. Das zwiespältige Ergebnis der kolonialen Geschichte eines Christentums, das Nächstenliebe als Erfüllung der Gottesliebe und als Zentrum des Glaubens verkündigt, aber schuldhaft verstrickt ist mit kolonial verursachter Ausbeutung der Dritten Welt, wird zu einer zentralen Glaubensfrage. Diese Schuldgeschichte fordert auch ekklesiologische Wiedergutmachung. Ein Theologe der PIC vergleicht die zwischenkirchlichen Strukturen mit Formen des Imperialismus. „Es ist eine großartige Sache, an der Befreiung des Volkes von Unterdrückung und von allen Formen von Ungerechtigkeit beteiligt zu sein. Aber dieses Engagement muß mit der Befreiung des eigenen Volkes von spiritueller Sklaverei verbunden sein. Religiöser Imperialismus ist genauso schlecht wie ökonomischer. Beide vernichten Freiheit. Sie entmenschlichen das Volk.“

Die Kritiken von C. Boff, J. B. Metz und H. Küng entsprechen in der Sache der alt-katholischen Kritik an einer Gestalt der Kirche, die mit den Beschlüssen des Ersten Vatikanischen Konzils ein monarchisches Kirchenmodell dogmatisiert hat. Gegen die Rechts- und Machtansprüche des römischen Papsttums im Universalepiskopat und Primat richtete sich der alt-katholische Widerstand. Einer seiner Wurführer, Ignaz von Döllinger, kritisierte die Dogmatisierungen auf dem Ersten Vatikanischen Konzil, da mit ihnen in der Kirche Christi „das Imperium dieser Welt“²³ errichtet würde. Im alt-katholischen Widerstand zeichnete sich ein Ringen „um die Freiheit und Entimperialisierung der Kirche“²⁴ ab. Trotz aller emphatischen Beschwörung einer polyzentrischen und dezentralisierten Kirche verlangt es daher theologische Redlichkeit, auch die ekklesiologischen und dogmatischen Voraussetzungen mitzureflektieren, die einer Dezentralisierung der Kirche – hier der römisch-katholischen – im Wege stehen. Ohne sich explizit darauf zu beziehen, knüpft Hans Küng sachlich am alt-katholischen Einspruch gegen die Dogmatisierungen des Universalepiskopats und Primats des Papstes als Bischof von Rom an, wenn er eine konsequente ortskirchliche Ekklesiologie ein Anliegen nennt, das „dem zeitgenössischen Demokratieverständnis“ und „auch durchaus der urchristlichen Verfassung der Kirche und der großen katholischen Tradition des ersten Jahrtausends“²⁵ entspricht.

Es handelt sich bei der Suche nach einer strukturell verfaßten Gestalt einer entkolonialisierten Kirche keineswegs um politisch irrelevante theologische Auseinandersetzungen. Es geht vielmehr um Wiedergutmachung einer eurozentrisch begründeten Schuldgeschichte des Christentums, die sich ekklesiologisch niederschlagen muß. Die Entstehungsgeschichte der PIC ist das leidvolle Ergebnis eines kolonialen Kirchenmodells, „das gerade auch auf kirchlicher Ebene erhebliche Mängel aufwies: es zierte nicht auf Selbständigkeit ab, sondern suchte mit seiner paternalistischen Methode die Abhängigkeit von Spanien aufrechtzuerhalten“²⁶. Ganz auf der Linie des Syllabus und des Ersten Vatikanischen Konzils wollte die spanische Kolonialkirche auf den Philippinen das Volk von den Ideen der Demokratie, Selbstbestimmung und bürgerlichen Freiheit abschirmen.²⁷ „Eine der kritischsten Phasen ihrer Geschichte“²⁸ durchlief die Kirche auf den Philippinen in der Folge der Auswirkungen des Ersten Vatikanischen Konzils. Die Geschichte der PIC ist ein Lehrbeispiel für die ekklesiologischen Bedingungen einer Befreiungspraxis der Christen und Kirchen in der Dritten Welt. Ob diese Befreiungspraxis zum Tragen kommt, hat eine ekklesiologische Rückseite.

Kirche aus dem Befreiungskampf der Armen

Als Kriterien für die wahre Kirche kennt die Ekklesiologie die Erkennungszeichen (notae ecclesiae) Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts kam in römisch-katholischen Ekklesiologien noch ein fünftes Merkmal hinzu: die Verbundenheit mit Rom.²⁹ In seiner politisch-praktischen Konsequenz ist mit diesem Merkmal jene Kirche als die wahre gekennzeichnet, die ihr Zentrum mit einem Ort angibt, der nicht in der Peripherie, sondern gerade im Zentrum der europäischen und daher auch kolonialen Christenheit liegt. Behindert diese Zentrum-Peripherie-Ekklesiologie das Wachsen einer sich polyzentrisch ver-

stehenden weltweiten Christenheit? Schützt diese Ekklesiologie die Kirche Roms strukturell vor der Prophetie der evangelisierten Armen der Peripherie? Welche ekklesiologische Umkehr erfordert eine entkolonialisierte und polyzentrische Christenheit?

Die PIC ist entstanden aus einer leidvollen Erfahrung mit den Folgen eines Monarchiemodells von Kirche, das die Interessen des Volkes strukturell abwehren konnte. Der innerkirchliche Kampf um Abschaffung der Diskriminierung des einheimischen Klerus und für eine Filipinisierung der Kirche war integraler Bestandteil des politischen Befreiungsprozesses. Der politische Unabhängigkeitskampf und die innerkirchliche Befreiung waren die beiden Seiten einer Medaille. „Die PIC ist historisch gesehen aufs engste verbunden mit der religiösen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Befreiung der philippinischen Nation von jeder Form fremder Vorherrschaft oder Imperialismus. Die PIC ist aus dem Kampf des Volkes für Unabhängigkeit, Eigenständigkeit, Würde, Gerechtigkeit, Freiheit geboren.“³⁰ Zusammengeführt wurden die politische und religiös-kirchliche Dimension des Befreiungskampfes in der Proklamation der unabhängigen philippinischen Kirche auf dem Gründungskongress der Gewerkschaft. Aglipay wurde zum Bischof vorgeschlagen „als Tribut und aus Treue zum souveränen Willen des philippinischen Volkes“, wie es in der Begründung für den Vorschlag hieß. Aglipay stimmte dem Vorschlag nach Zögern zu. Sein Motiv war, daß sein Volk in Gerechtigkeit geachtet werde. „Nun bin ich überzeugt, daß die kirchlichen Autoritäten in Rom nicht in der Lage sind, den Filipinos Gerechtigkeit widerfahren zu lassen“, begründete Aglipay seine Entscheidung. Nach der Niederlage der Filipinos durch die Intervention der USA sammelten sich in der PIC antiimperialistische Kräfte unter dem Motto „Eine freie Kirche auf freien Philippinen“. So wurde die Arbeiterbewegung die Massenbasis der PIC. Der frühere Erzbischof verwies auf diese Ursprünge der Kirche: „Zuerst und vor allem ist die PIC eine philippinisch-revolutionäre Kirche.“ Geboren aus dem Befreiungskampf des Volkes ist die PIC eine Kirche, in der die Armen als historisches Subjekt die Bestimmung der Kirche verwirklichen. Lange bevor aus Lateinamerika der Begriff einer „Option für die Armen“ in die theologische Diskussion eingebracht wurde, war die PIC von ihrer Gründung her eine Kirche der Unterdrückten, der Landlosen und Entrechteten.

Christen gerieten im Befreiungsprozeß zwangsläufig in einen Konflikt mit all jenen Kräften, die ein Interesse am kolonialen System hatten. Die Konfliktlinie zeigt aber auch, daß der Befreiungsprozeß unteilbar ist. „Ihre Entstehung (der PIC) hat mit Auseinandersetzungen über Fragen der Lehre und der Jurisdiktion nichts zu tun.“³¹ Die Trennung von Rom, die von weiten Teilen der Bevölkerung vollzogen wurde, war die Folge der politischen Auswirkungen einer ekklesiologischen Konzeption und einer Gestalt der Kirche, die der kolonialen Weise des Kirchenseins entsprach. Rom suchte das zu kontrollieren, was die Armen an der Peripherie verwirklichten. Die Christen mußten bitter erfahren, daß das religiös-kirchliche Zentrum genauso wie das politische nicht bereit war, auf „den souveränen Willen des philippinischen Volkes“ zu hören. Gerade dies war jedoch die Begründung für den Vorschlag, Aglipay zum Bischof zu wählen.

Nicht gehört zu werden ist das Schicksal jener, die arm gehalten werden. In seinem Katechismus definierte Aglipay die PIC als „Gemeinschaft der neuen Menschen, die herangebildet und befreit wurden durch die Lehren Jesu Christi“. In den

„Constitution and Canon of the PIC“ aus dem Jahre 1904 heißt es: „Vor 20 Jahrhunderten verkündete der göttliche Rabbi, daß das Reich Gottes mit dem Sieg der Armen kommen werde, mit der Abschaffung des Privateigentums und der Errichtung des Gemeineigentums.“ Das Reich Gottes ist nicht bloße Utopie, sondern wird in geschichtlichen Konkretionen gegenwärtig: im Sieg der Armen. Die Armen kommen zu ihrem Recht. Die Landlosen bestellen gemeinsam den Boden, den bislang die Großgrundbesitzer für ihre eigenen ökonomischen Interessen verwendeten.

Die PIC liest ihre eigene Geschichte mit den Augen der Bibel. Wie Gott durch Mose das Volk Israel aus der Sklaverei befreit habe, so schuf Gott durch Aglipay die PIC. Aus biblischer Perspektive sieht Vilches Ga die PIC als „das neue Israel für die Filipinos“: „Aber mit der Revolution von 1896 und der Entstehung der Aglipay-Kirche machte das Volk eine Erfahrung wie der Stumme im Effata-Ereignis (Mk 7,32-37). Es begann Gott direkt zu hören und sein Wort zu lesen und es offen auszusprechen.“ Der Theologe Bonoan sieht einen Zusammenhang zwischen Kirchenbildung und Befreiungsprozeß: „Die PIC ist das einzig greifbare Ergebnis der Revolution von 1896. Der philippinisch religiöse Nationalismus ist die Inkarnation des Reiches Gottes in der PIC. Sie ist die spirituelle Unterstützung und politische Kraft, um die philippinische Unabhängigkeit, Identität und Eigenheit zu sichern.“ Durch die PIC hat das politisch niedergeschlagene Volk seine Würde neu bewahren können. Die PIC ist aus den Kämpfen des Volkes geboren und nicht von außen importiert, denn „allein die PIC ist eine Kirche, die über Religion und Liebe zum Land in Übereinstimmung mit philippinischer Unabhängigkeit, Identität und Integrität sprechen kann.“

Die eigene Subjektwerdung durch den Befreiungsprozeß eröffnet eine ökumenische Solidarität, die in eine Verbundenheit mit jenen Völkern führt, die auch auf dem Weg zu ihrer Befreiung sind. Erzbischof Vilches Ga: „Mit ihrem philippinisch-religiösen Nationalismus kann die Aglipay-Kirche Licht zur Erleuchtung der Völker der Dritten Welt sein zur Förderung und Bewahrung ihrer eigenständigen politischen und religiösen Unabhängigkeit, Identität und Redlichkeit.“

Die Entstehungsgeschichte der PIC verweist nicht nur auf den unteilbaren Zusammenhang von gesellschaftlich-politischer und religiös-kirchlicher Befreiung, sondern auch auf die Schuldgeschichte der Kirche des Zentrums und drängt zu einer ekklesiologischen Wiedergutmachung an jenen Ortskirchen an der Peripherie, die sich im Befreiungsprozeß befinden. Damit die Armen dort mit ihren Erfahrungen und Interessen zum Zuge kommen können, braucht es eine dezentralisierte und ortskirchliche Ekklesiologie. Diese ist jedoch nicht an den Dogmen von Universalepiskopat und Primat vorbei zu erringen. Die Option für die Armen hat in einer universalen und ökumenischen Katholizität eine Voraussetzung. Nur so läßt sich eine dominierende eurozentrische Uniformität überwinden und kann eine ortskirchliche Ekklesiologie wechselseitiger Verantwortung entstehen, die strukturell umsetzt, daß das Haupt der Kirche Christus ist (vgl. Eph 4,15). J. B. Metz ist zuzustimmen, daß es um mehr geht als um einen „gönnerischen Pluralismus von Kulturwelten“³². Es geht darum, daß die Kirchen Zeichen einer in Christus versöhnten und geeinten Menschheit sind. Dieses Zeichen können sie jedoch nur sein, wenn im Umgang der Ortskirchen untereinander sich ein Gegenbild zum Zentrum-Peripherie-Verhältnis des weltweiten Kapitalismus und (Neo-)Kolonialismus niederschlägt.

Bei der Februar-Revolution 1986 spielte die römisch-katholische Kirche auf den Philippinen eine bedeutsame Rolle. Sie griff die Interessen des Volkes auf. Als die Bischofskonferenz den Wahlbetrug des Diktators Marcos als unmoralisch verwarf und die Bevölkerung zum Widerstand aufrief, suchte jedoch der Vatikan diese eindeutige Haltung der Bischöfe zu verhindern. Doch die Bischofskonferenz verhielt sich Rom gegenüber unbeugsam und lehnte eine vom Vatikan gewünschte Marcos-freundliche Haltung ab. Bischof Claver nannte dieses Vorgehen der Bischofskonferenz „ein kleines Wunder, wenn man die frühere Fügsamkeit der CBCP (Philippinische Bischofskonferenz) berücksichtigt“³².

Dieser Vorgang zeigt, daß die Versuchungen einer imperialen Kirchenstruktur nach wie vor bestehen. Strukturell existiert eine kirchliche Interventionsmöglichkeit gegen den Weg des Volkes Gottes vor Ort, an der Peripherie. Doch die Befreiung der Völker der Dritten Welt wird weitergehen – ob mit, ohne oder gegen die Kirche. Dafür ist nicht zuletzt die PIC ein Lehrbeispiel.

Franz Segbers

ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. Köster, F., Zulehner, P., Macht und Ohnmacht auf den Philippinen. Kirche der Befreiung als einende Kraft, Olten 1986.
- 2 Einleitung von F. Houtart, in: Maduro, O., Religion und gesellschaftliche Auseinandersetzung, Freiburg i.Ue. 1986, 18.
- 3 Über die PIC sind nur vereinzelte Artikel in deutscher Sprache erschienen, Heese, E.-W., Die Philippinische Unabhängige Kirche, in: Internationale kirchliche Zeitschrift 54 (1967) Heft 2, 57-82; Segbers, F., Eine freie Kirche auf den freien Philippinen. Zur Entstehung der Unabhängigen Philippinischen Kirche, in: Steinkamp, H., Estor, M. (Hg.), Erkennt ihr nicht die Zeichen der Zeit. Festschrift für Wilhelm Dreier, Münster 1988 (im Druck); aus römisch-katholischer Sicht: Conzemius, V., Katholizismus ohne Rom, Köln 1969, 156–165; vgl. auch Anderson, G. H., Gowing, P. G., Vier Jahrhunderte Christentum auf den Philippinen, in: Evangelische Missionszeitschrift 1964, 49–65; die ausführlichste Darstellung: Whittmore, L. B., Struggle for Freedom. History of the Philippine independent Church, Greenwich-Connecticut 1961. Die folgende Darstellung thematisiert die Entstehungsbedingungen der PIC im gesellschaftlichen Kontext. Dadurch möchte der Verf. einen Beitrag leisten, jene Rückbesinnung auf die Ursprünge bekanntzumachen und zu unterstützen, wie sie auch innerhalb der PIC in besonderem Maße durch die National Priest Organisation erfolgt. Die Zitate ohne Anmerkungen sind ungedruckten Materialien der National Priest Organisation entnommen. Das Material befindet sich im Archiv des Verfassers.
- 4 Constantino, R., Philippines: A past revisited, Quezon City – Manila, 1975, 9.
- 5 Constantino, R., a.a.O. 10.
- 6 Ackermann, L., Die Situation auf den Philippinen, in: Köster, F., Zulehner, P., a.a.O. 22f.
- 7 Constantino, R., a.a.O. 65.
- 8 Constantino, R., a.a.O. 67ff.
- 9 Constantino, R., a.a.O. 64, 74.
- 10 Zit. in Constantino, R., a.a.O. 73.
- 11 Vgl. dazu Prien, H.-J., Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, Göttingen 1978, 368–400.

- 12 In den lateinamerikanischen Unabhängigkeitskämpfen trat auch eine große Mehrheit des niederen Klerus für die „nationale Sache“ ein. Pfarrer Hidalgo beispielsweise führte einen bewaffneten Aufstand an. Vgl. dazu: Prien, H.-J., a.a.O. 388–395.
- 13 Vgl. dazu Constantino, R., a.a.O. 285.
- 14 US Army Philippine Division, zit. in: Schumacher, J., Church and State in the Nineteenth and Twentieth Century, Manila 1987, 37, zit. nach: Aktionsgruppe Philippinen (agphi), Zeichen der Zeit. Die philippinischen Kirchen in den Herausforderungen der Gegenwart, Kleine Polcher Schriftenreihe Nr. 7, 21.
- 15 Baumgartner, J., Die Ausweitung der katholischen Missionen von Leo XIII. bis zum Zweiten Weltkrieg, in: Jedin, H. (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Freiburg 1985 (Sonderausgabe), Band VI/2, 562.
- 16 Vgl. die weiteren Ausführungen bei Heese, E.-W., a.a.O. 61ff.
- 17 Pasco, Tito, Zeugnis und Dienst der Philippinischen unabhängigen Kirche, in: Christen heute. Zeitung der Alt-Katholiken 29 (1986) Nummer 10,6.
- 18 Dussel, E., Gezeiten des Evangeliums, in: Concilium 22 (1986) 382f.
- 19 Boff, C., Interview, in: Brasilien-Dialog 1986, Heft 2–3, 5.
- 20 Ebd.
- 21 Metz, J. B., Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche, in: Kaufmann, F.-X., Metz, J. B. (Hg.), Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg 1987, 93–165.
- 22 Küng, H., Die Vision einer künftigen Kirche, in: Publik-Forum 16 (1987) Nr. 10 vom 29. Mai 1987, 21.
- 23 Zit. in: Küry, U., Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen, Frankfurt 3. Aufl. 1982, 62.
- 24 Küry, U., a.a.O. 15.
- 25 Küng, H., a.a.O. 21.
- 26 Baumgartner, J., a.a.O. 562.
- 27 Vgl. dazu Whittmore, L. B., a.a.O. 32.
- 28 Baumgartner, J., a.a.O. 561.
- 29 Boff, L., Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika, Mainz 1980, 54.
- 30 Pasco, T., a.a.O. 6.
- 31 Conzemius, V., a.a.O. 156. Auch G. Aglipay wurde 1899 vom Erzbischof Nozaleda von Manila exkommuniziert, obwohl er keinerlei schismatische Absichten geäußert hatte. So Constantino, R., a.a.O. 247. Im Art. „Aglipayismus“, LThK, Freiburg 1957. Bd. 1, Sp. 195 heißt es: „Er leugnete den Kreuzestod und die Auferstehung Christi . . .“ Nach mündlicher Auskunft von Bischof Tito Pasco hat Aglipay dies nie bestritten.
- 32 Metz, J. B., a.a.O. 116.
- 33 Vgl. zu diesem Vorgang: Pater, S., Unbeugsam in der entscheidenden Stunde, in: Publik-Forum 15 (1986) Heft 21, 33. Das Hirtenwort ist abgedruckt in: Katholische Missionen 105 (1986) 75f.

Die ökumenische Konsultation zu „Integrity of Creation“

Granvollen/Norwegen, 25. Februar bis 3. März 1988

Das Unternehmen des „Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ scheint auf vielen Ebenen langsam in Gang zu kommen: in nicht wenigen Gemeinden, in Bezirkssynoden, in ökumenischen Versammlungen auf der Ebene von Landeskirchen und Diözesen, in den ökumenischen Foren in Königstein und Stuttgart für die Bundesrepublik Deutschland 1988, in der Europäischen Versammlung in Basel 1989 und dann auf der vom Ökumenischen Rat der Kirchen vorzubereitenden Weltkonvokation im Jahre 1990 oder 1991. Wie man weiß, hält sich die römisch-katholische Kirche auf der Weltebene relativ zurück, beteiligt sich aber immerhin an dem Prozeß – so auch bei der Konsultation in der Nähe von Oslo, über die hier berichtet werden soll. Auf der lokalen und regionalen Ebene arbeitet die römisch-katholische Kirche voll mit.

In Genf ist die Angelegenheit sehr schwerfällig in Gang gekommen, jetzt scheinen sich jedoch die ersten Vorbereitungsschritte für die Weltkonvokation abzuzeichnen. Die bisher inhaltlich vielleicht interessanteste Unternehmung war die vom JPIC-Stab (Justice, Peace and the Integrity of Creation) des ÖRK einberufene Konsultation zu „Integrity of Creation“ in Granvollen in Norwegen Ende Februar/Anfang März 1988.

Es hat seine Logik, daß die Genfer Bemühung mit dem dritten der Inhaltsworte des konziliaren Prozesses, mit der „Bewahrung der Schöpfung“ (so die Wiedergabe im Deutschen) einsetzte. Verschiedentlich haben Genfer Mitarbeiter zum Ausdruck gebracht, daß anders als die Themen Frieden und Gerechtigkeit das SchöpfungstHEMA keine lange Karriere in den Arbeiten der Genfer Ökumene habe. Mich befremdet diese Feststellung; denn sie übersieht die vielfältigen und intensiven Vorarbeiten und das Ereignis der großen Weltkonferenz über „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft“ vom Jahre 1979 in Boston/USA (s. zur Konferenz Klaus Schmidt in ÖR Nr. 4/79, 377 ff).

Neue Mitarbeiter in Genf lassen oft das Gedächtnis des Ökumenischen Rates für seine eigenen Bemühungen etwas kurz werden. Es wäre gut, wenn die vorliegenden Dokumente von Boston (Faith and Science in an Injust World 1 and 2, Geneva 1980) für die Arbeiten des konziliaren Prozesses besser ausgenutzt würden. An den Genfer Bemerkungen mag immerhin richtig sein, daß die theologische Durchdringung des Schöpfungsthemas in Boston noch nicht hinreichend gelungen ist. Die Formulierung des Schöpfungsthemas als „Integrity of Creation“ kann – das hat die Konsultation in Oslo gezeigt – ein Anlaß für weitere theologische Bearbeitung sein, mehr als die deutsche Wiedergabe „Bewahrung der Schöpfung“ oder das französische „sauvegarde de la création“.

Die Konsultation in Oslo versammelte etwa 50 Teilnehmer aus orthodoxen, protestantischen und römisch-katholischen Kirchen und aus allen Teilen der Welt. Es waren auch Repräsentanten anderer Glaubensrichtungen (Buddhisten, Hindus, Muslims, Sikhs und Juden) und – was wichtig war – Vertreter von Ureinwohnervölkern (Indigenous People) dabei. Außerdem war es günstig, daß einige Abteilungen des ÖRK Vertreter entsandt hatten, so z.B. die Frauenabteilung und die Chri-

stian Medical Commission. Die orthodoxen Teilnehmer waren am besten vorbereitet, weil sie wenige Wochen zuvor in Sofia eine Konsultation zu Fragen der Schöpfung abgehalten hatten. Die vom Vatikan entsandten Teilnehmer fühlten sich keineswegs als Gäste, sondern arbeiteten in vollem Umfang mit. Das erstellte Dokument (erhältlich bei JPIC-Stab in Genf) spiegelt den Verlauf der Diskussionen gut wider. Naturgemäß kann das Dokument die herzliche Gemeinschaft der Teilnehmer untereinander, die überragende Gastfreundschaft der norwegischen Kirche und auch das erstmalige Erlebnis des Schnees für viele Teilnehmer aus dem Süden der Erde nicht wiedergeben.

Das Dokument unterscheidet sich dadurch von anderen ökumenischen Texten, daß es nicht nur in schwerer theologischer Sprache einhergeht, sondern bis hin zu kleinen Erfahrungsgeschichten andere Sprachelemente aufnimmt. Es beginnt mit der vielfältigen Schilderung der Erfahrungen des Zerbrochenseins (Disintegration of Creation) und mit den Sehnsuchtschreien nach Ganzheit, die sich quer über die Welt finden: in den Erfahrungen der Bewohner der pazifischen Inseln, die Opfer der Atombombentests waren und sind; in den Erfahrungen der Frauen nach dem schrecklichen Unfall in Bopal/Indien 1984; in den Erfahrungen der bolivianischen Indios, die in den Bergwerken verkommen; und nicht zuletzt in den Erfahrungen von Christen in den industrialisierten Ländern, die sich gegen Kernenergie und für die Bewahrung der Schöpfung engagieren. Der vielleicht erregendste Teil der Konsultation waren die Gespräche mit Vertretern der Maoris, indischer und südamerikanischer Ureinwohner und auch mit dem lutherischen Theologen George Tinker, einem Indianer aus Colorado. Hier wurde klar, daß für die Ureinwohner überall in der Welt die Frage des Landes und ihres Verhältnisses zu Land und Erde der entscheidende Punkt des Schöpfungsthemas ist. Der Raub des Landes, den sie in den letzten Jahrhunderten immer und an allen Stellen erlebt haben, ist für sie der eigentliche Ausdruck der Desintegration der Schöpfung. Land bedeutet für sie sehr viel mehr als ein Besitztitel; Land ist die schöpfungsmäßige Basis ihres und alles Lebens. Deshalb haben sie auch vorgeschlagen: „Für Ureinwohnervölker würde es eine theologisch viel bessere Formulierung sein zu sagen SCHÖPFUNG, GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN. Denn die Theologie muß mit der Schöpfung beginnen. So wie die Christen gerade gelernt haben, daß wahrer Frieden nur aus der Errichtung der Gerechtigkeit kommen kann und daß Frieden natürlicherweise aus der Gerechtigkeit fließt, so müssen wir jetzt anfangen zu lernen, daß Gerechtigkeit und damit Frieden natürlicherweise das Ergebnis eines tiefen Respektes vor der ganzen Schöpfung sind.“

In einem zweiten Teil befaßt sich das Dokument mit dem biblischen Schöpfungszeugnis unter dem Stichwort „Die biblische Vision“, die Vision der Integration aller Schöpfung. Ein sorgfältiger Durchgang durch die biblischen Schöpfungstexte, vor allem der weniger bekannten schöpfungsbezogenen Texte des Neuen Testaments, ist bei der Konsultation vollzogen worden. Insbesondere in den Heilungsgeschichten der Evangelien wird deutlich, was Integration der Schöpfung bedeuten kann und daß diese Integration in Jesus Christus in aller Zerbrochenheit der heutigen Schöpfung bereits gegenwärtig ist. Die Engführungen und Fehler bisheriger Schöpfungstheologie, vor allem im Westen, werden klar benannt: die Reduzierung der Theologie auf das persönliche Heil und die Vorstellung, daß „falls Personen bekehrt werden,

alle Probleme sich von selber lösen“; die technische Hybris, daß es für alle Probleme Lösungen gäbe; die romantische Vorstellung, man könne zu einem vortechnischen Lebensstil zurückkehren; die Interpretation der ökologischen Krise als apokalyptisches Zeichen, das jedes Handeln überflüssig mache; die Meinung, die Schöpfungsfragen seien nur Probleme der industrialisierten Länder u. a.

Schließlich werden in einer Art Zusammenfassung verschiedene Bedeutungen des Begriffs „Integrity of Creation“ resümierend aufgelistet: die Formel „Integrity of Creation“ macht auf unsere Abhängigkeit vom Schöpfer aufmerksam; sie kennzeichnet den wechselseitigen Zusammenhang aller Geschöpfe und verurteilt damit jede Apartheid des Menschen in der Schöpfung; gegen jede Engführung und gegen jeden Parochialismus weist sie auf universale Ganzheit; sie deutet die Rolle des Menschen als Haushalter der Schöpfung und zeigt, daß es in einer integrierten Schöpfung natürlich ein Engagement des Menschen für die außermenschliche Schöpfung geben muß, ein Engagement zum Guten; weiter ist sie ein Ausdruck der christlichen Hoffnung, denn natürlich ist die Integrität der Schöpfung kein heute vorfindlicher Zustand, sondern vor allem ein Inhalt der Verheißungshoffnung der Christen; und schließlich bringt Integrität der Schöpfung die Liebe Gottes zu seiner Schöpfung zum Ausdruck, die sich in der Solidarität der Geschöpfe untereinander fortsetzen muß.

Das Dokument zeichnet sich zum Abschluß dadurch aus, daß es nicht eine lange Liste von Empfehlungen aufstellt, sondern in seinem kurzen Empfehlungsteil im wesentlichen die in Granvollen begonnene Arbeit fortzusetzen empfiehlt. Das sollte auch wirklich auf möglichst vielen kirchlichen Ebenen geschehen. Das Dokument von Granvollen kann dafür eine gute Basis darstellen, gerade deshalb, weil es nicht in sich abgerundet ist, sondern viele verschiedene Aspekte, zum Teil noch aufeinander unbezogen, wiedergibt.

Als Teilnehmer der Konsultation möchte ich folgende Punkte der Kritik anmelden, welche die insgesamt positive Würdigung dieser Konsultation aber nicht beeinträchtigen sollen: Der Lebensstil, dem wir während der Konsultation unterworfen waren, stand in teilweise schreinem Gegensatz zu den praktischen Inhalten unserer Diskussion. Wir wurden überreichlich mit Fleisch ernährt; der Umgang mit Energie in dem Tagungszentrum ist, wie übrigens überall in Norwegen, schlechterdings unvorstellbar verschwenderisch: unglaubliche Mengen schöpfungsunfreundlichen weißen Kopierpapiers wurden verwendet ohne auch nur einen Gedanken daran, daß dies sich alles auch mit schöpfungsfreundlichem Recyclingpapier hätte darstellen lassen. Den Teilnehmern der Konsultation ist das wenigstens da bewußt geworden, wo sie eine starke Empfehlung an alle Gremien und Büros des ÖRK aufgenommen haben, in Zukunft nur noch Recyclingpapier zu verwenden. Dieses kleine Zeichen muß aufgerichtet werden, wenn das christliche Reden von der Integrität der Schöpfung auch nur einen Funken Glaubwürdigkeit haben soll.

Für mich irritierend war auch, daß der jüdische Rabbi, der an der Konsultation teilnahm, schlicht und ergreifend unter „andere Glaubensrichtungen“ eingeordnet wurde. Es müßte doch auch den Gremien des ÖRK langsam dämmern, daß die Christen zum Gottesvolk der hebräischen Bibel, zu den Juden, ein etwas anderes Verhältnis haben und haben müssen als zu Buddhisten und Hindus. So ergibt sich in dem Dokument die merkwürdige Passage, daß die Schöpfungssalmen und die Schöpfungsgeschichten der Bibel uns als jüdische Dokumente empfohlen werden

und in dieselbe Reihe wie die Schriften des Hinduismus gestellt werden. Ein weiterer Mangel der Zusammensetzung der Konsultation war der, daß Menschen aus Wissenschaft und Industrie praktisch gefehlt haben. Da sie gerade von den Vertretern der südlichen Welt sehr oft als Adressaten der Anklage genannt worden sind, war es mißlich, daß sie nicht an dem Gespräch teilnehmen konnten. Auf der Konsultation selbst hat sich auch ein Mißbehagen darüber artikuliert, daß die Vertreter der „Zweiten Welt“, die Vertreter der östlichen Industriestaaten, stets mit den westlichen Industriestaaten in einen Topf geworfen worden sind, obwohl sich doch in vieler Hinsicht Differenzen zwischen Ost und West zeigen. Diese Kritik soll nichts davon wegnehmen, daß die Konsultation über Integrität der Schöpfung ein wichtiger Meilenstein auf dem Weg zur Weltkonvokation ist und daß ihr Verlauf und ihr Ergebnis wirklich „konziliar“ genannt werden können.

Gerhard Liedke

Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

Forum I der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der
Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) vom 13.–16. April 1988
in Königstein

Ein Experiment

16. April. Rückfahrt vom Forum der ACK für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Königstein. Die Nachrichten: Atomtransporte von Hanau nach Schweden? Angst um Arbeitsplätze in Rheinhäusen. Mord an PLO-Führer Abu Dschihad. Luftpiraten drohen mit Massaker in Algier. Stop von Trinkwasseraufnahme aus dem Rhein wegen des chemischen Lösungsmittels Isophoron. Militärische Auseinandersetzungen im Persischen Golf. Roberto Ruffilli, Senator der Democrazia Christiana, ermordet. Kredit von 18 Millionen Dollar aus den USA an Argentinien für Waffenkaufe.

Die Welt hat uns wieder. Es könnte scheinen, als sei es ein Elfenbeinturm der Illusion gewesen, in dem die 120 Delegierten aus 12 Kirchen in der Bundesrepublik miteinander über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung gesprochen haben. Und doch war es gerade diese Herausforderung der zerstörerischen Sprengkraft der Weltlage, die die Delegierten zusammengerufen hat. Nicht Realitätsflucht also, sondern ein Experiment.

1. Miteinander ringen

Entsprechend der großen Skepsis, mit der das Forum vorbelastet war, war der Auftakt eher von Vorsicht als von Euphorie bestimmt. Würde es überhaupt zu einem konstruktiven Ringen, zu einer gemeinsamen Formulierung von Elementen einer (in Stuttgart zu verabschiedenden) Stellungnahme der Kirchen in der Bundesrepublik

zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung kommen können? Immerhin war es das erste Mal, daß alle Kirchen gemeinsam sozialethische Fragen in ihrer ganzen Breite berieten und damit die sozialethische Konsequenz der Theologie bzw. die politische Dimension kirchlichen Handelns zur Debatte stand.

Das Ringen miteinander war im Vorfeld an drei Punkten in Frage gestellt worden: Die Beteiligung von Kirchenbasis, insbesondere in Form von Dritte Welt-, Friedens- und Ökologiegruppen, die Partizipation von Frauen und die konfessionellen Unterschiede in der Annäherung an die zu verhandelnden Fragen.

Die befürchtete Geschlossenheit des Forums wurde vielfältig aufgebrochen, ohne daß die erhoffte Konzentration darunter zu leiden hatte. Dies war abzulesen an dem Einzug der Pilgerinnen und Pilger, einer Gruppe, die sich drei Wochen lang von Nordhessen nach Königstein bewegt hatte, im Eröffnungsgottesdienst, an der Beteiligung von Delegierten am mittäglichen Schweigekreis der Gruppen, an der Öffnung von Plenarveranstaltung und der „Infobörse“ und schließlich an der Auswertung von Eingaben in den einzelnen Arbeitsgruppen. Die von einigen erwartete Konfrontation mit den Gruppen blieb aus, ihr Begleitprogramm wurde von beiden Seiten als unterstützend und solidarisch verstanden. Mit den Eingaben aus Gemeinden und Gruppen an das Forum wurde in den Arbeitsgruppen sehr unterschiedlich verfahren. Dadurch, daß viele Delegierte allerdings sich als Teil dieser Basis verstanden, kam es hier zu einem Dialog der unterschiedlichen inhaltlichen Positionen.

Die Partizipation der Frauen schien am ersten Tag des Forums insofern in Frage gestellt, als weder beim Eröffnungsgottesdienst noch bei der Eröffnungsveranstaltung eine Frau zu Wort kam. Bei einem Vorabtreffen der 28 delegierten Frauen hatte es unter ihnen jedoch Konsens gegeben, die besonderen Anliegen von Frauen und die besondere Perspektive von Frauen in den drei Problemkreisen in den Arbeitsgruppen und im Plenum einzubringen. Ihr besonders hoher Einsatz bei der Formulierung der Arbeitsgruppenergebnisse und die Präsentation dieser Ergebnisse im Abschlußplenum ausschließlich durch Frauen trugen diesem Willen zur Partizipation Rechnung. Deutlich war bei den Frauen, daß die Gemeinsamkeit ihrer Situation in den Kirchen, so verschieden sie im einzelnen auch sein mag, und der Wille, hier in Königstein zu einem konstruktiven Miteinander zu finden, weiten Vorrang vor konfessionellen oder politischen Gegensätzen hatten.

Das Ringen in den Sachfragen war wie erwartet kompliziert. Allerdings standen dabei wohl vielfach weniger die konfessionellen Unterschiede als die quer zu den Konfessionen liegenden politischen Auffassungen im Vordergrund. Während in den Arbeitsgruppen zu Gerechtigkeit und Schöpfung dennoch ein erstaunlich hohes Maß an gemeinsamen Aussagen zutage trat, war die Diskussion in den Friedensgruppen äußerst schwierig. Dies mag drei verschiedene Gründe haben: Zum einen waren die inhaltlich besonders exponierten Delegierten fast alle in den Friedensgruppen zu finden, so daß diese doppelt so groß waren wie die anderen. Für viele von ihnen gab es scheinbar eine absolute Priorität der Friedensproblematik, die durch den konziliaren Prozeß ja gerade in Frage gestellt wird. Zum anderen fehlte dieses krasse Gegenüber verschiedener Meinungen von Menschen aus Friedensgruppen und aus der Bundeswehr in den anderen Gruppen. Eine parallele Konstellation hier hätte etwa erfordert, Christen aus Wirtschaftsunternehmen und Arbeitslose zusammenzubringen oder Christen aus der Antiatomkraftbewegung und aus den Betreibergesellschaften von Atomkraftwerken. Ein weiterer Grund für das unbefriedigende Ergebnis

digende Ergebnis der Friedensgruppen mag sein, daß den Kirchen eine gemeinsame Tradition in Aussagen zur Friedensfrage fehlt, wie es sie in Fragen zu Gerechtigkeit (gemeinsame Kommission Kirche und Entwicklung) und in der Schöpfungsfrage (gemeinsames Wort der römisch-katholischen Kirche und der EKD) gibt.

So ist es zu erklären, daß in den Berichten aus den Gruppen zu Gerechtigkeit und Schöpfung im Vergleich zu den Friedensgruppen sehr weitgehende Konsequenzen kirchlichen Handelns aufgezeigt sind, die zum Teil Erstaunen hervorgerufen haben (z. B. Auslösen von Diskussionen durch Kontenkündigung, keine Lufthansaflüge von und nach Südafrika, Gewährung von Kirchenasyl, unverzügliches Einleiten der notwendigen Schritte zum Ausstieg aus der Atomenergie).

Leider fehlt in allen Papieren weitgehend eine Formulierung des Dissenses, so daß eine Partizipation von Gemeinden und Gruppen an der Diskussion der strittigen Fragen schwierig scheint. Zum Teil mag das an der Unsicherheit einiger Gruppen liegen, welche Adressaten und welchen Status die Königsteiner Entwürfe haben sollen. Die Suche nach Konsensformulierungen stand für viele schon in diesem Stadium im Vordergrund. Vor dem Konsens aber muß doch wohl der Dissens offen diskutiert werden. Dabei hätten „Zeugnisse der Betroffenheit“, wie sie beim DDR-Forum in Dresden vorgetragen wurden, vielleicht Hilfestellung leisten können.

2. Die Meßlatte

Die Ergebnisse des Forums in Königstein haben in ersten Stellungnahmen vorsichtigen Optimismus ausgelöst. Gemessen an der Situation der bundesdeutschen Ökumene und am Experimentalcharakter dieses Forums ist dies sicher richtig. Es gab in Königstein einen Aufbruch, der nicht zu unterschätzen ist und den Optimismus in der Schlußphase der Tagung rechtfertigt.

Dieser Optimismus darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß es gemessen an der weltweiten Ökumene hier einen erheblichen Nachholbedarf der bundesdeutschen Kirchen gibt. Und es ist zu fragen, ob mit dem Konzilsbegriff und der wiederholten Anknüpfung an Dietrich Bonhoeffer nicht eine ganz andere Meßlatte gegeben ist. Am 15. April 1933, also genau 55 Jahre vor dem Forum in Königstein, formulierte Bonhoeffer in „Die Kirche vor der Judenfrage“, es gebe eine „dreifache Möglichkeit kirchlichen Handelns dem Staat gegenüber: Erstens ... die an den Staat gerichtete Frage nach dem legitim staatlichen Charakter seines Handelns, d.h. die Verantwortlichmachung des Staates. Zweitens der Dienst an den Opfern des Staatshandelns.“¹ Dieses prophetische Mahnen und die Hilfe für die Opfer bedürfen keines Konzils, wohl aber die dritte Möglichkeit, die Bonhoeffer nennt: Sie besteht darin, „nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen“². Für diese Notwendigkeit unmittelbaren politischen Handelns der Kirchen sieht Bonhoeffer 1933 die Möglichkeit eines Konzils vor.³ Um diese Frage notwendigen politischen Handelns der Kirche bzw. der Kirchen ging es letzten Endes beim Heranziehen des Konzilsbegriffs für die Fragen von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dabei wird aus der Geschichte der Kirchen während der NS-Zeit in Deutschland offensichtlich, daß es den Kairos eines Konzils gibt, also den besonderen Zeitpunkt des Handelns, der allerdings auch vorübergehen und verpaßt werden kann.

Jene Meßlatte, die sich aus der weltweiten Ökumene und aus der Geschichte deutscher Kirchen ergibt, kann bei der Beurteilung des konziliaren Prozesses nicht völlig außer acht bleiben. Am ehesten hat sie in Königstein noch Martin Stöhr in seiner Bibelarbeit zu Jesaja 58 vorgegeben, in der es u. a. heißt: „Die Verfehlungen des Volkes Gottes wie seine Frevel sollen laut und öffentlich, aus voller Kehle, wie mit Posaunenschall, ausgesprochen werden. Der biblische Glaube ist keine Geheimreligion und liebt keine Endlagerung von Ungerechtigkeit unter irgendwelchen Teppichen.“⁴

3. Eine neue ökumenische Sozialethik?

In Antrag 5 auf dem Forum in Königstein heißt es: „Das Forum möge beschließen: Zur Auswertung der Königsteiner Ergebnisse und zur Vorbereitung der Stuttgarter Stellungnahme wird eine theologische Arbeitsgruppe eingerichtet. *Begründung:* Alle unsere Texte brauchen eine Präambel, in der biblisch-theologisch unser christlicher Ansatz zu den Aussagen entwickelt wird. Dies sollte einer theologischen Arbeitsgruppe übertragen werden.“⁵ Dieser Antrag wurde in Königstein mit großer Mehrheit (15 Stimmen pro) abgelehnt. Drei Gründe sprechen für die Ablehnung: Eine ökumenische sozialethische Begründung politischer Aussagen der Kirchen kann nicht in vier Monaten aus dem Boden gestampft werden. Außerdem gab es in den Arbeitsgruppen ein positives Miteinander von theologischer und sachbezogener Aussage. Schließlich war einer der Erfolge von Königstein, daß aus unterschiedlichen theologischen Ansätzen heraus gemeinsame Ergebnisse in den Sachfragen erzielt wurden. Dieses Zusammenspiel von Theologie und Sachanalyse sowie auch von Sachverstand und Betroffenheit sollte nicht aufs Spiel gesetzt werden.

Gleichzeitig ist deutlich, daß eine gemeinsame theologische Weiterarbeit an den Themen von Königstein *nach Stuttgart* sinnvoll erscheint. Auch wenn Carl Friedrich von Weizsäcker erklärte: „Unsere direkte Aufgabe ist nicht ekklesiologisch und nicht kirchenpolitisch. Unsere Aufgabe ist, gemeinsam ein gutes Werk zu tun, sofern wir nämlich überhaupt dazu fähig sind“, kann dies (von der Problematik der „guten Werke“ einmal abgesehen) als Voraussetzung gemeinsamer Aussagen der Kirchen zu sozialethischen Fragen nicht genügen. Bei einem solchen Experiment wie dem Forum in Königstein und Stuttgart spielen ekklesiologische, theologische und kirchenpolitische Fragen natürlich eine Rolle. Es wäre ein Gewinn für die Kirchen, wenn es nach Stuttgart zu einer gemeinsamen Auswertung und Weiterarbeit an den Sachfragen kommen könnte. Dabei kann es nicht um eine Harmonisierung der verschiedenen Ansätze gehen bzw. um einen Entwurf aus „einem Guß“. Der Gewinn für das ökumenische Gespräch läge vielmehr in einem Dialog zwischen den Konzepten, einer Klärung des jeweiligen sozialethischen Ausgangspunktes und der Frage nach gemeinsamen Konsequenzen.

4. ACK auf neuen Wegen

Nochmals: Königstein war ein vielversprechender Aufbruch, Martin Lange hat sogar von einem „kleinen Wunder in Königstein“ gesprochen. Die ACK hat dadurch an Gewicht gewonnen, und es wird zu fragen sein, wie dieses Gewicht und dieser Ansatz insgesamt auszubauen sind.

Ein Mangel besteht zur Zeit in drei Bereichen: Es ist nicht gelungen, den Zusammenhang der drei Themen, wie er von Vancouver her impliziert ist, herauszuarbeiten. Dies sollte sowohl theologisch als auch exemplarisch an Sachthemen nachgeholt werden. Außerdem sind durch die Begrenzung der Zeit Themenbegrenzungen entstanden, die auf die Dauer nicht befriedigen können. Genannt sei an dieser Stelle das Thema Landwirtschaft und auch die Frage danach, ob die Problematik der Wirtschaftsordnung nicht, wie von vielen Gruppen angedeutet, einen roten Faden durch die drei Themenbereiche zur Hand gibt. Schließlich ist auch der umfassende Dialog zwischen Betroffenen und Sachverständigen sowie den unterschiedlichen theologischen Ansätzen innerhalb und quer zu den verschiedenen Konfessionen noch nicht befriedigend gelungen.

Aktuell ist nun auch die Frage der *Rezeption*. Die mangelnde Öffentlichkeitsarbeit vor Königstein und die daher mangelnde Partizipation der Gemeinden an der Diskussion muß aufgearbeitet werden. Wenn konziliärer Prozeß bedeutet, daß es zu einer Lernbewegung der Kirchen insgesamt kommt, müssen die Gemeinden stärker in den Diskussionsprozeß einbezogen werden. Hier wird die vornehmliche Aufgabe nach Königstein und auch nach Stuttgart liegen. Schließlich ist zu fragen, wie der im Konzilsbegriff angedeutete *verpflichtende Charakter* des Aufbruchs umzusetzen ist. Können die Aussagen des Forums verpflichtend werden für Kirchen und Christen? Wie sind die Konsequenzen zu formulieren? Wie kann es schließlich zu einem verstärkten Austausch zwischen einer stärker allgemein, universal ansetzenden Theologie und einer kontextuell, erfahrungsbezogen vorgehenden Theologie kommen?

Königstein war für die ACK ein Experiment, und es ist als solches gelungen. Gelungene Experimente aber regen zur Weiterarbeit, zum Abbau der Defizite und zum Ausbau der positiven Ansätze an.

Margot Käßmann

ANMERKUNGEN

¹ Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, Band 2, München ² 1959, S. 48.

² Ebd.

³ Vgl. Ebd. S. 49

⁴ Martin Stöhr, Auslegung von Jesaja 58, 6 bis 12, epd-Dokumentation 19–20/88 bzw. MD der Ökumenischen Centrale Nr. II, 1+2/1988, S. 43.

⁵ ACK-Forum, Königstein, Antrag 5, vervf.

⁶ Carl-Friedrich von Weizsäcker, Einführungsreferat zum Thema „Frieden“, epd-Dokumentation 19–20/88 bzw. MD der Ökumenischen Centrale Nr. II, 1+2/1988, S. 70.

Chronik

Vom 5. bis 13. Juni fanden in Moskau, vom 13. bis 16. Juni in Leningrad, Vladimir und Kiew die offiziellen Feierlichkeiten zur 1000. Wiederkehr der Christianisierung Rußlands statt. Herausragende Ereignisse des Millenniums waren der Festakt im Bolschoi-Theater, die Begegnung von Kirchenvertretern aller Welt mit dem Präsidium des Obersten Sowjet im Kreml und die teilweise Rückgabe des Höhlenklosters in Kiew. Seitens der EKD nahmen der Ratsvorsitzende, Bischof Kruse, und Präsident Held, für die deutschen Katholiken Kardinal Wetter/München als Mitglied der Delegation des Vatikans an den Feierlichkeiten teil. Die ÖR wird in Heft 4 berichten.

Vom 2. bis 6. Mai hielt die Konferenz Europäischer Kirchen in Sigtuna ihre 2. Studienkonsultation über „Mission in einem säkularisierten Europa“.

Vom 13. bis 16. April fand in Königstein/Ts. die erste Phase des Forums 88 Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung statt. Geträgt wird das Forum von den Mitgliedskirchen der ACK Bundesrepublik und Westberlin. Heilsarmee und Quäker, die in der ACK im Gaststatus beteiligt sind, tragen das Forum voll mit (s. auch S. 366ff).

Auf Einladung des Polnischen Ökumenischen Rates weilte der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof Kruse, mit einer Delegation vom 8. bis 11. April in der VR Polen.

Der Erzbischof von Canterbury, Robert Runcie, besuchte vom 9. bis 11. Mai die Evangelische Kirche von Berlin-Brandenburg (West) und den Ökumenischen Rat Berlin.

Vom 7. bis 11. März fand die erste Sitzung der gemeinsamen Kommission für

den offiziellen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Reformierten Weltbund in Leukerbad statt. Vorsitzende der Kommission sind Dr. Lukas Vischer und der Metropolit von Tyroloj und Serenton, Panteleimon (Ökumenisches Patriarchat).

Ende Mai fand in Kirchberg bei Horb/Neckar ein weiterer Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der EKD statt. Schwerpunkt war das Verhältnis von Rechtfertigung und Theosis.

Vor Organisationen, die wie die internationale „Christliche Botschaft“ eine eschatologische Rechtfertigung des Zionismus biblisch zu begründen suchen, hat der Rat der Kirchen im Mittleren Osten (MCCE) die Mitgliedskirchen der KEK gewarnt.

Im „Institut für religiöse Studien“ in Rio de Janeiro wird im Auftrag des Nationalen Christenrats Brasiliens eine Aufstellung sämtlicher Kirchen, Sekten und religiösen Bewegungen erarbeitet, die in letzter Zeit in Brasilien entstanden sind.

Mit Sekten- und Spiritismusfragen vertraute Fachleute aus katholischen und orthodoxen Diözesen der Schweiz, Österreichs, Griechenlands und der Bundesrepublik sowie aus den Gliedkirchen der EKD beschlossen, im März 1989 auf einer Konsultation eine gemeinsame Handreichung über den Okkultismus zu erarbeiten.

In den Niederlanden, der Schweiz und Österreich wachse die Sorge um eine Verschlechterung des Klimas zwischen römisch-katholischer und evangelischer Kirche. In einigen Ländern Ost- und Südosteuropas fehle noch immer die ökumenische Plattform. Dagegen sei der Dialog in den beiden deutschen Staaten von Stetigkeit geprägt. Dies

stellte der evangelische Arbeitskreis für Konfessionskunde in Europa bei seiner 25. Jahrestagung in Höchst/Odenwald fest.

Weil das Moskauer Patriarchat zu den Feiern des Millenniums auch orthodoxe Kirchen eingeladen hat, die vom Ökumenischen Patriarchat und den anderen orthodoxen autokephalen Kirchen nicht als kanonisch angesehen werden, nahm der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel nicht an den Feierlichkeiten teil. Papst Johannes Paul II. verzichtete auf eine Teilnahme, weil ihm u.a. eine Reise zu den Katholiken in Litauen verweigert wurde. Er entsandte aber eine zwanzigköpfige Delegation unter der Leitung des Kardinalstaatssekretärs Casaroli.

Die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der EKD haben sich am 16. Mai

in getrennten Erklärungen für eine Überwindung der internationa-
len Schuldenkrise eingesetzt. Dabei
sei abzuwägen, welchen Ländern gegen-
über ein teilweiser und für welche ein
völliger Schuldenerlaß erforderlich sei.

Ein gemeinsames Wort zur Reichspogromnacht am 9. November 1938 haben der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR und die EKD veröffentlicht.

Die Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in der DDR (VELK), die die drei Landeskirchen Sachsen, Thüringens und Mecklenburgs umfaßt, hat als letztes beteiligtes Gremium beschlossen, die eigene Verfassung bis Jahresende aufzuheben und die bisherigen Aufgaben des Zusammenschlusses auf den Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR zu übertragen.

Von Personen

Max Thurian/Taizé, Schweizer Theologe reformierter Herkunft und langjährig in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK tätig, ist in der römisch-katholischen Kirche zum Priester geweiht worden.

Der Direktor des Hamburger Diakoniewerks Elim im Bund Freier evangelischer Gemeinden, Fritz Laubach, bleibt für weitere vier Jahre Vorsitzender des Hauptvorstandes der Deutschen Evangelischen Allianz.

Dr. Ilona Riedel-Spangenberger/Münster hat sich an der katholischen Theologischen Fakultät Trier für das Fach Kirchenrecht habilitiert.

Christian Berg, nach dem Zweiten Weltkrieg zunächst Generalsekretär des Evangelischen Hilfswerks, dann Leiter der Ökumeneabteilung des Diako-

nischen Werks und Direktor der Goßner-Mission, vollendete am 30. März sein 80. Lebensjahr.

Berufungen:

- Hermann Goltz, Pfarrer der Evangelischen Kirchenprovinz Sachsen und Professor in Halle, zum theologischen Studiensekretär der Konferenz Europäischer Kirchen als Nachfolger von Dumitru Popescu, der als Rektor an die Theologische Fakultät nach Bukarest zurückkehrt;
- der lutherische Pfarrer Laszlo Lehel zum Generalsekretär des ÖRK in Ungarn anstelle von Tibor Görög, der in die Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes berufen wurde;
- Prälat Nikolaus Wyrwoll, katholischer Ko-Sekretär der in Vorberei-

tung befindlichen europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel, zum Berater im vatikanischen Einheitssekretariat.

- Walter Jens als Nachfolger des verstorbenen Eugen Kogon zum Vorsitzenden der Martin-Niemöller-Stiftung;
- die Diplom-Pädagogin Johanna Linz in die Gemeinde- und Öffentlichkeitsarbeit des Evangelischen Missionswerks in Hamburg.

Auszeichnungen:

- der Generalsekretär des ÖRK, Emilio Castro, mit der „Medaille der badischen Landeskirche“ in Gold;
- Präsident Heinz Joachim Held mit dem Vladimir-Orden 1. Klasse der Russischen Orthodoxen Kirche;
- der frühere Kirchenpräsident von Hessen-Nassau, Helmut Hild, wegen seiner Verdienste um die deutsch-polnische Verständigung mit

der für Ausländer höchsten polnischen Auszeichnung;

- Professor Heinrich Fries, langjähriger Mitherausgeber der ÖR, für seine Verdienste im Bereich Theologie und Ökumene mit dem Bundesverdienstkreuz erster Klasse.

Verstorben sind:

- Michael Ramsey, von 1961 bis 1974 Erzbischof von Canterbury, am 23. April im Alter von 83 Jahren;
- Gerhard Stratenwerth, als Vizepräsident von 1948 bis 1966 stellvertretender Leiter des Kirchlichen Außenamts der EKD, 89jährig am 25. Mai in Frankfurt;
- Prof. Heinz Kremers, einer der Wegbereiter des christlich-jüdischen Dialogs nach dem Zweiten Weltkrieg, 61jährig am 25. Mai in Moers;
- der Schweizer reformierte Pfarrer und Schriftsteller Walter Nigg 85jährig in Dänikon/Schweiz.

Zeitschriftenschau (abgeschlossen 13. Juni 1988)

1. Einheit der Kirche

Johannes Hanselmann, Auf dem Weg zu mehr Gemeinschaft, LuthMon 4/1988, 153; *Lewis S. Mudge*, Towards a Truly Ecumenical Council, Mid-Stream Oktober 1987, 494–505; *Nikos A. Nissiotis*, Towards Restoring Church Communio, ebd. 523–541; *Ronald Marshall*, Exploring Christian Unity, The Ecumenist Vol. 26, No. 3, 33–37; *Harding Meyer*, Eine Gemeinschaft in Gegensätzen? Streit um Rezeption und ökumenischen Minimalismus, EvKom 5/1988, 260–264; *Ulrich Ruh*, Faith and Order: Konsens über das Glaubensbekenntnis, HerKorr 5/1988, 220–221; *Ulrich Ruh*, Wenn Kollegialität konkret wird. Die Diskus-

sion über die Bedeutung der Bischofskonferenzen, ebd. 245–248.

2. Kirchliche Stellungnahmen und Dialoge

„Sollicitudo rei socialis“ in entwicklungs politischer Sicht. Fragen an *Theodor Dams*, HerKorr 4/1988, 176–182; *Walter Schöpsdau*, Ein pastoriales Dokument. Die neue Sozialencyklika „Sollicitudo rei socialis“, MdKonfInst 2/1988, 33–35; *Konrad Raiser*, Das Leben untereinander teilen. Nach der Konsultation von El Escorial, EvKom 3/1988, 146–148; dazu Dokumentation „Richtlinien für das Teilen“, ebd. 164–165; *Peter Amiet*, Der alt-katholisch-orthodoxe Dialog ist abge-

schlossen (einschließlich der letzten Beschußtexte), IntkirchlZ 1/1988, 42–62; *Hermenegild M. Biedermann* OSA, Apostolizität als Gottes Gabe im Leben der Kirche. Kath. Bischofskonferenz der USA und Ständige Konferenz der orthodoxen Bischöfe Amerikas, OstkirchlStud 1/1988, 38–54.

3. Kirchen und Konfessionen

Heiner Grote, Ehe und Mischehe. Debatte um den CIC (VII), MdKonfInst 2/1988, 23–26, und: Sakramentalität der Ehe-Debatte (VIII), ebd. 26–29; *Ulrich Ruh*, Übernimmt sich das Lehramt? HerKorr 4/1988, 157–159; *Joseph H. Fichter*, Married Priests and Ecumenism, The Ecumenist, Januar/Februar 1988, 26–30; *Joachim Track*, Volkskirche – quo vadis? PastTh 4/1988, 148–161; *Christian Duquoc*, Kirchenzugehörigkeit und christliche Identität, Concilium 2/1988, 157–164; *Hans-Joachim Petsch*, Faszinierende Welt der Zwiebeltürme, LuthMon 6/1988, 241–243; *Ludolf Müller*, Von der Sehnsucht nach dem Glauben. Das Christentum in Rußland und seine Dichter, ebd. 254–259; *Astrid von Borcke*, Neues Nachdenken über Religion? Zeichen der Versöhnung in der Sowjetunion? HerKorr 6/1988, 271–276; *Donald W. Dayton*, Yet Another Layer of the Onion (Rolle von Pfingst- und Heiligkeitskirchen in der Weltchristenheit), EcRev 1/1988, 87–110; *Miriam Reidy*, Sleeping Giant. Latin American Pentecostalism, One World, May 1988, 6–7; *Karlheinz Stoll*, Einige Hinweise auf die anglikanische Kirche, DtPfarBl 5/1988, 194–197; *Klaus Kürzdörfer*, Horst Bürkle, Christa Meves und wir. Welche Ursachen führen heute zum Kirchenübertritt? LuthMon 4/1988, 174–178.

4. Zum konziliaren Prozeß

Themenheft: „Introducing the Ecumenical decade for Churches in Solidarity

with Women“ mit Beiträgen von Pauline Webb, Letty M. Russell, Chung Hyun Kyung, Janet Crawford, Thomas F. Best, Una M. Kroll, Orlando E. Costas, EcRev 1/1988; *Ökumenische Versammlung Dresden*, epd-Dok Nr. 21/88; *Forum '88 „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“*, MD der Ökumenischen Centrale II, 1 und 2/1988, inhaltsgleich mit epd-Dok 19–20/88; *Rundbrief* der Ökumenischen Centrale Nr. 13 enthaltend die Ergebnisse der Foren der regionalen Arbeitsgemeinschaften; *Plädoyer für ökumenische Zukunft* (Hg.), Dominanz des Ökonomischen durchbrechen – in Gerechtigkeit investieren, epd-Dok 15a/88; *Klaus Lefringhausen*, Briefe zur Schuldenkrise. Ein Finanzwirtschaftler und ein Pfarrer in einem fiktiven Dialog, ebd 15/88; *Thomas Best*, „Doing“ theology ... and justice, Faith and Order Meeting, Porto Alegre, 13. bis 20. November 1987, One World, April 1988, 5f; *Wulf Trende*, Theologie des Friedens und konziliärer Prozeß, Standpunkt 4/1988, 91–93; *Marlin VanElderen*, Integrity of Creation, One World, May 1988, 11–16; *Fr. Stanley S. Harakos*, The Integrity of Creation and Ethics, St. Vladimir's Theol. Quarterly 1/1988, 27–42.

5. Ökumenische Praxis

Friedrich Wintzer, Abendmahlspraxis und Abendmahlsverständnis, PastTh 4/88, 148–161; Monastische Spiritualität. Dokument einer Konsultation des ÖRK, UnSa 1/1988, 68–71; Wie halten es die Kirchen mit der „gemeinsamen kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare“? – Ergebnisse einer Umfrage unter den evangelischen Landeskirchen und den katholischen Diözesen, Ökumene am Ort, H. 3–4/1988; *Wolf-Dietrich Talkenberger*, Die ökumenische Dimension der Bibelwochenarbeit, Standpunkt 4/1988, 102–106.

6. Weitere bemerkenswerte Beiträge

Reinhard Slenczka, Taufe – Tauferneuerung – Wiedertaufe, KuD 2/1988, 105–121.

Alphonse Ngindu Mushete, Die Gestalt Jesu in der afrikanischen Theologie, Concilium 2/1988, 130–134.

Reinhard Henkys, Die Kirche als Partner? Unsicherheiten am Ende der Ära Honecker, EvKom 4/1988, 192–195.

100 Jahre Gnadauer Verband. (1) Wort des Vorstands vom Festakt usw., epd-Dok 11/88, (2) Wurzeln und heutige

Rolle der Gemeinschaftsbewegung, ebd. 14/88.

Arie R. Brouwer, Eight Essential Elements of Ecumenical Credibility, EcRev, 1/1988, 79–86.

Hans Küng / Catharina Halkes / Ludwig Kaufmann, Johannes XXIII. Heilsame Erinnerung. Publik-Forum 10/1988, 17–18, 27–30.

Bernhard Grom, Anthroposophie und Christentum, StimdZ 5/1988, 297–312 und 6/1988, 377–394.

W. Müller / H. Vorster

Neue Bücher

GRUNDFRAGEN

Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen. Wilhelm Breunig, Hans F. Fuhs, Walter Gross, Frank-Lothar Hossfeld, Norbert Lohfink, Theodor Seidl, Hrsg. von Josef Schreiner. (Quaestiones Disputatae 110.) Herder-Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1987. 200 Seiten. Kt. DM 46,—.

Wenn man heute fragt, was „vom Alten Testament her auf (die) Kirche“ zuläuft (Schreiner, Einführung, 9), geschieht das unvermeidlich auf dem Hintergrund der Befreiungstheologie, in der bekanntlich das AT mit dem Exodus und der sozialkritischen Prophetie eine zentrale Rolle für das Verständnis von Kirche spielt. Die „religiöse und gesellschaftliche Eigenart Israels“ und bes. das „Verhältnis von Kirche und Staat“ (9) standen denn auch im Zentrum der Tagung deutschsprachiger katholischer Alttestamentler 1985, deren Beiträge in diesem Band vereinigt sind. Daß historische Exegese in den Dienst solcher Fragen gestellt wird, ist zunächst (gerade im Vergleich

mit dem prot. Raum) mit großem Respekt zu konstatieren. Doch war es für mich dann überraschend und enttäuschend, daß vier der fünf exegetischen Aufsätze das Problem sofort entscheidend einschränken. Gross („Israels Hoffnung auf die Erneuerung des Staates“, 87–122), Hossfeld („Volk Gottes als ‚Versammlung‘“, 123–142), Fuhs („Heiliges Volk“, 143–167) und Seidl („Volk Gottes und seine Zukunft nach den Aussagen des Buches Daniel“, 168–200) wenden sich gezielt solchen exilisch-nachexilischen Texten zu, wo angeblich aus dem Volk Israel eine „Gemeinde“ geworden ist (explizit 131). Erst hier könne von „Kirchenmodellen im strikten Sinne als den nahen Verwandten zur ntl. Kirche“, also von „Ekklesiologie“ gesprochen werden (142). Nicht die begrüßenswerte theologische Neuentdeckung der Texte, in denen prot. Bibelwissenschaft in der Nachfolge Wellhausens gerade die abzulehnenden Anfänge erstarnten Judentums sah, ist das Problem, wohl aber, daß diese Konzentration den das ganze Unternehmen tragenden Begriff „Volk Gottes“, auf dessen Rolle in der konziliaren Kon-

stitution über die Kirche immer wieder hingewiesen wird, einer massiven vorgängigen Engführung unterwirft. Ein solcher angeblicher Wandel Israels wird auch hier immer nur sehr vage vorausgesetzt, ist aber m. E. historisch eine massive Fehleinschätzung, hat sich doch das Judentum nachexilisch verstärkt und ungebrochen bis heute gerade nicht als „Gemeinde“, sondern ethnisch, also durch Geburt konstituiert. Die gleichen Beiträge sind aber nun, und das ist für das Thema noch gewichtiger, methodisch ganz auf eine textimmanente Erhebung bestimmter theologischer Aussagen ausgerichtet wie der, daß die Heiligkeit des Volkes nicht in ihm selbst und seinem Tun gründe, sondern von Gott gegeben sei (152). Weil die gesellschaftliche Realität, aus der die Texte stammen und auf die sie sich beziehen, bis auf vage historische Umrisse völlig ausgebendet wird, kann auch der Bezug zu gegenwärtigen Fragen allein über dogmatische Wahrheiten gefunden werden (z. B. 165ff).

Anders ausgerichtet ist allein der gewichtige Beitrag von Lohfink „Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen“ (33–86). Er verfolgt das Verständnis von Gott als Herrscher und König von der vorstaatlichen Gesellschaft Israels bis zum Danielbuch und stellt stets die Funktion solcher Aussagen in den politischen und gesellschaftlichen Konflikten heraus. Der Aufsatz, der auch als Einführung in mancherlei Diskussionen in der altt. Wissenschaft zu empfehlen ist, arbeitet die antiherrschaftliche Grundlinie der Bibel heraus und zielt, indem er den Zusammenhang von Gottesherrschaft, gesellschaftlichen Problemen und der Bestimmung von Volk Gottes aufweist, indirekt aber deutlich auf ein Verständnis von Kirche als „Kontrastgesellschaft“. In den Beiträgen des Dogmatikers

Breuning („Wie ‚definiert‘ sich Kirche heute?“, 11–32, s. bes. 25ff) und von Gross wird einiges von den Kontroversen um ein solches Konzept sichtbar. G. etwa zeigt, daß es in der Priesterschrift (Gen 17,4.6; 35,11) wie in späterer Prophetie (z. B. Jer 33,14ff; Ez 37,22ff) eine ganz uneschatologische Hoffnung auf Wiederentstehung eines eigenen Staates gibt. Wenn G. dann diese Position aber für die „sicherlich geschichtlich wirksamste“ des AT hält (120), ist der Wunsch, wenn nicht gar gegenwärtige Staatsbejahung der Vater des Gedankens – angesichts z. B. der Tora als staatenlosem Recht und der breiten messianischen Hoffnung.

Kurz: Bei dem begrüßenswerten Unternehmen wird eigentlich nur bei Lohfink etwas von den möglichen und notwendigen Provokationen des AT für gegenwärtiges Kirchenverständnis sichtbar. Den Fragen der Befreiungstheologie, gerade den exegetischen, wird auch hier weitgehend ausgewichen. Ebenfalls nur ganz am Rande taucht die andere Provokation des Themas auf: das nach wie vor real existierende Israel.

Frank Crüsemann

Reinhard Rittner (Hrsg.), Apostolizität und Ökumene. Mit Beiträgen von E.-H. Amberg, G. Gaßmann, A. Peters und J. Roloff. (Fuldaer Hefte 30.) Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1987. 100 Seiten. Kt. DM 16,80.

Der Theologische Konvent Augsburgischen Bekenntnisses hat auf seiner Jahrestagung 1986 einen Komplex aufgegriffen, der durch den Ausdruck „apostolischer Glaube“ zwar begrifflich besetzt und zum ökumenischen Arbeitsauftrag wurde, damit aber noch keineswegs zureichend aufgeklärt ist. Um Vorschläge zum gemeinsamen Bekennen dieses apostolischen Glaubens hatte

bereits das Vorwort zu den Lima-Konvergenzen die Kirchen gebeten. Inzwischen ist als weitere Station eine Auslegung des Nizäno-Constantinopolitanums veröffentlicht worden, in dem viele Kirchen den Inbegriff des apostolischen Glaubens sehen.

Wer diese Auslegung mit der Einführung in das Gesamtprojekt durch *Günther Gaßmann* (S. 37–49 der hier zu besprechenden wichtigen ökumenischen Publikation) vergleicht, kann nun nachprüfen, inwieweit sich diese Intentionen des Projekts in der bisherigen Durchführung haben konkretisieren und durchhalten lassen.

Wichtig für alle, denen der Begriff „apostolischer Glaube“ bisher wenig vertraut war, ist der Beitrag von *Jürgen Roloff* (*Apostolisch glauben: die Heilige Schrift*). Ausgehend davon, daß hier ein Normbegriff facettenreich und offensichtlich unterschiedlich gebraucht wird, fragt Roloff, welchen Dienst er leisten kann, wenn wir zusätzlich feststellen müssen, daß wir – aus heutiger Einsicht in das Werden des neutestamentlichen Zeugnisses – keine der drei in ihm anvisierten Feststellungen uneingeschränkt verifizieren können, weder die der Augenzeugenschaft noch die des einmütigen Konsenses noch die des absolut Fundamentalen.

Seine Antwort, der Begriff des Apostolischen müsse als Zusammenfassung der dem nt.lichen Zeugnis zugrundeliegenden, es tragenden, seine Ausprägungen bestimmenden *Strukturnorm* verstanden werden, gewinnt Roloff, indem er von den drei Kennzeichen des *Apostolischen* bei Ignatius zurückfragt, zu den Anfängen der Institution des *Apostolats* bei Paulus und Petrus. Dient der Apostolat bei Petrus im wesentlichen der Traditionsträgerschaft, so bricht Paulus mit dem jüdischen Traditionsprinzip, das auf der Autorität der

Anfangstradition beruht und deren wörtliche Wiedergabe durch eine lückenlose Traditionskette sichern möchte, zugunsten eines Umgangs mit der Tradition in pneumatischer Freiheit. Vom petrinischen Ansatz her kann darum in der zweiten und dritten Generation das personale Element im Apostolat problemlos auf die Person weiterer Traditionsträger übergehen, während im Bereich des paulinischen Apostolats dessen Grundlegungsfunktion lebendig bleibt in Aktualisierung seiner Verkündigung, der z. B. die Deuteropaulinen dienen. Will lutherische Theologie diese Ursprungseinsichten wahren, dann darf sie Schrift und überliefernde Kirche nicht in Gegensatz geraten lassen, muß aber auch verhindern, daß der apostolische Glaube einflächig nur von tradierten Inhalten her bestimmt wird und letztlich in Tradition aufgeht.

Eine Sonderstellung nimmt der Beitrag von *Albrecht Peters* („Einheit in der Wahrheit?“) ein. Sein Untertitel „Zur Verständigung im Streit um ökumenische Konvergenz und innerevangelischen Dissens“ zeigt, was Impuls und Herzensanliegen dieses in unseren Augen zu früh abberufenen, stillen und lauteren Theologen war. Hier ist nicht der Ort, an dem seine Vermittlungsvorschläge austariert werden können. Wer über Ökumene und Bekenntnis bzw. Konfessionalität konkret mitreden will und sich dabei lutherischem Erbe verpflichtet weiß, wird an den elf „*Loci*“ nicht vorbeigehen dürfen, in denen Peters falsche Alternativen und gefährliche Reduktionen auszumachen und zu überwinden sucht.

Vo.

Harding Meyer / Günther Gaßmann

(Hrsg.), Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung. (Ökumenische Perspektiven

Nr. 12.) Verlag Otto Lembeck / Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1987. 277 Seiten. Kt. DM 36,-.

Was wird nicht noch alles an antiquierten Vorurteilen und unnötigen Fehlinformationen über andere Kirchen von Kanzeln und Kathedern verbreitet! Dahinter verbirgt sich nicht nur Unwissen, sondern auch Unwissen. Beides jedoch wird noch genährt durch ein ökumenisches Expertentum. Viele wichtige Informationen aus ungezählten ökumenischen Begegnungen und Dialogen akkumulieren zu einer Art ökumenischer Arkandisziplin. Ziemlich ratlos steht daher manch einer vor den solennen Dokumenten interkonfessioneller Dialoge und fragt sich, was sie ihm Wichtiges mitzuteilen haben.

Um so verdienstvoller ist es, wenn zwei ausgewiesene Experten – der Direktor des Ökumenischen Instituts des LWB in Straßburg, Harding Meyer, und der Direktor der Abteilung Glauben und Kirchenverfassung beim ÖRK, Günther Gaßmann – das verstreute Material in systematisch aufbereiteter Form zugänglich machen. Das lutherische Proprium der Rechtfertigungslehre dient ihnen dabei als Leitmotiv. Dieses Selektionsprinzip schränkt die Auswahl nicht auf lutherische Dialoge ein, obwohl diese verständlicherweise überwiegen.

Der umfangreiche Einleitungsartikel von Harding Meyer (S. 9–98) könnte beispielhaft wirken für weitere notwendige Monographien zu den einzelnen Dialogthemen. Die systematisch-theologische Begrenzung hindert den Autor nicht daran, den „Geist“ solcher interkonfessionellen Gespräche aufleben zu lassen. Er plädiert für einen Konsensbegriff, „der Verschiedenheit nicht ausschließt, sondern beherbergt“.

Diese Einstellung wird belegt durch eine thematisch konzentrierte Auswahl

von Dialogtexten, die Günther Gaßmann mit präzisen Einleitungen versehen hat, die über den Ort, die Zeit und den Kontext der Dokumente informieren. Das meiste ist bereits andernorts dokumentiert, was aber der Auswahl der Texte in diesem Zusammenhang keinen Abbruch tut.

Bei der akademisch reizvollen Lektüre fragte sich der Rezensent manchmal, ob diese intellektuellen Informationen auch die Kanzeln und Gemeinden erreichen, wo sie Fuß fassen sollen. Während es sich europäische und nordamerikanische Kirchen noch leisten können, mit abstrakten Definitionen zu jonglieren, steht die Rechtfertigungsbotschaft in vielen südlichen Kirchen im Kontext einer realen Befreiungspraxis.

Die angehäufte Munition theologischer Sprengkraft könnte woanders zur Entladung kommen, als es akademischem Geist entspricht!

Trotz allem: Wer heutzutage – zumal als Lutheraner – etwas über Rechtfertigung sagen will, der sollte dieses Buch vorher zur Hand nehmen.

Götz Planer-Friedrich

Walter Kasper, Theologie und Kirche. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1987. 322 Seiten. Ln. DM 48,-.

Unter dem programmatischen Titel „Theologie und Kirche“ legt der Tübinger katholische Systematiker eine Sammlung von 15 Aufsätzen vor, die bereits anderwärts in Zeitschriften und Sammelwerken veröffentlicht worden sind. Die erste Gruppe behandelt Fragen der Prinzipienlehre („Theologie und Dogmatik heute“), die zweite kreist um „Theologie und Anthropologie“, die dritte ist der Ekklesiologie gewidmet („Kirche als Sakrament des Heils“). Das einführende Vorwort „Zur gegenwärtigen Situation und zu den gegen-

wärtigen Aufgaben der systematischen Theologie“ – es ist der sechzehnte, neueste und zugleich gewichtigste Aufsatz in dem Sammelband – bündelt die Einzelaspekte und legt dem Leser das Verständnis nahe, unter dem die Aufsätze gelesen werden sollen.

Um einen Eindruck zu geben, seien die Hauptthemen des Vorworts angeführt. Das Zweite Vatikanische Konzil, die Bibelbewegung und die Überwindung der Neuscholastik bilden den Ausgangspunkt. Um nun die Theologie im Zeitalter des Pluralismus nicht dem Relativismus preiszugeben, müssen drei Prinzipien gelten. Das Prinzip der Kirchlichkeit bindet Schrift, Tradition und Gemeinschaft zusammen: „Das umgreifende Wir der Kirche ist das Subjekt des Glaubens und der Ort der Wahrheit.“ Das zweite Prinzip, die Wissenschaftlichkeit, wird nach dem Ende des neuscholastischen Paradigmas in einer Geschichtsphilosophie gesucht, welche die Freiheit des Menschen in einer unbedingten Freiheit begründet sieht. Daraus ergibt sich drittens die praxisorientierte Offenheit der Theologie für die Probleme der Zeit.

Das Prinzip der Kirchlichkeit schlägt besonders bei der dritten Gruppe der Beiträge durch. Als Beispiel sei der letzte Aufsatz des Bandes genannt: „Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie“. Vom letzten Mahl Jesu über Vätertheologie und Scholastik, über Reformation und Tridentinum werden die Motive bis zur Gegenwart verfolgt und hier in ökumenischer Weite dargestellt. Freilich heißt es gegenüber der Reformation: die Kirche vollzieht Christi Opfer mit; eine Zulassung zur Eucharistie gibt es nur bei voller Kirchengemeinschaft; der gültig geweihte Amtsträger bleibt vorausgesetzt. Diese Grenzfähle gegen die evangelische Kirche nehmen sich aber im biblisch

bestimmten Gesamtbild der Eucharistie zunehmend fremd aus und lassen die Hoffnung zu, daß sich eines Tages das Abendmahl des Neuen Testaments gegen die dogmengeschichtlichen Hinzufügungen durchsetzt.

Rolf Schäfer

Walter Seidel (Hrsg.), Kirche – Ort des Heils. Grundlagen, Fragen, Perspektiven. Mit Beiträgen von W. Kasper, K. Lehmann, P.-W. Scheele, Th. Schneider, H. Volk. Echter Verlag, Würzburg 1987. 154 Seiten. Kt. DM 16,80.

Der Band vereinigt fünf Vorträge, die von anerkannten katholischen Theologen zu Grundfragen der Ekklesiologie im Mainzer Dom vorgetragen wurden. Dabei bekam Bischof Karl Lehmann die heikle Aufgabe zugewiesen, historische Einsichten über den Ursprung der Kirche mit dem Glaubensbewußtsein und den Lehraussagen zu vermitteln, die von der Gründung oder Stiftung der Kirche zu Lebzeiten Jesu ausgehen. Der Rezensent freut sich natürlich, mit welcher Freiheit der Ortsbischof das Gespräch über komplizierte, ans Fundament des Glaubens reichende Fragen mit seiner Hörergemeinde führt, und möchte nebenbei bemerken: über ein so verstandenes Lehramt läßt sich nicht nur reden, sondern darüber muß geredet werden. Von seinem eine Generation älteren Vorgänger (Kardinal Volk) gleichen Brückenschlag zu erwarten, wäre unbillig. Vieles ist sehr steil formuliert. Eindrücklich aber, mit welchem Nachdruck für die Ortsbindung und (sakramentale) Gestaltwerdung des Heils als der Kirche argumentiert wird. Am meisten Sensibilität für die Gemeinde und die Ökumene am Ort weist der Beitrag von Theodor Schneider „Kirche als Eucharistiegemeinschaft“ auf. Wer erfahren möchte, inwiefern die wiederent-

deckte Communio-Ekklesiologie der alten Kirche ökumenisch vorwärts führt – hier wird es aufgezeigt.

Nach Überlegungen über den Verlust der Dimension der Wahrheit definiert *Walter Kasper* die Kirche als „Ort der Wahrheit“: „Wenn die Kirche das Sakrament des Dialogs Gottes mit den Menschen ist, dann ist sie selbst ein Dialogsakrament... Die der Kirche in ihrer ganzen Fülle und in ihrer Konkretion anvertraute Wahrheit Gottes ist ja letztlich keine andere Wahrheit als die Wahrheit, welche sich spurenhaft und fragmentarisch überall in der Welt, in der Weisheit und in den Religionen der Völker wie in Kunst und Wissenschaft der Menschen findet...“ Man staunt über solche Neuauflage alter Universalansprüche. Ist sich der Autor bewußt, in welchen Grundwiderspruch zu evangelischem Glaubens- und Kirchenverständnis er damit eintritt? Was Wunder, daß er dann auch die Zeit noch nicht für reif hält, auf den Fries-Rahner-Plan einzutreten.

Bischof *Paul-Werner Scheele* („Einheit vor uns“) stellt in Guardini, Lortz und Kardinal Volk drei Zeugen der Einheit vor, dankt in einem zweiten Schritt eindrücklich für die vorgegebene Einheit, die wir trotz aller Trennungen ständig von Gott empfangen, plädiert hinsichtlich der Einheitsmodelle für eine Synthese, die deren berechtigte Anliegen zusammenfaßt, und charakterisiert schließlich die Wesensmerkmale der Einheit, nämlich sichtbare Einheit im einen Glauben, gottesdienstliche Gemeinschaft und Leben in Christus für die Welt.

Der Band vermittelt in gemeinverständlicher Weise die unterschiedlichen Perspektiven, unter denen im katholischen Bereich heute über die Kirche nachgedacht wird, und sei deshalb – und zur Entdeckung von Defiziten in

den eigenen Bereichen! – allen ökumenisch Interessierten empfohlen.

Vo.

EINE BOTSCHAFT – VERSCHIEDENE KONTEXTE

Vilmos Vajta, Die „diakonische Theologie“ im Gesellschaftssystem Ungarns. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1987. 188 Seiten. Pb. DM 28,-.

Auf der 7. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest 1984 wäre es fast zum Eklat gekommen, weil – von anwesenden westlichen Pressevertretern publizistisch sekundiert – Vorwürfe gegen den zu wählenden und dann auch bestätigten Präsidenten, Bischof Dr. Zoltán Káldy aus Budapest, erhoben wurden. Es ging dabei nicht allein um seinen autoritären Führungsstil in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn (ELKU), sondern auch um theologische Fragen – um die „diakonische Theologie“ als allgemeingültige kirchliche „Ideologie“ und deren politische Hintergründe und Konsequenzen. Es ist kaum anzunehmen, daß alle Delegierten der Vollversammlung den Kern des Streitfalls erfassen konnten, zumal sich drumherum unterschiedliche Interessen und Machtansprüche rankten. Deshalb ist es dem ungarischen Theologen Vilmos Vajta zu danken, daß er jetzt ein kritisches Buch über die diakonische Theologie und ihre ungarischen Vertreter vorlegt.

Allerdings birgt der Zeitpunkt der Veröffentlichung wie die Person des Autors neue Komplikationen, die die Rezeption des Buches beeinträchtigen können. Die Publikation erschien zwar nach dem Tode Káldys; das Manuscript war aber offensichtlich bereits vorher abgeschlossen. Inzwischen hat die

ELKU mit der kirchenrechtlich unanfechtbaren Wahl Béla Harmatis einen neuen Bischof und in Professor Robert Frenkl einen gewählten Laieninspektor. Damit sind in kurzer Frist die Weichen für eine Strukturreform der ELKU und zu einer vertieften theologischen Diskussion gestellt worden. Das hebt die kritischen Urteile Vajtas über den Zustand dieser Kirche in der jüngsten Vergangenheit nicht auf, verweist sie aber in den Bereich lokaler Kirchengeschichte.

Vilmos Vajta selbst ist ein weltweit anerkannter lutherischer Theologe, der im Stab des LWB und am Institut für ökumenische Forschung in Straßburg einflußreiche Funktionen innehatte. Doch er lebt seit Jahrzehnten nicht mehr in Ungarn und hat inzwischen die schwedische Staatsbürgerschaft. Sein Buch zeugt von einer großen Liebe zu seiner ungarischen Heimat und der dortigen lutherischen Kirche. Seine ungarische Muttersprache erschließt ihm Texte, die nur wenigen Eingeweihten bekannt sein dürften. Das bestätigt seine Kompetenz für die selbstgestellte Aufgabe. Trotzdem stellt sich beim Lesen gelegentlich der Eindruck ein, die betroffenen Theologen würden aus ihrer Situation heraus manche Partien anders geschrieben haben, selbst wenn sie nicht Anhänger, sondern Kritiker der diakonischen Theologie sein sollten. Es ist nicht immer allein der Mangel an publizistischer Freiheit, der die kritische Feder etwas stumpfer macht.

Dabei ist das Buch durchaus nicht polemisch zu nennen. Mit großer Sorgfalt zitiert der Autor die Quellen, sei es in dem kürzeren kirchenhistorischen und kirchenpolitischen Abschnitt, sei es in der ausführlichen Argumentation mit der diakonischen Theologie selbst. Sein Vorwurf läßt sich auf die Formel bringen, diese Theologie verkürze die theologische Perspektive auf eine bestimmte

sozialethische Konzeption. Diese wiederum nehme nicht einmal die volle Bedeutung des biblischen Diakoniebegriffs in sich auf, sondern reduziere das „Dienen“ auf die Zustimmung und Unterstützung eines politischen Konzepts, nämlich den Aufbau des ungarischen Sozialismus. Die dafür beigebrachten Zitate – häufig aus der Feder Bischof Káldys – legen dieses Urteil nahe. Da gleichzeitig diese theologische Richtung seit 1958 jeden Einwand autoritär unterbunden hat, fehlt bis heute ein authentischer theologischer Dialog, der unter Umständen Vajtas Schlußfolgerungen modifizieren könnte.

Das Buch enthält noch ein kürzeres Kapitel über den christlich-marxistischen Dialog, wie er in Ungarn seit einigen Jahren geführt wird. Vajta verkennt nicht, daß allein diese Tatsache einen großen Fortschritt darstellt in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche, herrschender Ideologie und christlichem Glauben. In anderen sozialistischen Ländern ist diese Form des Dialogs noch Zukunftsmusik. Der Autor moniert jedoch mit guten Gründen, daß dieser Dialog noch stark monologische Züge trägt. Die Theologen hören den Darstellungen der marxistischen Philosophen und Gesellschaftswissenschaftler zu, ohne in eine kritische Debatte über deren Thesen einzutreten. Ungeachtet der differenzierten philosophischen Einsichten über Religion im allgemeinen und protestantische Theologie im besonderen bleibt die Würdigung der Kirche seitens der Marxisten noch zu deutlich von der Machtposition ihres ideologischen Anspruchs geprägt. Auch in diesem Falle werden Kooperation und Mitdenken der Kirche ohne Kreativität und eigene weltanschauliche Perspektive erwartet.

Ärgerlich stimmt den Rezessenten nur die pauschale Abwertung christ-

licher Friedensinitiativen am Ende des Buches. Hier beschränkt sich Vajta zum einzigen Male auch nicht auf die ungarische Szene. Da wird (in einer Anmerkung) die Erklärung des LWB zu Frieden und Gerechtigkeit (Budapest 1984) ebenso kritisiert wie die Christliche Friedenskonferenz (CFK) oder Lenins Gewalttheorie. Für Vajta scheint das alles auf einer Ebene zu liegen. Er vertritt ohne Wenn und Aber die Position der Abschreckung durch Atomwaffen, stellt aber gleichzeitig apodiktisch fest: „Die Geschichte lehrt uns, daß die Menschheit vom Krieg durch nichts abzuschrecken ist“ (173). Ihn stört die zeitweilige Konzentration der Friedensbewegungen auf Kritik der Anhäufung von Waffen und Kriegstechnologie. Dabei ist ihm entgangen, daß die Diskussion gerade auf eine Repolitisierung der militärischen Komponenten hinausläuft.

Solcher kontraproduktiver Mißverständnisse und Fehlurteile sind die letzten Seiten dieses ansonsten analytischen und unpolemischen Buches leider voll. Dennoch werden viele dankbar sein, daß das Buch überhaupt geschrieben wurde – insbesondere diejenigen, denen „Kirche im Sozialismus“ als theologische Aufgabe und praktische Bewährung am Herzen liegt.

Götz Planer-Friedrich

Sidney E. Mead, Das Christentum in Nordamerika. Glaube und Religionsfreiheit in vier Jahrhunderten. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987. 275 Seiten. Kt. DM 48,-.

Wer nicht vor allem an der chronologischen Abfolge der Geschichte der Kirchen Nordamerikas interessiert ist, sondern etwas über ihre geistes- und theologiegeschichtlichen Wurzeln erfahren möchte, findet in diesem Buch einen

zuverlässigen und lebendig geschriebenen Leitfaden. Vieles, was dem europäischen Betrachter am amerikanischen Christentum zunächst schwer verständlich erscheint, wird hier einleuchtend: geographische, politische, soziologische, kulturelle Aspekte ergeben erst zusammengenommen, einem Mosaik gleich, ein deutlich erkennbares Bild. Die Weite des Raumes, das sich allmählich durchsetzende Ideal der Glaubensfreiheit, der typisch amerikanische Denominationalismus – all das hat zu der besonderen amerikanischen Ausprägung des kirchlichen Lebens geführt, vor dem wir Europäer oft mit ambivalenten Gefühlen, zwischen Kopfschütteln und Bewunderung schwankend, stehen.

Daß das Buch so informativ geraten ist, ist nicht zuletzt ein Verdienst von Klaus Penzel, der bescheiden als Autor der Einleitung und eines Anhangs angegeben wird, in Wirklichkeit jedoch eher Mitverfasser ist, hat er doch 57 Seiten Text beigesteuert. Und gerade der Anhang über die „nachprotestantische Ära“ schlägt die Brücke in die Gegenwart und ist für das Verständnis der wachsenden Bedeutung der katholischen Kirche, aber auch der konservativ-evangelikalen Strömungen in der Gegenwart unerlässlich.

Allerdings wird derjenige am meisten Gewinn von diesem Buch haben, der amerikanisches Kirchentum mit seinen Licht- und Schattenseiten auch persönlich erlebt hat. Mir jedenfalls ging es so: Manche Beobachtung fand ich bestätigt, manche Wissenslücke wurde aufgefüllt, manche Frage beantwortet. Das Buch macht geradezu Appetit darauf, amerikanische Kirchen in ihrer bunten Vielfalt näher zu erforschen oder überhaupt erst einmal selbst kennenzulernen.

Wolfgang Müller

Leonardo Boff, Zeugen Gottes in der Welt. Ordensleben heute. Benziger Verlag, Zürich, Einsiedeln, Köln 1985. 344 Seiten. Br. DM 38,00.

Das Buch wird hier besprochen, weil es ökumenische Themen aufgreift, die in den letzten Jahren für erheblichen Zündstoff gesorgt haben: „Kirche als Zeichen und Instrument des Heiles“, „Die Armen in biblischer Sicht“, „Mission und Evangelisation“ und nicht zuletzt die Befreiungstheologie.

Nach den Worten des Autors handelt es sich um eine Textsammlung ohne systematische Absicht. Trotzdem sind die einzelnen Texte miteinander verbunden durch die Sorge, „in den konkreten Ereignissen der Geschichte die lebendige Gegenwart des Auferstandenen zu entdecken und seine Stimme und Forderungen in dieser Welt zu hören“ (S. 18). Dies lässt sich bei der Lektüre leicht verifizieren.

Boff setzt in seinem Buch die herkömmliche katholische Theologie des Ordenslebens in origineller Frische um, ohne seine Traditionsgebundenheit aufzuweichen. Bei der Begründung des christlichen Ordenslebens geht er den Weg über die Gotteserfahrung in Christus zur theologischen Anthropologie, stößt sodann zur Sinnfrage der konkreten geschichtlichen Vorgänge wie auch der gesamten Welt vor und kommt zu dem Resultat: Es gibt ein radikales Ja zum verborgenen Sinn dieser Welt, so absurd das einzelne Phänomen auch sein mag. Der letzte Sinn der totalen Wirklichkeit ist die Gegenwart Gottes, auch wenn sie nur als verborgene und als schweigende erfahren wird.

Ist dieser verborgene Sinn im lateinamerikanischen Kontext als allgemein menschliche und auch als spezifisch christliche Erfahrung wahrnehmbar?

Ausgehend von der Gotteserfahrung Jesu bis zu seinem Kreuzestod be-

schreibt Boff die Gotteserfahrung im Ordensleben als Nachfolge Jesu und zeigt dann, wie im Prozeß der Sprache alle Namen Gottes an der Erfahrung des Kreuzes scheitern. Sie bedürfen vom Kreuz her einer Reinigung, um ihren Sinn und ihr Recht zurückzuerhalten. Dann erst ist auch der verborgene Sinn der Wirklichkeit des lateinamerikanischen Kontextes beschreibbar.

Nach dieser Grundlegung stellt Boff das Ordensleben näher dar, beginnend mit einer Neuinterpretation der Gelübde. Sie qualifizieren die dreifache allgemein menschliche Beziehung zur Welt der Dinge (Armut), zur männlich-weiblichen Polarität (Keuschheit) und zur menschlichen Gesellschaft (Gehorsam) als Entfaltung des Grundgelübdes der totalen Hingabe an Gott und als Zeichen für die Herrschaft Gottes.

Die Armut wird näherhin biblisch begründet als Haltung der Demut und des Engagements. Die biblische Begründung der Keuschheit ist knapp, die mehr anthropologisch-ontologische dafür um so breiter. Der Gehorsam stellt eine Form der Selbstverwirklichung dar, wenn er nicht unter der Modellvorstellung von Leistung und Erfolg gesehen wird. Für Ordensleute gilt es vielmehr, bewußt den Weg des Kreuzes zu gehen, um mehr und mehr die Identität in Gott zu finden. Gehorsam erscheint daher auch als Symbol für Freiheit.

Kann das so beschriebene Ordensleben ein Zeichen für die Welt sein? Boff widmet dieser Frage zunächst etliche Abschnitte über die legitime Autorität weltlicher Werte. Diese Werte sind auch in der Verwirklichung der Gelübde zur Entfaltung zu bringen. Nur so werden die Orden für die Welt als ein Zeichen der Gottesherrschaft zur Verfügung stehen, das auch verstanden wird. Das Gebet, vor allem das der Gemeinschaft, spielt dabei eine besondere Rolle. Die

menschlichen Werte und die geistliche Weihe (im Sinn der Totalhingabe an Gott) führen, vor allem beim gottesdienstlichen Fest, die sakrale und die säkulare Welt zusammen.

Die Konsequenz: Weil es eine legitime Autonomie der weltlichen Werte gibt, besitzt auch eine nach diesen Gesetzen vollzogene sozialanalytische Interpretation konkreter Gegebenheiten ihre eigene Autonomie; und wegen der prinzipiellen und inneren Verbindung (etwa der menschlichen Werte in den Ordensgelübden) ist eine solche auch grundsätzlich theologisch lesbar und interpretierbar, so daß man von diesen Prämissen her konkrete Konsequenzen für einen missionarischen und auch sozialpolitischen Einsatz ziehen kann.

Genau dies tut Befreiungstheologie. Sie ist Methode und nicht Objekt der Theologie (S. 275) und vollzieht sich in folgenden Schritten:

- Die Wirklichkeit wird mit den Instrumenten der analytischen Wissenschaften aufgedeckt und beschrieben;
- diese Texte werden theologisch gelesen und interpretiert;
- als Antwort auf beide Vorgänge wird ein Weg für die Glaubenspraxis gesucht;
- das Ziel besteht in der Umwandlung alles dessen, was nicht dem Reich Gottes und dem Willen Christi entspricht.

Boff stellt dann die Unterentwicklung Lateinamerikas als eine ständig wachsende Abhängigkeit dar. Die theologische „Lesung“ dieses wissenschaftlichen Befundes läßt die soziologisch-strukturelle Dimension der Sünde erkennen. Aus beiden Ergebnissen wird nun der Weg gesucht, der die Abhängigkeit überwindet, d.h. die Menschen befreit. Die Kirche kann sich nicht mehr unbewußt auf die Seite der Herrschenden stellen, sondern sucht eine Verände-

rung der Glaubenspraxis auch in Form des politischen Handelns.

In diesem Prozeß werden die Ordensleute ein transparentes Zeichen für die Sache Jesu, wenn sie ihre Lebensart auf Christus hin erneuern. Dazu gibt Boff einige Leitlinien.

Unter dem Thema „Ordensleben und Befreiungsprozeß“ faßt das letzte Kapitel zusammen: Weil die Ordensleute ihre Gotteserfahrung als einzelne und als Gemeinschaft weitergeben, wirken sie aktiv an der Neugestaltung einer Gesellschaft mit, die der Botschaft Jesu vom Gottesreich besser entspricht, und werden so zum Zeichen der Hoffnung für die vielen, die durch die augenblicklichen Gesellschaftsstrukturen in einer Abhängigkeit gehalten werden.

Boff behandelt sein Thema bewußt im Rahmen des lateinamerikanischen Kontextes, ohne die gesamtkirchliche Tradition zu verlassen. Sein Buch ist ein beredtes Zeugnis für den oft so schmerzlichen Prozeß der Inkulturation des Christentums in einen anderen als den abendländischen Kulturkreis. Seine Gedanken können nicht kopiert werden, wohl aber als Denkanstoß auch für europäische Verhältnisse dienen, wo die traditionelle Kultur allmählich einer neuen weicht.

Laurentius Klein

Heinrich Loth, Vom Schlangenkult zur Christuskirche. Religion und Messianismus in Afrika. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1987. 270 Seiten, 32 Bildtafeln, 2 Karten. Brosch. DM 16,80.

Der bekannte Afrikahistoriker aus der DDR stellt den Wandel afrikanischer Religiosität dar, der die traditionellen Stammesreligionen zu einem authentischen afrikanischen Christentum führte, wie es heute von den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen gelebt

wird. Einfühlend entfaltet ein erster Teil die Grundzüge der oft verkannten religiösen Tradition Afrikas, ohne die Vergangenheit euphorisch zu verherrlichen oder ihre Ordnungen als ungeschichtlich statische Größe zu idealisieren. Am Beispiel Äthiopiens wird gezeigt, wie das Christentum wesentliche Elemente übernommen und zu einer afrikanisch-kulturellen Identität weiterentwickelt hat.

Die gesellschaftliche Dimension, in der sich diese religiöse Umgestaltung geschichtlich bewegte, ist der Rahmen des zweiten und größeren Teils. Vor dem Hintergrund von Kolonialherrschaft und Sklavenhandel wuchs aus dem Erbe der Prophetenbewegungen Afrikas eine Befreiungsbewegung, die unter den veränderten Umständen nicht nur ein Überleben ohne Verlust der Eigenständigkeit ermöglichte, sondern selber zum Ferment im Wandel der gesellschaftlichen Entwicklung wurde. Am Beispiel charismatischer Gestalten wie Hendrik Witbooi oder Enoch Mgijima im Süden, Kimpa Vita oder Simon Kimbangu im Kongo und Adjaj Crowther oder William Harris im Westen Afrikas werden als Heiler bekannte „messianische“ Persönlichkeiten geschildert, deren religiöses Wirken auch politische Bedeutung bekam. Im Osten des Kontinents spielten die Bewegungen der Maji-Maji, Mau-Mau und Kitawala die gleiche historische Rolle. Auch wenn ihre aktivsten Träger oft verhaftet oder verbannt, manchmal sogar hingerichtet wurden: ihr Erbe lebt weiter in der Überlieferung der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen, die heute nicht nur voll anerkannt sind und eine starke missionarische Ausstrahlungskraft zeigen, sondern auch das Leben der neben ihnen weiterbestehenden Missionskirchen tief beeinflußt haben.

Die wesentliche Bedeutung dieses Buches liegt darin, daß es die Herausbil-

dung eines authentischen afrikanischen Christentums nicht aus der Sicht des Theologen, sondern des Historikers darstellt. Zwar sind von den mehr als 150 Titeln der Bibliographie nur 13 aus den letzten zehn Jahren, und manches uns heute wichtig erscheinende Werk wird ignoriert. Auch vermißt der Leser ein Register. Doch im Hinblick auf die geschichtliche Entwicklung der Bewegung und ihre gesellschaftliche Bedeutung bringt dieses Buch nicht nur eine Fülle anschaulich dargestellter Einzelheiten, sondern es vermittelt auch neue Durchblicke.

Hans-Jürgen Becken

Andreas Anangguru Yewangoe, Theologia Crucis in Asia: Asian Christian Views on Suffering in the Face of overwhelming Poverty and multifaceted Religiosity in Asia. (Amsterdam studies in theology, vol. 6.) Rodopi, Amsterdam 1987.

Diese Doktorthese des Indonesiers Yewangoe fällt durch den Titel auf. *Theologia Crucis in Asia* läßt an eine systematische Theologie des Kreuzes denken, die von Asien geprägt ist. Der Untertitel bremst den Höhenflug der Gedanken. Die Ansichten und Überlegungen einiger Christen über das Leiden angesichts der übergroßen Armut und der vielfältigen Religionen Asiens werden vorgestellt. Asien wird real in den Ländern Indien, Korea, Japan und Indonesien. Diese Auswahl ist bestimmt von der indonesischen Heimat des Autors. Er stammt aus Sumba und gehört zu einer Kirche mit calvinistischem Hintergrund.

Das Wort „Christian“/„Christianity“ wird als Oberbegriff gebraucht, unter dem die realen Gruppen leben, z.B. die einzelnen Kirchen lutherischer und calvinistischer Tradition oder das Christentum in seiner römisch-katholischen

Form (7). Der Autor suggeriert eine Einheit der Christenheit, die noch nicht vorhanden ist.

Das erste Kapitel gibt eine allgemeine Orientierung über die Stellung der Religionen gegenüber der Armut. Das Christentum bietet dafür einige Lösungen an, die mehr oder weniger die traditionellen Weisen in Frage stellen oder umgestalten. In den Kapiteln 2–5 erfahren wir, wie weit diese Bemühungen gediehen sind.

Drei indische Theologen, Vengal Chakkrai (geb. 1880), Mamen M. Thomas (geb. 1916) und Stanley J. Samartha (geb. 1920), werden als Repräsentanten dreier theologischer Ansätze vorgestellt. Zwischen den Weltkriegen beginnt man, die Mission zu hinterfragen und Jesus als Inkarnation (avatar) zu beschreiben, die Verehrung verlangt (bhakti).

Nach dem Zweiten Weltkrieg stand die nationale Wiedergeburt im Mittelpunkt. Die koloniale Situation ist zu ändern, und hierzu gibt das Kreuz neue Anregungen. In der neueren Zeit geht es mehr um den Dialog zwischen westlichen Traditionen und indischen Strömungen (59–104).

Korea hat in sich ein unterdrücktes Volk, das mit dem Wort „Minjung“ bezeichnet wird. Dieses unterdrückte Volk schafft sich Ausdruck im „Han“, einer tiefen Gefühlseinstellung gegen Ungerechtigkeit und Leid. In Geschichten und Maskentänzen verschafft „Han“ sich Ausdruck (105–149).

Japan ist ein reiches Land mit großen Gruppen unterprivilegierter Menschen. Das Leid Gottes und der Exodus zeigen besondere Einflüsse (185–217).

Indonesien wurde erst spät eine einheitliche Nation. Die verschiedenen Großstämme haben eigene religiöse Traditionen, die schwerpunktartig vom Hinduismus, vom Islam, vom Christentum und den Religionen beeinflußt sind.

Verschwundene Reiche leben in den Geschichten, Theaterspielen und Tänzen weiter. Messianische Ideen wachsen immer wieder neu und haben nicht selten Aufstände verursacht. Indonesische Theologen wollen selbständig werden und in neuer Weise Theologie betreiben. Neun verschiedene Persönlichkeiten aus ganz Indonesien kommen zu Wort, insbesondere auch große kirchliche Führer. Das Verhältnis von Armut und Glaube im Angesicht des Gottesreiches, die Sündenvergebung und die Förderung der Gerechtigkeit haben bei den Theologen einen hohen Stellenwert. Dabei werden die Rechtlosen immer wieder besonders beachtet (219–270).

Im sechsten Kapitel zieht der Autor Bilanz: eine gültige Antwort des Christentums auf die Armut des Volkes ist noch nicht gelungen, erste Ansätze sind aber gemacht. Eine gute Weiterentwicklung ist denkbar (271–323).

Das Buch gibt eine Einführung in das Bestreben christlicher Theologen in Asien. Viele ökumenische Probleme werden jedoch nicht genügend beachtet. Gerade das zerstrittene Christentum ist ein großes Ärgernis in Asien.

Josef Königsmann

Jacobus Schoneveld, Die Bibel in der israelischen Erziehung. Eine Studie über Zugänge zur Hebräischen Bibel und zum Bibelunterricht in der israelischen Literatur. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1987. 255 Seiten. Pb. DM 49,50.

Sch. präsentiert die ihm vorliegende umfangreiche pädagogische und didaktische Literatur zum Bibelunterricht entsprechend den ihr zugrundeliegenden Gedanken und Einstellungen zur Bibel und zum Bibelunterricht in drei Teilen:
1. Hauptrichtungen im israelischen Bibelunterricht;

2. Beispiele für die unterschiedliche Behandlung von Bibelabschnitten;
3. Zusammenfassung und Bewertung.

Im ersten Teil wird gezeigt, wie sich aus der jüdischen Diaspora (Ghetto, Emmanzipationsbewegung, jüdische Aufklärung) im Rahmen der zionistischen Bewegung verschiedene Formen und Inhalte des Bibelunterrichts entwickeln, die in den jüdischen Schulen während der Mandatszeit (1918–1948) als drei Hauptrichtungen (Trends), freilich mit je zahlreichen Nuancen, erkennbar werden: der allgemeine, stark säkularisierte Trend, der religiöse Trend und der sozialistische Trend, die auch nach dem Gesetz über die staatliche Erziehung (1954/55) weiterhin bestehenbleiben.

Dem allgemeinen Trend, d. h. der Hauptrichtung für die nicht-religiösen Staatsschulen, geht es vor allem darum, die Grundwerte des Judentums in die Herzen der Kinder einzupflanzen. Eigentlich religiöse Aspekte werden selten angesprochen, dafür aber Werte wie Heimat, Volkstum, Pioniergeist und die Besonderheit des jüdischen Volkes. Die Bibel als Quelle jüdischer Kultur wird hoch in Ehren gehalten. Ihre Auslegung ist weithin immanent.

Dem religiösen Trend, d. h. der Hauptrichtung für die religiösen Staatsschulen, geht es darum, den Glauben an Gott, den Schöpfer der Welt und den Geber der Tora, in die Herzen der Kinder einzupflanzen. Die religiösen Aspekte dominieren über die rein humanen. Der Unterricht bezieht bewußt die jüdische Tradition mit ein, vor allem die rabbinischen Erklärungen und Gesetzesvorschriften.

Der sozialistische Aspekt beruht vor allem auf der Grundüberzeugung der meisten Kibbuzim, daß auch der Bibelunterricht dem Aufbau einer gleichberechtigten und gleichverpflichteten Gesellschaft dienen müsse.

Als sich Ende der vierziger Jahre in Israel die Bewegung der „jungen Hebräer“, die Judentum und Hebräertum voneinander trennt, lautstark zu Wort meldet, entsteht als Reaktion aus Kreisen säkularisierter Nationalisten und frommer Traditionalisten die Bewegung zur Vertiefung des jüdischen Bewußtseins, die im Bibelunterricht vor allem durch das Gesetz von 1954/55 zum Zuge kommen sollte.

Die Neuordnung des Schulwesens in den siebziger Jahren sieht sechs Grundschulklassen vor, drei für die Mittelschule und drei für die höhere Schule. Eine Kommission beim Erziehungsministerium soll das Curriculum des Bibelunterrichtes auf Grund neuer Erfahrungen und Einsichten ständig weiterentwickeln. Die pädagogische Erneuerung besteht darin, daß das Lernen (in und mit) der Tora den Hauptakzent erhält und nicht mehr die Unterweisung in der Tora. Die (auch in deutscher Übersetzung vorliegenden) Werke von Bloom und Krathwohl beeinflussen die Pädagogik nachhaltig. Dementsprechend soll der ganze Mensch im Unterricht aktiviert werden: kognitiv (Kenntnisse und geistige Fähigkeiten), affektiv (Aufnehmen, Reagieren, Bewerten) und psychomotorisch.

Trotz – oder wegen? – dieser Erneuerungen fehlen auch kritische Stimmen nicht: Psychologen weisen auf die Gefahr der Persönlichkeitsspaltung hin, wenn Kinder mit einem religiösen Buch vertraut werden, aber in einer säkularisierten Umwelt leben müssen; Ethiker geben zu bedenken, wie groß die Gefahr ist, wenn etwa 10- bis 14jährige z. B. die Genozide Josuas bei der Eroberung des Landes mit zu wenig Kritik aufnehmen; schließlich fordern religiöse Kräfte, mehr die Kenntnis des Judentums zu vermitteln (also auch seine Tradition) als nur ein jüdisches Bewußtsein zu entwickeln.

Am Ende dieses ersten Teils stellt Sch. sich die Frage, wie die verschiedenen Richtungen die Bibel konkret auslegen. Sch. gibt die Antwort im zweiten Teil seines Buches an Hand von geschickt ausgewählten Texten aus allen drei Teilen der hebräischen Bibel: Die Abrahamsgeschichte, die Sklavengesetze in Exodus 21, die Person und die Botschaft des Jeremia im belagerten Jerusalem, die Prophetie des Amos und schließlich das Buch Hiob.

Abraham erscheint in diesem Spektrum einmal als Pionier, der in aussichtsloser Position durchhält, dann als Mann der friedlichen Lösung des Landproblems durch den Teilungsvertrag mit Lot, dann wieder als Krieger, der sich ein historisches Recht auf das Land erkämpft. Gott ist in der einen Interpretation so gut wie ganz ausgeblendet, in der anderen spielt er die entscheidende Rolle, in wieder anderen werden die religiöse und die rein humane Ebene säuberlich voneinander getrennt usw. Die Beziehungen zu den heutigen Ansprüchen auf das Land Israel werden direkt oder doch in indirekter Weise von allen Richtungen her gestellt. Auch die „Bindung“ (Opferung) Isaaks wird in direkte Verbindung zu den Opfern gebracht, die heute von jungen Israelis gefordert werden. Abrahams Haltung in dieser Geschichte wird je nach Richtung kritisiert oder als vollendete Tat des Glaubens gepriesen. Der Konflikt zwischen moralischem und religiösem Element, wie er in dieser Geschichte grundgelegt ist, soll auch im Unterricht durchgehalten werden.

An Hand der Behandlung der Sklavengesetze verdeutlicht Sch., wie die verschiedenen Richtungen mit jenen Texten der Bibel umgehen, für deren Anwendung heute jede Voraussetzung fehlt.

Jeremia im belagerten Jerusalem gerecht zu werden, erweist sich schon

deshalb als schwierig, weil die Bezüge zur heutigen Situation stets präsent sind. Auch hier sollen die Schüler wie bei der Bindung Isaaks zur freien Diskussion über ein Problem geführt werden, für das es letztlich keine Lösung zu geben scheint: War Jeremias ein Verräter oder ein (aus Glaubenskraft) weitblickender Staatsmann?

Aus der Prophetie des Amos wird schwerpunktmäßig die Stelle von der Erwählung Israels besprochen: „Euch allein habe ich aus allen Geschlechtern der Erde erkannt, darum will ich an euch heimsuchen all eure Sünden“ (3,2). Wie verhalten sich Zuspruch und Anspruch, Gabe und Aufgabe zueinander?

Mit dem Buch Hiob, dessen Lektüre und Interpretation für die obersten Klassen der Sekundarstufe vorgesehen ist, werden die Schüler mit der Frage nach dem letzten Sinn des Lebens konfrontiert. Alle Richtungen sind sich darüber einig, daß es sich um universale existentielle Probleme handelt, an deren Beantwortung sich die Geister wie kaum einem anderen biblischen Text scheiden, so daß sich gerade hier auch die genannten Richtungen in besonderer Weise profilieren.

Der dritte Teil ordnet das Material systematisch. Als verschiedene Zugänge zur Bibel werden Treue zur Tradition, Universalität, nationale Existenz, gerechte Gesellschaft und Entwicklung der Persönlichkeit (personzentrierter Ansatz) nachgewiesen. Vier hermeneutische Strukturen ergeben sich aus den verschiedenen Zugängen zur Bibel. Schließlich wird zusammenfassend gezeigt, wie Säkularismus und jüdische Identität als ein durchlaufendes Problem in der gesamten Literatur auftauchen.

Sch.'s Buch ist mehr als nur eine Studie, wie es im Titel heißt. Wegen der Fülle des gesichteten und präsentierten

Materials darf es in dreifacher Hinsicht als anspruchsvolles Arbeitsbuch gelten: Es dient zunächst der Judaistik im spezifischen Bereich des Bibelunterrichts und der Exegese der hebräischen Bibel; es setzt darüber hinaus in die Lage, das heutige Israel von innen her kennenzulernen; denn in der Pädagogik zeigt sich die Seele eines Volkes am deutlichsten; es ist schließlich ein Arbeitsbuch für das christlich-jüdische Gespräch, in dem sich fundamentale Probleme wie Säkularismus und Glauben, modernes Selbstverständnis und traditionelle Überzeugung wie von selbst einstellen. Man tut gut, diese Probleme nicht „im allgemeinen“ zu behandeln, sondern an Hand konkreter Themen zu entwickeln. Ein solches Thema ist gewiß das Gebiet der pädagogischen Literatur zum Bibelunterricht.

Laurentius Klein

Allan R. Brockway / J. Paul Rajeshakar (Hrsg.), *New Religious Movements and the Churches*. WCC Publications, Genf 1987. 201 Seiten. SFr. 19,90.

Der Band ist die Sammlung von Referaten, die anlässlich einer 1986 in Amsterdam von der ÖRK-Untereinheit für den Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und der Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes veranstalteten Tagung gehalten wurden. Die einzelnen Autoren bemühen sich, das Phänomen der Zunahme neureligiöser Bewegungen in aller Welt und vor allem auch da, wo die christlichen Kirchen Einbußen hinnehmen müssen, zu analysieren. Dabei geht es ihnen einmal darum, sie ihrem Wesen nach zu deuten – was bei ihrer Komplexität ein schier aussichtsloses Unterfangen ist; einige typische Merkmale, wie z. B. die Gewinnung neuer Mitglieder, herauszustellen und vor allem die Reaktionen der Kir-

chen auf sie zu beschreiben und kritisch zu hinterfragen.

Wohltuend fällt auf, daß, anders als in vielen deutschen Publikationen zum Thema und bei einer Reihe von militanten „De-Programmierern“ in den USA und anderswo, diese Bewegungen ernstgenommen und ihr Recht auf freie Religionsausübung betont werden. Sofern sie ein Gespräch nicht von sich ablehnen, sind sie durchaus dialogwürdig. Sie bleiben eine Anfrage an Verkündigung und Glaubenspraxis der etablierten Kirchen.

Natürlich sind die einzelnen Beiträge von unterschiedlichem Gewicht und Interesse und geben auch durchaus differenzierte Meinungen der jeweiligen Verfasser wieder. Insgesamt aber sind sie ein nicht zu übergehender Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchen und neuen Religionen. Das sorgfältige Kennenlernen der einzelnen Gruppierungen, am besten durch persönliche Kontakte zu einigen ihrer Angehörigen, soll durch dieses Buch freilich nicht ersetzt, sondern im Gegenteil gerade angeregt werden.

Wolfgang Müller

ZUM KONZILIAREN PROZESS

Ulrich Duchrow, Weltwirtschaft heute – Ein Feld für Bekennende Kirche?
Chr. Kaiser Verlag, München, 2. Aufl.
1987. 312 Seiten. Kt. DM 19,80.

Selbstverständlich hätte schon die erste Auflage (1986) dieses für die heutige ökumenische Diskussion wichtigen Buches hier besprochen werden müssen; die zunächst als Rezessenten angefragt waren, fühlten sich anscheinend nicht kompetent genug – sei es in ökonomischen Fragen, sei es in der Theologie! Duchrow will in der Tat „die verlorengegangene Kompetenz der christlichen

Gemeinden und Kirchen in Wirtschaftsfragen“ wiedergewinnen, er will uns in dieser Hinsicht „re-alphabetisieren“ (Nachwort zur 2. Auflage, Seite 310). Obwohl der Unterzeichnete sicher zu denen gehört, die in Wirtschaftsfragen nahezu Analphabeten sind, hat er diese Buchbesprechung übernommen. Denn die Sache duldet keinen Aufschub mehr – nicht zuletzt im Blick auf den begonnenen „konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“.

Zum Inhalt: In Teil I und II bahnt sich Duchrow seinen Weg historisch von der „sogenannten ‚Zweireichelehre‘“ Luthers bzw. des Neulutherums über Bonhoeffer zum heutigen „Stand der Ökumenischen Kritik des gegenwärtigen Weltwirtschaftssystems“; es handelt sich um Beiträge, die der Verf. zwischen 1978 und 1981 an verschiedenen Stellen veröffentlicht hatte und die hier zusammengestellt wurden. Von Bonhoeffer übernimmt er den Protest gegen das „Denken in zwei Räumen“ (76); gerade in Wirtschaftsfragen hält er Bonhoeffer allerdings nicht für fortschrittlich, dann schon eher Luther! Tatsächlich hatte der Reformator ein erstaunliches Gespür dafür, daß sich in seiner Zeit die Wirtschaft von Grund auf zu verändern begann (80f). Heute wird in der Ökumene das gegenwärtige Weltwirtschaftssystem mit Recht zunehmend scharf kritisiert.

Teil III enthält in drei Kapiteln eine Art systematisch-theologischen Ansatzes der Kritik dieses Systems: Er beginnt mit Duchrows Referat vor der Fachgruppe 6 in Vancouver 1983 „Für Gerechtigkeit und Menschenwürde kämpfen“ (vgl. Bericht aus Vancouver 1983, 109ff = Anhang I bei Duchrow, 253ff). Es folgt ein Beitrag aus dem Jahr 1984 „Bekennende Kirche werden . . .“, der einerseits in die damalige Diskus-

sion zum Thema „Status confessionis“ eingreift (bes. 135), andererseits insitiert: „Noch am wenigsten erkannt, festgestellt und beantwortet ist der Bekenntnisfall des Weltwirtschaftssystems als Hort unermeßlicher Machtballungen“ (These 4, S. 139). Der Bekenntnisfall tritt ein, wo der Name Christi mißbraucht wird im Zusammenhang mit der Unterdrückung anderer, womöglich anderer Christen; ein ökumenisch aufregendes Beispiel dafür aus Guatemala: „Während Tausende von Indios und vor allem Katholiken der Kirchen der Armen den blutigen Aktionen des sich christlich nennenden Präsidenten zum Opfer fielen, genossen die Sektenmitglieder durch besondere Kennkarten Sicherheit vor den Sicherheitskräften“ – wobei die Sekten als „evangelisch“ bezeichnet wurden (150). Hier werden aber auch an die EKD ernste Fragen gestellt – vor allem im Zusammenhang mit Südafrika.

Der wichtigste Abschnitt in diesem Buch ist sicher im III. Teil das Kapitel 7: „Alternativen des Lebens wider Götzendienst und tödende ‚Eigengesetzlichkeit‘ in der Wirtschaft (Barmer I und II)“ (170ff). Hier geht es zunächst um die Frage: „Wer trägt die Verantwortung für die Ausbeutung?“, dann um „Regeln des sogenannten freien Marktes“ (181ff); z. B. „kann der Markt nicht auf Bedürfnisse, sondern nur auf Kaufkraft reagieren“; das hat zur Folge: „Bei mangelnder Kaufkraft breiter Bevölkerungsschichten zwingt der Marktmechanismus zu einer Umwandlung von Grundnahrungsmitteln in Güter des gehobenen Bedarfs“ (Zitate aus K. W. Krapp und Steppacher, hier 186). Es liegt am Wirtschaftssystem; und an dieses kommt man nicht heran mit der Parole: „Wenn wir nur die Personen ändern, z. B. einen Unternehmer bekehren, dann werden sich schon die Strukturen ändern.“

Nein, es geht darum, „daß alle Akteure beginnen, die Verantwortung für die Änderung des Systems als ganzem zu übernehmen“ (189). – Anschließend geht Duchrow auf „Theologische Modelle des Umgangs der Kirche mit der heutigen Weltwirtschaft“ ein: Dem „großkirchlichen Modell“ geht es vorrangig um „die Zähmung der Macht“ (196ff). Verf. orientiert sich hier mit Recht an Stimmen aus der katholischen und der anglikanischen Kirche, die bei uns mehr Beachtung verdienen, als ihnen weithin bisher zukommt. – Als zweites nennt er „Das friedenskirchliche Modell: Verweigerung und alternative Gemeinschaft“ (199ff); und schließlich „Das nachkonstantinische befreiungskirchliche Modell“ (202): Hier schlägt offenbar sein Herz. Dem dient auch Duchrows Arbeit im „ökumenischen Netz in Baden“, das im 8. Kapitel kurz vorgestellt wird. Das letzte Kapitel beschreibt den gegenwärtigen „konziliaren Prozeß“ ...

In einer „Dokumentation“ werden in acht Anhängen u.a. die Diskussionen dargestellt, die Duchrows Referat in Vancouver 1983 auf der Landessynode der Evangelischen Kirche in Baden ausgelöst hat; einige Synodale empörten sich, weil in dem Referat von „Ausbeutung“ die Rede war, die unseren Kirchen zugute kommt. Ich habe inzwischen in der Festschrift für Helmut Simon („Ein Richter, ein Bürger, ein Christ“, Nomos Verlag, Baden-Baden 1987) hierzu Stellung genommen. Immer wieder zeigt sich, daß es schwerfällt zu verstehen: Es geht nicht um das Fehlverhalten einzelner, sondern um das System unserer Wirtschaft. Als jetzt im Mai 1988 die katholische Kirche in Deutschland und die EKD in öffentlichen Stellungnahmen dafür plädierten, den hoch verschuldeten Ländern der Dritten Welt Schuldenerlaß zu gewähren, war die erste Reaktion aus Kreisen der deutschen Wirtschaft: Sicher sei man zwar in

Einzelfällen zu entgegenkommenden Regelungen bereit; aber aufs Ganze gesehen, könne man sich doch nicht „unkaufmännisch“ verhalten. Deshalb sei es das Wichtigste, daß die Länder der Dritten Welt ihre Wirtschaft so vorwärtsbrächten, daß sie Schulden zurückzahlen und damit wieder „kreditwürdig“ werden. Was heißt das anderes, als daß man die „Eigengesetzlichkeit“ des Systems nicht antasten will? Duchrow hat recht: Es wird höchste Zeit, diesem Götzendienst abzusagen, ehe noch mehr Menschen darüber sterben müssen.

Wolfgang Schweitzer

Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung – Analyse – Dokumentation. Herausgegeben von Wolfgang Beinert mit Beiträgen von W. Beinert, Herlinde Pissarek-Hudelist, Rudolf Zwank. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1987. 302 Seiten. Kt. DM 34,-.

Herzstück des Buchs „Frauenbefreiung und Kirche“ ist eine Zusammenstellung von 70 amtlichen römisch-katholischen Dokumenten, zum Teil auszugsweise, zu Würde und Rechten der Frau, die den Zeitraum von 1930–1987 umfassen, darunter einige bemerkenswerte Ansprachen von Johannes Paul II. zum Bild der Frau in der Bibel. In immer neuen, die Frauen preisenden Wendungen wird die traditionelle Position einer komplementären Polarität von Männern und Frauen entfaltet. Die Frau ist dem Mann ebenbürtig, ihr kommt die gleiche Personwürde zu, aber sie ist im Rahmen der Schöpfungsordnung mit unterschiedlichen Begabungen, Aufgaben, Formen der Selbstverwirklichung ausgestattet worden. Trotz gewisser Neuansätze seit dem II. Vatikanum bleibt die Frau so auf ihre Rolle als Mutter und den Raum der Familie fest-

gelegt, und ihr werden – insbesondere in der Kirche – nicht unterschiedliche, sondern untergeordnete Rollen und Rechte zugeschrieben. Freilich werden auch die weitergehenden Forderungen der bundesdeutschen Gemeinsamen Synode nach Zulassung der Frau zur Weihe des Diakonats und zum Altardienst dokumentiert.

Weit weniger geschlossen nach Thematik und theologischem Ansatz sind die 24 „nicht-katholischen“ Dokumente (1948–1984), die überwiegend aus dem Ökumenischen Rat, aber auch dem Lutherischen Weltbund, der VELKD und der EKD stammen, sowie 3 Texte aus dem Bereich der Orthodoxie zur Ordination der Frau. Hervorgehoben wird in der Einleitung zu den Dokumenten der Begriff der neuen Gemeinschaft von Frauen und Männern als Beitrag der ökumenischen Diskussion und die vertiefte Sicht von Freiheit und Partnerschaft, die Frauen nicht in ein maskulines System integriert, sondern auf eine Veränderung von gesellschaftlichen und kirchlichen Strukturen zielt.

Einleitend finden sich drei Referate – zur Feministischen Theologie (mit ausführlicher Literaturübersicht), zur theologischen Begründung des kirchlichen Frauenbilds, zur Frauenfrage im Spiegel kirchlicher Verlautbarungen – von einer 1986 abgehaltenen Studenttagung in der Katholischen Akademie in Bayern.

Hildburg Wegener

Gerhard Rau / Adolf Martin Ritter / Hermann Timm (Hrsg.), Frieden in der Schöpfung. Das Naturverständnis protestantischer Theologie. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1987. 271 Seiten. Kt. DM 64,-.

In diesem Sammelband ist die Ringvorlesung der Ev-Theol. Fakultät der

Universität Heidelberg zum 600jährigen Universitätsjubiläum zusammengefaßt. „Gerade an unserem Verhältnis zur Natur dürfte sich das geschichtliche Schicksal der Gattung Mensch entscheiden. Insofern meinen wir, das Zukunftsthema schlechthin – auch der Theologie – gewählt zu haben.“ Absicht ist, „durch eine gewisse Wegeführung von der Tagesdebatte die Chance zurückzugewinnen, Neues zu denken, andere Fragen stellen zu lernen, um überzeugendere Antworten als bisher zu erhalten.“ „Denkbuß“ ist nötig. Eine sinnvolle „Verknüpfung der sensualistischen Aspekte mit den reflektierend-diskursiven“ (Zitate von Rau). Diesem Ziel dienen auch die dualen Themenformulierungen; aus Platzgründen nur ein Beispiel: Günther Schnurr: „„und lieben lernt‘ ich unter den Blumen“ – zur Naturentfremdung neuzeitlicher Philosophie und Theologie“. Das Gefühl soll angesprochen, der Leser dann zur schonungslosen Analyse hingeführt werden. Je eine Vorlesung über Naturfrieden in der frühen christlichen Kunst und über die Versinnlichung des Glaubens im Kirchenlied unterstreichen diesen Ansatz. Schade, daß im Gegensatz zu anderen Beiträgen die Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Entwicklungen, in denen sich Antworten schon andeuten, nicht einbezogen wird. Eine große Hilfe ist Th. Strohms Auseinandersetzung mit Verursachungszusammenhängen der Umweltkrise. Zwei Thesen: Der Protestantismus hat in der neuzeitlichen Entwicklung die entscheidenden Wandlungspotentiale freigesetzt, aber er hat die Verantwortungspotentiale nicht mitentwickelt... Die Theologie hat an dieser Fehlentwicklung einen außerordentlichen Anteil. Nur durch eine tiefgreifende Neuorientierung ihres systematischen Ansatzes vermag sie, aus der ‚theologisch halbier-

ten Verantwortung‘ herauszuführen und zu einer theologisch voll gültigen Verantwortung zu befähigen.“ W. Huber setzt sich u.a. kritisch mit den neuen Schöpfungstheologien auseinander. „Auf die... Frage nach dem Verhältnis von gesellschaftlicher Struktur und ökologischer Krise gehen sie nicht ein. Dadurch verlängern sie auf ihre Weise die theologische Sprachlosigkeit gegenüber dem Menschen als wirtschaftendem Wesen.“ „Die Konzentration auf die ‚gnadenlosen Folgen‘ des dominium terrae macht es der Theologie bis zum heutigen Tag schwer, die eigenständige Bedeutung einer auf Expansion ausgelegten Gesellschaftsstruktur zu beachten und den Orientierungskonflikt der Gegenwart als das anzuerkennen, was er ist: ein Konflikt um den Vorrang von Ökonomie oder Ökologie – d.h.: nicht allein ein Wertkonflikt, sondern vor allem ein Machtkonflikt.“ Das Buch verunsichert herkömmliche Argumentationsmuster, erklärt historische und systematische Zusammenhänge, drängt nach intensiver weiterer Diskussion.

Christa Springer

Ulrich Duchrow, Gerhard Liedke, Schalom – Der Schöpfung Befreiung, den Menschen Gerechtigkeit, den Völkern Frieden. Eine biblische Arbeitshilfe zum konziliaren Prozeß. Kreuz Verlag, Stuttgart 1987. 251 Seiten. Kt. DM 16,80.

Der konziliare Prozeß zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung hat zur Zeit Konjunktur: Auf verschiedenen landeskirchlichen Ebenen, auf ökumenisch-regionalen oder bundesweiten Tagungen und bei Konsultationen und Foren werden Analysen vorgetragen, Übereinstimmungen und auch unterschiedliche Einschätzungen und Bewertungen festgestellt und in der

Gemeinschaft derer, die sich miteinander auf den Weg gemacht haben, gottesdienstliche Vergewisserung und Ermutigung erfahren. Es ist zu hoffen, daß diese beeindruckenden Bemühungen nicht dann enden, wenn der offizielle Fahrplan ökumenischer Veranstaltungen diesen Prozeß durchlaufen hat. Was in Bewegung geraten ist, darf nicht mehr zum Stillstand kommen.

Das Schalom-Buch von Duchrow und Liedke bietet all denen einen wichtigen Dienst, die sich nicht wegen der Tagesaktualität mit der Themen-Trias nur oberflächlich befassen wollen, sondern die sich diesem nicht endenden Prozeß verpflichtet wissen.

Die Arbeitshilfe, der das Schema sehen, urteilen, handeln zugrunde liegt, will helfen:

1. „die Gründe und Mechanismen der Zerstörung von Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung und die Alternativen *sehen zu lernen*“, wobei die Ausführungen dazu anregen wollen, danach im eigenen unmittelbaren Kontext Ausschau zu halten;

2. „aus dem Licht der Bibel *urteilen* zu lernen, was Gott in und zu unserer Situation sagt und tut und wozu er uns als Mitarbeiter(innen) einlädt, damit wir im Streit um den Gott der Bibel geistlich gewiß sein können“, wobei dies ebenso in Gemeinschaft mit anderen geschehen sollte;

3. „aus geschenkter Erneuerung der Kirche *handeln zu lernen*.“

Besonders wichtig finde ich die in diesem Buch zu jedem der einzelnen Stichworte erarbeiteten biblischen Perspektiven, denen jeweils kurze geschichtlich-systematische Beiträge zugeordnet sind. Dadurch wird ein Zweifaches erreicht: Einerseits werden Durchblicke durch biblische Sachverhalte ermöglicht, die zusammen mit den Reflexionen eine fundierte Grundlage für ein verknüpft-

fendes Denken bilden; zum anderen lassen die Autoren den Leser nicht im Unklaren über die sich daraus ergebenen ethischen Positionen und Konsequenzen, die bereits Handlungsperspektiven erkennbar machen, die dann im letzten Teil des Buches zusammengefaßt und in einem Anhang mit Beispielen für den Schalom-Prozeß weiter konkretisiert werden.

Die Vorstellung der biblischen Perspektiven gewinnt nicht zuletzt dadurch Bedeutung, weil vor allem im innerprotestantischen Dialog von evangelikaler Seite gegenüber denen, die sich im konziliaren Prozeß engagieren, der Vorwurf zu hören ist, als würden sie mit Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ideologisch-politische Ziele verfolgen und sich nicht von der Wahrheit des Evangeliums leiten lassen.

In dem dritten Teil des Buches: „Kirche der Schöpfungsbefreiung, der Gerechtigkeit und des Friedens werden“, wird versucht, die verschiedenen Weisen, Kirche zu sein, kritisch zu bewerten. Die Grundfrage hierfür ist: „Wie setzt sich (in den Kirchen und durch sie) das Reich Gottes und sein Schalom durch? Wie verhalten sie sich dabei zur jeweiligen gesellschaftlichen, politischen und wissenschaftlich-technischen Macht und Gewalt?“ Den Verfassern geht es dabei nicht nur um die Betrachtung des kirchlichen Handelns, sondern um das Ganze der Kirche in Zeugnis, Dienst, Liturgie und Gemeinschaft. Wiederum ergeben sich interessante Einblicke und Zusammenhänge sowie klare Beurteilungen. Eine davon heißt, und sie betrifft insbesondere das mehrheitliche Kirche-Sein in der Bundesrepublik: „Großkirche muß Befreiungskirche werden“, die, wenn sie schon nicht „Kirche der Armen“ werden kann, zumindest „Kirche in Solidarität mit den Armen“ zu werden hat.

Kurzum: das Buch ist eine Fundgrube an wesentlichen Einsichten und Anstoßen, die für das denkende und handelnde Engagement im konziliaren Prozeß unentbehrlich sind.

Gerhard Fritz

FÜR DIE PRAXIS

Christof Bäumler/Norbert Mette (Hrsg.), Gemeindepraxis in Grundbegriffen. Ökumenische Orientierungen und Perspektiven. Chr. Kaiser Verlag, München / Patmos Verlag, Düsseldorf 1987. 422 Seiten. Geb. DM 58,-.

Konfessionsüberschreitend hat sich in den letzten Jahren in der innerkirchlichen Diskussion das Thema Gemeinde immer deutlicher in den Mittelpunkt geschoben. Dabei geht es vor allem um die Fragen ihrer Erneuerung, des Gemeindeaufbaus, der Neugestaltung kirchlichen Handelns. Dazu gibt es eine Fülle von Analysen, Prognosen, programmatischen Überlegungen und auch wegweisenden Erfahrungen.

Mit dem vorliegenden Band wird der Versuch gemacht, das weite Feld der Gemeindepraxis auf dem Hintergrund der sich den Kirchen unausweichlich stellenden Herausforderung nach Überprüfung ihrer Auftrags- und Lebensformen darzustellen. Leitend ist dabei das Verständnis der christlichen Gemeinde als „Gemeinde der Befreiten“, die in kommunikativer Praxis Grundvollzüge gemeindlichen Handelns entfaltet und konkretisiert. Anliegen der Beiträge dieses Buches ist es, Orientierungen für ein solches Handeln zu vermitteln, „das sich zum Dienst für die Menschwerdung der Menschen unter den Augen Gottes angeht der realen gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnisse berufen weiß und sich darum müht“. Informativ und hilfreich zur Einführung und Orientie-

rung für das ganze Spektrum der Themen und Fragestellungen ist das Eingangskapitel der beiden Herausgeber mit dem Titel „Christliche Gemeindepraxis“. Die Palette der aufgenommenen Aspekte und Praxisfelder ist breit. Neben den klassischen Bereichen wie Abendmahl/Eucharistie, Taufe, Gottesdienst, Predigt/Verkündigung, Seelsorge/Beratung, Trauung/Ehevorbereitung, Diakonie, Ökumene u. a. kommen Themen und Gruppen im Gemeindeumfeld zur Darstellung, die vielleicht überraschend sind, die aber Neuorientierungen deutlich machen. Dazu gehören Beiträge wie: Alte, Arbeiter, Ausländer, Behinderte, Frauen, Gemeinwesenarbeit, Kommunikation/Öffentlichkeitsarbeit, Politik. Systematisierend, wie dies die Herausgeber tun, kann man die 34 Stichwortbearbeitungen einordnen in: Personengruppen; Gestalten und Funktion der Gemeindepraxis; die Personalstruktur der Gemeinde; der Kontext, in dem sich die Gemeindepraxis vollzieht.

Die Beiträge sind alle von verschiedenen evangelischen oder römisch-katholischen Autoren verfaßt. Die Stichwortartikel, denen Querverweise zu anderen, im Zusammenhang der Thematik stehenden Stichworten vorangestellt sind, umfassen in der Regel biblische Begründungen, geschichtliche Aspekte, eine reflektierende und problemorientierte Beschreibung bzw. eine Definition im heutigen Kontext, Praxisfelder, Perspektiven und am Schluß jeweils Literaturhinweise.

Eine erste Durchsicht der Kapitel läßt erkennen, daß die behandelten Themen vor allem im Umfeld der eigenen Kirche analysiert und reflektiert werden. (Der Autorennachweis hilft dem Leser festzustellen, ob es sich um einen römisch-katholischen oder evangelischen Beitrag handelt.) Sicherlich gelingt es so, die Darstellung eines Feldes der Gemeinde-

praxis klarer zu profilieren. Allerdings hätte ich mir gewünscht, daß entsprechend dem Untertitel „Ökumenische Orientierungen und Perspektiven“ die Situation und die Erfahrungen der anderen Konfession in einer Reihe von Beiträgen erheblich stärker berücksichtigt werden. Dies würde dem ökumenischen Gespräch vor Ort über Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Verständnis und Vollzug gemeindlicher Aufgaben- und Praxisfelder noch besser dienen können. Beispielhaft für solch einen ökumenischen Dialog, der informativ, problemorientiert und vorwärtsweisend das Stichwort entfaltet, ist das Gespräch, das Anneliese Lissner (röm.-kath.) und Angelika Schmidt-Bisalski (evang.) zum Thema „Frauen“ führen.

Trotz der gemachten Einschränkung möchte ich dieses Buch nachdrücklich empfehlen. Es enthält eine Fülle von verarbeitetem Material und weiterführenden Überlegungen für die gemeindliche ökumenische Praxis. Es gehört nicht nur in die Hand von hauptamtlichen kirchlichen Mitarbeitern, sondern sollte auch z. B. über die Gemeindebücherei für alle Verantwortlichen in den Gemeinden zugänglich gemacht werden.

Gerhard Fritz

Gerhard Schumacher, Evangelisch – katholisch in Frage und Antwort. 2. Auflage der Neubearbeitung. Verlag Kirche und Mann, Frankfurt/Main 1987. 150 Seiten. Pb. DM 12,80.

Dieser „Leitfaden für Begegnungen“, wie sich das Buch im Untertitel bezeichnet, erscheint bereits in der zweiten Auflage seiner Neubearbeitung, in der auch der Konvergenztext „Einheit vor uns“ und „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ verarbeitet sind. Es gehört in die Gattung der vergleichenden Konfessionskunde und stellt somit mehr die

Unterschiede zwischen den Konfessionen als deren Konvergenzen heraus, wobei jedoch des öfteren Möglichkeiten zum Gespräch und auch Gemeinsamkeiten aufgewiesen werden. Vom evangelischen Gesichtspunkt aus geschrieben ist es begreiflicherweise der katholischen Position gegenüber kritischer als der eigenen. Erstere wird aus ihren eigenen Quellen und Werken renomierter Theologen dargestellt. Wenn dies auch auf weite Strecken hin in bemerkenswerter Weise gelungen ist, so sind doch auch andererseits etliche Mißverständnisse und Fehlinterpretationen zu vermerken. Katholiken, die an Hand dieses Leitfadens sich auf ökumenische Begegnungen einlassen, tun gut daran, diese aufzudecken und im Gespräch klarzustellen, wozu die verständigungswillige Art des Buches geradezu einlädt. So zeigt es sich wiederum, daß ökumenische Arbeit die Konfessionalität nicht auslöscht, sondern im Horizont der Ökumene zur Versöhnung führen will. Ein Kapitel über die Einheit der Christen als versöhnte Verschiedenheit würde einen hilfreichen Abschluß des Werkes bilden.

Laurentius Klein

Thomas F. Best (Hrsg.), Gemeinsam auf dem Weg zur sichtbaren Einheit. Übersetzung von Faith and Order Paper Nr. 142. Veröffentlichung der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union, Jebensstr. 3, 1000 Berlin 12.

Die in Berlin zu beziehende Broschüre enthält die Dokumentation der 5. Internationalen Konsultation vereinigter und sich vereinigender Kirchen vom Juli 1987 in Potsdam (s. Bericht von Althausen in Heft 1/1988, 106ff). Auf die Beiträge von Paul A. Crow Jr. „Überlegungen zu Modellen christlicher Einheit“ und von Elizabeth Welch über das Modell in Milton Keynes/England sei ausdrücklich hingewiesen.

Die Publikation enthält abschließend „Mission und Einheit – Arbeitsergebnisse und Anregungen aus den Missionsausschüssen der EKU“. Vo.

ENZYKLOPÄDIE

Theologische Realencyklopädie (TRE), Band 16 (Idealismus – Jesus Christus IV). Herausgegeben von Gerhard Müller. Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York 1987. 795 Seiten. Halbleder. DM 360,—.

Der 16. Band dieser umfassend angelegten Enzyklopädie bringt wiederum eine Reihe theologisch wie ökumenisch höchst relevanter Beiträge. Beginnend mit einer ausführlichen Abhandlung über den „Idealismus“ endet er mit den ersten vier Kapiteln über „Jesus Christus“ (Neues Testament, Alte Kirche, Mittelalter, Reformationszeit); sieben weitere Kapitel werden im nächsten Band folgen. Ökumenische und kirchenkundliche Aspekte finden in den Länderartikeln (Indien, Indonesien, Irland, Island, Japan) jeweils die gebührende Berücksichtigung. Im Italien-Artikel fehlt freilich jeder Hinweis auf das Vorhandensein auch nichtrömischer Glaubensgemeinschaften.

Bemerkenswert sind auch die Abhandlungen über „Israel“ und „Jerusalem“ (siehe insbesondere Israel IV. 3 und Jerusalem V. 4). Hervorgehoben seien ebenso die Darstellungen des Islam und des Jainismus sowie der iranischen Religionen.

An weiteren Stichwörtern, die dem ökumenischen Benutzer wertvolle Informationen und Denkanstöße vermitteln, sind zu nennen: Ikonographie, Innere Mission, Institution, Irenik, Jakobitische Kirche, Jansen/Jansenismus, Jesuiten. An Persönlichkeiten, die durch ökumenische Initiativen hervorgetreten sind,

enthält der Band drei Namen: Ludwig Ihmels, Hans Iwand und Daniel Ernst Jablonski.

Das alles sei nur als Hinweis darauf verstanden, daß auch der vorliegende Band voll dem hohen wissenschaftlichen wie ökumenischen Rang entspricht, den das Gesamtwerk seit langem einnimmt.

Hanfried Krüger

Hermann Goltz (Hrsg.), Akten des Internationalen Doktor Johannes Lepsius-Symposiums an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle 1987. 367 Seiten.

Armenologen aus allen Nationen, in denen eine wissenschaftliche Kultur entwickelt ist, und armenische Gelehrte aus der sowjetarmenischen Heimat oder aus der westlichen Diaspora, z.B. Kalifornien, waren im Februar 1986 von der „Sektion Theologie“ der Universität Halle zu einem Symposium zusammengerufen. Hermann Goltz, dort Ostkirchenkundler, hielt fromme Glieder der Armenischen Apostolischen Kirche, atheistisch festgelegte Universitätsautaritäten, die die armenische Geschichte in marxistische Deutungsschemata preßten, und ihren jeweiligen Ideologien verpflichtete Referenten aus Ost und West meisterlich zusammen. Alle waren von der faszinierenden Gestalt des evangelischen Pfarrers Dr. Johannes Lepsius angezogen, der sich 1896 von den ersten Nachrichten über das Armeniermassaker in der Ostanatolien herausgefordert sah und die Passion dieses begabten Chri-

stenvolkes 1915 nicht stillschweigend hinnehmen konnte. Jetzt hat Goltz die Akten dieses Symposiums, das zum Datum des Lepsius-Todes vor 60 Jahren zusammentrat, im Druck zugänglich gemacht und schriftlich beigesteuerte Aufsätze hinzugefügt. Das Bildmaterial aus dem von Goltz angelegten Lepsius-Archiv spricht eine eigene Sprache. Wer eine zuverlässige Einführung in die Leidensgeschichte der orientalischen Kirchen im Osmanenreich und in die Reaktionen europäischer Christenvölker sucht, findet sie hier. Doch bringt diese Publikation auch glänzende Proben neuer armenologischer Forschung. Dafür Beispiele: B. Malich, Orientalist der Universität Halle, analysiert Treitschkes Sicht der Millet-Probleme im Osmanischen Reich, Irmscher von der Akademie der Wissenschaften der DDR zeigt das Wertesystem auf, das für den 1897 in Tübingen habilitierten Orientalisten Markwart gültig war, für die Zeitgenossen unverständlich. Hannick von der Universität Trier informiert über die Spiegelung der armenischen Tragödie in der russischen Literatur. Der Heidelberger Soziologe Rainer Lepsius schöpft die Tagebücher der Mutter Lepsius' zur Biographie des bedeutenden Sohnes aus. Bischof Krikorian durchleuchtet die kritische Periode des 19. und 20. Jahrhunderts.

Die Publikation der Akten des Symposiums wird das Interesse am konfessionskundlichen Forschungsansatz der Hallenser Theologesektion vermehren.

Friedrich Heyer

Während dieses Heft entstand, liefen in Genf, Hannover und Amsterdam die Vorbereitungen für die Zentralkomitee-Sitzung des ÖRK (10. bis 20. August) und für die anschließenden Gedenkeiern an seinem Gründungsort auf Hochtouren. Die Schriftleitung ist sich bewußt, daß der Begrüßungsstrauß, den wir aus diesem Anlaß den Delegierten aus aller Welt, den Genfer Stabsmitgliedern und den vielerlei Zaungästen sowie Ihnen, liebe Leser, darbieten, nicht nur Blumen voll zarten Duftes, sondern einige scharfe Gewürzkräuter enthält. Aber darf es anders sein, wenn es nicht um Einlullung, sondern mit dem Apostel um Gerüche zum Leben geht?

Wir danken der stellvertretenden Generalsekretärin und Direktorin von Unit III Erziehung und Erneuerung des ÖRK, Mercy Oduyoye, daß sie uns die jüngste weitreichende Initiative des Rates vorstellt. Reinhard Groscurth hat langjährige Brückenbau-Erfahrungen zwischen ÖRK, EKD und EKU sowie Dokumente ausgewertet, die ihm Dr. Christa Stache aus dem Zentralarchiv der EKD in Berlin (West) erschlossen hat. Das Ergebnis: bei eindeutiger Option eine Handschrift, die behutsam die Schmerzstellen benennt, sich aber vom Wecken von Einsicht mehr verspricht als von erneutem Druck auf die wunden Punkte. Roger Williamson danken wir, daß er kurzfristig die Aufgabe übernommen hat, die komplexe Diskussion in der EKD um das Antirassismus-Programm in der Außenperspektive darzustellen, auf die es uns neben der Innenperspektive ankam. Auch die Beiträge von Gerhard Liedke und Margot Käßmann befassen sich mit Impulsen, die vom ÖRK ausgehen. Mit den übrigen Beiträgen wollen wir der Informations- und Diskussionsaufgabe nachkommen, zu der wir als „Rundschau“ verpflichtet sind. Auch der Rezessionsteil ermöglicht Entdeckungsfahrten, zu denen die Sommerpause unseren Lesern – hoffentlich – einen Freiraum gibt.

Roger Williamson weist völlig zu Recht auf das „institutionelle Dilemma“ hin, in dem sich die EKD in ihrem Verhältnis zum ÖRK befindet. Es ist übrigens – reziprok – auch das institutionelle Dilemma des ÖRK selbst, der einerseits Arbeitsinstrument der Kirchen ist, andererseits diese Aufgabe nur sachgerecht erfüllen kann, indem er aus der Funktion des Instrumentariums in die (oft genug ungebetene und undankbare, aber nötige) des Propheten hinüberwechselt. Von daher die Fragen: Kann es überhaupt ökumenische Zielsetzung sein, dieses Dilemma zu beseitigen? Ist es nicht der Pfahl im Fleisch beider Seiten, der verhindert, daß sie sich je selbst rechtfertigen? Und sollten nicht die Zusammenkunft des ZA in Hannover und die Gedenkeiern in Amsterdam den ÖRK und diejenigen seiner Mitgliedskirchen, die sich in ähnlicher Lage wie die EKD befinden, auch zum Dank inspirieren, daß der hl. Geist die unvermeidlichen Spannungen fruchtbar gemacht hat; aber auch zu der Bitte, er möge sie, weil sie nicht zu beseitigen sind, für die Zukunft vor Sterilität bewahren? Und schließlich: Ist ein Dilemma unfruchtbare, das dazu geführt hat, daß inzwischen die Hälfte der Mittel des Antirassismus-Programms aus der Bundesrepublik kommt? Wie steht es mit diesem „Ja-Tun“ in denjenigen Mitgliedskirchen, in denen das Programm unumstritten ist und verbal begrüßt wird?

Geruch zum Leben soll von unserem Begrüßungsstrauß ausgehen. Das nötigt uns auszusprechen, daß es uns nicht selten Schamröte und Zorn ins Gesicht treibt, wie hierzulande immer wieder über den Rat und die „Genfer Ökumene“ geredet wird.

Es gibt in der Tat auch nach 40 Jahren unter uns noch einigen fortwirkenden oder im Erbsünden-Zusammenhang neu gezeugten Unrat der Vergangenheit. Aber es gibt doch ungleich mehr von wissender Dankbarkeit. Und es gibt viel erwachsen gewordene (und das heißt internalisierte, in eigene Lebensweise übergegangene) Liebe. Wiegt sie nicht ebensoviel wie die in einer gewissen Fügsamkeit für Genf sicher bequemere erste Liebe der Nachkriegszeit?

Was uns Groscurth und Williamson an Reaktionen aufzeigen, läßt sich in einigen Teilen vergleichen mit den Interaktionen der Entwicklung, wie sie uns Erikson als charakteristisch für den Weg von der Kindheit über das Jugendalter zum Erwachsen-Sein schildert. Was das Individuum einmal bewältigt oder woran es scheitert, hat die Gemeinschaft ständig zu bestehen. Unser Begrüßungsstrauß nach Hannover und Amsterdam ist Zeichen der Freude und des Dankes, daß es nicht nur einzelne Stimmen ökumenischen Aufbruchs, nicht nur die ökumenische Bewegung, sondern seit 40 Jahren diese Institution ÖRK gibt, die unseren Kirchen und uns selbst hilft, in weltweitem Rahmen mündig und gemeinschaftsfähig zu werden.

Vo.

Anschriften der Mitarbeiter

Pastor Dr. Hans-Jürgen Becken, Vogelsangstraße 62, 7000 Stuttgart 1 / Prof. Dr. Frank Crüsemann, Deckertstraße 67, 4800 Bielefeld 13 / Pfarrer Dr. Hans-Christian Diedrich, Bergstraße 13, DDR-1501 Groß Glienicker / Pfarrerin Sybille Fritsch-Oppermann, Sedanstraße 19, 2000 Hamburg 13 / Pfarrer Gerhard Fritz, Kronstraße 38, 6740 Landau / Dr. Günther Gaßmann, ÖRK, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 20 / OKR Reinhard Groscurth, Jebensstraße 3, 1000 Berlin 12 / Prof. Dr. Friedrich Heyer, Landfriedstraße 7, 6900 Heidelberg / Pfarrerin Margot Käßmann, Bilderfeld 15, 3579 Frielendorf 6 / Pater Dr. Laurentius Klein OSB, Dormition Abbey, P.O. Box 22, Jerusalem / Pater Dr. Josef Königsmann SVD, Arnold-Janssen-Straße 30, 5205 St. Augustin / Prof. D. Dr. Hanfried Krüger, Georg-Treiser-Straße 32, 6000 Frankfurt 70 / Dr. Gerhard Liedke, Vorholzstraße. 3-5, 7500 Karlsruhe 1 / Pastor Wolfgang Müller, Neue Schlesingerstraße 24, 6000 Frankfurt 1 / Mercy Oduyoye, WCC, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 20 / Pfarrer Dr. Götz Planer-Friedrich, LWB, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 20 / OKR Prof. Dr. Rolf Schäfer, Würzburger Straße 37, 2900 Oldenburg / Prof. Dr. Wolfgang Schweitzer, Hierholz Nr. 37, 7821 Hierholz / Pfarrer Dr. Franz Segbers, Kaiserstraße 5, 6900 Heidelberg / Pfarrerin Christa Springer, Am Gonsenheimer Spieß 6, 6500 Mainz / Pfarrerin Dr. Hildburg Wegener, Klingerstraße 24, 6000 Frankfurt 1 / Dr. Michael Weyer MA, Bellinostraße 35, 7410 Reutlingen / Dr. Roger Williamson, Life and Peace Institute, Sysslomansgatan 4, Box 297, S-751 05 Uppsala.

Die Veranstalter des Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt stifteten mit dem heutigen Datum einen

Paul-Tillich-Preis.

Der Preis dient der Förderung junger Wissenschaftler, die sich der Erforschung des theologisch-philosophischen Lebenswerks von Paul Tillich (1886–1965) widmen. Er soll alle zwei Jahre anlässlich des Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt für eine hervorragende Dissertation oder Habilitationsschrift vergeben werden.

Der Preis ist mit DM 5000,— dotiert. Er kann auch geteilt werden, wenn mehrere auszeichnungswürdige Arbeiten vorliegen. Die Jury wird von den Herausgebern der „Hauptwerke“ Paul Tillichs gebildet.

Die erste Preisverleihung findet im Mai 1990 statt. Eingereicht werden können bei den beiden Unterzeichneten einschlägige Arbeiten in deutscher Sprache, die zwischen dem 100. Geburtstag Paul Tillichs am 21. August 1986 und dem 30. März 1990 (Ende WS 1989/90) entweder publiziert worden sind oder als wissenschaftliche Arbeit einem Promotions- bzw. Habilitationsverfahren an einer deutschen Universität vorgelegen haben, das innerhalb dieses Zeitraums erfolgreich abgeschlossen wurde.

Frankfurt, den 27. Mai 1988

Prof. D. Dr. Carl Heinz Ratschow, Marburg

Prof. Lic. Dr. Gert Hummel, Saarbrücken

Fünfzig Jahre nach der „Kristallnacht“

9. November 1938

von ELLEN FLESSEMAN-VAN LEER

Zwei kleine Vorfälle

Ein informeller Gesprächsabend in einem kleinen Dorf in Deutschland. Die Teilnehmer waren ziemlich einfache, ältere Kirchenälteste und ihre Freunde. Das Gespräch war mühsam. Was ich auch von meiner holländischen Kirche erzählte, immer wieder bekam ich zu hören, daß es „bei uns in Deutschland“ besser wäre. Dann stellte eine Frau die Frage, „ob die Holländer uns immer noch hassen“. Ich antwortete, daß „hassen“ ein zu starkes Wort wäre, „aber mögen tun die Holländer die Deutschen noch immer nicht“. Man war über diese Antwort nicht so sehr bestürzt als vielmehr empört. Dafür wäre doch kein Grund; es wäre ungerecht und unchristlich, und was die Kirche dagegen täte? Und einer sagte, er verstände es nicht, denn die Deutschen haßten die Holländer doch auch nicht. Ich mußte mich zusammennehmen, um ruhig zu erwidern, daß wir Holländer auch nicht in Deutschland eingefallen wären. Darauf er wieder: Na ja, aber das wäre doch nicht ihre Schuld gewesen. Man dürfe nicht so verallgemeinern. Es wäre ja ohnehin nur eine kleine Minderheit gewesen, die Nazis waren; sie selber könnten doch nichts dafür. Ich, jetzt wirklich aufgebracht: Wer von ihnen hätte denn etwas für die Juden getan? Da brach der Pfarrer das Gespräch ab: es wäre jetzt Zeit, ein Schlußlied zu singen und aufzubrechen.

Die zweite Begebenheit spielte sich am nächsten Tag ab bei einer Katechetenrüste. Nachdem ich hart mit ihnen gearbeitet hatte, wollten die Katecheten etwas über mich und meine Arbeit erfahren. Da fragte mich eine junge Frau, ich schätzte sie etwa 25 Jahre alt: sie hoffe, ich würde es nicht peinlich oder aufdringlich finden, aber sie habe gehört, daß ich Jüdin sei, ob das stimme. Ich bejahte es und fügte hinzu, daß ich nicht verstände, wieso das eine aufdringliche Frage sein sollte. Darauf erwiderte sie, daß sie das nicht meine, aber sie hätte Angst, daß es mir vielleicht zu schwer fallen würde, über die Kriegszeit zu sprechen. Aber: könnte ich ihr erklären, wie es möglich gewesen sei, daß so etwas geschehen konnte. Sie würde und würde den Gedanken daran, was damals den Juden angetan wurde, nicht los. Sie wußte einfach nicht, wie sie mit solch einer schweren Schuld fertig werden könnte und ihren Beruf als Katechetin ausüben sollte.

9. November 1938 – „Kristallnacht“. Als wir es hier in unserem Land hörten, war die Hauptreaktion nicht an erster Stelle Empörung, sondern eher Ratlosigkeit und Bestürzung, daß so etwas praktisch an unserer Schwelle, in einem so hochzivilisierten Land wie Deutschland, geschehen konnte. Manche dachten auch einen Augenblick an Übertreibung und „Greuelmärchen“ (das Wort lag uns damals immer im Mund, weil wir die Realität einfach nicht wahrhaben wollten). Aber bald wurde uns klar, daß dieser Ausbruch der Volkswut und des „spontanen Volksempfindens“ schon seit Jahren Schritt für Schritt vorbereitet worden war, ohne nennenswerten Protest: Boykottaktion, Wiederherstellung des Berufsbeamtentums, Nürnberger Gesetze. Und jeder Schritt schien anfangs unfaßbar, aber bald, im Licht des folgenden, schlimmeren Schrittes, schien er nicht mehr so wichtig. Und jetzt, zurückschauend, muß man auch von der „Kristallnacht“ sagen: Wäre es nur dabei geblieben. Im Licht der Wannsee-Konferenz (1942) und der „Endlösung“ wurde auch die „Kristallnacht“ nur zu einer verhältnismäßig unwichtigen Unannehmlichkeit, und erst hinterher sah man, wie das eine fast mit einer inneren Notwendigkeit zum anderen führte. Denn daß es zur „Endlösung“ kommen konnte, dafür war es nötig, daß man die Juden immer mehr entmenschlichte und sie zu Unmenschen, Untermenschen machte. Und das in einer so unsinnigen und groben Art, daß es heute unverständlich erscheint, daß Menschen darauf hereinfielen. Wenn man heute einer Schulklasse von 16- bis 17jährigen einige Nummern des „Stürmers“ geben würde, würde sie nicht wegen des grellen Widersinns in Gelächter ausbrechen? Oder – ein Schreckbild – wäre ein solches Experiment auch heute noch gefährlich?

Die Erinnerung an die „Kristallnacht“ – wobei Kristallnacht nur eine Kurzformel für den ganzen Komplex der Endlösung ist – hat ihren Sinn nicht im Zurückschauen in die Vergangenheit, sondern im Warnen für die Zukunft. Aber gerade wegen der Zukunft muß die Vergangenheit aufgearbeitet und bewußtgemacht werden... Solange es in Deutschland noch Leute gibt wie meine Kirchenältesten – und ich habe leider keinen Grund anzunehmen, daß sie besonders dumm oder gefülsarm waren –, solange muß die Vergangenheit noch präsent bleiben. Hatten die Kirchenältesten den Holocaust verdrängt? Oder haben sie vielleicht nie wirklich gewußt, was da geschehen ist? Jedenfalls, so lange Menschen noch so reagieren, so lange muß von dem unvorstellbaren Grauen der Vergangenheit erzählt werden, von den Greuelmärchen, die, wie sich herausstellte, noch hinter der Wirk-

lichkeit zurückblieben. So lange muß auch noch gesprochen werden von den Faktoren, die dieses Grauen möglich machten: von der romantischen Verherrlichung des deutschen Volksgeistes und der deutschen „christlichen“ Nation; von dem verheerenden Unsinn des reinen deutschen Blutes und von dem Rassenwahnsinn der Edelgermanen und dann natürlich auch von dem „christlichen“ und kirchlichen Antisemitismus.

Die Unsichtbarkeit der Juden

Die Staatspropaganda hat die Juden verteufelt und entmenschlicht. Ich fühle mich nicht berufen und auch nicht imstande, die sozialen und psychologischen Mechanismen, die dahinterstecken, zu analysieren. Ich glaube auch, daß es – generell gesprochen – in Westeuropa diese Art von Propaganda nicht mehr (offiziell!) gibt. Dennoch, das Gift hat sich noch immer nicht ganz ausgewirkt. Dabei denke ich nicht an erster Stelle an kleine Schundblätter, die hier und da gelegentlich auftauchen, und auch nicht an Exzesse wie das Schänden von jüdischen Friedhöfen oder antisemitische Graffiti. Ich erwarte, daß die öffentliche Meinung, die sich dagegen empört, genug Gegengift entwickelt, um derartige Ausschreitungen zu neutralisieren. Ich denke eher an Äußerungen, bei denen man sich meistens gar nicht bewußt ist, daß sie auf dem Weiterwirken der früheren antisemitischen Propaganda beruhen: daß der Widerwille gegen die Juden gewissermaßen verständlich war, weil sie vor dem Krieg alle wichtigen Posten besetzt hatten oder weil sie die Presse beherrschten, oder.... Man wolle natürlich nicht gutheißen, was geschehen sei, aber doch.... Dieses schleichende Gift, das mir noch regelmäßig begegnet – und nicht nur in Deutschland –,achte ich für gefährlicher, weil scheinbar unschuldig. Dagegen gilt es, sich entschlossen zur Wehr zu setzen.

Aber, wie gesagt, das ist nicht meine Provinz. Worauf es mir hier ankommt, ist die Tatsache, daß die Staatspropaganda einen von der Kirche vorbereiteten Boden fand, indem die Kirche in ihrem Unterricht, ihren Predigten und ihrer Theologie auf ihre Art ebenfalls die Juden verteufelt oder unsichtbar gemacht hatte. Und auch hier interessieren mich an erster Stelle nicht die ausgesprochenen Anfeindungen: die Juden seien die Gottesmörder oder sie seien wegen ihrer Selbstverfluchung für immer verdammt. In der Vergangenheit haben derartige Anfeindungen verheerend gewirkt und oft genug Pogrome entfacht. Aber ich denke, daß in unserer Zeit so oft davor gewarnt worden ist, daß man sie nicht mehr zu bestreiten braucht. Mir sind jedenfalls derartige Gedanken in meinem eigenen Land oder in Deutsch-

land nicht mehr begegnet. Und zu meiner Freude konnte ich feststellen, daß die Legende vom ewig wandernden Juden, auf die Gerhard Kittel sich in seiner Schrift über die Judenfrage von 1933 bezog, um die Fremdlingsherrschaft der Juden und ihre Minderwertigkeit zu begründen, bei der heutigen jüngeren Generation so gut wie unbekannt ist. Sie ist ja auch durch die Existenz des Staates Israel widerlegt worden. Nachhaltiger dagegen ist die Wirkung der sogenannten Enterbungs- und Substitutionstheorie, nach der die besonderen Gnadengaben, die Gott den Juden in alttestamentlichen Zeiten gegeben hatte, ihnen wegen ihrer Verwerfung Christi entzogen und auf die Kirche übertragen worden sind. Die Kirche ist heute das wahre und neue Israel, das das frühere ersetzt hat. Damit ist das jüdische Volk sozusagen unsichtbar gemacht worden und sein Noch-immer-Bestehen eine Anomalie geworden: Es sollte die Juden eigentlich nicht mehr geben. Aber noch effektiver hat die Kirche die Juden in ihrer Eigenart unsichtbar gemacht, indem sie sie ausschließlich gebraucht als die dunkle Folie der Christusbotschaft. Sie sind in allem das Gegenbild Jesu und der Kirche, die Träger der Gesetzesreligion, die sich der Glaubensgerechtigkeit widersetzen. Die vielleicht überzogene, jedenfalls bewußt provozierende Aussage von Rosemary Ruether ist heute, ob bejaht oder bestritten, jedenfalls bei Theologen allgemein bekannt: Antisemitismus sei die linke Hand der Christologie. Ich selber finde es nützlich, zwischen Antijudaismus und Antisemitismus zu unterscheiden. Von Antijudaismus möchte ich da sprechen, wo die religiösen Elemente vorherrschen, von Antisemitismus, wo die Judenfeindschaft sich an erster Stelle auf die sogenannten biologischen, sozialen und politischen Argumente stützt. Aber reinlich zu scheiden sind beide nicht; Antijudaismus hat den Boden für einen vehementen Antisemitismus bereitet, und religiöse Aussagen sind oft genug nur zur Unterstützung und Tarnung des Antisemitismus gebraucht worden.

Die Frage der Schuld

Inwiefern muß beim Gedenken der Kristallnacht und allem, wofür sie als Symbol steht, von Schuld gesprochen werden? Ich weiß, daß in Deutschland viel über „Kollektivschuld“ und Schuldbekenntnen nachgedacht und diskutiert worden ist anlässlich des Stuttgarter Schuldbekenntnisses und dessen, was dieses Bekenntnis alles ausgelöst hat. Mir fällt es schwer, mich als Außenstehende darin einzumischen. Von Schuld darf vielleicht nur der sprechen, der sich selber darin mit einbegrißen weiß. Das ist für mich bei der Kristallnacht und der „Endlösung“ nicht der Fall, insofern es das spezi-

fische Handeln oder Nichthandeln der damaligen Deutschen betrifft. Ich denke an die Kirchenältesten, von denen ich am Anfang berichtete. „Mögen“ tue ich sie bestimmt nicht, aber sie anzuklagen und das schwere Wort Schuld zu gebrauchen – das wage ich doch auch nicht. Wie hätte ich mich in deren Situation verhalten? Es kommt noch hinzu, daß die Bemühung, andere bei einer Schuld zu behaften, derer sie sich nicht bewußt sind, eher vehemente Abwehr als Schuldbewußtsein und Reue auslöst. Das einzige, was man tun kann, ist, zu erzählen und immer wieder zu erzählen von dem, was geschehen ist, und so das Geschehene nahezubringen.

Anders liegt es für mich, wo es um die Schuld der Kirche und der Christen geht. Denn dabei gilt, ganz anders als im ersten Fall: *Mea res agitur*. Als ich, eine Jüdin, mich im Jahre 1939 taufen ließ, war ich mir dessen sehr bewußt, daß ich mich nicht nur zu Jesus Christus bekannte, sondern mich auch solidarisierte mit der Kirche und ihrer jahrhundertelangen Unheils geschichte mit meinem, dem jüdischen Volk. Natürlich war ich selber nicht unmittelbar mitbeteiligt, aber die Geschichte der Kirche wurde jetzt auch meine Vorgeschichte. Etwa in diesem Sinn habe ich dann auch der jungen Katechetin des zweiten Vorfalls geantwortet, daß es nicht realistisch sei, sich schuldig zu fühlen für etwas, das geschehen war Jahre vor ihrer Geburt, daß ein derartiges Schuldgefühl sogar gefährlich sein könnte, weil es – wie sie selber auch angedeutet hatte – ein zukunftsoffenes Handeln lähmen könnte, daß es aber eine Solidarisierung mit der Schuld der Älteren und der Eltern gäbe, die als Warnung für die Zukunft heilsam sein könnte. Allgemeiner gesagt: Ich glaube nicht an Kollektivschuld, wohl an freiwillige Solidarisierung und freiwilliges Mittragen der Schuld. In diesem Sinn weiß auch ich mich als Christ mitbetroffen von dem Versagen und der Schuld der Kirche, auch in Deutschland.

Dabei denke ich an ein doppeltes Versagen. Da ist zunächst das spezifische Versagen in der bestimmten, einmaligen Situation des Dritten Reiches, in der die Kirche, weitgehend auch die Bekennende Kirche, nicht einmal versucht hat, sich beschirmend vor die lebensbedrohten Juden zu stellen. Man vergegenwärtige sich, daß die Bekennende Kirche, indem sie sich ekklesiozentrisch der Einführung des Arierparagraphen in der Kirche widersetzte, die nichtchristlichen Juden einfach fallen ließ und implizit für vogelfrei erklärte. Der Protest und die aktive Hilfe einzelner Christen – ob das nur wenige oder doch mehrere waren, ist hierbei unwichtig – kann nicht die Tatsache verhehlen, daß auch die Bekennende Kirche als solche sich nicht mit den Juden solidarisiert hat. Sie blieb stumm bei der Kristallnacht und hatte dann später bei der Abtransportierung der Juden einfach verlernt,

ihre Stimme zu erheben. So ist die Kristallnacht nicht nur für die Reichspolitik, sondern auch für die Kirche zum entscheidenden Wendepunkt geworden, hinter den sie nicht mehr zurückgehen konnte. Aber dieses spezifische Versagen ist nur eine Seite der Sache, die heute zur Vergangenheit gehört. Für uns Heutige ist meines Erachtens die allgemeine, antijüdische Orientierung der Kirche (und wahrlich nicht nur der deutschen) wichtiger, der „christentümliche Antisemitismus“, wie es ein origineller holländischer Theologe einmal genannt hat.

Es ist schwer, heute über diese „christentümliche“ Schuld der Kirche zu sprechen, weil es zwei entgegengesetzte Fronten gibt, von denen es gleichermaßen gilt, sich abzusetzen. Auf der einen Seite gibt es die, die diese Schuld nicht wahrhaben wollen oder bagatellisieren. Eine Bagatellisierung ist es z.B., wenn das Bekenntnis zur Schuld oder Mitschuld an Auschwitz durch die an sich nicht falsche Beobachtung neutralisiert wird, daß die Verbrechen gegen die Juden nicht von Christen als solchen begangen wurden, sondern von antichristlichen Nationalsozialisten. Man sagt dabei aber nicht, daß der Boden für die nationalsozialistische Ideologie seit Jahrhunderten von der Kirche vorbereitet war.

Auf der anderen Seite ist die Front derer, die fast masochistisch die große Schuld der Kirche ausbreiten. Es gibt viele Christen in meinem Land, aber auch bestimmte Kreise in Deutschland und Amerika, die die antisemitische und antijüdische Geschichte der Kirche ausführlich und einseitig aufarbeiten. Erstens gibt es da, Gott sei Dank, nicht nur schwarze Seiten. Nicht zur Selbstentschuldigung, wohl aber um der Gerechtigkeit gegenüber den Früheren willen darf auch das nicht unterschlagen werden. Zweitens aber wird in den Anklagen die historische Distanz oft vernachlässigt. Durch die Wirkungsgeschichte sehen wir heute manches deutlicher, als es früher möglich war. Ein Beispiel aus einem anderen, weniger emotional beladenen Bereich: Es ist nicht unwahr, aber übersieht die historische Bedingtheit, wenn man heute dem ersten Clemensbrief aus dem ersten Jahrhundert einen Vorwurf macht wegen seines Patriarchalismus. So sprachen auch fast alle Christen vor dem Krieg unbekümmert von Ungehorsam und Verstockung der Juden, weil sie Jesus Christus nicht annahmen. Für uns sind derartige Worte eindeutig verpönt. Aber das war damals der Rahmen, in dem gedacht wurde. Oder ein anderes, noch brisanteres Beispiel: Bonhoeffer, in seiner zurecht bekannten und gerühmten Schrift von 1933 „Die Kirche vor der Judenfrage“, spricht von dem Fluch Gottes, der auf dem jüdischen Volk lastet. Es ist eine grobe Ungerechtigkeit, ihn deswegen des Antijudaismus oder sogar eines noch nicht verarbeiteten Antisemitismus zu bezichtigen. So dachten

damals alle oder jedenfalls fast alle Theologen, auch die, die das Heils-mysterium Israels in seiner bleibenden Erwählung voll anerkannten. Zu meinem nicht geringen Schrecken merkte ich kürzlich, daß ich in einem theologischen Papier von 1943 das Leiden der Juden noch als Urteil Gottes bewertete, mit dem er in seiner Liebe sein verstocktes Volk zu sich zurückzuholen versuchte. Die Gefahr derartiger Aussagen ist uns erst später, bei der theologischen Verarbeitung von Auschwitz aufgegangen. Das bringt mich zu der These, daß die Wirkungsgeschichte in Exegese und Dogmatik ein hermeneutisches Prinzip ist, das berücksichtigt werden muß. Eine in der Vergangenheit vertretbare Aussage kann im Blick auf ihre Wirkungsgeschichte später unhaltbar sein. Das gilt namentlich auch von den sogenannten Antijudaismen im Neuen Testament.

Die sozialpolitische Aufgabe der Kirche

Bis jetzt haben wir den Blick überwiegend rückwärts in die Vergangenheit gerichtet, wenn auch dabei schon mehrere, direkt oder indirekt in die Zukunft weisende Bemerkungen gefallen sind. Jetzt will ich mich aber ausdrücklich der Gegenwart und Zukunft zuwenden. Das Aufarbeiten der Vergangenheit mit ihren Verfehlungen und ihrer Schuld hat ja keine Bedeutung in sich selber, sondern ist nötig als Warnung und Richtungsanzeiger für heute und morgen. Es könnte angebracht scheinen, nun unmittelbar von der spezifisch kirchlich-christlichen Aufgabe in Theologie, Predigt und Unterricht zu sprechen; von der Notwendigkeit, eine gute „Israeltheologie“ (unschöne Bezeichnung einer wesentlichen theologischen Aufgabe) zu entwickeln; von der Ausmerzung aller Spuren – auch eines verhohlenen Antijudaismus; von der Verwurzelung des christlichen Glaubens im früheren Judentum; von der neuen Chance eines jüdisch-christlichen Dialogs. Doch soll das alles zurückgestellt werden. Vorrang hat m. E. die sozialpolitische Aufgabe der Kirche, die sie gemeinsam mit den Nichtchristen hat, zumal auch Juden oft bereit sind, daran mitzuarbeiten. Früher, als die Kirche noch eine große, gesellschaftliche Macht war, war das anders; da konnten anti-jüdische Passionspredigten Pogrome auslösen. Aber heute hat die Kirche im säkularisierten Westen stark an Einfluß eingebüßt. Da ist es für die Juden verhältnismäßig belanglos, ob sie eine gute oder weniger gute Israeltheologie vertritt und sogar, ob sie in ihren Predigten die Schuld der Kreuzigung den Juden zu- oder abspricht. Wenn einige Juden heute bereit sind zu einem Dialog – oder eigentlich möchte ich lieber das weniger anspruchsvolle Wort Begegnung gebrauchen –, dann ist im allgemeinen ihr Hauptanlie-

gen nicht eine theologische Verständigung oder Aussprache, sondern einerseits gemeinsames Aufarbeiten der Vergangenheit, um die Christen zu sensibilisieren und den Antisemitismus zu bekämpfen und andererseits Verständnis für den Staat Israel zu wecken. In einem Gespräch des Ökumenischen Rates mit Vertretern der großen jüdischen Weltverbände wurde das von jüdischer Seite ohne Umwege klipp und klar ausgesprochen.

Unter der sozialpolitischen Aufgabe der Kirche verstehe ich in diesem Kontext das Eintreten für allgemeine Menschenrechte, speziell der Marginalisierten in der Gesellschaft und die Bekämpfung jeder Diskriminierung, sei es der Gastarbeiter oder der Homos. Man sage nicht, daß das nicht zum Proprium der Kirche gehört und nichts mit unserem Thema zu tun hat. Wenn uns die Kristallnacht eines gelehrt hat, dann doch wohl, daß die Kirche gerade durch die Ausblendung des öffentlichen Bereiches schuldig geworden ist. Dadurch konnte sie den Arierparagraphen außerhalb der Kirche zu einem Adiaphoron erklären. Und wenn die sozialpolitische Aufgabe der Kirche noch biblisch unterbaut werden soll: es handelt sich hier um ihr prophetisches Wächteramt. Es war nicht nur die „Zwei-Reiche-Lehre“, die der Kirche im Dritten Reich mitgespielt hat, sondern mehr noch ihre Mißachtung des Alten Testaments. Erstens verlor dadurch Israel als auserwähltes Volk seine Konturen; darüber hinaus aber wurde die kirchliche Verantwortung für die Gesellschaft ausgehöhlt. Man denke an die Propheten mit ihrer vehementen Kritik an dem sozialen Unrecht in ihrem Volk oder an die Gesetze, die die Rechte des Nichtisraeliten im Land sicherten.

Wenn ich zuvor die Bestreitung des Antisemitismus unter das Eintreten für die allgemeinen Menschenrechte subsumiert habe, will ich damit nicht die Besonderheit des Antisemitismus leugnen. Das jüdische Volk ist für den christlichen Glauben nicht ein Volk wie andere Völker; es ist durch Gottes Erwählung erst zum Volk geworden. Weil das Volksein auf Erwählung gründet, kann es in unseren allgemeinen Kategorien auch nicht erfaßt werden. Es kann weder als Religionsgemeinschaft noch als ethnische Gruppe determiniert werden. (Ist es Überempfindlichkeit, wenn ich stutzig werde, sobald das jüdische Volk als ethnische Größe bezeichnet wird? Ist es wirklich ganz unberechtigt, wenn ich darin noch einen Nachklang der Rassenlehre höre? Vestigia terrent.) Es ist nicht zufällig, daß es der Nazi-Ideologie nicht gelungen ist, eine schlüssige Definition zu geben, wer ein Jude ist. Und so wie für den Glauben das jüdische Volk anders ist als andere, so glaube ich auch, daß im Antisemitismus bestimmte irrationale, mystische Elemente liegen, wie sie sich so nicht im Haß oder in der Diskriminierung anderer Gruppen finden. Aber wie dem auch sei, soviel ist deutlich: Wo allgemeine Men-

schenrechte mißachtet werden, röhrt sich früher oder später auch immer der Antisemitismus, so wie umgekehrt der Antisemitismus ein Gradmesser ist, wie es mit den allgemeinen Menschenrechten bestellt ist. Ist die Vermutung zu spekulativ, daß das zusammenhängt mit der Erwählung des jüdischen Volkes? Erwählung schließt ja immer Repräsentation anderer ein.

Zu der hermeneutischen Funktion von Auschwitz im sozialpolitischen Bereich rechne ich auch das öffentliche Eingeständnis der Kirche, daß wir in einer auch auf religiösem Gebiet pluriformen Gesellschaft leben. Ich weiß, daß diese Anerkennung der Pluriformität viele, noch ungelöste Fragen aufgibt. Ich bin auch davon überzeugt, daß diese Anerkennung der Gleichberechtigung im sozialen Bereich nicht zu einer Relativierung des eigenen christlichen Glaubens führen darf und auch nicht führen muß. Aber ich weiß zugleich, daß das Postulat einer christlichen Gesellschaft einer der Faktoren war, die dazu beigetragen haben, die Juden unsichtbar zu machen und ihre Existenzberechtigung zu verneinen. In einem christlichen Staat durfte und daher konnte es sie nicht geben... mit all den verheerenden Folgen.

Der Staat Israel

Wenn wir von der hermeneutischen Funktion der Kristallnacht und von Auschwitz im sozialpolitischen Bereich sprechen, stellt sich die Frage, ob dann auch die Stellungnahme zum Staat Israel einbezogen werden muß. Wenn sich schon in den beiden obengenannten Punkten die sozialen und theologischen Aspekte überschnitten, so hier noch deutlicher die politischen und theologischen Betrachtungsweisen. Die Beziehung zu und Verbindung mit dem Staat Israel ist in unserer Zeit eines der wichtigsten Elemente der jüdischen Identität. Das gilt für die Juden in der Diaspora nicht weniger als für die israelischen Juden, das gilt auch völlig unabhängig von ihrer Bewertung der heutigen israelischen Politik gegenüber den Palästinensern. Wenn man Wert legt auf Bekanntschaft und Begegnung mit dem Judentum, kann man deshalb den Staat Israel nicht ausblenden. Ein Staat wie jeder andere? Daß das nicht ohne weiteres zutrifft, zeigt sich an der merkwürdigen Leidenschaft, von der jede Diskussion über ihn begleitet ist. Die Politik Israels berührt uns offenbar mehr als die anderer Staaten. Was sollen wir dazu sagen? Mindestens müssen wir bei einer Beurteilung immer mitbedenken, daß dieser jetzige Staat mit seinen Problemen jedenfalls auch verursacht ist durch die Schuld der Völker, die den Juden keine Lebenssicherung bieten konnten. Das gilt im besonderen für den deutschen Staat,

aber doch auch mehr oder weniger für alle anderen, die jüdischen Flüchtlinge nur zögernd und in sehr begrenzter Zahl Zuflucht boten. Deshalb kann man im Licht der Kristallnacht nur, zusammen mit den Juden, dankbar dafür sein, daß es diesen Staat gibt. Die Existenzberechtigung dieses Staates darf im Licht der Vergangenheit nie in Frage gestellt werden. Dabei muß auch bedacht werden, daß ohne Kristallnacht die jüdische Einwanderung in Palästina jedenfalls langsamer verlaufen wäre. Hätte sich dann nicht vielleicht der Traum Martin Bubers von einem allmählichen Zusammenwachsen von Juden und Palästinensern (damals Arabern) verwirklichen können? Und ferner: wir sind zu schuldig geworden an den Juden, als daß wir nicht überaus vorsichtig sein müssen, Kritik zu üben an ihrem Staat. Das gilt wieder an erster Stelle für die Deutschen, aber doch auch für die Gesamtheit der Christen der Ersten und Zweiten Welt. Das heißt nicht, daß wir vollständig verzichten müssen auf jede Kritik, aber nur Kritik auf der festen Basis der Solidarität, d.h. des Vertrauens, der Verbundenheit und der Liebe.

Aber müssen wir als Christen nicht noch spezifischer, d.h. von der Bibel her, über diesen Staat sprechen? Der bekannte Beschuß 37 der Rheinischen Synode von 1980 hat in der Gründung dieses Staates ein Zeichen der Treue Gottes gesehen, und eine schon ältere Erklärung meiner Hervormden (Niederländischen Reformierten) Kirche hat dasselbe mit deutlicherer theologischer Begründung gesagt, indem sie das Wohnen im „Land“ wesentlich mit der Erwählung verband. Und doch zögere ich, dieses heute zu wiederholen. Die theologische Begründung des Staates hat der Ideologisierung und Sakralisierung einer Politik Vorschub geleistet, die ich und viele Juden mit mir abweisen. Wenn es richtig ist, was ich vorher feststellte, daß die Wirkungsgeschichte ein hermeneutisches Prinzip ist, könnte das heißen, daß die damals richtige Aussage, daß dieses Land dem Volk von Gott gegeben ist, heute nicht ohne weiteres wiederholt werden darf. Das Problem lege ich vor; die Antwort weiß ich nicht.

Sichtbarmachen der Juden

Wenn ich mich jetzt der Frage zuwende, was die Kristallnacht der Kirche auf dem spezifischer christlich-theologischen Gebiet zu sagen hat, möchte ich an erster Stelle hinweisen auf die Notwendigkeit, die Juden in ihrer heutigen Gleichzeitigkeit sichtbar zu machen. Dabei denke ich nicht und sicher nicht an erster Stelle an persönliche Präsenz. Ich meine damit ein Ernstnehmen der heutigen Juden in unserem Denken, in unserem Unterricht und unseren Predigten – etwa so, wie das gute „Gemeinsame Wort“ von EKD

und DDR-Kirchenbund von der Pflicht spricht, wahrheitsgetreue Kenntnisse über das (heutige) Judentum zu verbreiten. Ein Christ und zumal ein Theologe weiß viel von Israel in alttestamentlicher Zeit. Er weiß auch dieses und jenes von den Juden in der Zeit Jesu, aber von den heutigen Juden weiß er im allgemeinen recht wenig. Oft ist er verwundert, wenn er hört, daß die Mehrzahl nicht religiös ist – nicht so sehr agnostisch oder atheistisch, sondern einfach nicht interessiert an religiösen Fragen – und daß sie sich doch ganz bewußt und emphatisch zu ihrem Jude-Sein stellt. Auch muß die Kontinuität des alttestamentlichen Israels zu den heutigen Juden deutlich unterstrichen werden. Ich erinnere mich, wie verwundert meine kleine Tochter von acht Jahren, die in fünf verschiedenen Gemeinden die Sonntagsschule besucht hatte, war, als ich ihr sagte, daß die Israeliten, von denen sie dort gelernt hatte, genauso Juden gewesen seien, wie das jüdische Mädchen in der Schule, mit dem sie sich immer stritt. Es ist mir fast unbegreiflich, daß es heute noch immer Theologen gibt, die mit gewichtiger Argumentation einer Scheidung zwischen dem alttestamentlichen Israel und dem neuzeitlichen Judentum das Wort reden. Natürlich gibt es, ungeachtet der Kontinuität, deutliche Unterschiede, wie ja auch die Kirche unserer Zeit nicht identisch ist mit der Kirche der Apostel. Vielleicht wäre es zu erwägen, statt von Israel und Israeliten im Religionsunterricht systematisch von jüdischem Volk und Juden zu sprechen. Oder ist der Name Jude noch immer so negativ belegt, daß man damit nur einer Abwertung des Alten Testaments in die Hand arbeiten würde?

Umgang mit der Bibel

Und dann der Gebrauch und die Auslegung der Bibel. Über den Antijudaismus im Neuen Testament braucht hier nichts gesagt zu werden. Es ist schon verhältnismäßig viel darüber gearbeitet worden. Ich möchte nur hinzufügen, daß die Frage, ob es antijüdische Texte im Neuen Testament gibt oder nicht, von weniger Belang ist als die Pflicht, jede Spur von Antijudaismus in ihrer Auslegung zu vermeiden.

Über den Gebrauch und die Auslegung des Alten Testaments ist im Kontext unseres Problemkreises noch weniger gearbeitet worden; darum sind hier einige etwas aufführlichere Bemerkungen am Platz. Daß eine Auslegung, wie sie z.B. der Barnabasbrief geübt hat, indem er alles, was das Alte Testament positiv über Israel sagt, auf die Kirche, alles, was es negativ sagt, auf die Juden bezog, sich als unhaltbar erwiesen hat, braucht nicht weiter diskutiert zu werden. Wohl ist zu bedenken, daß jede Predigt eines alttestamentlichen Textes, die den Text nicht zunächst in seinem israeliti-

schen Kontext auslegt, sondern ihn unmittelbar existentiell beleuchtet oder auf die Kirche bezieht, ungewollt der Substitutionstheorie das Wort redet. Besonders deutlich ist das in der Liturgie beim Verlesen der Psalmen. Ganz unreflektiert identifiziert die Gemeinde dabei Israel mit der Kirche. Wieder werden so die Juden unsichtbar gemacht. Man kann anführen, daß das Alte Testament Heilige Schrift auch der Kirche ist und deshalb eine derartige direkte Applikation möglich ist. Wenn das nicht länger erlaubt wäre, würde das Alte Testament der Gemeinde entfremdet werden. Doch sollte heute die Warnung der Kristallnacht, die uns auf die antijüdische Tendenz in der Substitutionstheorie aufmerksam gemacht hat, Vorrang haben vor dem Glaubensbedürfnis der Gemeinde, sich die alttestamentlichen Texte unmittelbar anzueignen.

Auch das Schema von Verheißung – Erfüllung hat von Anfang an in der Kirche eine antijüdische Zuspitzung gehabt. Das zeigen die Streitgespräche mit den Juden und die „Anti-Judaeos“-Schriften. Die alttestamentlichen Verheißenungen, hieß es, bezeugten so klar und eindeutig Jesus als den Christus, daß die Juden, die das verneinten, sich böswillig der Wahrheit verschlossen oder ganz verblendet waren. In der wissenschaftlichen Exegese, an der jüdische und christliche Gelehrte in völliger Ebenbürtigkeit zusammenarbeiten, ist das heute überholt. In sehr vielen Fällen hat sich herausgestellt, daß die jüdischen Gegner die bessere Exegese hatten. Aber in den Gemeinden und in den Predigten wird noch regelmäßig das Schema geradlinig gehandhabt. Daß das nicht so unschuldig ist, wie es scheint, zeigen die Statuen der Synagoge mit gesenktem Kopf und der Binde vor den Augen – neben der triumphierenden, stolzen Kirche.

Und daneben die verwandte Gedankenlinie, die die alttestamentlichen Verheißenungen vollständig durch Christus erfüllt sieht. Auch diese ist immer antijüdisch angewendet worden, weil auch hier die Starrheit der Juden, die das nicht mitmachen können, angeprangert wird. Außerdem macht auch diese Auslegung die Juden wieder unsichtbar. Wenn alle Verheißenungen erfüllt sind, hat das jüdische Volk keine Existenzberechtigung und keine Zukunft mehr. Der Gedanke des alttestamentlichen Überschusses, den Mistkotte in seinem Buch „Wenn die Götter schweigen“ eindrucksvoll entwickelt hat, wie auch die These von Rads, daß jede Verheißeung in ihrer Erfüllung noch auf weitere Erfüllung wartet, kann hier weiterführen. Aber auch wenn die Behauptung der vollständigen Erfüllung eine bessere biblische Grundlage hätte, als sie sie m.E. hat, dürfte man sie aufgrund ihrer Wirkungsgeschichte doch heute nicht mehr ohne weiteres übernehmen.

Die These, daß alle Verheißungen in und durch Christus erfüllt sind, sagt auf dem Gebiet der Bibelauslegung dasselbe wie die sogenannte präsentierte Eschatologie in der Dogmatik. Es ist bekannt, daß jüdische Philosophen-Theologen dagegen die noch ausstehenden alttestamentlichen Verheißungen, daß die ganze Existenz heil und neu werden wird, betonen, und daß dies der fundamentale Grund ist, weshalb sie Jesus nicht als Messias annehmen. Dieser jüdische Einwand hat viele Christen in neuerer Zeit beeindruckt. Das Reich Gottes als noch offene Hoffnung für die Zukunft spielt heute eine große Rolle. Stärker als früher wird unterschieden zwischen Versöhnung (oder Erlösung) und Erfüllung, und eine ausschließlich präsentierte Eschatologie wird in Frage gestellt. Nicht nur in der reformierten Theologie greift die Überzeugung um sich, daß die Dogmatik nicht ohne heilsgeschichtlichen Gedanken auskommen kann. Für unsere Thematik ist das von unmittelbarer Relevanz. Wenn jetziges Heil und Erfüllung zusammenfallen, gibt es nichts mehr zu hoffen. Dann hat das jüdische Volk keine Zukunft mehr und sollte deshalb so schnell wie möglich verschwinden. Zugespitzt gesagt: Strikte präsentierte Eschatologie ohne heilsgeschichtliches Korrektiv macht das jüdische Volk wieder unsichtbar; es sollte es nicht mehr geben.

Die Kristallnacht hat viele Christen veranlaßt, das Verhältnis von Israel und Kirche, Juden und Christen neu zu überdenken. Sie sind dabei zu der Erkenntnis gekommen, daß das Band zwischen beiden für die Kirche wesentlich ist. Die Beziehung der Kirche zum Judentum gehört zu ihrer Definition, d.h. daß sie in das Glaubensbekenntnis der Kirche gehört. Als die Niederländische Reformierte Kirche im Jahr 1949 (!) einen neuen Versuch reformatorischen Bekennens unternahm, hat sie darin dann auch einen Artikel über „Gegenwart und Zukunft Israels“ aufgenommen. Das Stück ist heute veraltet; das Faktum des Versuchs aber ist von bleibender Bedeutung. So möchte ich diesen Beitrag schließen in der Hoffnung, daß auch die Kirche in Deutschland den Glaubensmut hat, sich zu der Zusammengehörigkeit von Kirche und jüdischem Volk zu bekennen. Dabei wird es dann auch unumgänglich sein, daß die Kirche ihr Versagen gegenüber den Juden in der Vergangenheit öffentlich ausspricht. Namentlich das letzte ist schon seit langem fällig.

Anhang

Ich bin mir bewußt, daß ich manches, was vielleicht auch hätte behandelt werden können, ausgelassen habe. Ich denke dabei vor allem an zwei

Fragenkreise: Erstens die Versuche der Kirche, ihr Verhältnis zum jüdischen Volk in einer Theorie oder einem Modell zu definieren; zweitens die Frage des „Dialogs“. Der Grund für diese Auslassungen ist teils, daß sonst dieser Artikel zu lang geworden wäre, teils aber auch, weil ich nicht glaube, auf diesen Gebieten inhaltlich noch etwas Wesentliches beitragen zu können. Für den ersten Fragenkreis verweise ich im deutschen Sprachbereich auf meinen Beitrag in der Festschrift für Bischof Dr. W. Krusche, „Als Boten des gekreuzigten Herrn“. Dazu will ich nur noch bemerken, daß eine genaue Definition des Verhältnisses mir immer weniger wichtig erscheint. Die Gefahr, daß wir damit versuchen, das „Mysterium Israel“ in den Griff zu bekommen, daß wir das jüdische Volk zum Objekt eines Theologumens machen und daß wir ausmachen, wie das Verhältnis dieses Volkes zu seinem Gott ist, wiegt bei mir zunehmend schwer.

Was den zweiten Fragenkreis betrifft, nur das Folgende. Unter „Dialog“ werden recht verschiedenartige Sachen subsumiert. Erstens: ein theologisches Zwiegespräch zwischen einem jüdischen und einem christlichen Sachverständigen vor dem Forum der Öffentlichkeit. Das kann recht interessant sein, aber für das Verhältnis von Juden und Christen bringt es nur etwas ein, wenn beide Gesprächspartner als Vertreter ihrer Glaubensgemeinschaft anerkannt sind. Zweitens: Tagungen von Juden und Christen, die jedenfalls in meinem Land, aber ich glaube auch in Deutschland, oft unter dem Übel leiden, daß die Christen zahlenmäßig überrepräsentiert sind, andererseits sich aber noch so belastet wissen von ihrer schuldbeladenen Vergangenheit, daß freier Gedankenaustausch sehr erschwert ist. Waren früher die Juden die Angeklagten, so erfahren sich heute die Christen als solche. Und die verbreitetste Form des „Dialogs“ ist die, daß eine Gruppe interessierter Christen sich ein oder zwei Juden einlädt. Zweifellos bringen derartige Veranstaltungen Gewinn, weil sie den Christen Kenntnis von und Verständnis für das Judentum beibringen. „Dialoge“ sollte man sie aber im allgemeinen lieber nicht nennen. Die Christen sind die Lernenden, die Juden sind die Lehrenden. Gewöhnlich interessieren die letzteren sich auch kaum für den christlichen Glauben und finden nicht, daß sie viel davon lernen können. So sind wir von zweiseitigen, wirklich dialogischen Glaubensgesprächen noch weit entfernt – wenn es überhaupt je dazu kommen wird. Vorläufig werden wir Christen uns mit Einbahnverkehr begnügen müssen. Zu etwas anderem haben wir Christen den Juden bisher auch keinen Anlaß gegeben.

„Schritte auf dem Weg zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst – 40 Jahre Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen“*

VON HERMANN STICHER

„Den Berg der Gemeinsamkeiten behutsam *Schritt um Schritt* zu erklimmen“. Mit diesen Worten begrüßte Bischof Dr. Sommer als Vorsitzender den am 8. November 1973 gefaßten Beschuß der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, dem Antrag der Deutschen Bischofskonferenz sowie der Griechisch-Orthodoxen Metropolie in Deutschland auf Vollmitgliedschaft stattzugeben.“ So heißt es in einer Presseerklärung vom 9. November 1973.

Damit waren entscheidende Schritte getan auf dem Weg zu umfassendem gemeinsamem Zeugnis und Dienst der Kirchen unseres Landes. Und das, nämlich „Schritte auf dem Weg zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst“, und das durch „40 Jahre ACK“, ist das Thema meiner Festansprache. Und um das gleich hier auszusprechen: Es waren wahrhaftig „behutsame“ Schritte, die getan wurden!

Aber ob Schritte behutsam oder fest, unsicher oder gewiß, irregehend oder zielklar sind – sie bewirken Bewegung. Nicht umsonst redet man von der „ökumenischen Bewegung“, weil durch sie und in ihr Schritte getan worden sind, die ein neues Kapitel Kirchengeschichte geschrieben haben. In dieser Geschichte hat die „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) e.V.“ ihren bedeutsamen Platz. 40 Jahre ist sie nun alt – oder jung? Zeigt sie Altersschwäche, atmet sie jugendlichen Schwung oder – das wäre ja auch noch eine Möglichkeit – ist sie in den besten Jahren?

Was feiern wir denn nun, wenn wir „40 Jahre ACK“ begehen? Was sind schon 40 Jahre auf dem Hintergrund der nahezu 2000jährigen Geschichte der christlichen Kirche! Aber Gott als der Herr der Geschichte hört nicht auf, in seinem Volk zu wirken und in ihm immer wieder Neues zu wirken. Wir feiern also, daß Gott sein Volk mit seinen vielerlei Ausprägungen in unterschiedlichen Kirchen aus deren Gegeneinander und Nebeneinander herausgeführt hat zu zukunftsweisendem, wenn auch nicht spannungslosem Miteinander, zu gemeinsamem „Bekennen des Herrn Jesus Christus

* Festansprache zum 40jährigen Bestehen der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West)“ beim Festakt am 14. September 1988 in Bonn.

gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland“, zu „trachten, gemeinsam zu erfüllen, wozu sie berufen sind“, „zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst“, und das alles „zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (Zitate aus: § 1 Grundlage, Satzung der ACK). Wir feiern, daß Gott Menschen ergriffen hat und sie als Werkzeuge seiner Gnade gebraucht hat, um Vertrauen zu schaffen zwischen Personen und durch sie zwischen Kirchen. Wir feiern, daß inzwischen Zusammenarbeit von Kirchen in vielen Bereichen so selbstverständlich geworden ist, daß sie kaum mehr ins Bewußtsein dringt. Wir feiern, daß in dieses Werden und Wachsen die ACK, trotz all ihrer Grenzen und Schwächen, als wirksamer Faktor hineinverwoben ist.

Deshalb ist es angebracht, in diesem Festakt Dank auszusprechen dem Herrn der einen Kirche für sein gnädiges Führen, aber auch den Vätern und Müttern, die aus der Kraft des Glaubens den Mut gewannen, Fronten aufzubrechen, das Trennende zur Kenntnis zu nehmen, aber sich dadurch nicht davon abhalten zu lassen, das zu suchen, was eint. Dank gebührt den Brüdern und Schwestern, die die ACK ins Leben gerufen haben. Dank sei all denen, die durch die Jahrzehnte Ökumene gestaltet haben – und zu ihnen zähle ich auch die vielen Beter und Beterinnen, deren Namen niemand kennt, die aber die Einheit des Volkes Gottes zum Gegenstand ihrer Fürbitte gemacht haben. Stellvertretend für viele, die zu nennen wären, will ich die bisherigen Vorsitzenden der ACK aufführen:

Kirchenpräsident D. Martin Niemöller, EKD (1948–1961)

Seminardirektor Dr. Hans Luckey, BEFG (1961–1966)

Landesbischof Dr. Erich Eichele, EKD (1966–1970)

Bischof Dr. C. Ernst Sommer, EmK (1970–1976)

Landesbischof Dr. Gerhard Heintze, EKD (1976–1979)

Bischof Dr. Paul-Werner Scheele, Katholische Kirche (1979–1982)

Präsident D. Heinz Joachim Held, EKD (ab 1982).

Hinführende Schritte

Der Entstehung der ACK sind natürlich hinführende Schritte vorausgegangen. Bewußt gebrauche ich das Wort „hinführend“, um dadurch noch einmal meine Überzeugung hervorzuheben, daß die ökumenische Bewegung Frucht der Führung Gottes ist. Da war – und ist noch – das Faktum getrennter Kirchen, das biblischem Glauben und theologischem Denken immer schmerhafter wurde. Im protestantischen Bereich stellte das Entstehen von Freikirchen vor neue Situationen, brachte bisher unbekannte

Gegensätze. Hier brach die Evangelische Allianz durch die Begegnung von glaubenden Personen bestehende Fronten auf. Da gab es die Herausforderungen, die aus den Missionsfeldern und die in den eigenen Ländern durch zunehmende Säkularisierung auf die getrennten Kirchen zukamen. Konfessionelle Weltbünde begannen, den Horizont über enge Kirchturmsicht hinaus zu erweitern. Nicht zu ermessen in ihrer Bedeutung für das Werden der Ökumene sind die Erfahrungen der beiden Weltkriege, gemeinsames Leiden unter einem tyrannischen System, aber auch im gemeinsamen Versagen diesem System gegenüber; das Teilen der Not der Kriegsgefangenschaft, zerstörter Kirchen, des Hungerns, aber auch der internationalen kirchlichen Hilfe.

Ein späteres Ereignis gehört mit zu den Quellfaktoren heutiger ökumenischer Gemeinschaft, nämlich das Zweite Vatikanische Konzil, einberufen durch den unvergesslichen Papst Johannes XXIII., durch das sich die katholische Kirche für die „getrennten Brüder“ öffnete.

Ein Problem sei gleich an dieser Stelle erwähnt: Die erste Generation jener Männer und Frauen, die aus unmittelbarem Erleben, Not-gedrungen und Geist-geführt, Schritte hin zu ökumenischem Gestalten taten, sind weithin nicht mehr. Hat es damit zu tun, daß Ökumene in zweiter Generation offensichtlich an Kraft verloren hat? Und wie wird die dritte Generation das Werk weiterführen?

In unserem geteilten Land wurde ein erster Schritt auf eine ökumenische Institution getan, als sich am 21. März 1947 in Stuttgart fünf Kirchenvertreter trafen (Bischof J. W. Ernst Sommer und Superintendent Huber, Methodistenkirche; Seminardirektor Dr. Schempp, Evangelische Gemeinschaft; Superintendent Dr. Siegel und Assessor von Harling, Kanzlei der EKD), um einen Beschuß des Rates der EKD zu erörtern, einen „Nationalrat der Deutschen Kirchen“ anzustreben. Zweck dieses Rates sollte in erster Linie die Vertretung gemeinsamer Interessen vor weltlichen Stellen (Staat, Militärregierung usw.) sein. Die Niederschrift jener Besprechung vermerkt: „Alle Anwesenden begrüßen diese Vorschläge und bringen ihre freudige Zustimmung zu der von der EKD ergriffenen Initiative zum Ausdruck. Es ergibt sich Übereinstimmung darüber, daß man sich nicht auf Evangelische Kirchen beschränken wolle, zumindesten nicht grundsätzlich.“ Also schon in jenem Anfangsstadium war an einen nicht nur evangelischen „Rat“ gedacht.

Auch das war von Anfang an klar, daß der Rat etwa auftretende Meinungsverschiedenheiten und Interessenkonflikte zwischen den beteiligten Kirchen erörtern solle und daß er „eine die Mitgliedskirchen bindende Entscheidungsbefugnis nicht haben könne“.

In einer nächsten Zusammenkunft am 17. Oktober 1947, an der bereits 7 Kirchen vertreten waren (EKD, BEFG, EG, MK, BfeG, Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden und die Alt-Katholische Kirche), wurde betont, daß die Initiative der EKD auf einem einmütigen Beschuß des Rates beruhe und daß die EKD keineswegs die Absicht verfolge, „die Freikirchen auch nur im geringsten zu einer Preisgabe ihres Wesens zu veranlassen. Es komme nur darauf an, den Gedanken der Ökumene auch auf deut-schem Boden zu verwirklichen“. Von freikirchlicher Seite wurde gewünscht, daß „von vornherein Klarheit darüber herrschen (müsse), daß die angestrebte Verbindung nicht die Arbeit der einzelnen Freikirchen einengen dürfe“. Damit waren vor allem die evangelistische Arbeit der Freikirchen und die daraus resultierenden Kirchenübertritte gemeint.

Bei jener Tagung vom 17. Oktober 1947 in Assenheim konnten die 7 Kirchen folgende Erklärung abgeben: „In freier brüderlicher Aussprache wurde von allen Beteiligten Übereinstimmung darüber erzielt, daß die evangelische Christenheit in Deutschland unüberhörbar von Gott an ihre Verantwortung füreinander und an ihren Dienst für unser Volk und in der Welt gemahnt ist. In dieser Verantwortung und im Vertrauen auf die Kraft und die Gabe ihres gemeinsamen Herrn kamen die Versammelten überein, ihren Kirchengemeinschaften die Bildung einer festen Arbeitsgemeinschaft zu empfehlen und eine Ordnung für diese Arbeitsgemeinschaft unverzüglich vorzubereiten.“

Nur ein halbes Jahr später, am 10. März 1948, wurden dann in Kassel die „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland“ gegründet und ihre „Richtlinien“ angenommen. Bezeichnend war für die damalige Situa-tion, daß der Name „Rat“ verworfen worden war zugunsten „Arbeitsge-meinschaft“, daß aus „Satzung“ „Richtlinien“ geworden waren – man erspürte in jenen Begriffen zu weitgehende Verbindlichkeit. Die Frage nach dem Grad der Verbindlichkeit der Zusammenarbeit in der ACK ist bis heute ein Problem geblieben.

Anfangsschritte

Damit war nun ein Instrument evangelischer Kirchen geschaffen, dem als Gründungsmitglieder angehörten: die Evangelische Kirche in Deutschland, der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, die Evangelische Gemeinschaft, die Methodistenkirche (die beiden letzteren schlossen sich 1968 zur Evangelisch-methodistischen Kirche zusammen), die Alt-Katholische Kirche, die Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden und

(als Gastmitglied) der Bund Freier evangelischer Gemeinden. Bereits 1948 wird übrigens die Frage nach einer Einladung an orthodoxe Kirchen diskutiert.

In einer vom 1. Juli 1948 datierten Mitteilung an die Militärregierungen – eine Erfordernis der Besatzungszeit, derer sich zu erinnern auch nicht uninteressant ist – wird Ziel und Inhalt der ACK so beschrieben: „Die Arbeitsgemeinschaft will keine Kirche sein, sondern ein loser Zusammenschluß, der den einzelnen Mitgliedern ihre volle Freiheit läßt, aber nach außen gegenüber weltlichen Stellen sowie auch gegenüber dem ganzen Volk eine Vertretung dessen ermöglichen soll, was trotz aller Verschiedenheit in Lehre und Kultus allen christlichen Kirchen gemeinsam ist. Sie stellt somit etwas Ähnliches dar wie ein Federal Council in den USA oder Großbritannien.“

Auch diese Frage nach Sinn und Ziel der ACK ist eine immer wieder zu bedenkende. Konsens besteht sicherlich darin, daß die ACK keine „Überkirche“ sein kann und es auch nicht sein soll. Gewiß ist sie aber „Zeichen“ – und als solches dafür sichtbar, bezeugend, wirksam. Sie ist Zeichen dafür, daß Einheit zum Wesen der Kirche Jesu Christi gehört, eine Einheit, die immer schon Gabe, aber auch bleibende Aufgabe ist; daß die Kirchen nur gemeinsam die Fülle und den ganzen Reichtum der einen Kirche Jesu wiedergeben können; daß gemeinsames Zeugnis und gemeinsamer Dienst in unserer Zeit um der Glaubwürdigkeit der Kirche willen erforderlich sind; und daß Schritte zu größerer Einheit notwendig und möglich sind.

Die ACK ist Plattform – und hat sich als solche bei aller Begrenztheit bewährt – für Begegnung der Kirchen, gemeinsame geistliche Erfahrungen, Vertrauensbildung, theologische Arbeit, gemeinsames Lernen, Austausch und Weitergabe von Information und für Hineinwirken in die Öffentlichkeit.

Die ACK ist Instrument der Kirchen, das sie sich selbst geschaffen haben, das sie gebrauchen können und das sie noch viel mehr gebrauchen sollten.

Weiterführende Schritte

Beachtlich ist die Arbeit, die in den nachfolgenden Jahren geleistet, sind die Themen, die in Angriff genommen wurden. Zwei mittlerweile unersetzblich gewordene Einrichtungen wurden geschaffen. Bereits 1946 war eine „Ökumenische Studienzentrale“ als Kontaktstelle deutscher Kirchen auf Anregung und Unterstützung amerikanischer Christen gegründet worden. 1948 wird daraus die „Ökumenische Centrale“ (ÖC). Ihre Leiter waren

zumeist gleichzeitig die Geschäftsführer der ACK. Auch ihre Namen sollen mit Dank und Anerkennung genannt werden: Pfarrer Lic. Wilhelm Menn, Assessor Otto von Harling, OKR Dr. Hanfried Krüger, Abt Dr. Laurentius Klein, Dr. Athanasios Basdekis.

Die andere Einrichtung ist der „Deutsche Ökumenische Studienauschuß“ (DÖSTA), der seine erste Zusammenkunft am 24. Oktober 1950 in Frankfurt/Main abhielt. Hier geschah und vollzieht sich auch heute bedeutende gemeinsame theologische Arbeit, die in vielen Veröffentlichungen ihren Niederschlag gefunden hat.

Bemerkenswert ist ebenfalls, daß schon bei der Sitzung der ACK am 17. September 1948 das Gespräch über die Zweckmäßigkeit einer ökumenischen Zeitschrift einsetzte, das dann zur Herausgabe der „Ökumenischen Rundschau“ führte, die heute in enger Verbindung mit der ÖC und von einem ökumenisch besetzten Herausgeberkreis verantwortet wird.

Ich will eine Reihe der bearbeiteten Themen aufführen. Manche von ihnen lassen Geschehnisse und Entwicklungen unserer westdeutschen Geschichte aufblitzen, andere beschreiben auch nach 40 Jahren noch nicht erledigte und geklärte Fragen. Ich zähle einfach auf: Auswirkungen der Währungsreform, Ernährungslage, Kriegsgefangenengebetwoche, Stellungnahme der Kirche zum politischen Machtkampf, Lastenausgleich, Verhältnis der Mitglieder untereinander, Doppelmitgliedschaft, Zulassung freikirchlicher Religionslehrer, Begräbnisfeiern der Freikirchen auf Friedhöfen, die im Eigentum landeskirchlicher Gemeinden stehen, Regelung des Übertritts von einer Kirche zur andern, Ökumene in der Ortsgemeinde, Was kann die Kirche für den Frieden tun, Kriegsdienstverweigerung.

Diese Themen zeigen, wie sehr in jener Zeit die Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Entwicklungen im Vordergrund stand und wie gering damals die theologische Diskussion war (die natürlich später durch den Beitritt der katholischen und der Griechisch-Orthodoxen Kirche viel größeres Gewicht erlangte). Die Themen machen aber auch deutlich, wie langsam sich Kirchen offensichtlich in gewissen Bereichen bewegen.

Wie dem auch sei – Hans Jörg Urban hat recht, wenn er anlässlich des 25. Geburtstags der ACK feststellte, daß sie „entscheidend zur Verbesserung des Klimas zwischen den Kirchen beigetragen hat“.

Schritte zur Erweiterung

Der genannte frühere Referent in der Ökumenischen Centrale, Dr. Urban, schrieb im April 1973 anlässlich des 25jährigen Bestehens der ACK weiter,

es scheine, daß „ihr ein Geburtstagsgeschenk zuteil“ werde: In ihrer Frühjahrskonferenz 1973 erklärte die Deutsche katholische Bischofskonferenz ihre grundsätzliche Bereitschaft, ihren bisherigen Beobachterstatus in Vollmitgliedschaft umzuwandeln. Wir erinnern uns: Schon in jener ersten Besprechung vom März 1947 wurde ausgesprochen, daß man sich nicht, zumindest nicht grundsätzlich, nur auf evangelische Kirchen beschränken wolle. Einladungen ergingen schon früh an die Brüder-Unität, die Heilsarmee, die Quäker, die Altreformierte Kirche. Zu einer Einladung an orthodoxe Kirchen konnte man sich damals nicht entschließen, nicht zuletzt wegen „der Unklarheit über die Bindungen der verschiedenen in Deutschland lebenden Gruppen“.

Nicht nur wurden dann im Laufe der Jahre die genannten und auch weitere evangelische Freikirchen Mitglieder bzw. Gastmitglieder der ACK. Auch die Mitgliedschaft der katholischen Kirche wurde aktuell. Die Möglichkeit erwuchs aus den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils, aber auch aus Kontakten, die auf vielen Ebenen schon vor dem Konzil entstanden waren. Vorwärtsweisende Schritte wurden getan. Ab 1963 wurde die Arbeitshilfe für die „Ökumenische Gebetswoche“, heute: die „Gebetswoche für die Einheit der Christen“ – deren Vorbereitung eine wichtige Aufgabe der ÖC als einem Organ der ACK darstellt – in enger Verbindung mit der katholischen Kirche erarbeitet. Seit 1968 gehören katholische Theologen als Vollmitglieder dem DÖSTA an. Ebenfalls seit 1968 sind katholische Diözesen Vollmitglieder in regionalen Arbeitsgemeinschaften. 1969 entsendet die Deutsche Bischofskonferenz zwei Gastdelegierte in die ACK, im Jahr 1970 den ersten katholischen Mitarbeiter in die ÖC (Prof. Dr. Manns). Ebenfalls 1970 überweist Lorenz Kardinal Jäger einen Zuschuß für die Arbeit der ÖC in Höhe von DM 10 000,–, ein untrügliches Zeichen, daß die Dinge ernst wurden.

Die Überlegungen und Verhandlungen über eine mögliche Mitgliedschaft der katholischen Kirche wurde von den bisherigen Mitgliedern einhellig begrüßt. So erklärte Bischof Dr. Sommer 1972, „daß man die Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche immer gewollt habe, da die Arbeitsgemeinschaft dadurch erst zu dem werde, was sie sein sollte. Auch die Freikirchen bejahten dies vollauf“.

Die Verhandlungen waren zeitweise mühsam, aber sie kamen zu einem positiven Ende: Mit Schreiben vom 17. Oktober 1973 teilt der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Julius Kardinal Döpfner, dem Vorsitzenden der ACK „mit Freude“ mit, „daß die Deutsche Bischofskonferenz auf ihrer Vollversammlung vom 24.–27. September 1973 dem Statut der

Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen einschließlich der Interpretation, wie sie von der gemischten Arbeitsgruppe vorgelegt worden ist, zugestimmt hat. Sie hat mich beauftragt, namens der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland den Antrag auf Beitritt zur Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen zu stellen. Diesen Auftrag möchte ich hiermit formell erfüllen“. Gleichzeitig benennt Kardinal Döpfner die 5 Vertreter der katholischen Kirche in der ACK und informiert über den Mitgliederbeitrag, den die katholische Kirche zu zahlen gewillt ist. Bei der Sitzung der ACK im März 1974 wurde der Antrag „durch Erheben von den Sitzen einstimmig angenommen“.

1972 wurde die alte Frage nach der Mitgliedschaft orthodoxer Kirchen wieder aufgenommen. Eine entscheidende Veränderung war eingetreten, denn Hunderttausende Angehörige der Griechisch-Orthodoxen Kirche waren inzwischen als ausländische Mitbürger in unser Land gekommen. Die ACK beschloß, „daß man zunächst mit der Griechisch-Orthodoxen Metropolie engere Kontakte anknüpfen sollte“; andere orthodoxe Kirchen sollten aber im Blickfeld bleiben. Auch diese Bemühungen wurden von Erfolg gekrönt: Am 24. September 1973 stellte S. E. Metropolit Irineos den Antrag der Griechisch-Orthodoxen Metropolie auf Beitritt zur ACK. Auch dieser Antrag „wurde durch Erheben von den Plätzen einstimmig angenommen“.

So waren bedeutende Schritte der Erweiterung der ACK vollzogen. Am 12. März 1974 konnte sich in Frankfurt/Main die neue „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) e. V.“, also nun auch mit eigener Rechtsform, konstituieren. Die Presse sah in diesem Ereignis den „Beginn einer neuen Epoche“. Auf jeden Fall war ein historischer Schritt in der Geschichte der Annäherung und der Zusammenarbeit der Kirchen unseres Landes getan.

Schritte in Zeugnis und Dienst

Gab es nun neue Schritte in Zeugnis und Dienst? Wurde die „neue“ ACK den an sie gestellten Erwartungen und auf sie gerichteten Hoffnungen gerecht? Die Antwort muß eine geteilte sein. Zweifellos hat die ACK viel geleistet, aber ebenso zweifellos hat sie nicht die Effektivität erlangt, die als Potential in ihr steckt.

Unbestreitbar hat die ACK viel zu Vertrauen unter den Kirchen beigetragen, natürlich besonders unter den Delegierten. Zeichen dafür ist für mich z. B. die Tatsache, daß auch kontroverse Positionen in Freimut diskutiert werden können, ohne daß das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit dar-

unter leidet. Gemeinsame theologische Arbeit gewann einen hohen Rang. Themen reichten von Taufe bis zu Mariologie, von Evangelisation bis zu gemeinsamem Bekennen des apostolischen Glaubens heute. Es gab Konsens und Dissens, aber gerade darin gemeinsames Lernen und besseres gegenseitiges Verstehen. Wichtig, überraschend und ermutigend war für alle, daß 1981 zum 1600jährigen Jubiläum des Nizänum-Konstantinopolitanum eine gemeinsame Erklärung zustande kam, die u. a. unterstrich, daß die Trennung der Kirchen nicht bis in die Wurzeln reicht, und die deutlich machte, daß das Bekenntnis zum dreieinigen Gott zum Grundbestand des gemeinsamen Bekennens gehört.

Die Stimme der ACK hinein in die Öffentlichkeit war freilich sanft und leise, weil sie zumeist „nur“ mit der Autorität der Delegierten und nicht mit der Autorisierung durch die Mitglieder, nämlich die Kirchen, reden konnte. Aber dennoch sind Erklärungen wie zu Evangelisation und Proselytismus, zum christlichen Lebensstil (die besondere Aufmerksamkeit erzielte) oder das Schreiben an die Bundesregierung zu § 218 nicht ungehört verhallt.

Aber, wie gesagt, das Potential der ACK ist größer, als es bisher zur Entfaltung kommen konnte.

Schritte nach vorn

Ob im nächsten Jahrzehnt dieses Potential zu noch besserem Zeugnis und Dienst gebraucht werden wird? Werden Schritte nach vorn möglich sein? Damit sind nicht nur Schritte in die Zukunft gemeint. „Schritte nach vorn“ bezeichnet ja auch eine Qualität, meint auch Inhalte.

Ein Erfordernis ist sicherlich, daß die ACK stärker in das Bewußtsein der kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit kommt. Das gelingt jedoch nicht durch die bloße Tatsache, daß es die ACK gibt, sondern nur durch das, was die ACK tut.

Felder notwendig zu verstärkender und zu klärender Arbeit gibt es genug. Ich nenne nur ökumenisches Lernen allgemein und in der theologischen Ausbildung im besonderen; ACK und ökumenische Arbeit überhaupt und die junge Generation; die Beziehungen der ACK auf Bundesebene zu den regionalen Arbeitsgemeinschaften und zur örtlichen ökumenischen Arbeit (wobei sicherlich die „Ebene“, auf der sich die Arbeit jeweils vollzieht, zu beachten ist); die Rolle der ACK im Verhältnis zu ökumenischen Zusammenschlüssen in anderen Ländern.

Ich denke aber auch an erforderliche theologische Arbeit, die sich durch zeitweilige Stagnation oder durch wohl unvermeidliche Rückschläge nicht

entmutigen lassen darf. Das Vertrauen auf die Kraft des Heiligen Geistes, der in alle Wahrheit leitet, darf größer sein als menschliche Grenzen. Herausforderungen bleiben – um wenigstens einige zu erwähnen – Fragen nach dem Amtsverständnis (könnte nicht „Spiritualsukzession“ vor Gott so wichtig sein wie „Apostolische Sukzession“?), nach dem Sakramentsverständnis (muß gemeinsames Abendmahl erst Ergebnis von Kirchengemeinschaft, kann es nicht auch Gottes Instrument zur Kirchengemeinschaft sein?), nach dem Schriftverständnis, nach in unseren Tagen so dringend notwendiger Seelsorge. Herausforderungen bleiben ebenso Vertretung der biblisch-christlichen „Grundwerte“ (wurde die Diskussion über sie nicht zu schnell abgebrochen?), das Eintreten für Menschenwürde, für das Recht auf Leben, für Freiheit (einschließlich Glaubensfreiheit überall), für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung.

Ein Aufgabenfeld will ich noch besonders hervorheben, nicht nur, weil es den Freikirchen besonders wichtig ist, sondern weil es zum Auftrag Jesu an seine Gemeinde gehört und in unserem sich entchristlichenden Land immer dringender wird: der evangelistisch-missionarische Dienst. Hier liegt weit hin ein deutliches Defizit ökumenischer Zusammenarbeit. Freilich, auch hier stehen sich unterschiedliche theologische, vor allem ekklesiologische Auffassungen gegenüber. Die Überzeugung wächst jedoch, daß mehr als je persönlicher Glaube, Eingliederung in lebendige Gemeinden und Ausleben des Glaubens in verantwortlicher Christusnachfolge gefordert sind.

Allerdings – was die ACK tatsächlich leisten soll und zu leisten vermag, hängt davon ab, inwieweit ihre Mitglieder das von ihnen geschaffene Instrument gebrauchen, welches Mandat sie der ACK gewähren, welche Verbindlichkeit ihres Handelns ermöglicht wird, welche Akzeptanz solches Handeln durch Kirchenleitungen erfährt und wie stark ihre Arbeit rezipiert wird. Das verlangt zweifellos entsprechende rückbindende Strukturen, aber auch wachsendes Bewußtsein für die Notwendigkeit multilateraler Ökumene. Sie wird in unserem Land – das ist einsichtig – durch unterschiedliche Größen der in der ACK verbundenen Kirchen erschwert. Wird es (noch besser) gelingen anzuerkennen, daß im Reiche Gottes nicht Größe und Macht die entscheidenden Maßstäbe sind, sondern Hingabe, Gehorsam, Dienstbereitschaft? Wird es gelingen, „Ökumene“ in seiner Wortbedeutung von universal, allumfassend, also alle Glaubenden und Kirchen einschließend, wirklich zu erfassen und in Handeln umzusetzen? Das darf eigenkirchliche Identität nicht nivellieren, aber es verlangt das Einbringen der jeweils anvertrauten Gaben und Erkenntnisse in das Ganze. Das wird bilaterale Beziehungen und Entscheidungen nicht ausschließen, aber es verlangt das Den-

ken an die anderen, verbunden, wenn sinnvoll, mit dem Angebot der Beteiligung oder, nach entsprechender Vorinformierung, des sich anschließens.

Schritte nach vorn rufen nach Zielklarheit. Das ist mehr als längerfristige Sitzungs- und Themenplanung. Das ist das Bemühen um Übereinstimmung, was inhaltlich in bestimmten Aufgabenbereichen gemeinsam für Kirche und Gesellschaft erreicht werden soll.

Offensichtlich ist, daß in der ACK und bei ihren Mitgliedern wenig Bereitschaft besteht, Strukturdebatten zu führen und Satzungsänderungen zu diskutieren. Wichtig wird sein, das Gegebene extensiv zu interpretieren. Entscheidend aber wird die geistliche Kraft sein, aus der die Mitglieder der ACK leben. Denn Aufbruch erwächst nicht aus organisatorischen Maßnahmen; vielmehr ist er Konsequenz gottgeschenkter neuer Erkenntnisse und neuer Bewegung. Und das ist der ACK zu wünschen und für sie zu erbeten, daß das Führen Gottes, der Wille Jesu Christi und die Kraft des Heiligen Geistes Weiterführendes und noch mehr Zusammenführendes wirkt. Das wiederum ist verbunden mit dem Ernstnehmen und dem Wirkenlassen der Quellen, aus denen Kirche Jesu lebt, der Quellen, an denen die Kirche Jesu durch ihre Geschichte hindurch festhielt, nämlich „an der Lehre der Apostel und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und an Gebeten“ (Apg 2,42).

So bleiben als Schlußfragen: Wird die kirchliche „Großwetterlage“, werden die Kirchen mutige und getroste Schritte nach vorn zulassen? Fordert eventuell die heutige Lage der Kirche geradezu entschiedenere und Glaubwürdigkeit mehrende Schritte gemeinsamen Zeugnisses und Dienstes? Werden wir dazu den „Kairos“, die von Gott gesetzte Zeit erkennen und erfassen?

Und so bleibt als Schlußsatz die Erinnerung, daß der Herr der Kirche will, daß die Seinen eins seien, wie er und der Vater eins sind, damit die Welt glaube, und daß uns auch der Weg zu größerer Einheit gewiesen ist: „Je näher wir Jesus Christus sind, desto näher sind wir einander.“

(Quellen: Protokolle und Akten der ACK)

Ein Sohn der Freiheit – Nikolai Alexandrowitsch Berdjajew

VON HANS-PETER FRIEDRICH

I.

Die Festlichkeiten zur Tausendjahrfeier der Taufe Rußlands sind vorüber. Noch sind der kirchenpolitische und der spirituelle Ertrag des Millenniums nicht wirklich abzuschätzen, aber es zeigt sich bereits jetzt, daß er langandauernder und tiefgreifender sein wird, als noch vor Jahresfrist angenommen. Die sich unter Gorbatschow so energisch wandelnden Beziehungen zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und dem sowjetischen Staat – Ausdruck dessen war das Treffen zwischen Generalsekretär und Patriarch am 29. April im Kreml – haben es möglich gemacht, daß das Jubiläum in einem, mit dortigen Maßstäben gemessenen, geradezu spektakulären Rahmen hatte begangen werden können. Die Kirche ist nach Jahrzehnten der Verdrängung und Verfolgung, des Verschweigens und Verachtens in die Öffentlichkeit zurückgekehrt, Glasnost hat es möglich gemacht! Die Medien, vor allem Fernsehen und Zeitungen, zeigen vieles bisher Unsichtbare und drucken vieles bisher Unsagbare. Die geistliche Musik, z. B. Tschaikowskijs und Rachmaninows, findet allenthalben volle Konzertsäle. Und die Rückgabe des berühmten Starzen-Klosters Optina Pustyn an die Kirche – unter den Pilgern, die sich dorthin um geistlichen Rat wandten, waren Tolstoi und Dostojewski, Solowjow und Leontjew – ist auch ein beredtes Zeichen dafür, daß sich Rußland immer stärker auf seine großen geistigen und geistlichen Traditionen zurückbesint. Insbesondere das „Silberne Zeitalter“, die Kulturrenaissance der letzten Jahrzehnte vor Weltkrieg und Revolution also, gerät nun, auf dem Hintergrund des seither Geschehenen zusätzlich verklärt, in den Mittelpunkt des Interesses immer breiterer Kreise. Es wird nicht nur die fast verschollene Literatur jener sagenhaften Zeit wiederentdeckt, stellvertretend für viele andere Autoren seien nur M. Woloschin und N. Gumiljow, D. Mereschkowskij und S. Hippius, W. Iwanow und A. Belyj genannt. Auch erinnert man sich der genialen religiösen Denker, der Philosophen und Theologen, die das intellektuelle Klima am Vorabend des großen Umbruchs so sehr geprägt hatten, deren Werke bisher in der Sowjetunion praktisch unerreichbar waren und es weitgehend auch heute noch sind: W. Solowjow und K. Leontjew, W. Rosanow und L. Schestow, Vater S. Bulgakow und Vater P. Florenskij. Nach seinen Schriften

besteht ein besonderer Hunger, der durch die Veröffentlichungen der Verlagsabteilung des Moskauer Patriarchates, so überaus verdienstvoll sie auch sind, nur ganz unzureichend gestillt werden kann. Und immer wieder begegnet man im privaten Gespräch unter Freunden und Bekannten, aber auch in der Öffentlichkeit in Reden und Aufsätzen dem Namen Nikolai Alexandrowitsch Berdjajew.

Dafür nur zwei Beispiele: In seinem großangelegten Vortrag über den Weg der Russischen Orthodoxen Kirche durch die vergangenen zehn Jahrhunderte auf dem Festakt im Bolschoi-Theater am 10. Juni erwähnte Metropolit Juwenalij von Krutizi und Kolomna als Vertreter echter russischer Spiritualität unter großem Beifall neben Solowjow und Dostojewski auch Berdjajew.

Und in einem aufsehenerregenden Interview in der Juni-Nummer der Literatur-Zeitschrift „Druschba Narodow“, dem Organ des Schriftsteller-Verbandes, die speziell dem Millennium gewidmet war, unterhielt sich der Publizist A. Neschnyj, bekannt geworden durch Artikel, die Verletzungen der Religionsgesetze zum Nachteil der Gläubigen durch örtliche Behörden aufdeckten, mit dem Metropoliten Aleksij von Leningrad und Nowgorod. Er kam mit seiner Überzeugung von der tausendjährigen, fruchtbaren Symbiose des orthodoxen Christentums mit der russischen Kultur ausführlich zu Wort und forderte, daß „unserem Leser der freie Zugang eröffnet werden muß“ auch zu den Werken der Religionsphilosophen, wobei er Berdjajew an herausgehobener Stelle nannte.

Auf dieses Gespräch antwortete noch in derselben Ausgabe der Historiker A. I. Klibanow mit einem kenntnisreichen und glänzend geschriebenen Essay zu den „weißen Flecken“, die des Metropoliten Darstellung der russischen Kirchen- und Geistesgeschichte aufweise. Und daß sich die Kirche bei ihrer Verteidigung der Geistesfreiheit zum Anwalt gerade Berdjajews macht, reizte ihn zu der folgenden ironischen Replik:

„Von den Gesprächspartnern wurde unter den Namen russischer religiöser Denker unseres Jahrhunderts auch N. A. Berdjajew erwähnt. Aber gerade er stellt doch den historisch bestehenden Gegensatz von Kirche zu Christentum und Gesellschaft fest. ‚Die Kirche‘, schreibt Berdjajew, ‚verhält sich in ihrer äußerlichen geschichtlichen Existenz, als ob sie nicht bemerkt hätte, daß die Welt sich radikal verändert hat, daß es die patriarchalische Lebensweise nicht mehr gibt, an der sich alles orientierte.‘ Und weiter: ‚Die soziale Sprache der russisch-orthodoxen Kirche und die Kategorien ihres sozialen Denkens bleiben vollständig an der alten ständischen Gesellschaftsform, an den alten patriarchalischen Beziehungen orientiert. Man könnte meinen, wir alle lebten noch in der Welt des alten Adels und des Bauerntums, des Kaufmannsstandes und des Kleinbürgertums, daß sich nicht nur keine proletarische, sondern auch keine bürgerliche Revolution ereignet habe. Die Kirche ist doch nicht nur der

Ewigkeit zugewandt, sondern auch der Zeitlichkeit!‘ Und ohne Umschweife: ‚Und wenn die Kirche in herausgehobener Weise der Zaren, Fürsten und Grafen liturgisch gedachte, wenn die kirchliche Hierarchie eine Vorliebe für die Großen dieser Welt entwickelte, dann war das ‚des Kaisers‘ und nicht ‚Gottes‘, ein Tribut an diese Welt, eine Anpassung an dieses Zeitalter.‘ Ich zitiere Berdjajews Buch „Christentum und Klassenkampf“, veröffentlicht in Paris im Jahre 1931. Es erklärt zur Genüge, warum sich der Boden orthodoxer Kirchlichkeit als kulturell unfruchtbar erwies.“

Kein anderer Autor, noch nicht einmal Lenin, aus dessen berühmtem Artikel „Sozialismus und Religion“ von 1905 ein kurzer Absatz angeführt wird, kommt bei dem Historiker auch nur annähernd so ausführlich zu Wort.

Es ist schon erstaunlich, wie sich auf einmal eine Diskussion um einen Philosophen bildet, der jahrzehntelang, wenn überhaupt öffentlich, dann nur unter betont negativen Vorzeichen genannt wurde – so noch in der zweiten Auflage des „Atheistischen Wörterbuchs“, Moskau 1985, wo es im Artikel „Berdjajew“ u. a. heißt: „In seinen gesellschaftspolitischen Ansichten entwickelte sich B. vom ‚legalen Marxismus‘ hin zum Antimarxismus, Antikommunismus und Antisowjetismus.“ Nach einer derartigen Steigerung in seinen Ansichten war ein solcher Autor eigentlich kaum mehr zitierfähig. Interessant ist aber auch, wie in diesem erst in Umrissen sichtbar werdenden Disput um ein für das Selbstverständnis der Nation zentrales Thema, nämlich den Beitrag der orthodoxen Kirche zur Kultur Russlands und zur Entwicklung seiner Gesellschaft, Berdjajew zum gesuchten und mithin auch geschätzten Bündnispartner beider Kontrahenten avanciert. Bei diesem Vorgang entbehrt es nicht der Delikatesse, wie der Hierarch großzügig den vehementen Kritiker der Orthodoxie übersieht und sich vor allem an den tiefgründigen Religionsphilosophen hält, während der Historiker souverän gerade diesen ignoriert, um sich dafür des antiklerikalens, an Marx geschulten Denkers zu versichern. Klibanow hätte übrigens aus „Christentum und Klassenkampf“ noch weitaus schärfere Formulierungen anführen können... Um die Aktualität eines Werkes kann es im sowjetischen Kontext (und nur in ihm?) nicht schlecht bestellt sein, wenn es in solchem Maße die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen vermag, obwohl seine Fundamente tief im 19. Jahrhundert verankert sind. Grund genug also für eine erneute Beschäftigung mit seinem Urheber.

II.

Nikolai Alexandrowitsch Berdjajew kam am 6. März 1874 in Kiew zur Welt. Der Vater gehörte als hoher Gardeoffizier zum Dienstadel des kaiser-

lichen Rußland, und von Adel war auch die Mutter, eine geborene Fürstin Kudaschewa, mit Vorfahren aus der polnisch-litauischen und der französischen Hocharistokratie. Diese Herkunft sollte ihn für sein ganzes Leben prägen, und zwar nicht nur in seinem äußeren Habitus, sondern auch und gerade dann, wenn er in großer geistiger Freiheit zu neuen Ufern des Denkens aufbrach, weg von den traditionellen Werten und Anschauungen seiner Klasse, zu der er sich bereits als Kind in Opposition befand. Nach der Erfahrung des öden militärischen Drills und der geistlosen Schulatmosphäre in der Kadettenanstalt seiner Heimatstadt weigerte er sich erfolgreich, in das Petersburger Pagenkorps einzutreten. Sein Interesse an philosophischen Problemen war erwacht, Schopenhauer, Kant und Carlyle beschäftigten ihn, Tolstois Soziallehre und ganz besonders Dostojewski. Drei Jahre bereitete er sich nun auf das Abitur vor und begann 1894 an der Universität in Kiew mit dem Studium der Naturwissenschaften. Schon bald faszinierte ihn, den „reuigen Adligen“, der später von sich sagen wird, er habe seine privilegierte Stellung oft als Schuld empfunden, der Marxismus, von dem damals weite Teile der jugendlichen Intelligenz angezogen wurden. Berdjajew fand Zugang zu marxistischen Studentenkreisen, gewann dort rasch Anerkennung, hielt Vorträge und knüpfte auch Verbindungen ins Ausland, nicht nur zu den Führern der russischen Sozialdemokratie in der Emigration, sondern auch beispielsweise zu Kautsky, dem ehemaligen Privatsekretär von Engels und anerkannten Gralshüter der reinen Marxschen Lehre. Allerdings ließ er sich nie vom revolutionären marxistischen Milieu vereinnahmen, war nach eigenem Bekenntnis auch zu keiner Zeit Materialist oder Positivist, sondern er bezeichnete später in seinen Lebenserinnerungen seine damalige Position als die eines freidenkenden, kritischen Marxisten.

Im Zusammenhang mit dem Gründungskongress der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei Rußlands im März 1898 und der bald darauf erfolgten Verhaftung ihres ZK wurde wenig später auch Berdjajew wegen staatsfeindlicher Umtriebe ergriffen, vor Gericht gestellt und im Jahre 1900 für drei Jahre in den Norden Rußlands verbannt, die er in Wologda verbrachte, übrigens gemeinsam mit dem Dichter A. Remisow, einem meisterhaften Stilisten mit religiös-ethischer Thematik, und mit A. Lunatscharskij, dem nachmaligen berühmten Volkskommissar für Bildung in der Regierung Lenins, den er bereits aus Kiew kannte. In dieser Zeit entstand sein erstes Buch „Subjektivismus und Individualismus in der Gesellschaftsphilosophie“, das auf eine Synthese von Kant und Marx zielt. 1903 reiste er zu einem Studienaufenthalt nach Heidelberg, damals mit Windelband und

Rickert ein Zentrum des Neukantianismus. 1904 zog er dann nach St. Petersburg und gab dort gemeinsam mit S. Bulgakow die nur ein Jahr lang existierende Zeitschrift „Lebensfragen“ heraus, die politisch links stand, dabei jedoch den Versuch machte, ehemalige Marxisten, die Idealisten geworden waren und nun zum Christentum stießen, wie die beiden Herausgeber selber, mit den Dichtern um Mereschkowskij, mit akademischen Philosophen und radikalen Publizisten zu vereinigen. Im Zeichen der „kleinen“ Revolution von 1905 konnte diese Synthese nicht halten. Aber Berdjajew wurde dadurch rasch zu einer führenden Gestalt in der glänzenden literarischen Szene der Hauptstadt an der Newa. Drei Jahre lang leitete er die legendären Mittwochabende im „Turm“, der Eckwohnung W. Iwanows in der obersten Etage eines hohen Hauses, das, welch ein Symbol!, dem Taurischen Palaste gegenüberlag, in dem die Reichsduma tagte, das streitbare, aber ohnmächtige Parlament Rußlands. „Mittwochs bei Iwanow“, der selber nicht nur ein brillanter Dichter, Essayist und Philologe war, sondern sich auch mit Leidenschaft religiösen und philosophischen Fragen widmete, traf sich zu geistvollen Vorträgen und Gesprächen alles, was in Literatur, Philosophie und Kunst Rang und Namen hatte. Berdjajew erkannte allerdings bald, wie sehr diese kulturelle Elite auf sich selbst bezogen blieb und die dramatischen sozialen Entwicklungen um sie herum kaum in ihr Blickfeld gerieten. Außerdem stieß ihn mehr und mehr „allzu viel Heidnisches“ in der vorwiegend ästhetischen und auch zum Okkultismus neigenden Weltanschauung dieses Kreises ab. Er hatte ja, obwohl selber ohne jegliche traditionelle religiöse Prägung, inzwischen begonnen, ange regt durch intensive Lektüre vor allem Dostojewskis und Solowjows, sich dem Christentum zu nähern. Seine innere Bewegung hin zur orthodoxen Kirche bedeutete deshalb gleichzeitig eine äußere Abwendung von St. Petersburg. Zwar wurde dort 1907 noch auf seine Initiative die religionsphilosophische Gesellschaft gegründet, aber er verließ die Stadt vor Jahresende und sollte nicht wieder dorthin zurückkehren. Den Winter verbrachte er in Paris und anschließend zog er nach Moskau um, wo er, im Herzen Rußlands, die intensive Beziehung mit der Orthodoxie suchen wollte.

Dort traf er Bulgakow wieder, seit 1906 Professor am Handelsinstitut, der die religionsphilosophische Gesellschaft an der Moskwa ins Leben gerufen hatte und zu deren Vorstand er gehörte. Sie fühlte sich besonders dem Andenken und Erbe Solowjows verpflichtet und trug daher auch dessen Namen. Die in Moskau gesetzten Erwartungen erfüllten sich allerdings so nicht. Zwar begegnete er hier durchaus dem reichen Spektrum der Orthodoxie, Professoren der Geistlichen Akademie ebenso wie kirchlichen Bürokrat-

ten in allerlei Ämtern, den Starzen von Optina Pustyn und immer wieder dem einfachen rechtgläubigen Volk, Pilgern und Enthusiasten – diese Erfahrungen blieben jedoch recht zwiespältig. Sehr beeindruckt war er von der überall sichtbaren großen Frömmigkeit im Volk, vom radikalen Ernst seines Fragens nach Gut und Böse, nach einem gottgefälligen Leben und den Letzten Dingen. Ansonsten aber stieß ihn die weitverbreitete geistige Enge und Selbstgenügsamkeit der Staatskirche ab, ihre Unduldsamkeit und ergebene Angepaßtheit an das herrschende autokratische System.

In der Solowjow-Gesellschaft spielte Berdjajew neben seinem philosophischen Weggenossen Bulgakow die herausragende Rolle. Fedor Stepun, der ihre Abende besuchte, erinnerte sich so an ihn: „Er ist nicht nur ein schöner, sondern auch ein dekorativer Mann. Dem Äußeren nach ist Berdjajew eher ein europäischer Aristokrat als ein russischer Edelmann. Seine Vorfahren denkt man sich leichter als Ritter, die auf stolzem Roß zum Tor ihres Schlosses hinausreiten, denn als Bojaren, die mit gekrümmtem Rücken die Schwelle ihrer aus schweren Balken gefügten Gemächer überschreiten. Berdjajew hat ein kriegerisches Temperament... Auch mit Gott redet er so, als griffe er ihn in seiner himmlischen Festung an... Ende des Mittelalters hätte Berdjajew sein Leben vielleicht trotz seiner tiefen Christlichkeit auf dem Scheiterhaufen beenden müssen.“ Nun, der öffentliche Zusammenstoß mit der Kirche sollte dann 1913 kommen, als er in einem Aufsatz mit dem Titel „Die den Geist auslöschen“ den Heiligen Synod, die Kirchenleitung also, scharf angriff und der Hierarchie Verrat am Geist des Christentums und politische Hörigkeit vorwarf. Er wurde daraufhin wegen Gotteslästerung angeklagt, aber der Krieg ließ es nicht zu einem Ende des Prozesses kommen, und so befreite ihn schließlich die Revolution von der drohenden Aussicht auf „ewige Ansiedlung“ in Sibirien.

Die enge Verbundenheit mit Bulgakow in jenen Jahren fand ihren Ausdruck auch in Berdjajews Mitarbeit an dem 1909 erschienenen Sammelband „Wjechi“ (Markierungspfähle), zu dem noch fünf weitere Autoren Beiträge lieferten. Das Buch war an die russische Intelligenz gerichtet und rechnete leidenschaftlich mit ihrem atheistischen Materialismus und politischen Radikalismus ab, mit ihrer nihilistischen Leugnung absoluter Werte, ihrem Glauben an ein irdisches Paradies und ihre Idealisierung des Volkes bzw. des Proletariats. Das Echo war beispiellos, ein literarisches Erdbeben war die Folge. Lenin widmete dem Band eine polemische Erwiderung und kam zu dem Ergebnis: „Eine Enzyklopädie des liberalen Renegatentums!“

Aber Berdjajew wandte sich nicht nur gegen die linke Intelligenz und deren intolerante und autoritäre Vorstellungen. Auch im Kreis um die reli-

gionsphilosophische Gesellschaft sah er ähnliche Erscheinungen wie schon in St. Petersburg, die ihm Anlaß zu grundsätzlicher Kritik wurden. Charakteristisch dafür seine Auseinandersetzung mit Vater Pawel Florenskij. Das Porträt, das er erst viel später, 1946 in der „Russischen Idee“ von ihm entwarf, zeigt noch deutlich, wie sehr er ihn als seinen Antipoden empfunden haben muß: „... ein Mensch von verfeinerter Kultur mit einem Element raffinierter Dekadenz. Bei ihm findet sich keine Einfachheit, Klarheit und Unmittelbarkeit, ständig verbirgt er irgendetwas, meint vieles nicht ernst... Dem Freiheitsproblem steht er gleichgültig gegenüber und damit auch dem moralischen Problem.“ Dessen Buch „Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit“ rezessierte er 1914 ausführlich unter dem Titel „Stilisierte Orthodoxie“. Trotz positiver Bemerkungen über einzelne Kapitel ist sein Urteil insgesamt deutlich negativ, er kann Florenskijs Denken „nicht als einen schöpferischen Beitrag zum Christentum ansehen“! Den Menschen zu vernachlässigen und sich statt dessen kosmologischen und sophiologischen Themen zuzuwenden, das konnte keinesfalls Berdjajews Beifall finden, der selber gerade dabei war, das zentrale Thema der eigenen Philosophie zu formulieren und auszuarbeiten, und dem so zu Bewußtsein kam, wie sehr er sich schon von den anderen Moskauer Religionsphilosophen unterschied. 1911 während eines Italien-Aufenthaltes begonnen, dann 1912–1913 weitergeführt, aber erst 1916 veröffentlicht ist „Der Sinn des Schaffens“ mit dem für den Autor so bezeichnenden Untertitel „Versuch einer Rechtfertigung des Menschen“, sein wie er selber auf Deutsch meinte „Sturm- und Drang“-Werk. Entfaltet wird darin die Überzeugung, daß es einen religiösen Sinn des menschlichen Schaffens gibt, der weit über eine bloße Rechtfertigung der kulturellen und sozialen Tätigkeit des Menschen hinausreicht. Der schöpferische Akt ist seine Antwort auf Gottes an ihn ergangenen Ruf zur Fortsetzung der Schöpfung, die ja noch der Vollendung harrt. Gottes Liebe zum Menschen und des Menschen Liebe zu Gott finden hier ihre Entsprechung, wobei es für Berdjajew zum Geheimnis der Gottesebenbildlichkeit gehört, daß der Mensch mit seinem schöpferischen Werk das Leben Gottes selbst ergänzt und bereichert.

Die Oktoberrevolution von 1917 erlebte er in Moskau, das im Gegensatz zu Petrograd von blutigen Kämpfen geschüttelt wurde. Nach der Errichtung der Sowjetmacht entfaltete er eine rege öffentliche Tätigkeit, er hatte mit seinen Reden enormen Erfolg und lud auch zu gutbesuchten Vortragsabenden mit anschließender Diskussion in sein Haus ein, obwohl das Versammlungsverbot noch keineswegs aufgehoben war. Zweimal wurde er von der Tscheka zu ausgiebigen Verhören in die Lubjanka gebracht. Sein persön-

licher Mut und die absolute Offenheit, mit der er seinen geistigen, nicht politischen Kampf gegen den Kommunismus führte, trug ihm sogar die Achtung Dserschinskijs ein. 1919 gründete er die „Freie Akademie für geistige Kultur“ und wurde damit zur zentralen Gestalt des philosophischen Lebens im Moskau der frühen Sowjetjahre. Es gab geschlossene Sitzungen bei ihm zuhause, aber auch öffentliche Vorträge in großen Sälen. U.a. behandelte Berdjajew Dostojewskis „Legende vom Großinquisitor“, und F. Stepun las über Spenglers „Untergang des Abendlandes“ – beides Werke, deren Aktualität in jener Zeit mit Händen zu greifen war. 1920 berief ihn, nicht lange, bevor sie von der Regierung aufgehoben wurde, die historisch-philologische Fakultät der Moskauer Universität noch auf einen philosophischen Lehrstuhl. 1922 dann wurde er aus der Sowjetunion ausgewiesen, zusammen mit einer Reihe von Philosophen und Theologen, unter ihnen auch Bulgakow, der 1918 in Berdjajews Gegenwart im Danilow-Kloster zum Priester geweiht worden war.

Vom Herbst 1922 an lebte er in Berlin, damals ein Mittelpunkt der russischen Emigration. Bereits am 22. November konnte er dort seine „Akademie für Philosophie und Religion“ eröffnen, u.a. im Beisein von Erzbischof Ewlogij, dem anerkannten Haupt der Russisch-Orthodoxen Kirche im westlichen Europa. Rasch hintereinander erschienen nun Werke, die noch auf seine Akademietätigkeit in Moskau zurückgingen, aber in der Sowjetunion nicht hatten ausgearbeitet oder gedruckt werden können, wie z.B. seine Studie „Die Weltanschauung Dostojewskis“ (1923) und „Der Sinn der Geschichte“, ebenfalls 1923, mit seiner pessimistischen Geschichts-metaphysik: „Die Geschichte hat nur in dem Falle einen positiven Sinn, wenn sie zu Ende geht.“ Dieser auf dem Hintergrunde von Weltkrieg und Revolution eher düster geratene „Versuch einer Philosophie des Menschen-geschickes“ erhält sein Licht allein von Berdjajews Überzeugung: „Die Geschichte ist ein Geschehen, das einen inneren Sinn hat... die Geschichte bewegt sich auf ein Faktum hin – das Erscheinen Christi – und geht von einem Faktum aus – dem Erscheinen Christi. Damit wird der allertiefste Dynamismus der Geschichte bestimmt, die Bewegung der Geschichte nach dem Herzen des Weltprozesses hin und ihre Bewegung vom Herzen dieses Prozesses aus.“

Weil die wirtschaftliche Lage in Deutschland aufgrund der ständig steigenden Inflation immer bedrängender wurde, begannen die russischen Emigranten Berlin zu verlassen und vor allem nach Paris überzusiedeln. Im Frühjahr 1924 entschloß sich auch der russische Dienst des amerikanischen YMCA, mit dessen großzügiger finanzieller und organisatorischer Hilfe

Berdjajew seine Akademie in Berlin nur so schnell hatte aufbauen können, seinen Sitz an der Spree aufzugeben und dem Zug an die Seine zu folgen. Er lud den Philosophen ein, beim Neuaufbau des YMCA und seines Verlages in der französischen Hauptstadt mitzuwirken, und so entschloß auch Berdjajew sich noch 1924, aus Berlin wegzugehen. Er zog in die Pariser Vorstadt Clamart, wo es schon vor dem Ersten Weltkrieg eine kleine russische Kolonie gegeben hatte, und 14, rue de St. Cloud sollte die letzte Adresse seines Lebens werden. Der Neubeginn in Frankreich ließ sich gut an. Er wurde sogleich Chefredakteur bei YMCA-Press, und ab September 1925 gab er dann eine eigene Zeitschrift heraus, die bis 1940 erscheinen konnte: „Putj“ (Der Weg). Der Name war eine Erinnerung an den Moskauer Verlag „Putj“, den er vor dem Ersten Weltkrieg zusammen mit Bulgakow und dem Fürsten E. Trubetzkoy zu einem Forum für die Religionsphilosophen gemacht hatte. Seit 1926 leitete er auch wieder eine „Akademie für Philosophie und Religion“, auf dem Montparnasse – neben dem bereits 1924 gegründeten Theologischen Institut St. Serge, an dem Bulgakow als Professor für Dogmatik lehrte, eines der geistigen Zentren des russischen Paris. Aber der Verbannte hatte es schwer unter den Emigranten mit ihren vielfach reaktionären und restaurativen Bestrebungen, die vom Haß auf Revolution und Kommunismus tief geprägt waren. Berdjajews Überzeugung hingegen, daß die tragenden Schichten des kaiserlichen Rußlands, also auch Intelligenz und Kirche, durch ihre Blindheit und mangelnde christliche Liebe zu großen Teilen an Ausbruch und Sieg der Revolution schuldig seien, fand keineswegs Zustimmung. Und geradezu als Linker verdächtig machte er sich mit seinen Ansichten vom positiven Sinn der Revolution und von ihren sozialen Errungenschaften. Dabei überhörte man geflissentlich, daß seine geistige Gegnerschaft zum Kommunismus kompromißlos blieb. Noch 1946, am Abend seines Lebens, äußerte er sich in demselben Sinne: „Der Kommunismus hat seine Wahrheit und seine Lüge. Die Wahrheit liegt auf sozialem Gebiet, sie eröffnet die Möglichkeit eines brüderlichen Miteinanders der Menschen und Völker und überwindet die Klassen; die Lüge aber liegt in den geistigen Grundlagen, die zu einem Prozeß der Dehumanisierung führen, zur Negierung des Wertes, der jedem Menschen zukommt, zur Einengung des menschlichen Bewußtseins, was sich schon im russischen Nihilismus gezeigt hatte.“

Erkennen zu müssen, daß auch in der orthodoxen Kirche weithin dieselben reaktionären politischen und sozialen Anschauungen vorherrschten und die alte Parole von „Orthodoxie, Autokratie, Volkstum“ nach wie vor Anklang fand wie in anderen Kreisen der Emigration ebenfalls, das traf

Berdjajew besonders. In „Christentum und Klassenkampf“ von 1931 bricht es aus ihm heraus: „Empörend und im schlimmsten Sinn antikirchlich ist die Behauptung der scheinchristlichen Reaktionäre, daß die Kirche ein ihr gemäßes Dasein nur in der monarchischen, ständischen und patriarchalischen Gesellschaft führen könne, daß sie aber ihren Segen der stände- und klassenlosen Gesellschaft verweigern... müsse.“ Seine Hoffnung auf eine durchgreifende Erneuerung des kirchlichen Lebens durch die mannigfaltigen Anstöße der russischen Religionsphilosophie seit Dostojewski, Tolstoi und Solowjow war unerfüllt geblieben, und zwar in der Sowjetunion seiner Meinung nach ebenso wie im Westen. Die „Auslöscher des Geistes“ sah er dort wie hier weiterhin am Werk. Er konnte deshalb seiner Kirche den Vorwurf nicht ersparen, sich nicht nur den historischen Notwendigkeiten zu versagen, sondern vor allem gerade ihre eigentliche christliche Pflicht beharrlich zu versäumen: „Der Kirche obliegt es, die Unterdrückung und Ausbeutung des Menschen durch den Menschen sittlich und geistig zu urteilen, das Streben nach einer gerechteren und menschlicheren sozialen Ordnung zu segnen und es der menschlichen Initiative und Aktivität, der menschlichen Freiheit und dem menschlichen Schaffen anheimzustellen, den Kampf um eine bessere soziale Zukunft zu führen.“

Dabei legte Berdjajew immer großen Wert auf die Feststellung, daß er kein Theologe und auch kein Politiker sei, sondern nur ein freier Philosoph, weshalb er es auch ablehnte, im Institut St. Serge Vorlesungen zu halten. Seiner angestammten Kirche jedoch blieb er in großer Treue verbunden, besuchte regelmäßig die Göttliche Liturgie und empfing die Heiligen Gaben. Das konnte allerdings nicht verhindern, daß die Freimütigkeit seiner Äußerungen zu Kirche und Gesellschaft bei seinen Landsleuten heftige Abwehrreaktionen hervorrief, und es machte ihn bald zu einem Prediger in der Wüste des Zeitgeistes, dessen Ruf bei denen, an die er vornehmlich gerichtet war, ungehört verhallte.

Um so stärker war das Echo außerhalb des Ghettos der russischen Emigration, was seinen Grund nicht zuletzt in der ökumenischen Weite seines Denkens hatte, auf das ja neben Jakob Böhme auch Franz von Baader großen Einfluß ausübte. Abgesehen davon galt sein lebhaftes Interesse auch dem aktuellen religiösen Gespräch über die Konfessionsgrenzen hinweg. So organisierte er gemeinsam mit Bulgakow geraume Zeit lang auf dem Montparnasse monatliche Treffen, die von Vertretern der drei Kirchen besucht wurden. Man kam unter Ausschluß der Öffentlichkeit zusammen, um miteinander Vorträge zu hören und zu diskutieren. An der Leitung beteiligt waren Marc Boegner, reformierter Pastor in Passy und seit 1929 Präsident

des Protestantischen Kirchenbundes von Frankreich, ab 1948 dann einer der sechs Präsidenten des ÖRK, und Jacques Maritain, ursprünglich ebenfalls reformiert, seit 1914 Professor am Institut Catholique in Paris, später französischer Gesandter beim Vatikan und Professeor in Princeton, einer der führenden Philosophen des Neuthomismus, ein enger persönlicher Freund von Berdjajew. Als dem Erzbischof von Paris das zu Ohren kam, untersagte er den Katholiken die Teilnahme, und damit löste sich der Kreis auf.

Berdjajews Werk wurde gerade auch im deutschen Sprachraum sehr freundlich aufgenommen, wo es in den zwanziger Jahren sozusagen eine Konjunktur für Russisches gab. Seine Bücher wurden rasch übersetzt und erschienen noch bis 1934 in Deutschland nur wenig später als die Originalfassungen. Ein besonderes Forum bot sich ihm hier in der Zeitschrift „Orient und Occident“, die in Verbindung mit ihm von Fritz Lieb herausgegeben und 1929–1934 in Leipzig, dann bis 1936 in Bern verlegt wurde. Lieb, Sohn eines Pfarres im Kanton Basel-Land, hatte sich seit seinem Theologiestudium intensiv mit Dostojewski und Baader beschäftigt und später engen Anschluß an Karl Barth gefunden, dem er 1931 als a. o. Professor für „östliches Christentum in Vergangenheit und Gegenwart“ nach Bonn gefolgt war. Bereits 1925 hatte er in Paris Berdjajew kennengelernt, der dem zwanzig Jahre Jüngerem zum väterlichen Freund wurde. Als ihm 1933 die Lehrbefugnis entzogen wurde, emigrierte er nach Paris, bis er 1936 einen Ruf an die Universität Basel erhielt. Im ersten Heft von „Orient und Occident“ veröffentlichten Lieb und Berdjajew programmatische Aufsätze, die den Wunsch der beiden Initiatoren deutlich machten, russische Orthodoxie und von der dialektischen Theologie geprägten Protestantismus miteinander in ein fruchtbare Gespräch zu bringen. Dabei kamen auf orthodoxer Seite so unterschiedliche, z. T. schon verstorbene Autoren zu Wort wie W. Iwanow, K. Leontjew und W. Rosanow, oder S. Bulgakow und G. Floryskij, G. Fedotow und L. Schestow. Nicht wenige wurden zum ersten Male in deutscher Sprache veröffentlicht. Durch Lieb vermittelt kam es 1932 in Bonn auch zu einer persönlichen Begegnung zwischen Berdjajew und Barth, der sich dann in KD III/4 ausführlich und sehr kritisch mit dessen Buch „Von der Bestimmung des Menschen“ auseinandergesetzt hat. Übrigens ist Berdjajew der einzige orthodoxe Zeitgenosse und neben Karaswin, Dostojewski und Tolstoi einer der wenigen Russen, die in der Kirchlichen Dogmatik Erwähnung finden.

Die Besetzung Frankreichs durch die deutschen Truppen bedeutete auch für Berdjajew, der den Nationalsozialismus immer aufs schärfste bekämpft hatte, eine gefährvolle Zeit. Zweimal erhielt er, der ja schon die Bekannt-

schaft der Tscheka hatte machen müssen, nun in Clamart Besuch von der Gestapo. Der Überfall Deutschlands auf die Sowjetunion ließ ihn mit seinem Volk leiden und auf den Sieg hoffen, ohne daß er dabei zu einem Apologeten Stalins wurde.

1947 erlebte er noch die Genugtuung, daß ihm die Universität Cambridge die theologische Ehrendoktorwürde verlieh und er in Genf bei den „Rencontres internationales“ seinen mit viel Beifall bedachten Vortrag „Der Mensch in der gegenwärtigen Zivilisation“ hatte halten können, wenn ihm auch der Gedanke unsympathisch war, man hätte ihn vielleicht nur deshalb gefeiert, weil man seine Verteidigung der Freiheit der menschlichen Person mißverstand als eine Verteidigung des bürgerlichen Individuums und der bourgeois Kultur.

Am 23. März 1948 ist Nikolai Alexandrowitsch Berdjajew gestorben. Sein Tod ist ein Symbol seines Lebens: Man fand ihn zusammengesunken an seinem Schreibtisch, den Federhalter noch in der Hand und sein Kopf lag in der aufgeschlagenen Bibel.

Zur Praxis

Ökumene gewinnt Profil (IX)

WELTWEITE BEZIEHUNGEN EINER DEUTSCHEN
LANDESKIRCHE AM BEISPIEL DER EVANGELISCHEN KIRCHE
VON WESTFALEN

VON HANS-MARTIN THIMME

Heute noch spürt mancher einen Widerspruch in dem angeführten Thema: Wie verbindet sich „Landeskirche“ mit „weltweiten Beziehungen“? Eine Landeskirche ist doch Kirche für ihr Land und hat damit einen klar umgrenzten Auftrag, für den sie durch die Bürger des Landes über Kirchensteuern ausgerüstet wird. Alles, was über diesen „innerkirchlichen“ Dienst hinausgeht, ist nicht Aufgabe einer Landeskirche, sagt man.

Mindestens bis zum Zweiten Weltkrieg wurde diese Meinung von Kirchenleitungen allgemein vertreten; sie wurde noch gesteigert durch die politische Selbstisolierung des Deutschen Reiches bis hin zu den wahrlich unüberwindbaren Fronten im Kriege, die nur vereinzelt persönliche Kontakte ins Ausland zuließen, bis auch diese schließlich abbrechen mußten.

Je deutlicher man diese bewußte Hinnahme einer theologischen und historischen Einschürfung vor Augen hat, um so verständlicher wird einerseits das gewaltige Aufatmen in den deutschen Kirchen nach dem ersten Besuch von Vertretern der Ökumene in Deutschland im Jahre 1945, der zum Stuttgarter Schuldbekenntnis führte, aber andererseits auch die zögerliche Art, mit der die entstehenden Landeskirchen wirklich selbst verantwortete Beziehungen mit den Kirchen der Welt aufzunehmen begannen. Der historische Hintergrund ist folgender:

Zwar hatten sich die preußischen Westprovinzen Rheinland und Westfalen kirchlich immer eine gewisse Eigenständigkeit im Rahmen der Altpreußischen Union bewahrt, aber bis zum Ende des Krieges ging die eigentliche Leitung der Kirche vom Oberkirchenrat in Berlin und nicht vom Konsistorium in Münster aus. Erst auf der Sitzung der Westfälischen Provinzialsynode von 1948 wurde der förmliche Beschuß gefaßt, eigenständige Landeskirche zu sein. Seit dem Jahre 1953 ist eine westfälische Kirchenordnung in Kraft, die nicht der kirchenaufsichtlichen Genehmigung einer übergeordneten Stelle bedurfte. Aber auch nach 1953 lag im Bereich der Außenbeziehungen ähnlich wie auf manchen anderen Gebieten der Ton landeskirchlicher Kirchenpolitik nicht auf regionaler Eigenständigkeit, sondern vielmehr auf der Zusammengehörigkeit innerhalb der sich in der Bundesrepublik Deutschland entwickelnden Evangelischen Kirche in Deutschland. Es erschien selbstverständlich, ein Kirchliches Außenamt nur auf der Ebene der EKD einzurichten und von dort aus nicht nur die Auslandsgemeinden zu betreuen, sondern auch die Beziehungen zum Ökumenischen Rat der Kirchen zu pflegen. So entsteht von außen her der Eindruck, es gebe so etwas wie eine bundesdeutsche evangelische Kirche namens Evangelische Kirche in Deutschland, während doch die Landeskirchen in allen ihnen wesentlich erscheinenden Dingen sehr sorgfältig auf ihre Eigenständigkeit achten und die Kirchwerdung der EKD nicht zugelassen haben.

Gleich nach dem Zweiten Weltkrieg hatten sich die Kirchen der Nachbarländer Deutschlands nicht nur für den Wiederaufbau, sondern auch für die Pflege persönlicher und kirchlicher Beziehungen mit den deutschen Landeskirchen eingesetzt. „Christian Reconstruction for Europe“, eine Institution der britischen Anglikaner, hatte sein deutsches Hauptquartier in Bünde, Westfalen, eingerichtet und führte auf vielfältige Weise deutsche und ausländische Kirchenführer zusammen. Ähnliche Initiativen gingen von Holland, Frankreich und den skandinavischen Kirchen aus. Seit dieser Zeit gab es eine ganze Reihe westfälischer Kirchenleute mit einem wachen Sinn für die weltweite Kirche und mit persönlichen Erfahrungen, die sich auf die Offenheit der Beziehungen der Landeskirchen nach außen auswirkten. Das so spontan entstandene Geflecht internationaler Beziehungen wurde im Laufe der Zeit in der KEK (Konferenz Europäischer Kirchen) institutionalisiert, die sich als eine regionale Untergliederung des Ökumenischen Rates der Kirchen versteht. Die Direktheit persönlicher und landeskirchlicher Beziehungen ging dabei mehr und mehr verloren. Es wuchsen keine Persönlichkeiten nach, die in ähnlicher Weise namens ihrer Kirche eigene Beziehungen pflegen konnten. Ökumenische Reisekontakte wurden als „ökumenischer Tourismus“ abgestempelt und stärker gebremst, als es für das Leben internationaler christlicher Gemeinschaft nützlich war.

Damit bewegte sich die Entwicklung wieder in eine Richtung, wie sie in vergangenen Zeiten vorherrschend war. Niemals waren die Strukturen des landeskirchlichen Kirchenregiments förderlich für das Gespräch über die eigenen Grenzen hinaus. Darum suchten einzelne Christen und Gemeinden bereits seit Ende des 18. Jahrhunderts eigene Wege der Ausübung weltweiter christlicher Verantwortung durch ihr Engagement für Missionsgesellschaften, die aber ihren Weg neben den kirchlichen Leistungsstrukturen und von den Kirchenleitungen oft sehr kritisch begleitet suchen mußten. „Heidenmission“ war zwar vielfältig in das Denken und Handeln von Ortsgemeinden integriert, aber die Landeskirchen begannen erst nach der Integration von Ökumenischem Rat der Kirchen und Internationalem Missionsrat auf der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi 1961, Mission und Weltverantwortung als ihre eigene Sache zu verstehen und anzunehmen. Allerdings hieß das nur in seltenen Fällen Pflege von direkten Beziehungen zwischen „Jungen Kirchen“ und „Alten (Landes-)Kirchen“. Die gerade entdeckte Verantwortung wurde mehr oder weniger deutlich gleich wieder an die weiterbestehenden Missionsgesellschaften delegiert. Die westfälische Landessynode z.B. machte die Vereinigte Evangelische Mission, Wuppertal, zu ihrem „Sendungsorgan“, ohne dadurch die Eigenständigkeit der Missionsgesellschaft wesentlich beeinträchtigen zu wollen.

Mit dem wirtschaftlichen Erstarken der Bundesrepublik Deutschland wuchs auch in den evangelischen Gemeinden die Bereitschaft zur zwischenkirchlichen Hilfe und fast mehr noch zur kirchlichen Entwicklungshilfe. Natürlich konnte nicht jede Landeskirche eine eigene Aktion „Brot für die Welt“ aufbauen. Aber es ist einer Überlegung wert, ob auch andere Organisationsformen möglich gewesen wären als die Eingliederung in das Diakonische Werk, das doch als eingetragener Verein in synodaler Selbständigkeit mit eigenem Vorstand und eigener Hauptversammlung arbeitet und den Landeskirchen das konkrete Eigenengagement abnimmt. Auf EKD-Ebene wurde mit der Gründung des KED (Kirchlicher Entwicklungsdienst) der Aufbau kirchlicher Strukturen für die Entwicklungshilfe gleichsam nachgeholt. Aber auf der Ebene von Landeskirchen und Gemeinden ist das bis heute nicht wirklich angekommen. Das zeigt sich daran, daß die Abteilung für Öffentlichkeitsarbeit des KED, der Ausschuß für entwicklungsbezogene Bildung und Publizistik, mehr mit inner- und außerkirchlichen Aktionsgruppen und kirchlichen Ämtern zusammenarbeitet als mit Gemeinden, Kirchenkreisen oder ganzen Landeskirchen.

Will man auf diesem Hintergrund die internationalen Beziehungen der Evangelischen Kirche von Westfalen darstellen, legt sich eine vierfache Gliederung nahe. Der folgenden Darstellung liegt eine Ausarbeitung zugrunde, die von der Missionskammer und dem Ökumenischen Ausschuß der westfälischen Kirche erarbeitet und im Jahre 1987 der Kirchenleitung vorgelegt wurde.

I. Durch die Arbeit von Missionsgesellschaften entstandene Beziehungen

1. Vereinigte Evangelische Mission

Ende des 18. Jahrhunderts wurde von der Basler Mission aus der Anstoß zur Gründung der *Rheinischen Missionsgesellschaft* gegeben, die schwer-

punktmäßig in Südafrika, Indonesien und China arbeitete. Das Missionsseminar der Gesellschaft bildete in 150jähriger Geschichte nicht nur Missionare für die eigene Arbeit aus, sondern auch für andere Gesellschaften, besonders für die Auslandsgemeinden in Südafrika.

Ende des 19. Jahrhunderts gab Friedrich von Bodelschwingh der kurz vorher zur Mission in den deutschen Schutzgebieten gegründeten „Evangelischen Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika“ (Berlin III) in *Bethel* ein neues Zentrum. Auch hier wurde mit dem Kandidatenkonvikt zeitweise eine eigene Missionsschule unterhalten.

Naturgemäß waren beide Gesellschaften in vielen westfälischen Gemeinden beheimatet. Nach Neu-Delhi 1961 bemühte sich auch die westfälische Kirche als Ganze um „ihre“ Missionsgesellschaften und leistete wesentliche Hilfestellung zum Zusammenschluß der beiden zur *Vereinigten Evangelischen Mission* (VEM) im Jahre 1970 mit Sitz in Wuppertal. Sie wurde durch Synodalbeschuß zum Sendungsorgan der Evangelischen Kirche von Westfalen erklärt. Allerdings wurde damit ganz bewußt die Unterstützung anderer Missionen und missionarisch-diakonischer Einrichtungen nicht ausgeschlossen. Heute arbeitet die VEM nicht nur mit den Kirchen im ehemaligen Arbeitsgebiet von Rheinischer Mission und Bethelmission zusammen, sondern auch mit Kirchen in Zaire, in Kamerun und auf den Philippinen.

Für die Vertretung der Arbeit in der eigenen Kirche wurde ein „Gemeindedienst für Weltmission“ gebildet, in dem der frühere Heimatdienst der Missionsgesellschaften aufging. Die Landeskirche übernahm die Finanzierung der sechs eingerichteten Pfarrstellen. Die Regionalpfarrer sollen so basisnah wie möglich mit den Gemeinden und den Beauftragten der Kirchenkreise für Mission und Ökumene zusammenarbeiten, um die ökumenisch-missionarische Verantwortung der Gemeinden zu stärken. Da aber die Fach- und Dienstaufsicht für die Regionalpfarrer der VEM übertragen ist, die als freies Werk im Bereich sechs unterschiedlicher Landeskirchen arbeitet, bekommt naturgemäß die Vertretung der Interessen der Missionsgesellschaft ein Übergewicht etwa gegenüber der Behandlung von Themen der weltweiten Kirche, wie sie vom Ökumenischen Rat in Genf angeregt werden.

Das finanzielle Engagement aus dem Haushalt der westfälischen Landeskirche für die VEM ist beachtlich. Im Jahre 1973 beschloß die Landessynode, zweieinhalb Prozent des Kirchensteueraufkommens für Weltmission und Ökumene und zweieinhalb Prozent für kirchlichen Entwicklungsdienst bereitzustellen. Der aus diesen Mitteln jährlich an die VEM gezahlte

Haushaltszuschuß von ca. 5 Mio DM macht etwa ein Drittel des Gesamtaufkommens für Weltmission und Ökumene der Landeskirche aus. Zusammen mit den freien Spenden von etwa jährlich 2 Mio DM wird fast ein Drittel des Haushalts der VEM aus dem Bereich der Evangelischen Kirche von Westfalen finanziert.

Dabei ist die westfälische Kirche nur eine von sechs Trägerkirchen der VEM. Die rheinische Landeskirche ist ähnlich intensiv in Wuppertal engagiert. Dazu kommen die hessische Kirche, die Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck, die Nordwestdeutsche Reformierte Kirche und die Lippsche Landeskirche. Können unter diesen Voraussetzungen Beziehungen aus Westfalen mit den Kirchen der Dritten Welt, die durch die Vereinigte Evangelische Mission vermittelt werden, wirklich westfälische Beziehungen sein? Der allgemeine Sprachgebrauch ist verdächtig. Man redet von Partnerkirchen der VEM und nicht von Partnerkirchen Westfalens.

2. Die Gossner Mission

Die Gossner Mission in Berlin und Mainz (Joh. Evangelista Gossner, 1773–1858) versteht sich bis heute als unabhängige, kirchlich geprägte Dienstgruppe. Sie ist dafür dankbar, daß Gemeinden und Landeskirchen ihre Arbeit in und trotz ihrer oft unbequemen Freiheit stützen und fördern. Bis in die sechziger Jahre dieses Jahrhunderts konzentrierte sich die außereuropäische Arbeit ausschließlich auf die Gossner-Kirche in Indien. Inzwischen kamen Arbeitsbereiche in Nepal und Sambia hinzu.

Das Ende des Zweiten Weltkriegs brachte den Verlust des Hinterlandes in den östlichen Gebieten. Darum intensivierten die westlichen Gliedkirchen der EKU und nicht zuletzt die westfälische Kirche die Zusammenarbeit.

Die Missionskammer der westfälischen Kirche legte 1975 beschlußmäßig fest, die Kontakte zur indischen Gossner-Kirche durch die Gossner Mission pflegen und vertiefen zu wollen.

Der Haushalt der Gossner Mission von ca. 2 Mio DM wird etwa zu einem Viertel aus Spenden und zu drei Vierteln aus Zuweisungen von sieben Landeskirchen finanziert. Dazu kommt ein kleiner Anteil von Erträgen aus Vermögen und anderen Einnahmen. Die Westfälische Kirche steht an der Spitze der die Gossner Mission finanziell unterstützenden Landeskirchen (1986 DM 472 000,-). Sie entsendet aber nur einen Abgeordneten in das achtzehnköpfige Kuratorium, das Leitungsgremium dieser Mission.

3. Das Berliner Missionswerk

Die Berliner Missionsgesellschaft (= Berlin I; Gossner Mission = Berlin II; Bethelmission = Berlin III) wurde 1824 aus der Erweckungsbewegung in Preußen heraus gegründet. Im Jahre 1833 erfolgte die erste Aussendung nach Südafrika. Die Arbeit in China begann 1882 und im damaligen Deutsch-Ostafrika 1891. Naturgemäß waren die östlichen preußischen Provinzen das eigentliche Hinterland dieser Missionsgesellschaft.

Nach dem Zweiten Weltkrieg konnte die Arbeit erst weitergeführt werden, nachdem die Berliner Missionsgesellschaft mit der EKU eine förmliche Vereinbarung getroffen hatte, die die Gliedkirchen der EKU zur Trägerschaft verpflichtete. Schließlich wurde mit der wachsenden Verfestigung der Grenzen zwischen DDR und BRD 1972 das Berliner Missionswerk als Bestandteil der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg (West) gegründet.

Zu diesem Berliner Missionswerk gehören die Berliner Missionsgesellschaft (West), der Jerusalemverein, die Deutsche Ostasienmission und die Morgenländische Frauenmission. Die Gossner Mission hat ihren Berliner Gemeindedienst auf das Berliner Missionswerk übertragen. Beziehungen werden heute zu den lutherischen Kirchen in Südafrika, Tansania und Jordanien unterhalten, zur koptischen Kirche in Ägypten, zur Vereinigten Kirche Christi in Japan (Kyodan) und zur presbyterianischen Kirche in Südkorea und Taiwan.

Das Haushaltsvolumen des Berliner Missionswerkes betrug 1985 12,125 Mio DM, davon kamen 1,22 Mio DM aus Westfalen. Neben dieser beträchtlichen finanziellen Beteiligung wurde die westfälische Kirche auch in die inhaltliche Verantwortung für die Arbeit einbezogen, als der Missionsrat des Berliner Missionswerkes einen (!) Delegierten der westfälischen Landeskirche in die Missionskonferenz berief.

4. Durch kleinere Missionsgesellschaften begründete Beziehungen

Aus der Zeit August Gottlieb Spangenberg's (1704–1792), also vor Ende des 18. Jahrhunderts, stammen die Beziehungen der *Herrnhuter Missionshilfe* zu den erwecklichen Kreisen Westfalens. Seit 1977 gibt es einen Missionsreisendienst in Westfalen und Lippe mit Sitz in Bielefeld. Die Landeskirche unterstützt die Missionshilfe in Bad Boll mit einem jährlichen Zuschuß von DM 79 000,–. Die Herrnhuter Mission pflegt direkte Beziehungen mit Süd-Tansania und einer Behindertenarbeit auf der israelisch besetzten West-Bank.

Die *Neukirchener Mission* arbeitet vor allem in Ostafrika und Indonesien. Sie ist eine freie Allianz- und Glaubensmission, die aus dem Haushalt der westfälischen Kirche mit DM 200 000,- jährlich unterstützt wird.

Die *Kindernothilfe* in Duisburg (seit 1961) ist mit vielen Christen und Kirchen in aller Welt verbunden. Sie vermittelt vorrangig Einzelpatenschaften, beteiligt sich aber auch an der offenen Arbeit in den Elendsgebieten lateinamerikanischer Großstädte und an der Hostelarbeit verschiedener Partnerkirchen. Von 130 000 Paten und Spendern kamen 1985 24 910 aus westfälischen Gemeinden und brachten 12,5 Mio DM auf. Die westfälische Kirche selber beteiligt sich an den Verwaltungskosten des Werkes mit jährlich DM 250 000,-. Sie entsendet Mitglieder in Kuratorium und Beirat der Kindernothilfe. – In vielen Gemeinden vor allem des Siegerlandes ist die *Mission für Süd-Ost-Europa* mit Sitz in Siegen-Geisweid fest verankert. Die Landeskirche unterstützt sie ihrerseits mit DM 100 000,- jährlich. – Die *Christoffel-Blindenmission* bekommt keinen festen Zuschuß aus dem landeskirchlichen Haushalt, hat aber viele spendenfreudige Freunde in westfälischen Gemeinden.

5. Partnerschaftsbeziehungen von Landeskirche und Kirchenkreisen

Seit der Integration des Internationalen Missionsrates in den Ökumenischen Rat bemühten sich immer mehr Kirchen, Kirchenkreise und Einzelgemeinden um *eigenständige* Beziehungen zu Kirchen und Kirchenkreisen in den früheren Missionsgebieten. Die Evangelische Kirche von Westfalen selber schloß 1981 einen offiziellen Partnerschaftsvertrag mit der Evangelischen Kirche in *Kamerun*. In ziemlich regelmäßigen Abständen werden Besuche und Berichte ausgetauscht. Auf Wunsch des afrikanischen Partners wurde ein westfälischer Finanzberater in die Kirche entsandt und finanziert. Dazu kommt eine jährliche finanzielle Förderung von DM 100 000,-. Die technische Abwicklung der Partnerschaft hat die Landeskirche „ihrer“ Missionsgesellschaft, der VEM in Wuppertal, übergeben.

Sehr lebendig gestalten sich viele der *Partnerschaften*, die sich zwischen *Kirchenkreisen und Gemeinden* auf der einen und Distrikten und Kirchen auf der anderen Seite im Beziehungsbereich der VEM entwickelt haben. Die Anstalt Bethel, eine Vielzahl von Gemeinden und zweiundzwanzig von dreißig westfälischen Kirchenkreisen (Stand 1986) unterhalten eine derartige Partnerschaft. Als Beispiel mag der Kirchenkreis Hamm dienen, der im Jahre 1978 durch Beschuß der beiderseitigen kirchenleitenden Gremien mit der Huria Kristen Indonesia (HKI) in Nordsumatra eine Partnerschaft

begann. Inzwischen ist der jährliche Partnerschaftssonntag, an dem wechselseitig Predigt und liturgische Stücke ausgetauscht werden, fester Bestandteil des beiderseitigen Jahresprogramms. Neben manchen Besuchen und vielen Briefen war ein gemeinsames Aufbaulager zweifelsohne bisheriger Höhepunkt der Beziehungen. Gruppen von fünfzehn jungen Gemeindegliedern aus beiden Kirchen gestalteten gemeinsam ein vierwöchiges Arbeits-, Studien- und Besuchsprogramm im Jahre 1984 in Indonesien und im Jahr darauf in Hamm. Dadurch bildeten sich in beiden Partnerkirchen Zellen, die beide kirchlichen und kulturellen Lebenssituationen kennengelernt haben. Finanziert werden aus Hamm die Haushaltsansätze der VEM für die HKI sowie weitere mit dem VEM koordinierte Projekte. Aufgebracht werden jährlich ca. DM 100 000,-, die sich etwa je zur Hälfte aus Spenden und Haushaltssmitteln des Kirchenkreises zusammensetzen.

Die Kirchenkreise bedienen sich der VEM für die organisatorische Abwicklung und die Koordination der unterschiedlichen Beziehungen. Aber das bedeutet in diesem Fall keine Aufgabe der Eigenständigkeit der Partnerschaftsbeziehungen, weil die Entscheidungsschritte bewußt von beiden Partnern getan und durch die VEM vermittelt werden. Wegen ihrer wachsenden Eigendynamik betrachtet die VEM diese Beziehungen nicht ganz ohne Sorge. Der zentral erarbeitete Vorschlag für Partnerschaftsverträge versucht geistliches und materielles ökumenisches Teilen voneinander zu trennen: Informationsaustausch, Besuche, liturgische Ordnungen etc. sollen direkt ohne Zwischenschalten der VEM ausgetauscht werden. Jegliches finanzielle Engagement soll dagegen strikt innerhalb der Haushaltspläne der VEM abgewickelt werden.

II. Durch ökumenische Zusammenschlüsse vermittelte Beziehungen

1. *Das Gustav-Adolf-Werk der Evangelischen Kirche von Westfalen*

Seit seiner Gründung im Jahre 1843 hat das GAW die besondere Verantwortung für den kirchlichen Dienst in der Diaspora des Auslands übernommen. Heute bildet das westfälische GAW eine der zweiundzwanzig Hauptgruppen innerhalb der EKD und entsendet seinen Vorsitzenden in die Mitgliederversammlung des Gesamtverbandes.

Die westfälischen Projekte werden aus Kollekten, Spenden und Zuwendungen der Landeskirche finanziert (fünfundachtzig Prozent Kollekten und Spenden – fünfzehn Prozent Landeskirche). Die jährlich eingehenden Mittel von etwa DM 400 000,- werden zu je einem Drittel in West- und Osteuropa (einschließlich DDR) und Südamerika ausgegeben.

2. Die Konferenz Europäischer Kirchen

Die westfälische Kirche ist als Mitglied der EKD zugleich auch Mitglied der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und hat sich ihr von ihren Anfängen her besonders verbunden und verpflichtet gefühlt. Zu ihren Mitgründern zählte der westfälische Präses D. Ernst Wilm, der auch jahrelang einer ihrer Präsidenten war und noch heute einer ihrer beiden Ehrenpräsidenten ist.

Wohl keine andere deutsche Landeskirche lässt sich in ihrem finanziellen Engagement für die KEK mit der westfälischen vergleichen, die jährlich DM 110 000,- zum Haushalt der KEK beisteuert und bei besonderen Gelegenheiten auch darüber hinaus angesprochen werden kann.

3. Konfessionelle Weltbünde

Als bekenntnisgegliederte Unionskirche unterhält die westfälische Landeskirche sowohl zum Lutherischen Weltbund als auch zum Reformierten Weltbund enge Kontakte. Zu den Vollversammlungen beider Weltbünde werden Beobachter bzw. mitarbeitende Besucher eingeladen. In einer Stellungnahme zu einer möglichen Mitgliedschaft in den Konfessionellen Weltbünden hat die Leitung der westfälischen Kirche im Herbst 1985 ihren Wunsch nach einer „geordneten Mitarbeit“ in beiden Weltbünden zum Ausdruck gebracht. Sinn und Zweck einer förmlichen Mitgliedschaft unierter Kirchen wird derzeit auf der Ebene der EKU diskutiert. Projekte und Programme beider Weltbünde werden auf Antrag von Fall zu Fall durch die westfälische Kirche unterstützt.

4. Der Ökumenische Rat der Kirchen

Seit Gründung des Ökumenischen Rates in Amsterdam im Jahre 1948 hat die Evangelische Kirche von Westfalen intensiv an der ökumenischen Bewegung Anteil genommen. In früheren Jahren hatte sie auch einige „Ecumeniacs“ in ihren Reihen, so daß westfälische Vertreter teilweise leitend in Genfer Ausschüssen und Kommissionen mitarbeiteten. Das ist heute nicht mehr der Fall. Der Einfluß von Informationen und Anregungen aus Genf auf das Leben westfälischer Gemeinden ist deutlich spürbar, läuft aber über informelle Gruppen und Initiativen oder über die Verwaltungswege der Evangelischen Kirche in Deutschland.

So kam die Studie über „Taufe, Eucharistie und Amt“ in die westfälische Kirche und wurde in allen Presbyterien, Kreissynoden und mehrfach in der

Landessynode sorgfältig bearbeitet. Die Ergebnisse wurden nach Genf weitergegeben. Auch der Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung wird intensiv von der Landeskirche gestützt; die einzelnen Schritte werden aber unabhängig entwickelt, ohne daß Rückkoppelungen mit der außerwestfälischen oder ökumenischen Gesprächsebene sichtbar würden. Es werden also Anregungen aus Genf empfangen und angenommen, aber im großen und ganzen fehlen Kanäle, die das westfälische Gespräch über „Genfer Themen“ wie „Gewalt“, „Rassismus“ oder „Ökumenisches Teilen“ in der Gemeinschaft der Kirchen der Welt hörbar machen könnten.

Dieser Einbahnstraßenverkehr der Kommunikation hängt sicher mit der eigentümlichen Konstruktion der Mitgliedschaft bundesdeutscher Landeskirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen zusammen. So wird es ermöglicht, daß man aus Genf die Deutschen als eine Art Nationalkirche sehen und behandeln kann. In der Bundesrepublik selber ist das Kirchenbewußtsein allerdings noch nicht so weit gediehen. Darum wird das auf die gesamte Bundesrepublik bezogene Quotensystem etwa bei der Auswahl der Delegierten für Konferenzen und Kommissionen in einzelnen Landeskirchen als restriktives Eindämmen der Möglichkeit zu aktiver Mitarbeit verstanden. Nur durch energischen Einsatz und mit etwas Glück gelang es etwa der westfälischen Kirche mit ihren 3,2 Mio Mitgliedern, einen Delegierten zur Vollversammlung nach Vancouver zu entsenden – und das durfte natürlich kein leitender kirchlicher Mitarbeiter sein. Es ist unvorstellbar, daß die Delegierten der Kirchen anderer Erdteile in ähnlicher Weise ausgewählt werden.

Der finanzielle Beitrag der westfälischen Kirche steht im umgekehrten Verhältnis zu den Möglichkeiten westfälischer Mitarbeit. Der Haushalt der Genfer Geschäftsstelle wird über eine EKD-Umfrage mit ca. DM 300 000,- jährlich aus Westfalen unterstützt. Zusätzlich überweist Westfalen an die ökumenische Darlehnsgenossenschaft (ECLOF) noch einmal DM 225 000,- jährlich. Viele Genfer Projekte und Programme werden durch den Kirchlichen Entwicklungsdienst (KED) aus Deutschland finanziert. Dorthin will die westfälische Landeskirche aus dem Haushalt '88 13,5 Mio. überweisen und fragt nicht, was davon in welche Genfer Arbeitsvorhaben fließt. Darüber hinaus werden Projekte und Sonderfonds durch freie Spenden und Kollekteten von Gemeinden und Einzelpersonen unterstützt.

Die Diskussion über dieses Mißverhältnis zwischen personellem und finanziellem Engagement ist in Westfalen erst im Entstehen begriffen. Wer es mit dem Ökumenischen Rat als Gemeinschaft von Kirchen – und nicht

von Einzelinitiativen oder Gemeinden – ernst meint, muß hier zweifellos Abhilfe zu schaffen suchen. Mitglieder zwar zahlen, aber nicht mitarbeiten zu lassen, sollte auf Dauer nicht zugelassen werden. Das widerspricht den Maßstäben, nach denen man in Genf sonst das Selbstverständnis anderer Kirchen beurteilt.

III. Durch ökumenische Diakonie entstandene Beziehungen

Seit der ersten Aktion *Brot für die Welt* als Antwort auf die eindrückliche diakonische Unterstützung, die deutsche Christen und Gemeinden nach dem Zweiten Weltkrieg aus der Ökumene erfuhren, hat sich ein vielfaches Geflecht partnerschaftlicher diakonischer Beziehungen unterschiedlicher Intensität entwickelt, das sich im einzelnen nur schwer überblicken läßt. Allerdings laufen diese Beziehungen im wesentlichen nicht über die Kirchen selber, sondern über die entsprechenden Abteilungen der Diakonischen Werke, die innerhalb der Kirchen als eingetragene Vereine eine weitgehende Eigenständigkeit genießen.

Nachdem aber auf der Weltkirchenkonferenz von Uppsala im Jahre 1968 die weltweite Bekämpfung von Hunger und Unterentwicklung als eine der Grundaufgaben kirchlichen Dienstes in der Welt herausgestellt wurde, konnten sich auch die deutschen Landeskirchen selber der Diskussion über den Einsatz kirchlicher Haushaltssmittel für Aufgaben der Weltentwicklung nicht entziehen. Ihr Einsatz hat zu einem eindrucksvollen Ergebnis geführt. Die EKD-Synode von Spandau 1968 beschloß die Gründung eines *Kirchlichen Entwicklungsdienstes* (KED), dessen Mittel „für die Aufgaben eingesetzt werden, die der Überwindung der Armut, des Hungers und der Not in der Welt und ihrer Ursachen dienen“. Im Synodenbeschuß heißt es weiter, daß durch eine Neuordnung der Prioritäten kirchlichen Finanz Einsatzes für KED 2 % aller kirchlichen Haushaltssmittel bereitgestellt werden sollten. Dieser Betrag sollte bis zum Jahre 1975 auf 5 % gesteigert werden. Darüber hinaus bat die Synode alle Gemeindeglieder, mindestens 1 % ihres persönlichen Einkommens der Aktion Brot für die Welt oder anderen Aktionen zur Bekämpfung des Hungers und der Not in der Welt zur Verfügung zu stellen. Daraufhin haben alle Landeskirchen in der Bundesrepublik Beschlüsse zum Kirchlichen Entwicklungsdienst gefaßt, alle tragen aus Haushaltssmitteln zu dieser Aufgabe bei, aber keine hat den für 1975 erhofften Prozentsatz von 5 % erreicht.

Die Westfälische Landessynode hat sich 1972 erstmals mit KED beschäftigt und für 1973 neben dem ordentlichen Haushalt einen *Sonderhaushalt*

aufgestellt, der nach Aussagen des damaligen Vizepräsidenten eine vorrangige Sicherheit vor dem ordentlichen Haushalt genießt. Hier finden sich neben den Mitteln für die EKD vor allem die Gelder für Mission und Ökumene sowie den Kirchlichen Entwicklungsdienst. Seitdem wurden die Mittel für Weltmission und Ökumene mit den Mitteln für KED jährlich zu einem Gesamtbetrag zusammengefaßt, der insgesamt die von der EKD-Synode in Spenden 1968 für Entwicklung allein erhofften 5 % des Kirchensteueraufkommens ausmacht. Mit dem Einsatz von 2,5 % für KED bewegt sich die Evangelische Kirche von Westfalen im oberen Drittel der Summen, die andere Landeskirchen für KED aufbringen. Die westfälischen Mittel werden bis auf derzeit 2 Mio. DM an das Kirchenamt der EKD in Hannover überwiesen und von dort aus eingesetzt. Über die einbehaltenden Mittel beschließt die Kirchenleitung und gibt sie in Projekte und Programme von Mission, Ökumene und Kirchlichem Entwicklungsdienst.

Aber auch in diesem Bereich entspricht dem hohen finanziellen Engagement der Evangelischen Kirche von Westfalen nicht eine ebenso große Bereitschaft, wirklich direkte Verantwortung für den Einsatz dieser Mittel zu übernehmen. Zwar ist die westfälische Kirche im KED-Ausschuß der EKD mit Sitz und Stimme vertreten, und die Stelle eines KED-Referenten auf der Ebene der Landeskirche wird aus den freien Mitteln der Kirchenleitung finanziert; sie wurde aber beim Diakonischen Werk in Münster und nicht beim Landeskirchenamt in Bielefeld angesiedelt. In den dem Referenten zur Seite gestellten Beratungsausschuß entsendet die Landeskirche vier, das Diakonische Werk und die VEM je zwei Mitglieder. Auch im Ausschuß des KED für entwicklungsbezogene Bildung und Publizistik im Bereich der Gliedkirchen der EKD läßt sich die westfälische Kirche durch ihr Diakonisches Werk vertreten. Nur im Ausschuß für Ökumenische Diakonie selber arbeitet neben einem Vertreter des Diakonischen Werkes und einem kooptierten Funktionspfarrer aus der Landeskirche auch ein Mitglied des westfälischen Landeskirchenamtes mit.

Im Kuratorium der Evangelischen Zentralstelle für Entwicklungshilfe sitzen ein Vertreter aus Westfalen, ebenso im Ausschuß für ökumenischen Weltdienst beim Evangelischen Missionswerk in Hamburg, nicht aber in der Leitung von „Dienste in Übersee“.

IV. Weitere Beziehungen

Nur zu den Kirchen europäischer *Nachbarländer* – das schließt alle Länder Osteuropas ein – unterhält die westfälische Kirche direkte und von

ihr selbst verantwortete Beziehungen, die sich aus der gemeinsamen Arbeit in der Konferenz Europäischer Kirchen entwickelt haben.

Der Partner in *Polen* ist der dortige Ökumenische Rat mit seinen Mitgliedskirchen, insbesondere der Evangelisch-Augsburgischen Kirche und der reformierten Kirche. Ein reger Besuchsverkehr hat hier auch manche persönliche Kontakte entstehen lassen.

Zur *Tschechoslowakei* hat es manche punktuelle Kontakte gegeben, eine regelrechte Partnerschaftsbeziehung hat sich aber nur zur Slowakischen Evangelischen Kirche A. B. entwickelt.

Seit gut zehn Jahren gibt es enge Beziehungen zur Evangelisch-Lutherischen und zur Reformierten Kirche in *Ungarn*. Die westfälische Kirche hat drei Stipendien für ungarische Studenten zur Verfügung gestellt, und es wäre durchaus möglich, daß ein westfälischer Theologe in Budapest studierte. Im Jahre 1986 wurde ein ungarisch-westfälisches Pastoralkolleg durchgeführt.

Vielfache Verbindungen gibt es auch mit der Evangelischen Kirche A. B. in *Rumänien*. Das Diakonische Werk Westfalens unterhält einen engen Kontakt mit dem Kirchenbezirk Hermannstadt (Sibiu), und die Landeskirche bemüht sich besonders um die Kirchliche Hochschule der Siebenbürger Kirche. Im Herbst 1985 hat ein Pastoralkolleg Siebenbürger Gemeinden besucht. Daraus entwickelten sich weitere Partnerschaften.

Das finanzielle Engagement richtet sich in allen Fällen streng projektbezogen nach den Bedürfnissen der Partnerkirche. So wurde für Polen im Jahr 1984 mehr als das Zehnfache der Mittel bereitgestellt, als das 1985 der Fall war. Mit Rumänien etwa verhielt es sich umgekehrt: Im Jahre 1985 wurden DM 221 000,- bewilligt gegenüber DM 16 000,- im Jahre zuvor.

In *Südeuropa* sind die Beziehungen zur Kirche der Waldenser und Methodisten besonders eng. Auf Initiative eines westfälischen Pfarrers hat sich ein eigener Freundeskreis zusammengefunden. Schwerpunkte der Unterstützung sind ein Altenheim in San Germano Chisone, das kirchen-eigene Gymnasium in Torre Pelice und die theologische Fakultät der Waldenser in Rom. Dort haben bereits einmal zwei junge westfälische Theologen mit einem Stipendium der Landeskirche studiert.

Zur Errichtung eines zentralen orthodoxen Kirchenneubaus in Thessaloniki/*Griechenland* hat die westfälische Kirche über Jahre hin beträchtliche Baukostenzuschüsse geleistet. Diese Beziehungen haben sich zum gutem Teil aus der engen Zusammenarbeit mit den Gemeinden der griechisch-orthodoxen Kirche in Westfalen entwickelt, die bei uns mehrere Gotteshäuser zur Verfügung gestellt bekommen haben.

Zu den evangelischen Kirchen Westeuropas gibt es lebendige Beziehungen auf Grund guter Nachbarschaft einzelner Gemeinden und Kirchenkreise; aber auch landeskirchliche Einrichtungen wie Pastoralkolleg und Sozialamt pflegen enge Verbindungen. Besonders bemüht hat sich die Landeskirche um die ökumenische Verbindung nach *Irland* mit dem Ziel, zur Versöhnung der konfessionellen Gruppen dort beizutragen. Die Irish School of Ecumenics in Dublin und die Columbanus Community of Reconciliation in Belfast/Nordirland werden aus Westfalen unterstützt.

Die Beziehungen zu Kirchen der *USA* wurden zunächst durch das Ausbildungsbildungsprogramm des Ökumenischen Rates getragen, nachdem die große Welle der Aufbauhilfe aus den USA auch nach Westfalen abflachte. Seit 1960 fühlt sich die westfälische Kirche als Gliedkirche der EKU insbesondere mit der United Church of Christ verbunden und beteiligt sich am regelmäßigen Austausch von Besuchergruppen. Über die EKU ist sie auch einbezogen in die Kirchengemeinschaft, die im Jahre 1980 offiziell durch die Synode der EKU und die Generalversammlung der UCC erklärt wurde. Gemeinsame theologische Studienarbeit nahm 1982 auf Einladung des westfälischen Pastoralkollegs ihren Anfang und brachte je 25 Pfarrer beider Kirchen unter dem Thema „Zumutung Frieden“ zu gemeinsamer Arbeit zusammen. Die Arbeit wurde im Jahre 1984 in Washington D.C. fortgesetzt.

Schlußbemerkungen

Der Sinn weltweiter Beziehungen der Kirchen untereinander muß es sein, daß Kirchen auf der ganzen Welt sich als Partner auf einem gemeinsamen Weg verstehen. Dazu gehören sowohl ein gutes Maß an kirchlichem Selbstbewußtsein bezüglich des eigenen Weges der lebendigen Darstellung und Vermittlung des Bekenntnisses zu Jesus Christus im eigenen historischen Ort als auch die Bereitschaft und Offenheit, dieses Selbstbewußtsein durch die Erfahrungen der Schwesternkirchen in Frage stellen zu lassen. Die Fruchtbarkeit weltweiter Beziehungen hängt nicht von der Höhe des Geldtransfers ab, sondern von der Bereitschaft und Fähigkeit, sich gegenseitig zu befragen und Ratschläge zu empfangen und zu geben. Neben der Verantwortung für die rechte Verkündigung der Menschlichkeit des Heils im eigenen Bereich steht die Mitverantwortung für die Verwirklichung christlichen Bekennens in den Schwesternkirchen. Dieses Verantwortungsgeflecht können nur die Kirchen selber sichtbar machen und gestalten. Für keinen der Partner ist dabei die Verantwortung für das *Wort für die Welt* von der Verant-

wortung für das *Brot für die Welt* zu trennen. Wie das im einzelnen zu organisieren und zu praktizieren ist, bedarf der immer neuen Überprüfung und Konkretisierung. In der Evangelischen Kirche von Westfalen sind vier Ausschüsse der Kirchenleitung und ein Beratungsausschuß, in den die Hälfte der Mitglieder durch die Kirchenleitung entsandt werden, für die Behandlung der Frage der weltweiten Beziehungen der Landeskirche zuständig:

1. Der Verteilungsausschuß für Mission und Ökumene verwaltet die 5 % der Kirchensteuermittel, die die Landeskirche bereitstellt.
2. Die Missionskammer ist für die Arbeitsbereiche der Missionsgesellschaften, insbesondere der VEM, zuständig.
3. Der Ökumene-Ausschuß arbeitet über Fragen aus dem Bereich des Ökumenischen Rates und der Ökumene.
4. Der Landesausschuß „Brot für die Welt“ und Kirchlicher Entwicklungsdienst beschäftigt sich mit den Belangen der weltweiten Entwicklung und der Spendenwerbung.
5. Der Beratungsausschuß Kirchlicher Entwicklungsdienst ist dem Referenten für Kirchlichen Entwicklungsdienst beim Diakonischen Werk der Evangelischen Kirche von Westfalen zugeordnet.

Die Koordination der Ausschüsse mit unterschiedlicher Zielsetzung und Tagungsintensität ist nicht ganz einfach. Die Kommunikation der Ausschüsse untereinander und über die Kirchenleitung mit den Kirchenkreisen und Gemeinden muß durch die landeskirchliche Verwaltung gewährleistet werden. Im westfälischen Landeskirchenamt geschieht das in zwei Referaten, deren eines für alle Fragen im Bereich Europa und USA (Ökumene, KEK, Osteuropa etc.) zuständig ist, während das andere sich um die Beziehungen zu den Kirchen der Zweitdrittelwelt, zum Ökumenischen Rat und zu den Missionsgesellschaften etc. kümmert.

In die Einheit hineinwachsen

Bemerkungen zur Sitzung des Zentralkomitees

Hannover 10. bis 20. August 1988

Es war insofern eine besondere Sitzung, als wir den 40. Geburtstag des ÖRK zu feiern hatten, und es gab Anlaß zu Dank und Freude. Es ist ja nicht selbstverständlich, daß der damals vor 40 Jahren in Amsterdam geschlossene Bund gehalten hat, daß eine wesentliche Erweiterung des kirchlichen und kulturellen Horizonts möglich geworden ist durch den Beitritt starker orthodoxer Kirchen und die ständig steigende Mitgliedschaft afrikanischer, asiatischer, lateinamerikanischer und von Kirchen aus dem pazifischen Raum und daß wir einander mit wachsender Offenheit und größerem Vertrauen begegnen können. Dazu zwei Zitate aus den Berichten des Moderators und des Generalsekretärs, die traditionsgemäß zu Beginn der Sitzung abgegeben wurden:

„Wir können nur mit einer tiefen Dankbarkeit gegen Gott feststellen, daß in dieser doch aufs Ganze gesehen kurzen Zeit eine feste und immer größer werdende Gemeinschaft von Kirchen mit wachsender Übereinstimmung im Glauben und im Handeln entstanden ist. Das ist eine kostbare Gabe Gottes in einer Welt der Zerrissenheiten und Konflikte, die in den vergangenen Jahrzehnten keineswegs geringer geworden sind. Im ÖRK hat eine Gemeinsamkeit unserer Mitgliedskirchen Ausdruck gefunden, die eine spürbare geistliche Realität ist, unumkehrbar, wie wir zuversichtlich hoffen, die wir freilich noch nicht angemessen beschreiben können....“

Heinz Joachim Held

„Wenn sich die Konfessionen und Kirchen auf dem Forum, das der ÖRK darstellt, begegnen können, so verdanken sie das zwei Umständen oder Voraussetzungen, die auf den ersten Blick widersprüchlich scheinen. Die erste Voraussetzung ist die, daß die Kirche in Gott eine Wirklichkeit ist und daß sich alle, die den Namen Jesu Christi bekennen, dafür einsetzen müssen, diese Wirklichkeit sichtbar zu machen. Die zweite ist die, daß wir einander als getrennte Kirchen, Konfessionen und Gemeinschaften begegnen, von denen jede behauptet, daß sich in ihrer liturgischen Feier, im Leben ihrer Gemeinschaft ein Maß an Kirche findet, das sie in den anderen kirchlichen Organisationen *a priori* nicht erkennen kann....“ Emilio Castro

Wie wir in Zukunft mit der Vielfältigkeit umgehen, ohne einander zu überfordern oder gar zu überfahren, wie wir dabei die von Gott gegebene und gewollte Einheit der Kirche sichtbar machen resp. immer mehr in sie hineinwachsen können, ohne die „Tagesordnung der Welt“ aus den Augen zu verlieren, um ein wichtiges Stichwort aus den 70er Jahren zu zitieren, ist die Aufgabe, die vor uns liegt.

Ich schreibe hier „wir“ und „uns“, und ich werde auch „ich“ schreiben. Damit möchte ich zum Ausdruck bringen, daß dies kein Bericht einer Außenstehenden ist, sondern Eindrücke und Anliegen einer an der Verantwortung beteiligten und von innen engagierten Frau. Zwar werde ich über einige wesentliche Beschlüsse Auskunft geben, aber dabei auch persönliche Eindrücke und Beobachtungen reflektieren, und das kann nur selektiv und subjektiv geschehen.

Die EKD, an deren Sitz wir tagten, hat sich als erfindungsreiche, liebevolle und geschickte Gastgeberin erwiesen. Nachdem wir uns im Irrgarten des Kongreß-

zentrums zurechtgefunden hatten, erwies es sich als außerordentlich praktischer und gut organisierter Versammlungsort, der Stadtpark verhalf uns zu entspannenden Schritten oder mindestens Blicken, und das Rahmenprogramm bot Gelegenheit zu vielen Begegnungen und Einblicken ins Leben der Kirchen in der Bundesrepublik: der informelle Empfangsabend, die selbtkritische und doch nicht in Ausweglosigkeit endende Selbstdarstellung der deutschen Volkskirche, die Gemeindebesuche, der Gedenkgottesdienst in der Marktkirche und das an Kirchentage erinnernde Treiben in der Innenstadt; der Empfang durch die Stadt Hannover in den wunderschönen Herrenhäuser Gärten, wo Musik und Illumination uns in eine vergangene Zeit versetzten; der Besuch in Bergen-Belsen, der für viele aus verschiedenen Gründen nicht einfach war, aber für die Veranstalter sicher am schwierigsten; das abschließende Konzert, die öffentlichen Foren, die hoffentlich vielen Menschen aus Hannover und Umgebung Einblicke in die Tätigkeit des ÖRK vermittelten – das alles kann ich hier nur aufzählen; und ich tue es, um als Teilnehmerin aus dem benachbarten Ausland einfach „danke schön“ zu sagen. Das alles ist ja nicht selbstverständlich, es steckte sehr viel Arbeit, Planung, Präsenz und – last but not least – auch Geld dahinter. Ich habe mich als Gast willkommen und wohl gefühlt.

Einige wesentliche Beschlüsse

Dieser Zentralausschuß hat mehr als die Hälfte, genauer gesagt etwa zwei Drittel seiner Amtszeit hinter sich. Die nächste (VII.) *Vollversammlung* soll vom 7. bis 20. Februar 1991 in Canberra/Australien stattfinden. Ihr Hauptthema wird lauten: „*Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung*“. Der ursprüngliche Vorschlag hatte gelautet: Komm, heiliger Geist – erneuere die Gestalt der Erde (englisch „the face of the earth“, im Deutschen hätte es heißen müssen: „das Antlitz der Erde“, vgl. Ps 104,30). Der Zentralausschuß konnte sich mit dieser sowohl poetischen als auch biblischen Formulierung nicht befrieden. Das Antlitz oder die Gestalt der Erde – oder auch die Erde? – war offenbar nicht genug – zu oberflächlich?, zu materialistisch?, zu wenig umfassend?, zu unverständlich? Ich finde es schade, daß wir wieder einmal mehr ins „Allumfassende“ und damit weniger Verbindliche ausgewichen sind. Doch die Mehrheit für die Änderung war klar, und wichtig ist – auch mir – vor allem, daß das Thema eine Bitte um den göttlichen Geist ist. Die Unterthemen sollen das unterstreichen. In der Begründung des Planungsausschusses für die Wahl dieses Themas heißt es:

„Es steht zu hoffen, daß der Schwerpunkt Heiliger Geist die Möglichkeit bieten wird, die geistliche und theologische Basis der Einheit, die wir suchen, und der prophetischen Stimme des Ökumenischen Rates aufs neue zu untersuchen und zum Ausdruck zu bringen.“

Ich möchte noch eine Hoffnung hinzufügen: in der feministischen Theologie spielt der Geist eine große Rolle. Manche sehen in ihm/ihr die weibliche Seite der Gottheit, andere sprechen von der Sophia als einem Lebenselement, das in unseren Kirchen oft vernachlässigt worden ist, andere erinnern mit Nachdruck an die zu Pfingsten erfüllte Weissagung des Propheten Joel, daß Söhne und Töchter weissagen werden. Sophia – Rückfall in die Gnosis? Ein weibliches Element in der Trinität – Heidentum? Ich höre die Stimmen meiner Brüder, und doch gebe ich die Hoffnung nicht auf, daß auch Stimmen der Frauen gerade bei diesem Thema gehört werden.

In diesen Zusammenhang gehört die Mitteilung, daß die Ökumenische Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ nicht nur auf den allen Delegierten übergebenen Tragetaschen angezeigt war, die von Frauen in Taiwan hergestellt worden waren, sondern den Mitgliedskirchen warm empfohlen wurde. Diese wurden aufgefordert, „einschlägige Programme einzurichten und sich aktiv an der Verwirklichung der Zielsetzung zu beteiligen“. Es ist zu hoffen, daß das, was in vielen Kirchen begonnen hat, auch weitergeht und es wirklich zur Solidarität der Kirchen mit den Frauen kommt und sich nicht das alte Modell durchsetzt: Frauen in Solidarität mit den Kirchen (vgl. dazu M. Oduyoye im H. 3/88, 257 ff).

Beschlossen wurde ferner, daß die *Weltkonvokation für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung* vom 5. bis 12. März 1990 in Seoul, Südkorea, stattfinden soll. Auf dieses Thema werde ich noch zurückkommen.

Von besonderem Interesse in der Öffentlichkeit sind jeweils die „*Öffentlichen Erklärungen*“, und sie führen oft auch im Zentralausschuß zu heftigen Debatten. Die diesjährigen Themen: *Erklärung zum 40. Jahrestag der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*. Darin ist der Hinweis besonders hervorzuheben, daß zwischen Wortlaut und Durchsetzung der Menschenrechtserklärungen oft eine tiefe Kluft besteht. Kirchen und ökumenische Organisationen wissen hierüber oft mehr als die offiziellen Vertreter der betreffenden Staaten, weil sie unmittelbarere Kontakte haben; und es ist gut, daß in der Erklärung betont wird, „daß die Arbeit für die Durchsetzung der Menschenrechte ein wesentliches und unverzichtbares Element des weltweiten Kampfes für Frieden und Gerechtigkeit und ein wichtiger Teil des kirchlichen Zeugnisses“ ist. Ein Brief an den Generalsekretär der UNO unterstützt die *Einberufung einer internationalen Nahost-Friedenskonferenz*, wiederholt die schon früher gemachte Aussage, „daß die auf Gleichberechtigung beruhende gegenseitige Anerkennung des israelischen und palästinensischen Volkes die einzige Garantie für Frieden und Sicherheit in der Region darstellt... und daß das Selbstbestimmungsrecht der Israelis und das der Palästinenser nicht unabhängig voneinander verwirklicht werden können“. Weitere Themen: der Protest gegen die „*Ausweisung der Asiatischen Christlichen Konferenz aus Singapur*“, eine besorgte Erklärung zum Thema „*Flüchtlinge und Asyl*“ sowie eine zur Lage im „*Südlichen Afrika*“. Ferner wurden „*neue Entwicklungen in den internationalen Beziehungen*“ recht vorsichtig begrüßt. Viel zu reden im Plenum und zwischen einzelnen Delegierten gab die Situation in *Rumänien*. Die deutschen Zeitungen brachten täglich Berichte über die geplante und begonnene Zerstörung von Dörfern und die Flucht resp. Ausreise von Angehörigen ethnischer (ungarischer und deutschstämmiger) Minderheiten nach Ungarn und Deutschland. Im Zentralausschuß selbst versuchte vor allem der reformierte ungarische Bischof Karoly Toth eine öffentliche Stellungnahme zu erreichen, aber diese scheiterte am Widerstand des Vertreters der Orthodoxen Kirche von Rumänien, Metropolit Antonie. So kam es nur zu einer Empfehlung an den Generalsekretär, der zusammen mit der Konferenz Europäischer Kirchen schon vor dem Zusammentreffen des Zentralausschusses ein Telegramm an die Mitgliedskirchen in Rumänien geschickt, aber noch keine Antwort erhalten hatte, die Sache weiter zu verfolgen. Es zeigte sich einmal mehr, wie schwierig es ist, zu konkreten Situationen Stellung zu nehmen. Weisheit oder Vorsicht? Sicher ist der Grundsatz richtig, nur im Kontakt mit den Mitgliedskirchen, die betroffen sind,

Stellung zu beziehen. Aber ob nicht im Blick auf die Not der Menschen mehr als eine sehr zurückhaltende Empfehlung an den Generalsekretär möglich und nötig gewesen wäre, ist – jedenfalls für mich – eine offene Frage.

Die Konvokation für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

Von der Vollversammlung in Vancouver hat der ÖRK den Auftrag erhalten, „die Mitgliedskirchen in einen konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung einzubinden“. Dieser Auftrag muß eingelöst werden. Darum wurde auch die Einberufung der Weltversammlung (Konvokation) beschlossen. An der Vorbereitung beteiligt sind die römisch-katholische Kirche durch eine gute Vertretung in der Vorbereitungsgruppe und im Genfer Stab sowie die Konfessionellen Weltbünde. Doch abgesehen von der „offiziellen“ Planung ist in vielen Kirchen in allen Teilen der Welt und an ihren Rändern ein Prozeß in Gang gekommen, der verheibungsvoll ist. Die sog. Basis, wer immer das sein mag, hat begonnen, sich zu regen, und erwartet etwas von den Kirchen. Das zeigte sich auch in Hannover sehr deutlich. Die deutsche Delegierte Margot Käßmann hatte es übernommen, ein Forum zu dieser Thematik zu organisieren. Es fanden sich etwa 600 Frauen und Männer aller Generationen ein, aus den verschiedensten Gemeinden und Gruppierungen stammend. Es ist ein – allerdings umstrittenes – Anliegen der Vorbereitungsgruppe, an der Konvokation nicht nur Kirchenleitungen, sondern auch Mitglieder von Gruppen zu beteiligen. Der in Hannover angenommene Vorschlag lautet:

„Eine beträchtliche Anzahl der Teilnehmer sollte aktiv im Kampf um Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung engagiert sein. Zu ihnen sollten die Mitglieder von Bewegungen an der Basis und Aktionsgruppen sowie diejenigen gehören, die über die Folgen von Ungerechtigkeit, Krieg und Zerstörung der Schöpfung aus eigener Erfahrung berichten können.“

Umstritten war die Teilnahme von nicht deutlich als kirchlich erklärten Gruppen oder Bewegungen vor allem in den Kirchen, die ein stark abgehobenes, besonderes geistliches Amt kennen (Orthodoxe, Katholiken, hochkirchliche Anglikaner vor allem) und diesem eine für die Kirche konstitutive Rolle zuschreiben. Aber auch etablierte Volkskirchen in einer säkularisierten Umgebung können befürchten, daß freie, nicht klar in die Institution eingepaßte, zu spontanem Handeln fähige Gruppen ihnen den Rang ablaufen, weil sie mehr und andere Menschen ansprechen als die stärker durch Tradition gebundenen Kirchengemeinden. Diese Problematik geht weit über dieses spezielle Programm hinaus. Sie fordert aber gerade hier zu neuen Ansätzen des Gesprächs zwischen den Institutionen und den Bewegungen auf.

Doch nochmals zurück zur Weltkonvokation. So sehr die Bedeutung eines weltweiten Prozesses an der Basis betont wurde, so sehr geht es andererseits um das Ereignis selbst. Dazu sagte der Zentralkausschuß von 1987 in Genf, es sei ein entscheidender Schritt zur Erfüllung des Auftrags von Vancouver, und die Vorbereitungsgruppe umschreibt ihre Erwartungen folgendermaßen:

Wir sollten, „ausgehend von unserer heutigen Situation als getrennte Kirchen auf der Suche nach Einheit, die Weltversammlung als ein grundlegendes präkonziliaries Ereignis auf dem Weg zur vollumfassenden Konziliarität begreifen“.

So kommt es zu folgender Zielsetzung für die Weltversammlung:

„Sie soll der *Ort* sein, an dem sich die Kirchen gemeinsam dem Kampf für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung verpflichten *und* an dem sie diese Verpflichtung in gemeinsamen Glaubensbekenntnissen und Handlungen, die über konfessionelle und geografische Grenzen hinausgehen, sichtbar machen....

Sie soll den Kirchen *Gelegenheit* bieten, Gottes Plan der Erhaltung und Erneuerung der ganzen Schöpfung zu feiern und zu bezeugen, die Arbeit der Bewegungen – insbesondere der kirchlichen Bewegungen – für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu würdigen und eine gemeinsame theologische Aussage zu verabschieden, die diese drei Anliegen zusammenfaßt und zur Grundlage für gemeinsame Verpflichtungen macht, den Bedrohungen des Lebens wirksam entgegenzutreten.“

Begriffe wie „Verpflichtung“ (engl. commitment) oder gemeinsames Bekenntnis gaben begreiflicherweise zu vielen Diskussionen Anlaß, denn die Frage: wer ist berechtigt, wer hat die Autorität, „im Namen der Kirche“ zu sprechen und sich zu verpflichten, ist nicht leicht zu beantworten. Da wird es noch manches an theologischer Arbeit, Dialog und Suche nach verschiedenen Methoden in verschiedenen kirchlichen und kulturellen Kontexten brauchen, vor und nach der Konvokation und auf der sehr bald auf sie folgenden VII. Vollversammlung. Aber der Auftrag nicht nur von Vancouver, sondern von Gott selbst bleibt bestehen: zu einigen brennenden Lebens- und Überlebensfragen der Menschheit und unseres Planeten verbindliche Worte und Anweisungen zum Handeln aus unserem christlichen Glauben heraus und gemeinsam zu geben. Diesem Auftrag entsprach die Art und Weise sehr wenig, in der über die finanzielle Seite diskutiert wurde. Für mich, die ich im Frühling dieses Jahres das Amt der Moderatorin der Vorbereitungsgruppe übernehmen mußte, wurde erschreckend deutlich, wie brüchig der Boden unter unseren Füßen und wie groß der Abstand zwischen Absichtserklärungen und wirklichem Engagement ist. Ich hoffe, daß ich mich täusche.

Frauen im ÖRK und in den Mitgliedskirchen

Es sei eine so ruhige, friedliche Sitzung, meinte ein Beobachter in Hannover nach den ersten paar Tagen. Später zeigte es sich, daß das ganz besonders an einem Punkte nicht stimmte. Bei der Frage, in welcher Zahl und auf welche Art und Weise Frauen in Zukunft in der Ökumene teilnehmen sollen, brachen starke Emotionen auf. In verschiedenen, dem Zentralkausschuß vorgelegten Dokumenten wurde eine bestimmte Quote für die Beteiligung von Frauen verlangt. Am konsequentesten geschah das an der *Weltkonsultation für ökumenisches Miteinanderteilen*, die vom 24. bis 31. Oktober 1987 in El Escorial in Spanien stattgefunden hatte. Dort wurde eine 50%ige Vertretung von Frauen in allen Entscheidungsgremien verlangt, in denen es um ökumenisches Miteinanderteilen geht. Weil es hier um keine „das Amt“ betreffenden Funktionen ging, erhob sich, soweit ich mich erinnere, kein Widerspruch. Dieser brach zuerst bei der Diskussion der Ökumenischen Dekade, dann aber vor allem bei der Diskussion über die Verteilung der Sitze an der nächsten Vollversammlung auf. Hier (sowie auch bei der Verteilung der Plätze an der Weltkonvokation) war man bereits von 50 auf 40 % heruntergegangen – aus taktischen, pragmatischen Gründen. In Vancouver waren 29,3 % der Delegierten Frauen. Ein Sprung nach vorne um 10 % erschien darum realistisch und als beachtlicher Fortschritt, um so mehr, als ja schon diese Forderung für viele kleine Mitgliedskirchen unerfüllbar ist. Wo Frauen selten oberste Leitungsfunktionen wahrnehmen, ist es

schwer vorstellbar, daß eine Kirche, die nur *einen* Sitz in der Vollversammlung hat, eine Frau delegieren wird. Doch wie dem auch sei, schon die Quote von 40 % wurde heftig angefochten, und zwar vor allem von orthodoxer Seite. Da nach orthodoxem Verständnis Frauen nicht ordiniert werden können, die ordinierten Amtsträger der Kirche aber die wesentlichste Funktion und damit auch alle Autorität und Macht haben, ergibt sich der Protest gegen eine wachsende Zahl von Frauen mit voller Mitscheidungsmacht in der Vollversammlung sozusagen von selbst. Dazu kommt noch die Tatsache, daß die Orthodoxen sich untervertreten fühlen und den ÖRK immer noch als eine von Protestant geprägte und beherrschte Institution erleben. Schon das alles erklärt emotionale Ausbrüche bis hin zu der schon oft (meist bezogen auf die Ordinationsfrage) gehörten Befürchtung, daß die Frauenfrage den ÖRK spalten könnte.

Die Debatte in der Schlußsitzung wurde aber noch durch ein anderes Element verschärft, nämlich durch den Hinweis auf die Gefahren, welche eine feministische Theologie und Sprache in die Arbeit des ÖRK und auch in sein spirituelles Leben hineinbringe. Die Bemühungen um eine inklusive Sprache, d.h. eine Sprache, in der sich alle, auch die Frauen, angesprochen und nicht nur als selbstverständlich „mitgemeint“ fühlen könnten, wurden von einem Delegierten als lächerlich qualifiziert, Anfragen an ein rein männliche Züge tragendes Gottesbild als häretisch empfunden und Neuinterpretationen von biblischen Texten als den Glauben bedrohend erlebt. Die Auseinandersetzung mit von Frauen formulierter Theologie und Spiritualität gehört ja tatsächlich zu den erklärten Zielen der Ökumenischen Dekade, und es wäre gut, wenn es zu dem käme, was besonders von orthodoxen Delegierten verlangt wurde: zu einer Konsultation über diese Fragen einzuladen, und zwar abgesehen von Quoten-Fragen. Das wäre meiner Meinung nach eine gute Lösung, sofern diese Konsultation Männer und Frauen zusammenführen würde, die bereit sind, einander zuzuhören. Die Schlußsitzung des Zentralausschusses war nicht frei von gegenseitiger Verletzung, aber auch von der Angst vieler (nicht nur orthodoxer) Männer vor dem, was von den Frauen her auf sie zukommt, möglicherweise vor ihrer eigenen Weiblichkeit. Mir jedenfalls kam es so vor, als brächen da Urängste oder verletzte Eitelkeiten auf, die mit der Sorge um die Einheit der Kirche nur sehr bedingt zu tun haben. Wenn es uns wirklich darum geht, zusammenzubleiben, werden wir lernen müssen, auf verschiedenen Ebenen damit umzugehen; denn weder der Auszug der Frauen, die das – wie ich – fast nicht mehr hören können, noch der Auszug der „hochkirchlichen“ Männer wäre eine angemessene Lösung.

Strukturfragen des ÖRK

Diese stellen sich sowohl auf der Ebene des Genfer Stabes als auch auf derjenigen der Gremien, die Entscheidungsmacht haben: Vollversammlung, Zentralausschuß, Exekutivausschuß, Präsidium. Ist das Instrumentarium, das in der Vergangenheit geschaffen wurde, der heutigen Vielfalt von Kirchen und anstehenden Fragen gewachsen? Ich zweifle mehr und mehr daran, ohne jedoch Lösungen auch nur andeutungsweise vorschlagen zu können. Ich kann nur auf einige Fakten und einige Äußerungen hinweisen, die mich – und hoffentlich auch andere – zum weiteren Nachdenken nötigen. Da ist einmal die fast nicht mehr überblickbare Vielfalt von Abteilungen und Unterabteilungen im Stab und dementsprechend in den Kommissionen. Manchmal kommt es mir so vor, als hätte sich um jedes neu auftauchende Problem ein „Desk“, eine Unterabteilung und eine entsprechende Kommission

gebildet. Das macht den ÖRK für die Mitgliedskirchen und überhaupt nach außen hin so schwerverständlich und undurchsichtig und erschwert die Zusammenarbeit. Abteilungen übergreifende Programme wie die Forderung nach einer lebendigen und in sich stimmigen (kohärenten) Theologie oder „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ oder die Ökumenische Dekade kommen dann zwar in sehr vielen Arbeitsberichten vor, vermögen aber in den seltensten Fällen die Eigendynamik jeder einzelnen Abteilung zu verändern. Wo bleibt die Gesamtausrichtung, die Vision einer ökumenischen Bewegung am Ende dieses Jahrtausends? So fragen auch wir, die wir Miterantwortung tragen, und verfangen uns dann doch immer wieder im Netz der vielen, tatsächlich nötigen und oft faszinierenden Teilaufgaben. An manchen hängt unser Herz, an manchen die Situation, aus der wir kommen und die wir kennen, unser Verständnis des Evangeliums, aber auch handfeste Interessen von einzelnen und unseren Kirchen sind mit im Spiel.

Auf der Ebene der Leitungsgremien ist die Spannung zwischen der erstrebten Partizipation aller (des „ganzen Volkes Gottes“) und denen, die in den Mitgliedskirchen besondere Positionen einnehmen, ein nicht gelöstes Problem. Dazu noch einmal der Generalsekretär in seinem Bericht:

„Wir müssen uns darauf konzentrieren, Strukturen zu schaffen, die den Beitrag aller Teile des Volkes Gottes zulassen, und gleichzeitig anerkennen, daß die Kirchen durch ihre normalen Entscheidungsprozesse bestimmte Personen mit besonderen Vollmachten ausstatten. . . . Es wird notwendig sein, schöpferische Alternativen zu entwickeln, die uns beides bewahren: die uneingeschränkte Mitwirkung von Frauen und jungen Menschen in den Leitungsorganen des ÖRK und die Erfahrung und Unterstützung der gewählten Kirchenführer.“

Hier ist ein wirklich drängendes Problem angezeigt. Was Emilio Castro, wie er selbst sagte, als eine Art Versuchsballon, als Möglichkeit erwähnte, nämlich zwischen den Vollversammlungen ein- bis zweimal „leitende kirchliche Persönlichkeiten“ zusammenzurufen, wäre meiner Meinung nach gefährlich. Es könnte sehr leicht zu einer Abwertung des Zentralkomitees und zu einer Delegierung der wirklichen Entscheidungsmacht an die „leitenden kirchlichen Persönlichkeiten“ führen. Damit wäre die Verkirchlichung des ÖRK vermutlich zu Ende geführt. Natürlich gibt es auch unter den leitenden kirchlichen Persönlichkeiten prophetische Gestalten, und andererseits bietet eine größere Zahl von „Frauen und jungen Menschen“ noch keinerlei Gewähr für wirkliche Innovationen. Aber muß der ÖRK nicht den Mut haben, nicht nur die bestehenden „normalen Entscheidungsprozesse“ seiner Mitgliedskirchen ernstzunehmen, sondern diese und sich selbst zu Gemeinschaftsformen herauszufordern, die dem näher sind, was Jesus mit seinen Jüngern und Jüngerinnen gelebt hat? Unsere Welt schreit nach Modellen gelebter Beziehung und Hingabe, nach Solidarität mit allen Unterdrückten, nach Hoffnung, die auch den Tod übersteht. Warum stehen wir uns so oft im Wege, das zu verwirklichen, was wir mit Worten bekennen? In einem unserer Morgengottesdienste in Hannover kam ein Gebet vor, aus dem ich einige Zeilen zitieren möchte:

„Wir bitten um Kraft: um Kraft, die lange Nacht des Wartens durchzustehen, um standhaft zu bleiben, wenn das Böse zu triumphieren und der Kampf um die Wahrheit verloren scheint; um die Kraft, ein wanderndes Gottesvolk zu sein, das ins Unbekannte aufbricht in dem Vertrauen, daß Gott den Weg kennt“.

Marga Bührig

Auf dem Weg zur Europäischen Ökumenischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“

15. bis 21. Mai 1989, Basel/Schweiz

Der folgende Bericht ist acht Monate vor der Europäischen Ökumenischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“ im September 1988 verfaßt. Er stellt die Geschichte des Projekts, die sichtbaren Konturen, die Vorbereitungsschritte und die inhaltlichen Perspektiven der Beschäftigung mit den Themen Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung bezogen auf die Verantwortung der Kirchen Europas dar. Außerdem lädt er zur Mitarbeit bei der Realisierung des Vorhabens ein.

I. Die Geschichte des Projekts

1. Die Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) beschloß im September 1986 in Stirling/Schottland eine „Nordversammlung“ der Kirchen aus den Unterzeichnerstaaten der KSZE-Schlußakte zum Thema „Frieden in Gerechtigkeit“. Diese Versammlung sollte die europäische Versammlung im weltweiten „konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ sein und vor der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung stattfinden, zu der der Ökumenische Rat der Kirchen für die Zeit vom 5. bis 13. März 1990 nach Seoul in Südkorea einlädt. Der Rat der katholischen Bischofskonferenzen in Europa (CCEE) sollte als gleichberechtigter Mitveranstalter für die europäische ökumenische Versammlung gewonnen werden.
2. Ende August 1987 beschließt der Rat der katholischen Bischofskonferenzen in Europa (CCEE), die Einladung der KEK anzunehmen. Der Beschuß zur gleichberechtigten Zusammenarbeit von KEK und CCEE zur Verwirklichung der europäischen Versammlung wurde mit großer Mehrheit, ohne Gegenstimmen und mit einigen Enthaltungen von osteuropäischen Bischofskonferenzen beschlossen. Aber auch die Bischofskonferenzen, die sich enthalten haben, entschlossen sich zur Mitarbeit, indem sie Vertreter in den sich bildenden gemeinsamen Planungsausschuß entsandten.
3. Am 1. September 1987 nimmt das Sekretariat der KEK für die Vorbereitung der europäischen Versammlung seine Arbeit auf (Mitarbeiter: Birgitta Deshusses, Volkmar Deile).
4. In bilateralen Gesprächen KEK-CCEE erfolgt eine Einigung über Ort und Zeit der europäischen Versammlung. Am 22. Oktober 1987 geben die Generalsekretäre von KEK und CCEE eine Pressekonferenz in Basel, in der sie mitteilen, daß KEK und CCEE die Einladung der Regierung des Kantons Basel-Stadt zur Durchführung der Europäischen Ökumenischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“ annehmen, und stellen die Erklärung „Was ist, was soll, was wird die Europäische Ökumenische Versammlung ‚Frieden in Gerechtigkeit?‘“ vor.¹
5. Am 15. November 1987 beginnt Msgr. Dr. Nikolaus Wyrwoll seine Arbeit als Sekretär des CCEE für die Versammlung in Genf/Schweiz.
6. Zur inhaltlichen und organisatorischen Vorbereitung der Versammlung hat eine gemeinsame Planungsgruppe KEK/CCEE sehr bald die Arbeit aufgenommen.

Die Planungsgruppe umfaßt ca. 30 Personen aus 18 Ländern Europas aus allen konfessionellen Traditionen (Anglikaner, Katholiken, Orthodoxe und Protestanten). Die Planungsgruppe hat zwei Vorsitzende (Bischof Brandenburg, Schweden, und Nansie Blackie, Schottland). Sie legt die Modalitäten der weiteren Arbeit fest und erarbeitet eine Reihe von Empfehlungen zu Form und Inhalt der europäischen Versammlung und ihrer Vorbereitung. Die Planungsgruppe erarbeitet genauere Vorstellungen in bezug auf

- die Struktur der Versammlungswoche in Basel
- den Weg, auf dem das Schlußdokument entstehen wird, und den Charakter des Schlußdokuments (Text und Botschaft)
- die Erstellung zweier Studien, die die Haltung der europäischen Kirchen zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung untersuchen
- die Rezeption der Ergebnisse der Basler Versammlung in den Kirchen, christlichen Gemeinschaften und Bischofskonferenzen
- die Integration der täglichen Bibelarbeiten in die Arbeit der Arbeitsgruppen (ca. 20 Arbeitsgruppen) der Versammlung
- die Gestaltung der Gottesdienste während der Versammlung, um den Reichtum der konfessionellen Traditionen in Europa positiv zum Tragen zu bringen
- die Einladung der Delegierten und die Arbeit mit ihnen vor der Versammlung
- den Gebrauch des Gebetsaufrufes der Präsidenten der KEK und des CCEE in den Kirchen
- den Markt der Möglichkeiten und die Abendveranstaltungen
- die Erarbeitung der Inhalte, um die es während der Versammlung in Basel gehen soll.

7. Im Februar 1988 gründet sich in Basel auf Einladung der Regierung des Kantons Basel-Stadt und unter Mitwirkung der Kirchen in Basel das Lokale Komitee Basel. Es hat die Aufgaben, die Region Basel auf die Versammlung einzustimmen und das umfangreiche Beiprogramm der Versammlung zu planen. Das Lokale Komitee Basel muß in Übereinstimmung mit den allein verantwortlichen Veranstaltern KEK und CCEE handeln.
8. Ende Februar 1988 tagt in Genf auf Einladung der ökumenischen Vereinigung der Akademien und Tagungszentren in Europa ein Kreis von Personen aus europäischen ökumenischen Vereinigungen, um über ihre Mitwirkung bezüglich Vorbereitung und Durchführung der Versammlung zu beraten. Ein erster Vorschlag für Hearings und Workshops zu Themen der Versammlung wird erarbeitet.

II. *Die Konturen der Europäischen Ökumenischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“* (soweit im September 1988 erkennbar)

1. Die Europäische Ökumenische Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“ findet vom 15. bis 21. Mai 1989 in Basel/Schweiz statt.
2. Das Datum 15. bis 21. Mai 1989 reicht vom Pfingstmontag bis zum Sonntag Tri-nitatis (orthodoxer Kalender: Montag nach dem Sonntag der Salbenträgerinnen (Mk 15,43–16,8) bis Sonntag des Gelähmten (Joh 5)). Damit sind zwei theologisch-kirchliche Anknüpfungspunkte gegeben.
3. Der Ort Basel wurde gewählt, weil Basel relativ zentral in Europa liegt, weil Basel am Dreiländereck Frankreich/Schweiz/Bundesrepublik Deutschland liegt, weil eine Einladung aus Basel vorlag und weil Basel eine für die Versammlung posi-

tive Tradition hat: (a) Ab 1431 tagte hier das Basler Konzil (Religionsgespräch mit den Hussiten, Gespräch mit der Orthodoxie); (b) Erasmus von Rotterdam wirkte lange Zeit in Basel. Er ist als Katholik im protestantischen Münster begraben; (c) 1912 tagte hier die Sozialistische Internationale, um den aufziehenden Krieg zu verhindern („Krieg dem Kriege“); (d) Basel ist der Ort, an dem Karl Barth lange lebte.

Außerdem ist Basel der Ort des großen Chemieunglücks vom November 1986 („Schweizerhalle“), das den Rhein von Basel bis zum Meer vergiftete und das Leben im Fluß schwer schädigte. Die „Bewahrung der Schöpfung“ wird deshalb eine wichtige Rolle bei der Versammlung spielen, obwohl sie im Titel nicht erwähnt ist. Die Frage der Konsequenzen aus dem Chemieunglück beschäftigt die Diskussion in der Region bis heute lebhaft.

Die Christoph-Merian-Stiftung, eine angesehene Institution in der Region Basel, hat das Projekt eines „Regio Forums“ in Angriff genommen. In diesem Regio Forum geht es um den Lernprozeß der ganzen Region aus dem in jeder Industriegesellschaft möglichen Chemieunglück. Das Regio Forum wird seine Arbeit in der Basler Versammlung darstellen und in einem Hearing öffentlich diskutieren.

4. Das biblische Motto der Versammlung ist: „Gerechtigkeit und Frieden umarmen sich“ (Psalm 85,11)². Dieses Motto soll über der Eröffnung der Versammlung stehen, durch Bibelarbeiten mit anderen Texten ausgelegt werden und als Leitmotiv die ganze Woche der Versammlung durchziehen.

Die Bibelarbeiten werden in den 20 Arbeitsgruppen der Versammlung durchgeführt werden. Die dabei verwendbaren Materialien werden Ende 1988/Anfang 1989 im Gottesdienstbuch der Versammlung vorliegen. Die Bibelarbeiten oder Gottesdienste werden sich für die einzelnen Tage mit folgenden Bibeltexten beschäftigen:

Montag, 15. Mai	Psalm 85,11 (Motto)
Dienstag, 16. Mai	Hesekiel 37,1-6 (Sorge und Hoffnung)
Mittwoch, 17. Mai	Jesaja 5,1-7 (Gerechtigkeit)
Donnerstag, 18. Mai	Römer 8,18-25 (Schöpfung)
Freitag, 19. Mai	Matthäus 5,43-48 (Frieden)
Samstag, 20. Mai	Josua 24,19-28 (Verpflichtung)
Sonntag, 21. Mai	Matthäus 13,31-33 (Hoffnung).

Für die Versammlung hat der Schweizer Künstler Hans Erni den Veranstaltern ein Plakat geschenkt, das in unterschiedlichen Formaten bestellt werden kann. Das Motiv zeigt eine Taube, die auf dem Hintergrund von Feuerflammen auf ihr entgegenblickende Menschen zufliegt. Das Motiv schließt thematisch an den Beginn der Versammlung Pfingsten 1989 an.

5. Der Name der Versammlung hat mehrere Stufen durchlaufen: (a) „Nordversammlung“ wurde aufgegeben, da nur die Kirchen der Unterzeichnerstaaten der Helsinki-Schlüssekte teilnehmen werden; (b) „Konvokation“ wurde aufgegeben, da es zu schwer zu erklären ist; (c) „Versammlung der europäischen Kirchen“ wurde aufgegeben, da es angesichts der Zusammenarbeit mit CCEE zu nah am Namen der KEK (engl. CEC) angelehnt ist. Die Versammlung wird „Europäische Ökumenische Versammlung Frieden in Gerechtigkeit“ heißen (im weiteren: EÖV).
6. Die EÖV wird 700 Delegierte der 120 Mitgliedskirchen der KEK und des CCEE mit 25 Bischofskonferenzen zusammenführen. KEK und CCEE werden die

ihnen jeweils zustehenden 350 Delegierten in ihrer jeweils eigenen Verantwortung benennen. Für die KEK soll jede ihrer 120 Mitgliedskirchen Delegierte entsenden. KEK und CCEE haben das Recht der Benennung von bis zu 50 weiteren Delegierten, um eine möglichst große Repräsentativität der Versammlung zu erreichen. Die Einladungen an die Kirchen sind im Frühsommer 1988 erfolgt. Die Benennung der Delegierten soll bis Ende September 1988 geschehen, damit diese schon vor der Versammlung in die Arbeit einbezogen werden können. Die Kirchen bzw. Bischofskonferenzen finanzieren jeweils ihre Delegierten. Hilfen durch KEK/CCEE sind möglich.

KEK und CCEE sind übereingekommen, den Kirchen und Bischofskonferenzen bestimmte Kriterien für die Benennung der Delegierten nahezulegen: Frauen (40 %), Jugendliche (20 %), Theologen und Laien, Kirchenleitungen, Gemeinden und Gruppen sowie religiöse Orden sollen angemessen vertreten sein.

7. Der Nationale Rat der Kirchen Christi in den USA, der Kanadische Kirchenrat und die Bischofskonferenz der USA und Kanadas werden Delegationen zur EÖV schicken, die als „fraternal delegates“ mitarbeiten. Damit ist das Ziel, die Kirchen aus den Signatarstaaten der KSZE-Schlußakte zusammenzubringen, erreicht worden.
8. Nichtmitgliedskirchen der KEK können auf deren Wunsch eingeladen werden, eine Delegation als „fraternal delegates“ zu entsenden. Eine entsprechende Anfrage der Quäker wurde positiv beantwortet.
9. Die EÖV soll so weit als möglich nach dem Konsensprinzip (große Mehrheiten) arbeiten. Minderheitenvoten sind möglich. Nicht-entscheidende Änderungen am Schlußdokument können mit 75 % Mehrheit vorgenommen werden. Die Delegierten stimmen in eigener Verantwortung ab und nicht nach ihrer Zugehörigkeit zu Kirchen oder Ländern.
10. Die EÖV tagt öffentlich. Öffentlichkeit ist erwünscht. Nur die Arbeitsgruppen werden nichtöffentlich tagen.
11. Die EÖV kann nicht für die an ihr teilnehmenden Kirchen und Bischofskonferenzen sprechen oder entscheiden. Der Präsident des CCEE, Kardinal Carlo Maria Martini, Mailand, formuliert im Zusammenhang des Ziels der Verbindlichkeit folgendermaßen: „Vom Basler Treffen muß also ein deutlicher Appell an die Verantwortung aller unserer Kirchen ausgehen, der speziell unseren Auftrag als Kirchen hervorhebt, ohne daß damit die Autorität unserer Kirchen direkt in Anspruch genommen wird.“ Der Präsident der KEK, Metropolit Alexij von Leningrad und Novgorod, stellt fest, daß die Delegierten der Kirchen „über zukünftige gemeinsame Aktionen und Verpflichtungen zu entscheiden haben“.
12. Die EÖV ist weder eine Studienkonferenz noch ein Kirchentag. Sie wird Elemente beider Modelle verwirklichen, aber sich auch von beiden unterscheiden.
13. Eine Aufgabe der EÖV ist es, ein Dokument zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu beraten und zu verabschieden. Darüber hinaus wird sie sich mit konkreten praktischen Verpflichtungen beschäftigen und die Rezeption des Erarbeiteten im Auge behalten.

Das Dokument soll den erreichten Konsens der Kirchen in Europa beschreiben, die neu zu beantwortenden Fragen definieren und Formen der praktischen Bearbeitung dieser Fragen festlegen bzw. anregen.

Dieses Dokument wird während der ersten Hälfte der Versammlung die Arbeit der Arbeitsgruppen bestimmen. Ein erster Entwurf dieses Dokuments wird ab Oktober 1988 zur öffentlichen Diskussion in den europäischen Kirchen zur Verfügung stehen. Es enthält die folgenden Kapitel: Einführung – Die Situation, in der wir leben: Krise und Möglichkeit (Kairos) – Unsere gemeinsame Verantwortung und unser gemeinsamer Glaube an das lebendige Wort Gottes – Die Benennung der „Strukturen der Sünde“, an welchen Europa Anteil hat – Zeichen der Hoffnung – Unser europäisches Haus – Empfehlungen und Zukunftsperspektiven.

Dieser erste Entwurf soll in den Monaten bis zur Versammlung „weiterwachsen“. Aus den Reaktionen auf den ersten Entwurf wird im April 1989 ein zweiter Entwurf erarbeitet werden, der dann die Versammlung beschäftigen wird. Deshalb ist der erste Entwurf des Beschlusstdokuments bewußt ein offener und unfertiger Text.³

14. Zur Grundlegung der Diskussion haben Dr. Roger Williamson, Life and Peace Institute in Uppsala/Schweden, und Prof. Dr. Ernst J. Nagel, Institut Theologie und Frieden in Hamburg/BRD, eine synoptische Übersicht der Positionen erstellt, die die Kirchen in den Bereichen Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung heute vertreten. Diese vergleichenden Auswertungen und der erste Entwurf einer Schlußresolution werden den Kirchen und Delegierten zur Beantwortung und Stellungnahme vorgelegt. Die Studien³ sind: Dr. Roger Williamson, „Verschiedenheit, Übereinstimmung und Grenzen in neueren Stellungnahmen zu Frieden und Gerechtigkeit von Mitgliedskirchen der Konferenz Europäischer Kirchen“ und Prof. Dr. Ernst J. Nagel, „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ in der Lehrverkündigung der katholischen Kirche, Eine Konkordanz“ (Kurzform).
15. Die Versammlung soll auch ein wichtiges spirituelles Ereignis werden. Die Arbeitsformen sind Bibelarbeiten, Gottesdienste, Gebete, Plenarveranstaltungen, Vorträge, Arbeitsgruppen, Hearings, Workshops und Podiumsdiskussionen.
16. Einige europäische ökumenische Vereinigungen haben sich zu einem Verbund mit dem Namen „Europäische Netzwerke für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ zusammengetan, um Hearings für die Delegierten der Versammlung und Besucher der EÖV vorzubereiten. Diese Hearings und Workshops werden an den von der Versammlung freigelassenen Abenden durchgeführt, damit die Delegierten der Kirchen und der Bischofskonferenzen zusammen mit engagierten Christen aus ökumenischen Bewegungen und mit den Besuchern diskutieren können. Die „Europäischen Netzwerke für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ nennen die Reihe der Anhörungen „Oikos Europa“ (Haus Europa). Es wird an jedem Abend bis zu fünf solcher Hearings geben, die thematisch Probleme aus den Themenbereichen bearbeiten. Bemerkenswert ist die Mitwirkung der Europäischen Physikalischen Gesellschaft sowie einzelner meteorologischer und physikalischer Gesellschaften in der Hearingsreihe.⁴
17. Es wird ein die Zwecke der Versammlung unterstützendes und vertiefendes Beiprogramm thematischer und kultureller Art geben. In diesem Beiprogramm wird es Konzerte, Theateraufführungen u. a. geben.
18. In der Messe in Basel wurden die Voraussetzungen für die Durchführung eines Marktes der Möglichkeiten geschaffen. Er arbeitet unter dem Namen

„Zukunfts werkstatt Europa“ und bietet Platz für 200 bis 300 Gruppen. Bewer bungen sind bis zum 15. Dezember 1988 nach Basel zu richten.

Bezüglich der öffentlich zugänglichen Ansprachen während der Versammlung hat die Planungsgruppe KEK/CCEE folgende Themen festgelegt. Am Eröffnungsabend wird es nach einem Gottesdienst im Basler Münster und einer Begegnung mit der Basler Bevölkerung auf dem Marktplatz in der Messe zwei Vorträge geben. Je ein Referent aus Ost- und Westeuropa werden sprechen über „Europas Geschichte und Zukunft. Woher wir kommen und wohin wir gehen. 50 Jahre nach Beginn des Zweiten Weltkrieges – Zeit für Versöhnung in Europa“ (Arbeitstitel). Diese Ansprachen sollen der historischen und perspektivischen Fundierung der Beratungen über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in den folgenden Tagen der Versammlungen dienen:

- Die globale Krise und unsere christliche Antwort
- Die Herausforderung Europas durch den Süden
- Jeweils ein Vortrag zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung und deren Zusammenhang
- Die Verpflichtung der Kirchen zum praktischen Handeln (alles Arbeitstitel). Die Versammlung wird am Sonntag, dem 21. Mai mit einem ökumenischen Gottesdienst und einem anschließenden Fest auf dem Münsterplatz enden. Dabei soll ein „Baum der Gerechtigkeit“ in die Erde aller Länder, aus denen die Delegierten kommen, gepflanzt werden. Außerdem ist ein gemeinsamer Weg während der Woche in Planung, der die drei Länder, die am Dreiländereck zusammenstoßen, berührt, um den grenzüberschreitenden Charakter deutlich zu machen.
- 19. Die EÖV kann auf eine Reihe vorher stattfindender Ereignisse zurückgreifen und sollte versuchen, diese aufzunehmen. In einigen Ländern finden nationale ökumenische Versammlungen statt, in anderen Ländern sind mehrjährige Prozesse geplant. Vom 6. bis 12. August 1988 hat in Assisi/Italien ein großer ökumenischer Dialog für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung mit vielen hundert Vertretern aus christlichen Bewegungen und Gruppen stattgefunden. Die ökumenischen Vereinigungen planen eigene Schritte auf dem Weg zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung als Beiträge zur EÖV.
Die Bewegung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung hat eine erfreuliche Ausdehnung gefunden. Aus vielen Ländern sind mittlerweile gemeinsame ökumenische Planungen bekanntgeworden, die z. T. erst nach der Basler Versammlung ihren Abschluß finden, so aus der Schweiz, Österreich, den Niederlanden, der Bundesrepublik Deutschland, der Deutschen Demokratischen Republik, Schottland, Ungarn, der Sowjetunion, Italien und Dänemark. Die Bewegung ist wesentlich breiter geworden, wenn auch eine zeitliche Ungleichzeitigkeit festgestellt werden kann. Der Prozeß, das ist heute schon sichtbar, wird über Basel 1989 und Seoul 1990 (Weltversammlung) hinausführen. Damit wird auch die Basler Versammlung eine Etappe in einem Prozeß, der weiterführt. Diesem Prozeß, dem gemeinsamen Weg der Christen zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung dient die Basler Versammlung, wenn sie gelingt.
- 20. Die EÖV wird einen Beitrag als regionale ökumenische Versammlung zur Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, zu der der ÖRK einlädt, erarbeiten. Die EÖV ist aber keine Vorkonferenz zur Weltkonferenz, da auf der europäischen Ebene eine andere Form der verbindlichen

Zusammenarbeit der Kirchen entstanden ist als auf der Weltebene. Die EÖV ist in Thema, Größe, Zusammensetzung und Zielsetzung ein „ökumenisches Abenteuer“ (E. Castro), das es bisher in Europa noch nicht gegeben hat. Ihr Gelingen oder Scheitern wird für die ökumenische Zusammenarbeit in der Zukunft nicht unerheblich sein.

III. Probleme der Vorbereitung

1. Es wird immer wieder darauf hingewiesen, daß das Engagement für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Zusammenarbeit mit den anderen Weltreligionen und Nichtchristen, die an den Themen arbeiten, geschehen soll. Da wir nun entschieden haben, die EÖV als Versammlung der christlichen Kirchen in Europa durchzuführen, müssen wir deutlich machen:
 - daß uns die Beiträge anderer (z.B. von Naturwissenschaftlern, die an den Fragen ihrer moralisch-ethischen Verantwortung arbeiten) sehr wichtig sind,
 - daß das Ergebnis der EÖV den Austausch und Dialog mit anderen sucht und offen ist in Richtung der Gewissensbildung zusammen mit anderen Religionen und Weltanschauungen.
2. Dies wird vor allem eine Aufgabe der Weiterarbeit nach Basel sein, auf die sich KEK und CCEE einstellen müssen. Wir werden nur in Ansätzen säkulare Berufsgruppen, denen sich die Verantwortung ihrer Arbeit als moralisch-ethisches Problem stellt, dabei haben. Und wir werden zwar eine Reihe Vertreter anderer Weltreligionen in Basel beteiligen, aber deren Beteiligung kann den notwendigen Dialog mit den Christen in anderen Erdteilen nicht ersetzen, geschweige denn den Dialog mit anderen Religionen und Weltanschauungen.
3. Es gibt eine Ungleichzeitigkeit des Engagements für den konziliaren Prozeß. Relativ umfassende Programme sind in einigen Ländern vorbereitet. In anderen Ländern aber existiert zwar oft ein Engagement für Frieden und Gerechtigkeit, aber die Verbindung dieses Engagements mit der EÖV wird kaum gesehen oder praktisch aufgenommen. Die EÖV muß aber ein wirklich europäisches Ereignis werden und darf nicht vor allem mitteleuropäisch-deutschsprachig sein.
4. Die KEK arbeitet vor allem mit ihren Mitgliedskirchen. Delegierte aller Mitgliedskirchen haben in Stirling die Durchführung der EÖV beschlossen. Aber die Zusammenarbeit mit den Mitgliedskirchen bei der Verwirklichung des Beschlusses könnte besser sein. Auf zwei Rundschreiben des Generalsekretärs an die Mitgliedskirchen beispielsweise haben etwa 40 bis 50 Mitgliedskirchen durch Übersendung der von ihnen erarbeiteten Materialien und Dokumente geantwortet. Verglichen mit anderen Erfahrungen in ökumenischen Organisationen sei dies ein gutes Ergebnis; aber es ist noch nicht einmal die Hälfte der Mitgliedskirchen, die geantwortet hat.
5. Träger des Engagements für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung sind in vielen Ländern Europas die ökumenischen Zusammenschlüsse, die nationalen Kirchenräte, Bewegungen, Gemeinden und Gruppen. Zu diesen Trägern des Engagements hat das Sekretariat der KEK traditionellerweise wenig direkte Verbindungen. Aber das Gelingen der Basler Versammlung hängt mit davon ab, wie das Engagement dieser Gruppe positiv aufgenommen werden und in Basel selbst eine Rolle spielen kann.

6. Die KEK hat durch ihre Begleitung und Förderung des KSZE-Prozesses konkrete Friedensarbeit in Europa geleistet. Die Vertiefung des KSZE-Prozesses ist ein wichtiger Beitrag der KEK zum Thema Frieden bei der EÖV. Aber wie ist es mit Gerechtigkeit in Europa, im Nord-Süd-Verhältnis und mit der Bewahrung der Schöpfung?
7. Die Zusammenarbeit mit dem CCEE ist bisher gut und vertrauensvoll, aber es sind doch unterschiedliche Gewichtungen erkennbar, die sich auswirken können.

IV. Die Behandlung der Themen Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

1. Die krisenhaften Entwicklungen in den Feldern von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung deuten auf eine umfassende globale Krise hin. Diese globale Krise betrifft die Überlebensfähigkeit der Menschheit und der Schöpfung.
2. Auf diese umfassende Krise will die Basler Versammlung eine „Antwort des christlichen Glaubens“ geben. Sie strebt die Erneuerung der christlichen Gemeinschaft in Europa im Dienst und Zeugnis für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung an.
3. Diese „Antwort des christlichen Glaubens“ soll im Dialog der Reichtümer der christlichen Traditionen in Europa gefunden werden. Dabei geht es um den Dialog zwischen unterschiedlichen Traditionen und Theologien. In den Diskussionen sind dazu bisher genannt worden:
 - a) Das Konzept des biblischen *Schalom* im Sinne eines umfassenden Friedensbegriffes: Heil-sein, Ganz-sein, Gemeinschaft mit Gott und untereinander, innerer, spiritueller, persönlicher wie sozialer und politischer Frieden.
 - b) Das Konzept der *Gerechtigkeit Gottes*
 - c) Das Konzept der *menschlichen Würde* (Anthropologie, Anthropozentrismus, Menschenrechte, soziale Rechte der Menschen).
 - d) Das Konzept der *Schöpfung* („Rettung der Heiligen Gabe des Lebens“)
 - e) Das reformatorische Verständnis von *Sünde und Vergebung als Grund der Hoffnung*
 - f) Das Konzept der *Eschatologie* (Kommen des Reiches Gottes)
 - g) Das Konzept einer *universalen, umfassenden Solidarität*
 - h) Das Konzept der *Nachfolge* und eines ihr entsprechenden Verständnisses der Kirche.

Alle diese Konzepte, die unterschiedliche Momente der ganzen christlichen Wahrheit besonders betonen, werden helfen, die Antworten, die wir suchen, zu finden. Wichtig ist es, sie in einen offenen Dialog zu bringen.

4. Die Antwort des christlichen Glaubens wird nicht möglich sein ohne das Bekenntnis der *Schuld*. Hier wird von der Geschichte der Teilungen, Spannungen und Kriege in Europa die Rede sein müssen, von der Unfriedlichkeit, Ungerechtigkeit und Schöpfungsvergessenheit der christlichen Gemeinschaft in Europa, in den Nationen und zwischen den Nationen und besonders im Nord-Süd-Verhältnis auf dieser Erde.
5. Die Antwort des christlichen Glaubens wird nicht möglich sein ohne die *Hoffnung*, die aus der *Vergebung* der Sünden erwächst. Hier wird von dem Vertrauen, das gewachsen ist, dem Zusammenhalt, der geschaffen wurde, der Förderung von Frieden und Gerechtigkeit, dem prophetischen Zeugnis der Kirchen und Gemein-

- schaften in besonders bedrohten Situationen die Rede sein müssen. Und wir werden sprechen müssen von der Hoffnung auf die neue Erde und den neuen Himmel, der Verheißung Gottes, die anderes ansagt als Krieg, Untergang und Zerstörung.
6. Diese Antwort des christlichen Glaubens wird von den Kirchen praktisch gegeben werden müssen.
 7. Über die Probleme von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung und die damit verbundenen Konflikte wollen wir auf vier Ebenen – die freilich nicht unabhängig voneinander sind – sprechen:
 - a) als Probleme *in* bestimmten Ländern und Nationen
 - b) als Probleme *zwischen* bestimmten Ländern und Nationen
 - c) als Probleme in Europa (Ost und West, Nord und Süd)
 - d) als Probleme europäischer Verantwortung gegenüber anderen Teilen der Welt, besonders gegenüber dem Süden.

Auf allen vier Ebenen sind die Erfahrungen der Konferenz Europäischer Kirchen mit dem KSZE-Prozeß wichtig. Es wird auch darum gehen müssen, diesen KSZE-Prozeß zu vertiefen in Richtung einer gesamteuropäischen Friedensordnung. Die Methode der Erarbeitung der Themen soll sein: Beginn bei den europäischen Problemen, Analyse und Bewertung dieser Probleme im weltweiten Zusammenhang von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Schlußfolgerungen für den Ort, an dem die Kirchen und Christen Europas jeweils leben. So wollen wir die ökumenische Dimension aufnehmen, global zu denken und lokal zu handeln.

V. Perspektiven

1. Zu Beginn unserer Vorbereitungsarbeit haben wir eine lange Liste möglicher Themen, mit denen der Vorbereitungsprozeß und die Versammlung selbst sich beschäftigen sollten, erarbeitet. Die Fülle der Themen, je nach Kontext der Kirchen und Christen in vielen Ländern und Regionen Europas unterschiedlich gewichtet, war viel zu umfassend für eine sorgfältige Bearbeitung. Deshalb suchten wir ein integrierendes Modell, an dem wir gemeinsam arbeiten können. Acht Monate vor der Versammlung scheint ein solches Modell gefunden zu sein. Wir werden die Leitidee des „gemeinsamen europäischen Hauses“ bearbeiten. Diese Idee hat Anhaltspunkte in verschiedenen Äußerungen aus Ost und West. Sie liegt sozusagen in der Luft. Jemand hat vorgeschlagen, daß wir auf dem Weg nach Basel und in Basel selbst eine Art „Hausordnung“ für das Zusammenleben im gemeinsamen europäischen Haus erarbeiten und die Aufgaben der Kirchen und Christen beim Bau eines solchen Hauses beschreiben. Die Zeit dafür ist gekommen. Die Aufgabe ist dringend und lohnend. Das „neue Denken“, das neues Handeln werden muß, legt dies nahe. Die Entstehung eines westeuropäischen Binnenmarktes 1992 wird eine weitere politische und ökonomische Großmacht entstehen lassen, die den Weg zu einem wirklichen gemeinsamen gesamteuropäischen Haus der Völker Europas noch nicht als Perspektive hat. Hier sind die Kirchen und Christen gefragt, sich einzumischen. Basel ist dafür eine große Chance und wird mit darüber entscheiden, ob die Kirchen Europas ein Faktor einer positiven Umgestaltung Europas sein werden. Das Europäische Haus als Teil des Weltdorfes (The European House in the global village), in dem mehr

Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung verwirklicht werden, könnte ein wichtiger Beitrag zur Stärkung der Überlebensfähigkeit von Mensch und Natur in Gerechtigkeit sein. Von Oikos (Haus) lassen sich wichtige Begriffe ableiten: Ökumene (die ganze bewohnbare Erde), Ökologie, Ökonomie. In diesen Bereichen könnten Regeln für das Zusammenleben gesucht und die Verpflichtung für die Weiterarbeit nach Basel gefunden werden.

2. Die Europäische Ökumenische Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“ wird als außerordentliches ökumenisches Ereignis ein Beitrag zu diesem Prozeß in Richtung des gemeinsamen europäischen Hauses sein können. Seit der Reformation hat es keine vergleichbare Versammlung der europäischen Christen gegeben. Diese Tatsache schafft eine eigene Dynamik, deren Konsequenzen noch niemand richtig übersehen kann. Das macht die Europäische Ökumenische Versammlung zu einem relativ offenen Ereignis. Diese Offenheit ist eine große Chance für die Entdeckung unserer gemeinsamen Aufgaben im Dienst von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Volkmar Deile

ANMERKUNGEN

- 1 Dieser Text ist abgedruckt in einem achtseitigen Informationsflugblatt der KEK und des CCEE und in Basel erhältlich.
- 2 Eine Auslegung des biblischen Mottos hat auch Prof. Erhard Gerstenberger erarbeitet. Es kann als kopiertes Arbeitspapier in Genf bestellt werden.
- 3 Beides in Genf erhältlich
- 4 Kontaktadresse für interessierte *europäische* Organisationen ist: Dr. F. E. Anholt, Ökumenische Vereinigung der Akademien und Tagungszentren in Europa, D-7325 Bad Boll.

Konferenz Europäischer Kirchen, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 20
Consilium Conferentiarum Episcopatum Europae, Klosterhof 6b, CH-9000 St. Gallen und
150, route de Ferney, CH-1211 Genf 20
Lokales Komitee Basel: „Frieden in Gerechtigkeit“, Postfach, CH-4021 Basel.

„Könnte es sein, daß wir einfach blind geworden sind für die Wirklichkeit?“

Ein Bericht über das Ökumenische Hearing zum Internationalen Finanzsystem

I.

Das Ökumenische Hearing zum Internationalen Finanzsystem und zur Verantwortung der Kirchen, das vom 21.-24. August 1988 in Berlin stattfand, war ein Novum im deutschen kirchlichen Umfeld. Der ÖRK hatte dieses Verfahren zweimal mit Erfolg angewandt: in der Frage der friedlichen Nutzung der Kernenergie (Sig-tuna 1975) und in der Diskussion über das Problem der Kernwaffen (Amsterdam 1981). Zwar hatte es bei Kirchentagen öffentliche Streitgespräche gegeben, und Akademien sowie kirchliche Fachkommissionen hatten zu strittigen Fragen unterschiedliche Expertenmeinungen eingeholt. Aber eine öffentliche Anhörung nach parlamentarischem Vorbild, noch dazu in einem Kirchenraum, das hatte es bisher noch nicht gegeben.

Angeregt durch die ökumenischen Vorbilder hatte ein Trägerkreis von über 20 ökumenischen Gruppen in der Bundesrepublik und West-Berlin die Initiative zu diesem Hearing ergriffen. Im Vorfeld der Jahrestagung des Internationalen Währungsfonds und der Weltbank in Berlin im September dieses Jahres sollte das Hearing einen Beitrag zur kritischen Urteilsbildung in den umstrittenen Sachfragen leisten und Orientierungen für die Verantwortung von Kirchen, christlichen Gruppen und einzelnen Christen vermitteln. Die 18köpfige Befragungsgruppe unter dem Vorsitz von Dr. Jan Pronk, früher stellvertretender Generalsekretär der UNCTAD und niederländischer Entwicklungsminister, umfaßte Männer und Frauen mit wirtschaftlicher, politischer, soziologischer und theologischer Kompetenz sowie mit Erfahrungen in sozialen Bewegungen. Unter den 27 Zeugen aus allen Teilen der Welt, die in den drei Tagen des Hearings aussagten, waren Vertreter der internationalen Finanzinstitutionen, der Bundesregierung, wissenschaftliche Experten, Mitarbeiter von nichtstaatlichen Organisationen und von Basisbewegungen sowie eine Reihe von Theologinnen und Theologen. Über 550 Zuhörer folgten täglich den Befragungen in der Berliner Lietzensee-Kirche. Die Befragungsgruppe hat ihre gewonnenen Einsichten und Schlußfolgerungen in einem zur Veröffentlichung bestimmten Bericht zusammengefaßt; eine spätere Dokumentation über das Hearing ist in Vorbereitung.

Thema des Hearings war das internationale Finanzsystem; der unmittelbare Hintergrund jedoch war die sogenannte „Schuldenkrise“ und ihre dramatischen Auswirkungen auf die wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse und auf die Lebensbedingungen der Menschen in den betroffenen Ländern. Es war nicht die Absicht der Veranstalter, mit Hilfe des Hearings neue „Lösungsvorschläge“ in die politische Debatte einzubringen. Bevor ein Problem oder eine Krise „gelöst“ werden kann, muß die strittig gewordene Wirklichkeit klarer erkannt werden. Dieser Schärfung des Blicks und des Bewußtseins für die Unordnung der weltweiten wirtschaftlichen und finanziellen Beziehungen sollte das Hearing dienen durch die Gegenüberstellung von Positionen und Erfahrungen. Besonders sollten dabei die Erfahrungen der

Betroffenen in den verschuldeten Ländern zu Gehör kommen, die in den meisten Verhandlungen über die Schuldenkrise ohne Stimmen bleiben.

Es gibt eine Öffentlichkeit, auch in den Kirchen, viele, die einen solchen kritisch prüfenden Dialog, der allein der Kraft der Argumente vertraut, für unmöglich oder sinnlos halten, ja sich davor fürchten. Dank der Bereitschaft aller Seiten – mit Ausnahme der großen deutschen Banken, die die Einladung ablehnten –, sich auf eine solche Prüfung ihrer Argumente einzulassen, sowie dank der fairen und disziplinierten Leitung des Hearings durch Dr. Jan Pronk wurden die drei Tage in Berlin zu einer Ermutigung für alle, die aus dem Gefühl der Unterlegenheit gegenüber den sogenannten Experten sich scheuen, den Mund aufzumachen und ihre klare Einsicht und Erfahrung auszusprechen. Insbesondere christlich-ethisch motivierte Anfragen und Kritik am gegenwärtigen internationalen Wirtschafts- und Finanzsystem werden von den Experten oft als zwar wohlmeinend, aber letztlich unrealistisch und utopisch zurückgewiesen. Das Hearing machte dagegen deutlich, daß der Anspruch der wirtschaftlichen Betrachtungsweise auf größere Wirklichkeitsnähe durchaus strittig ist, so daß einer der internationalen Experten die nachdenkliche Frage stellte: „Könnte es sein, daß wir einfach blind geworden sind für die Wirklichkeit?“. Das Hearing hat jedenfalls begonnen, einige dieser lebensgefährlichen Blindheiten aufzudecken.

II.

Schon im Blick auf den Charakter und die Ursachen der gegenwärtigen Krise standen sich deutlich unterschiedliche Einschätzungen gegenüber. Für die z. Z. in den Industrieländern herrschende wissenschaftliche und politische Meinung ist nicht die Verschuldung selbst und ihre Höhe das Problem, sondern eher die Gefahr einer Unterbrechung der Schuldendienstleistungen, der Bruch des Vertrauens zwischen Schuldner und Gläubigern, v. a. den großen Banken. Die drohende Zahlungsunfähigkeit von Mexiko im Jahre 1982 hätte zu einer Kettenreaktion führen können, wäre es nicht gelungen, die Vertrauensbasis wiederherzustellen, auf der die Funktionsfähigkeit des ganzen Finanzsystems beruht. Natürlich, so wird eingeraumt, wurde die Krise verschärft durch Änderungen in der Wirtschafts- und Finanzpolitik der großen Gläubigerländer, besonders der USA, mit Rückwirkungen auf die Rahmenbedingungen des Welthandels. Die Hauptaufmerksamkeit richtet sich jedoch auf die Beseitigung der Hindernisse, die dem freien Fluß des Kapitals auf dem internationalen Markt entgegenstehen. Von der Verfügbarkeit dieses Kapitals, so heißt es, hänge auch die Zukunft der verschuldeten Länder ab.

Dem steht eine in sich differenzierte Gegenposition gegenüber, die sich nicht weniger auf wissenschaftliche und politische Erfahrung berufen kann. Sie sieht in der Schuldenkrise nur ein Symptom der tieferliegenden und seit langem sich verbreitenden Krise des internationalen Wirtschafts- und Finanzsystems. Die Schuldenkrise ist in ihren Augen der Beweis für den Fehlschlag des bisherigen Entwicklungsmodells durch Ankurbelung von Wirtschaftswachstum. Sie macht die Politik der USA direkt verantwortlich für den Ausbruch der Krise und nicht die Zahlungsbilanzprobleme Mexikos. Angefangen von der Freigabe des Dollar-Wechselkurses über die Hochzinspolitik der frühen 80er Jahre bis hin zur Finanzierung einer beispiellosen Aufrüstung hat die Wirtschafts- und Finanzpolitik der USA dazu

geführt, daß internationales Kapital für die Entwicklungsländer kaum mehr verfügbar war. Die Schuldenpolitik der USA als dem größten Schuldnerland der Welt hat zu einer „Kasino-Mentalität“ im internationalen Kapitalverkehr geführt, mit den bekannten, katastrophalen Rückwirkungen auf die Verschuldung der Länder der südlichen Hemisphäre.

III.

Es ist deutlich, daß bei so unterschiedlichen Einschätzungen von Ursprung und Charakter der Krise eine Verständigung über geeignete Maßnahmen zur Eindämmung und langfristigen Überwindung der Krise schwer zu erreichen sind. Auch hier traten die Gegensätze beim Hearing deutlich hervor.

Zunächst ein Blick auf die wirtschafts- und finanztechnischen Argumente und Vorschläge. Das Maßnahmenpaket der internationalen Finanzinstitutionen setzt zwar auf länderspezifische Ansätze, denen jedoch eine gemeinsame Vorstellung von Diagnose und Therapie zugrunde liegt. Die negative Zahlungs- und Handelsbilanz der verschuldeten Länder muß durch eine Stärkung ihrer Wettbewerbsfähigkeit auf dem Weltmarkt überwunden werden. Dabei gilt als unbefragte Voraussetzung, daß die Öffnung für den Weltmarkt notwendig zu einem effizienteren, d. h. wirtschaftlich rentableren Einsatz der vorhandenen Ressourcen und damit zu einer Steigerung der Produktivität führen werde. Um den verschuldeten Ländern den notwendigen Anstoß zu geben, werden je nach den Gegebenheiten jeden Landes Strukturanspannungen gefordert als Voraussetzung für die Gewährung neuer Kredite. Dazu gehören nahezu überall die Reduktion öffentlicher Ausgaben und Subventionen, die Verringerung der Importe und eine Abwertung der Landeswährung mit dem Ziel, die Exporte und damit den Zufluß harter Währung zu steigern. Auffallend ist, daß die Maßnahmen nahezu ausschließlich schuldnerorientiert sind. Eine Auflagenpolitik für die Gläubiger bzw. für die großen transnationalen Unternehmen und ihren ungehinderten Gewinntransfer ist in diesem Ansatz nicht vorgesehen; dies wären „politische“ Maßnahmen, die über das Mandat der internationalen Institutionen hinausgehen.

Gegen diese Diagnose und Therapie wurde auf dem Hearing vielstimmiger Widerspruch laut. Er äußerte sich zunächst ebenfalls auf der empirischen, d. h. wirtschaftlichen und politischen Ebene und läßt sich in dem Urteil zusammenfassen: Die Maßnahmen haben in den sechs vergangenen Jahren eines intensiven Krisenmanagements ihr selbstgestecktes Ziel nicht erreicht. Sie haben sich mit wenigen Ausnahmen als ineffizient erwiesen, selbst wenn man enge marktwirtschaftliche Kriterien anlegt; ja, sie gehen von falschen Voraussetzungen aus und können das Ziel gar nicht erreichen. Die Produktivität und Wettbewerbsfähigkeit der verschuldeten Länder ist nicht gestiegen, sondern hat sich verringert. Statt dessen ist die Schuldenlast seit Beginn der Maßnahmenpolitik ständig gewachsen. Die Erfahrung der verschuldeten Länder läßt sich auf eine schlichte Formel bringen: „Je mehr wir zahlen, desto mehr schulden wir!“. Wer kritisiert, muß Gegenvorschläge machen. Daran fehlte es nicht während des Hearings; jedoch waren die Vertreter der internationalen Finanzinstitutionen nur wenig bereit, sich auf die Prüfung von Gegenvorschlägen einzulassen. Um so wichtiger waren die Andeutungen einer evtl. flexibleren Haltung der Bundesregierung. Gemeinsamer Ausgangspunkt aller Gegenvorschläge

war die Überzeugung, daß umgehend der Kapitalfluß aus den verschuldeten Ländern in Richtung der Gläubigerländer gestoppt werden müsse verbunden mit einer spürbaren Erleichterung der Schuldenlast. Verschiedene Verfahren wurden vorschlagen und diskutiert: Bedienung der Schulden in einheimischer Währung (Aufbau eines Entwicklungsfonds); Anpassung der Schuldendienstquote an die Höhe der Exporterlöse (zwischen 10% und 25%); teilweise Abschreibung privater und Streichung öffentlicher Schulden (vgl. entsprechende Maßnahmen der Bundesregierung und Vorschläge der UNCTAD). Die internationalen Experten blieben skeptisch gegenüber allen generellen Lösungsansätzen und verwiesen (mit gewissem Recht) auf das eingeschränkte Mandat der internationalen Finanzinstitutionen. Hier geht es in der Tat um Fragen, die nur durch politische Entscheidungen von Seiten der Regierungen der wirtschaftlich starken Länder gelöst werden können.

Der Austausch von Argumenten auf dieser Ebene blieb offen. Es war jedoch bezeichnend, daß die Vertreter der politisch dominanten Position letztlich zu Gläubigern zu Zuflucht nehmen mußten: Diagnose und Therapie seien richtig und man dürfe angesichts des ermutigenden Beispiels einiger Schwellenländer in Asien auf eine bessere Entwicklung hoffen, vorausgesetzt, daß die Vertrauensbasis zwischen Schuldner und Gläubigern nicht wieder erschüttert werde. Natürlich seien Fehler gemacht worden und nachwievor gebe es unvermeidliche Nebenfolgen der Anpassungspolitik, vor allem im sozialen Bereich, die entsprechend „abgefedert“ werden müßten.

IV.

Was für die einen bedauerliche, aber unvermeidliche „Nebenfolgen“ des Versuchs einer Eindämmung der Krise sind, das ist für die anderen das wahre Gesicht des dominanten Wirtschafts- und Finanzsystems. Sie verweisen darauf, daß der geradezu „irrationale Zwang zur Aufrechterhaltung der Schuldendienste“ den sogenannten Nebenfolgen im sozialen, politischen und ökologischen Bereich inzwischen immer explosivere Qualität verliehen habe. Damit verlagerte sich die Debatte auf Themen und Probleme, die in den offiziellen Verhandlungsrunden zur Schuldenkrise kaum angesprochen werden.

Vor allem die Zeugen aus dem Umfeld von Basisbewegungen in den verschuldeten Ländern machten deutlich, wie sich unter dem Druck der Verschuldung das Gesicht ihrer Gesellschaft verändert habe. Zwei kurze Absätze aus dem Bericht der Hearing-Gruppe fassen diese eindrücklichen Zeugnisse zusammen. „Das Vertrauen des Volkes in das internationale Finanzsystem und seine Institutionen ist verlorengegangen oder tief erschüttert. Das System enthumanisiert die Menschen. Es reißt Familien auseinander, es zerstört Kulturen und zerreißt die Verbindungen zwischen Mensch, Land und Natur. Es zersetzt die moralische Selbstachtung der Gesellschaften. Prostitution, Arbeitslosigkeit und Kriminalität nehmen zu... Das System hat zu unglaublichem Elend geführt. Zunehmende Beherrschung durch das Geld, Auslandskapital und Technologie sowie Exportdruck haben Subsistenzwirtschaften zerstört und Arbeitsplätze vernichtet. Migration in die Städte und ins Ausland zerstören die Gemeinschaftsbande. Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung sowie Frustration führen unweigerlich zu Gewalt und Aufruhr. Zusammenfassend sagten

die Zeuginnen und Zeugen, daß ihre eigene Gesellschaft für sie kaum wiederzuerkennen ist.“

Aus den verschiedenen Zeugnissen schälen sich eine Reihe von Kriterien für die Beurteilung der Auswirkungen des geltenden Systems auf die betroffenen Gesellschaften heraus. An erster Stelle steht die Forderung, daß eine Ordnung der wirtschaftlichen und finanziellen Verhältnisse die grundlegenden Bedürfnisse der Mehrheit der Bevölkerung befriedigen müsse. Effizienz kann daher nicht allein im Sinne des wirtschaftlichen Einsatzes materieller Ressourcen beurteilt werden. Solange die Bedürfnisse der Menschen nur als ein Kostenfaktor auftauchen und die Findigkeit und Anpassungsfähigkeit der Menschen nicht als Ressource anerkannt wird, kann ein System nicht effizient genannt werden. So liegt eine der wesentlichen Ursachen der Krise in dem verweigerten Vertrauen der nationalen und internationalen Eliten in die Leistungsfähigkeit der breiten Massen in den betroffenen Ländern. Hier wird unmittelbar die Frage der demokratischen Ordnung berührt. Viele Kreditabkommen und Vereinbarungen über Strukturangepassungen sind mit Regierungen getroffen worden, denen jede demokratische Legitimation fehlt. Wichtiger noch, die Regierungen werden zu Maßnahmen genötigt, die in keinem Land einem demokratischen Votum der Mehrheit standhalten würden. Die Hoffnung auf einen „Lernprozeß“, die immer wieder ausgesprochen wurde, ist kein Ersatz für demokratische Strukturen, deren Aufbau und Festigung gerade in den Ländern untergraben wird, die sich vor kurzem von Militärdiktaturen befreit hatten.

Ein weiteres Kriterium ist der Schutz elementarer Menschenrechte. Viele Zeugnisse verweisen darauf, daß sich die systematischen Verletzungen von Menschenrechten gerade an den Orten häufen, wo Entwicklungsvorhaben mit internationaler wirtschaftlicher und finanzieller Unterstützung konzentriert sind. Andere Zeugen wiesen auf die tödliche Spirale der Gewalt hin: Verschuldung führt zu Verarmung im Zuge von Anpassungsmaßnahmen; die Folge sind Konflikte und Aufruhr, gegen die sich Regierungen durch zunehmende Militarisierung der Gesellschaft zu wehren versuchen. Im Endergebnis fordert die Aufrechterhaltung des Schuldendienstes die gewaltsame Unterdrückung der Bevölkerung durch die eigene Regierung. Der Aufbau des militärischen Unterdrückungsapparates jedoch erhöht wegen des zusätzlichen Kreditbedarfs die Schuldenlast. – Schließlich sind noch die ökologischen Folgen forciertener Anpassungspolitik zu nennen. Die alarmierende Verminderung des Bestandes an tropischen Regenwäldern mit ihren langfristigen klimatischen Auswirkungen ist inzwischen zu einem politischen Thema geworden. Weit weniger bekannt sind die Folgen industriellen Landbaus für die Bodenqualität, die Auswirkungen von wirtschaftlich unsinnigen Staudammprojekten und von großflächigen Bewässerungssystemen. All dies läßt sich immer weniger als „Nebenfolge“ eines in sich konsistenten Entwicklungsmodells abtun, sondern muß als Kriterium für die Beurteilung der Verantwortbarkeit des Systems selbst anerkannt werden.

Legt man diese Kriterien an, so drängt sich die Frage nach der Legitimität der bestehenden Schuldforderungen auf, selbst dort, wo sie eine legale Basis haben und nicht die Folge von betrügerischen oder unverantwortlich aufgenötigten Krediten sind. Immer lauter werden die Stimmen derer, die solchen „Schulden“ die Anerkennung verweigern, die ohne demokratische Legitimationsbasis aufgenommen wurden und deren Nutzen dem Volk nicht zugute kam. Dies gilt auch für die „Sozialisie-

rung“ von ursprünglich privat aufgenommenen Schulden. Einige Zeugen sagten ohne Einschränkung: „Wir schulden dem IWF und den Banken nichts.“ Aus bitterer Erfahrung wissen sie freilich, daß das Recht eher den Gläubiger und Besitzenden schützt gegen plötzliche Zahlungsverweigerung oder -unfähigkeit auf Seiten der Schuldner, als daß es dem Schuldner und Verarmten Schutz gewährt gegen einseitige Entscheidungen auf Seiten der Gläubiger (Zinspolitik, Veränderung der Wechselkurse etc.). Es wäre ein großer Fortschritt, wenn – wie von einigen Experten vorgeschlagen – die Instrumente des Konkursrechtes und des Pfändungsschutzes aus nationalen Rechtssystemen Eingang in das internationale Recht finden würden. Es ist an der Zeit, den legitimen Interessen der Schuldner zum Durchbruch zu verhelfen und ihre Rechte zu schützen. Aber Marktordnung und Rechtsordnung sind einseitig an den Interessen der Besitzenden und der Gläubiger ausgerichtet. Immerhin war der Vertreter der Bundesregierung bereit, die Notwendigkeit einer internationalen Konferenz zur Überprüfung der Legitimität der bestehenden Schuldverhältnisse zuzugestehen.

Nimmt man die genannten Kriterien zusammen, so zielen sie auf ein verändertes Modell von Entwicklung im Interesse der Menschen statt der Kapitalvermehrung. Die dafür notwendigen Schritte der Umverteilung von Einkommen, der Landreform und der Demokratisierung setzen freilich eine drastische Änderung der Machtstruktur in den betroffenen Ländern und international voraus. Kurzfristige Rezepte hierfür gibt es nicht. Die bisher von den internationalen Finanzinstitutionen vorgeschlagene und durchgesetzte Diagnose und Therapie muß sich freilich ernsthaft fragen lassen, ob sie blind geworden ist für die menschliche Wirklichkeit. Die Befragungsgruppe hat ihre wichtigsten Schlußfolgerungen in folgenden drei Punkten zusammengefaßt:

- „1. Neue Strategien müssen entworfen werden, um den Situationen extremer Verarmung und der Verletzung von Menschenrechten zu begegnen. Solche Strategien sind nicht von denen zu erwarten, die z. Zt. für Schuldenregelung zur Anpassung verantwortlich sind.
2. Die Schuldenlast sollte von den Armen auf diejenigen übertragen werden, die die Hauptverantwortung für die Krise tragen und am ehesten in der Lage sind, die Last zu tragen.
3. Die eigentlichen Hauptträger von Maßnahmen interner Umstrukturierung mit dem Ziel einer dauerhaften Entwicklung sind die Volksbewegungen. Sie sollten unterstützt werden.“

V.

Diese Schlußfolgerungen aus den kritischen Anfragen vieler Zeugen können diejenigen nicht überraschen, die die ökumenische Entwicklungsdiskussion der letzten 10 oder 15 Jahre verfolgt haben. Die Diskussion hat auch in den offiziellen Stellungnahmen und Positionen der großen Kirchen in der Bundesrepublik ihren Niederschlag gefunden. Sie sprechen angesichts des internationalen Wirtschafts- und Finanzsystems von „Strukturen der Ungerechtigkeit“ oder gar von „Strukturen der Sünde“; sie bekennen sich zu einer „vorrangigen Option für die Armen“ und zielen auf politische Einflußnahme zur Veränderung der Strukturen statt auf Hilfe im

traditionellen Sinn. Freilich repräsentieren sie das Modell öffentlicher Verantwortung der Kirchen innerhalb der Bedingungen des Systems, von dem Christen und Kirchen in den betroffenen Ländern im Süden immer weniger erwarten. Sie verschließen zwar nicht die Augen vor der strukturellen Asymmetrie zwischen reichen und armen Kirchen und Gesellschaften („wir sind nicht die Armen“), aber sie bleiben zurückhaltend in den daraus gezogenen Konsequenzen für das Handeln. Sie sind pastoral in ihrer Grundausrichtung und bemühen sich, eine Sprache zu finden, die von den politisch und wirtschaftlich Verantwortlichen wie von den Betroffenen verstanden werden kann.

Die Schlußrunde des Hearings machte demgegenüber deutlich, daß jeder Versuch, die Verantwortung der Kirchen in dieser Situation zu bestimmen, bei einer kritischen Analyse der Grundlagen und Voraussetzungen des internationalen Finanzsystems ansetzen muß. Aufgrund von theologisch-ethischen wie historischen Argumenten unterstrichen die Zeuginnen und Zeugen, daß das gegenwärtige Wirtschafts- und Finanzsystem sich nahezu vollständig von der Sorge um die menschlichen Bedürfnisse abgekoppelt habe. Es ist zu einem in sich geschlossenen System von Gleichgewichtsbeziehungen geworden, das sich kaum mehr mit der alltäglichen Wirklichkeit menschlichen Lebens vermitteln läßt. Die Funktionsfähigkeit des Systems wird zu einem Wert an sich und fordert immer größere Opfer. Ein Indiz hierfür ist der (unbeabsichtigte) Zynismus der Sprache, der von den menschlichen und sozialen Auswirkungen von Anpassungsmaßnahmen als „Kostenfaktor“ spricht. Die kritische theologische Analyse spricht von der „Vergötzung“ des Systems.

Auch dies ist eine Frage der Sprache. Das Hearing machte jedenfalls deutlich, daß es kein selbstverständliches Verhältnis mehr gibt zu dem, was die biblische Tradition „Götzendienst“ nennt. So wird die kritische Mahnung der Bibel vor der Vergötzung des Geldes („Mammon“) als eine moralische Verurteilung der Besitzenden verstanden. Demgegenüber besteht die theologische Aufgabe im strengen Sinn darin, den Götzen die Legitimation zu entziehen, sie zu entmythologisieren: Götzen sind von Menschen gemacht, aber sie können deshalb auch von Menschen entmachtet werden. Das gilt auch für das internationale Finanzsystem. Wer jedoch trotz offenkundig lebensgefährlicher Folgen an der Fixierung auf die Erhaltung des Systems festhält, handelt nicht nur unverantwortlich, sondern macht sich zum Diener der „Strukturen der Sünde“, zum Handlanger des „Bösen“.

Das ist die Sprache der biblischen Tradition, die heute auf Unverständnis stößt. Sie erscheint überzogen und weckt Widerstand. In biblischer Perspektive müßte man im Blick auf die Verschuldung von Diebstahl und Raub sprechen, wie einer der Zeugen sagte. Dann jedoch würden sämtliche Brücken der Verständigung abgebrochen. Welche Sprache ist aber angemessen, um die gegenwärtige Wirklichkeit von Verarmung und Verschuldung zu erfassen? Oder anders herum: Von welcher Wirklichkeit ist eigentlich die Rede? Die „harte Wirklichkeit“ des Marktes und seiner Logik steht gegen die Wirklichkeit menschlichen Leidens und der Verletzung menschlicher Würde. Auf diese Wirklichkeit ist die prophetische Sprache der biblischen Tradition bezogen, wenn sie das „Recht der Armen“ einfordert. Die Propheten sagen offen heraus, wie die Dinge stehen – im Licht der Option Gottes für die Armen. Aber nicht nur die gegenwärtige Ökonomie, sondern auch Theologie und

Kirche haben Schwierigkeiten mit der prophetischen Sprache. Auch die Theologie – jedenfalls in den Großkirchen – ist weitgehend abgelöst von der Erfahrungswirklichkeit der Menschen, die von der Schuldenkrise betroffen sind. So wird die prophetische Sprache entschärft und spiritualisiert bzw. moralisiert. Ein während des Hearings mehrfach zitiertes Beispiel ist die Tatsache, daß die Vaterunser-Bitte um die Vergebung der „Schulden“ in vielen Sprachen auf die sittlichen Verfehlungen bezogen wird. Selbst die von vielen Seiten geforderte Aufnahme der Vorstellung des Erläßjahres (Lev 25) entgeht nicht dieser Gefahr: Um wessen „Schulden“ handelt es sich eigentlich und wer müßte wem „vergeben“?

Hier liegt daher die entscheidende Herausforderung des Hearings: Von welcher Wirklichkeit sprechen wir und welche Sprache ist dieser Wirklichkeit angemessen und wird ihr gerecht? Es könnte doch sein, daß nicht nur die Anwälte des internationalen Wirtschafts- und Finanzsystems, sondern auch die herkömmliche Theologie blind geworden ist für die Wirklichkeit. Die Konsequenz aus einer solchen selbstkritischen Einsicht wäre dann nicht einfach die Verdammung des „Systems“, sondern vielmehr Aufklärung, d. h. das Aufdecken der lebensfeindlichen und zerstörerischen Voraussetzungen und Grundlagen dieser Form des Wirtschaftens. Kriterium dieser Aufklärung ist die biblische Vorstellung von Gerechtigkeit im Sinne menschengerechter Beziehungen in Gemeinschaft. Der Konkurrenz im System des Besitzindividualismus tritt hier die Solidarität aller Glieder der Gemeinschaft gegenüber. Wo die Bibel aus der Perspektive der Armen heraus gelesen wird, da erwächst neue Hoffnung auf Befreiung aus den Fesseln der gnadenlosen Logik des Marktes und der Konkurrenz; da wird erkennbar, daß der Markt nicht einfach das beste System für den Einsatz der Ressourcen ist und daß es Alternativen für gutes, menschengerechtes Wirtschaften gibt.

Die Verantwortung der Kirchen läge dann gerade darin, diesen Widerspruch und Konflikt der Wirklichkeiten erkennbar zu machen, zu inszenieren. Sie müßten Kristallisierungspunkte schaffen für den Prozeß der Aufklärung und Alphabetisierung ihrer Mitglieder, z. B. durch das Instrument einer jährlichen Schuldenwoche, durch die Ausarbeitung einer Liste von zehn Geboten für den Umgang mit Schulden, durch Vorschläge für einen alternativen Umgang mit Zinsen. Sie dürften dann freilich auch den Konflikt mit Institutionen wie den Großbanken nicht scheuen, die zu den entscheidenden Stützen des gegenwärtigen Systems gehören. Christliche Gruppen und Initiativen sind an dieser Stelle vorangegangen, und das Hearing bot eine Gelegenheit, vielfältige Erfahrungen in diesem Umfeld zusammenzutragen. Der Prozeß der Transformation und Veränderung des gegenwärtigen Systems wird langwierig und mühsam sein. Um so wichtiger sind die Initiativen ökumenischer Aktionsgruppen, die aus der Praxis der Solidarität immer neue Hoffnung schöpfen, daß die Gemeinschaft aller Glaubenden mit auf diesen Weg genommen werden kann. Diesem Ziel sollte das Hearing in Berlin dienen.

Konrad Raiser

1000 Jahre Russische Orthodoxe Kirche

Die Feierlichkeiten vom 5. bis 17. Juni 1988 in der Sowjetunion

Beobachtungen im Vorfeld

Im Vorfeld des Millenniumjahres war lange Zeit unklar geblieben, in welchem Rahmen die Russische Orthodoxe Kirche (ROK) ihr 1000-jähriges Bestehen würde feiern können. Noch im Mai 1987 konnten die Teilnehmer aus der ROK beim großen internationalen wissenschaftlichen Symposium der EKD zum Thema „Millennium“ in der evangelischen Akademie Tutzing allenfalls eine allgemeine, nicht in die Einzelheiten gehende Auskunft geben, wenn sie nach dem Rahmen und der Organisation der Feierlichkeiten gefragt wurden.

Nur eines stand immerhin fest: Der Hauptgottesdienst sollte in dem 1983 der Kirche zurückgegebenen Danilov-Kloster zelebriert werden. Dieses älteste Moskauer Kloster, dessen Gründung ins 13. Jahrhundert zurückdatiert, liegt etwas außerhalb des Stadtzentrums. In den Jahren nach 1917 hatte es eine sehr wechselvolle Geschichte: Es war Jugendgefängnis und Schirmfabrik. Entsprechend heruntergekommen und renovierungsbedürftig war der Zustand der Gebäude und der ganzen Anlage. Noch Anfang 1987 hätten selbst hoffnungsvolle Besucher nicht daran geglaubt, daß die Wiederherstellungsarbeiten in der noch verbleibenden Frist bis Juni 1988 zumindest provisorisch zu einem vorzeigbaren Ergebnis führen könnten. Das bis vor kurzem nur über einen holprigen Karrenweg erreichbare Kloster schien in den Augen von ausländischen Kommentatoren der geeignete Ort, die Feiern – wenn sie schon durch die besondere Aufmerksamkeit einer internationalen Öffentlichkeit nicht zu verhindern waren – gleichsam unter Ausschluß der sowjetischen Öffentlichkeit ablaufen zu lassen. Niemand konnte sich vorstellen, wie die Feiern in den anderen alten Hauptstädten Kiew, Wladimir und Leningrad vonstatten gehen sollten.

Die unter solchen Eindrücken abgegebenen, eher düsteren Prognosen erhelltensich zusehends in den letzten Monaten vor dem Fest. Der Besuch Patriarch Pimens und der ständigen Mitglieder des Heiligen Synod der ROK bei Parteichef Michail Gorbatschow am 29. April 1988 machte deutlich, daß die mit den Schlagworten „Perestrojka“ und „Glasnost“ umschriebenen, rasanten gesellschaftlichen Veränderungen in der Sowjetunion ihre Auswirkungen auch auf das Verhältnis von Kirche und Staat zeigen. Von daher mußten kurzfristig – von allerhöchster staatlicher Seite sanktionierte – Grundsatzentscheidungen gefallen sein, die den Rahmen der ROK für die Organisation und Durchführung ihrer Jubiläumsfeiern beträchtlich erweiterten. Selbst als Beobachter von außen konnte man dies mit wachsendem Optimismus an vielen kleinen Hinweisen registrieren.

Was man sich von der gesellschaftlichen Umgestaltung an positiven Möglichkeiten für die Kirche und die Feiern versprochen hatte, wurde nicht nur eingelöst, sondern sogar noch bei weitem übertroffen.

Der äußere Rahmen der Feiern

Da über den Ablauf der Feierlichkeiten im Zeitraum zwischen dem 5. und 17. Juni 1988 in den Medien eingehend berichtet worden ist, sollen an dieser Stelle

nur einige wenige Eindrücke noch einmal aufgenommen werden. Zuvor allerdings eine Feststellung an die Adresse der ROK, die zugleich auch medienkritisch ist: Mancher bei uns veröffentlichte Bericht hätte sicher eher den Tatsachen vor Ort entsprochen und das Geschehen nicht nur durch die verzerrte Optik des zuwenig umworbenen, von vielem ausgeschlossenen und so in seiner Berichterstattung behinderten Journalisten wiedergegeben, wenn die ROK ein größeres Augenmerk auf die Pressearbeit und die Betreuung der Journalisten gelegt hätte.

Für Teilnehmer am Konzil, Gäste und Journalisten begannen die Feierlichkeiten formal fast gleich: Man mußte sich akkreditieren lassen und bekam einen Ausweis mit Lichtbild. Hier endeten die Gemeinsamkeiten. Die Ausweiskarten hatten verschiedene Farben entsprechend dem Status ihres Trägers. Die ROK hatte alle ihre Delegierten und Gäste in dem komplett gemieteten Hotel Ukraina untergebracht, einem riesigen Hotelkomplex im Zuckerbäckerstil am Ufer der Moskwa.

In den ersten Tagen, während die Delegierten der ROK in Klausur auf dem großen Landeskonzil im Dreifaltigkeits-Sergius-Kloster in Sagorsk tagten, war für die etwa 450 Gäste aus mehr als 90 Ländern (darunter die offizielle EKD-Delegation mit dem Ratsvorsitzenden Bischof Dr. Kruse und Präsident Dr. Heinz Joachim Held an der Spitze) ein umfassendes Besuchs- und Begegnungsprogramm in Diözesen und Gemeinden im Großraum um Moskau organisiert. Hatte man bereits bei der Ankunft auf dem Moskauer Flughafen Scheremetjewo wohlwollend zur Kenntnis genommen, daß die ankommenden Kirchengäste wie Diplomaten mit den entsprechenden Vergünstigungen bei Zoll- und Paßabfertigung empfangen wurden, so verstärkte sich der Eindruck einer neuen „Symphonie“ zwischen weltlicher und geistlicher Macht rein von den äußeren Gegebenheiten.

Ohne Hilfe des Staatsapparates wäre es nicht denkbar gewesen, daß die Gäste in Bussen und Limousinen z.T. mit Milizkarte durch das Moskauer Verkehrsgewühl transportiert wurden. Sonderzüge und Sonderflugzeuge waren im Einsatz.

Miliz in Zivil lenkte den Ansturm der Besuchermassen bei Gottesdiensten und Prozession in die richtige Ordnung, in den Opernhäusern der Festorte Moskau, Kiew, Lenigrad und Wladimir traten die besten staatlichen Ensembles und Solisten zusammen mit kirchlichen Chören in vom Fernsehen insgesamt übertragenen Konzerten auf. In diesen Konzerten hörte man überraschenderweise von weltlichen Chören zentrale Stücke der Göttlichen Liturgie. Wenn man trotz des anstrengenden und ausgefüllten Programms dazu kam, das Fernsehgerät einzuschalten, konnte man sich nur die Augen reiben: Neben den zeitversetzten Konzertübertragungen, den Ausschnitten aus den vielen Festgottesdiensten, den Interviews und Berichten zum Millennium konnte man zum erstenmal in der sowjetischen Fernsehgeschichte bis spät in die Nacht Filme religiösen und sogar katechetischen Inhalts sehen. Tüpfelchen auf dem i waren die von der Post herausgegebenen, mit kirchlichen Motiven gestalteten Sonderbriefumschläge.

Ein Fest der Ökumene

Alle diese Gottesdienste, Prozessionen, Festakte und Konzerte bildeten den pomösen Rahmen der Feierlichkeiten, dessen Glanz die ebenso bedeutsamen, eher im Stillen vor sich gehenden Ereignisse des Jubiläumsprogramms zumindest zeitweilig zu überdecken drohte.

Die ROK feierte ihr 1000jähriges Bestehen bewußt als ein ökumenisches Fest, in das die römisch-katholische Kirche ausdrücklich mit eingeschlossen war. In vielen Grußworten kam die Dankbarkeit der ROK gegenüber den Kirchen in der Welt zum Ausdruck, die ihr auch in schwierigen Zeiten zur Seite gestanden haben. Die Anwesenheit der höchsten kirchlichen Würdenträger brachte zwar bei den offiziellen Anlässen an manchen Stellen immer wieder protokollarische Schwierigkeiten, wenn es um die Rangfolge der Sitzordnung oder des Platzes auf der Rednerliste ging; andererseits war es gerade durch das enge Beisammensein während dieser Tage möglich, ganz ohne Protokoll und lange Anlaufzeit wichtige zwischenkirchliche Fragen während des Essens oder bei spontanen Treffen anzusprechen und weiterzutreiben. Deshalb erwies sich auch aufs Ganze gesehen das Fernbleiben des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel und Vertreter der Griechischen Orthodoxen Kirche als Nachteil nur für diese beiden Kirchen selbst. Die innerorthodoxe Verstimmung war im Vorfeld des Millenniums aufgekommen, weil die ROK gegenüber der bislang panorthodox anerkannten Rangfolge die Kirche von Georgien an die sechste Stelle der autokephalen orthodoxen Kirche gesetzt (die vom Patriarchat Konstantinopel jedoch als „nur“ autonome Kirche unter seine Jurisdiktion gezählt wird), die Orthodoxe Kirche von Amerika in die Autocephalie und die Orthodoxe Kirche von Japan in die Autonomie entlassen hatte. Über diese Rangfolge in den Diptycha wird endgültig erst das seit langem geplante panorthodoxe Konzil entscheiden können.

Interessant war für den kundigen Betrachter, daß innerhalb der Gottesdienste die beteiligten orthodoxen Kirchen z.T. jeweils nach verschiedenen Diptycha beteten, während sich die ROK klugerweise ganz zurückhielt und den Gästen in dieser Frage das Feld alleine überließ.

Das Lokalkonzil vom 5. bis 9. Juni 1988 im St. Sergius-Trinitätskloster von Sagorsk

Seit dem Jahre 1971, als das Lokalkonzil zur Wahl des jetzigen Patriarchen Pimen zusammengetreten war, hatte dieses höchste Leitungsgremium der ROK, das aus Bischöfen, Klerikern und Laien (auch Frauen!) aller Diözesen zusammengesetzt ist, nicht mehr getagt. Siebzehn Jahre Tagungsunterbrechung sind eine kaum überschaubare Zeit – nicht allein weil in dieser Zeit vier Generalsekretäre der Kommunistischen Partei den Kurs des sowjetischen Staates bestimmt hatten. Die Entwicklungen während dieser Zeit sowohl im politischen Klima zwischen den Machtblöcken in Ost und West als auch im Bereich der ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen waren zweifellos nicht ohne Auswirkungen an der ROK vorbeigegangen. Besonders die neueren gesellschaftlichen Veränderungen unter dem Einfluß von „Perestrojka“ und „Glasnost“ ließen eine grundlegende innerkirchliche Standortbestimmung dringend notwendig werden. Es erscheint nur allzu verständlich, wenn diese Diskussion auf dem Lokalkonzil – zum Ärgernis der Presse – in geschlossener Sitzung stattfand. Was nachher als Ergebnisse und Appelle an die Öffentlichkeit gelangte, war immer noch geeignet, daß man vor Erstaunen fast den Atem anhielt.

Die Rolle der Kirche in der Geschichte der Sowjetunion und des zaristischen Rußland wird offenbar in diesen Tagen neu geschrieben und neu bewertet. Dies geht einher mit einer grundlegenden Revision der historischen Einschätzungen besonders

der Zeit seit 1917. (In den Schulen werden gegenwärtig keine Noten im Fach Geschichte erteilt, da die Geschichtsfälschung in den Lehrbüchern offiziell anerkannt, revidierte Lehrbücher als Grundlage für ein neues Curriculum jedoch noch nicht verfügbar sind.)

In Grußworten und Ansprachen hörte man immer wieder, daß die ROK die Leiden des Volkes zu allen Zeiten, besonders während des Personenkultes (gemeint sind Stalin und Chruschtschow) geteilt habe. Heute wird plötzlich anerkannt, welche positiven Einflüsse von der Kirche ausgingen. War die Kirche bislang in allen gesellschaftlichen Erneuerungsversuchen an den Rand gedrängt und ausgeschlossen, so hat man heute das Gefühl, sie ist an zentraler Stelle mitbeteiligt und gefordert, weil der Sowjetstaat die moralische Kraft und den ethischen Ansatz der Kirche neu zu sehen und zu schätzen gelernt hat.

Das beginnt damit, daß unter dem Einfluß der auseinanderstrebenden Gesellschaft im Vielvölkerstaat UdSSR auf einmal der ROK wieder ein entscheidender Anteil an der Entwicklung einer russischen Identität und an der Einheit des Moskowiter Staates zugebilligt wird, und geht bis hin zu Aussagen, die heute den staatlichen Vertretern von kirchlichen Würdenträgern ins Stammbuch geschrieben werden: Erziehung, Diakonie und Einheit des Staates waren schon immer die besonderen Tätigkeitsfelder der Kirche. „Die Kirche ist das moralische Gewissen des russischen Volkes“ (Metropolit Juwenalij von Krutizi und Kolomna).

Angesichts der wirtschaftlichen Lage und der gesellschaftlichen Verhältnisse (schwierige Versorgungslage, sinkende Produktivität, Alkoholkonsum, hohe Scheidungsraten) ist die moralische Autorität der Kirche zum gegenwärtigen Zeitpunkt offenbar nicht nur willkommen, sondern dringend notwendig, wenn die angestrebten Reformen von Perestrojka und Glasnost zu einem Erfolg führen sollen.

Auf diesem Hintergrund sind die selbstbewußten Beschlüsse des Lokalkonzils zu sehen und zu bewerten. Diese Beschlüsse waren auf der Bischofssynode im März vorbereitet worden und hatten somit bereits die Zensur der staatlichen Autoritäten durchlaufen.

Nach außen hin sichtbar war die unübersehbare Zahl von Kirchen, die gegenwärtig renoviert werden. Am 13. Juni wurde in einem Neubaugebiet Moskaus sogar der Grundstein für eine neue Kirche gelegt. Neben der Rückgabe eines Teils des – als Urzelle des russischen Christentums besonders symbolträchtigen – Kiever Höhlenklosters, die wir in einer gottesdienstlichen Feier unter freiem Himmel zusammen mit vielen tausend Gläubigen erlebten, spielten besonders die Rückgabe des Tolgaklosters (ein Frauenkonvent in der Nähe von Jaroslawl, das bald ein Altenheim für Priester beherbergen soll!) und der Optina-Einsiedelei eine große Rolle. Die Optina-Einsiedelei (Optina Pustyn) steht als Symbol für die Begegnung von Kirche und Intelligenz im 19. Jahrhundert. Alle großen Schriftsteller, von Tolstoi bis Dostojewski, hatten in der Optina nach geistlicher Wegweisung gesucht. Der neuromanisierte Heilige, Starez Ambrosij aus der Optina Pustyn, ist das Vorbild für die literarische Figur des Starez Sossima in Dostojewskis Roman „Die Brüder Karamasow“.

Die Auswahl der neun – auf dem Lokalkonzil – neuromanisierten Heiligen deutet insgesamt in Richtung auf eine spirituelle und moralische Erneuerung der Kirche. Neben den geistlichen Vätern Maxim der Grieche und Paisij Velitschkowskij ist als Bewahrer und Verteidiger russisch-orthodoxer Identität Prinz Dimitrij Dons-

koij besonders hervorgehoben, der am 8. September 1380 die Schlacht von Kulikovo gegen die anstürmende Goldene Horde geschlagen hatte. Der im Westen bekannteste der neukanonisierten Heiligen ist wohl der Ikonenmaler Andrej Rubljow, dessen kunstvoll gestaltete Ikonen in vielen Reproduktionen auch bei uns bekannt sind.

Weitere Beschlüsse des Lokalkonzils in Stichworten (Zitate nach IOK-Sondernummer II, 1988, ed. Kirchenamt der EKD, Übersetzung: Fairy v. Lilienfeld):

- Die ökumenischen Beziehungen sind unentbehrlicher Teil des Zeugnisses der ROK. Das ökumenische Engagement soll weiter vertieft werden, auch im Hinblick auf die Förderung des JPIC-Prozesses.
- Wichtige Aufgabe ist der Dienst an der gesamtorthodoxen Einheit.
- In ihrer 1000-jährigen Geschichte war die ROK untrennbar mit dem Volk verbunden. „Sie hat immer ihre Kinder zu würdigen Bürgern ihres irdischen Vaterlandes erzogen.“ Heute sollen ihre Kinder einen würdigen Beitrag zur geistigen, sozialen und wirtschaftlichen Erneuerung der sowjetischen Gesellschaft leisten.
- Die Verlagstätigkeit soll erweitert werden, um die geistlichen Bedürfnisse der Millionen Gläubigen befriedigen zu können.
- Neben der Vergrößerung der Studentenzahlen an den Seminaren und Akademien wird es „für notwendig gehalten, mögliche außergottesdienstliche Formen für die Katechisation und geistliche Bildung des gläubigen Volkes zu suchen“.
- Besonders hingewiesen wird auf die Neugründung der Moskauer Synodalbibliothek (Anm. d. Vf.: der ersten öffentlich zugänglichen theologischen Bibliothek seit dem Jahr 1917).
- Die Produktionsbasis der Werkstätten der ROK für kirchliche Geräte soll erweitert werden; die Organisation einer eigenen Bau- und Restaurationsabteilung wird angestrebt.
- In den einzelnen Eparchien soll eine eigene Produktion von Kerzen und kirchlichem Gerät eingerichtet werden.
- „Die für unsere Kirche traditionellen Dienste auf dem Gebiet der Barmherzigkeit und der kirchlichen Wohltätigkeit müssen in jeder Richtung unbedingt als entwicklungsbedürftig anerkannt werden. Es ist für die würdige Ausarbeitung würdiger Formen für den Ausdruck dieser der Kirche von Anfang an eigenen Tätigkeit Sorge zu tragen.“ (D.h. die ROK beansprucht vom Staat die Möglichkeit zu eigener diakonischer Arbeit.)

Die neue Kirchenverfassung

Der Schwerpunkt der konziliaren Beschlüsse lag zweifellos auf der Verabschiebung des neuen Kirchenstatuts für die ROK, in dem viele der unter Chruschtschow im Jahr 1961 erlassenen Knebelungsverordnungen wieder rückgängig gemacht werden. Aus zwei Gründen lässt dieses neue Statut auf eine günstige Revision der längst erwarteten neuen Kirchengesetzgebung hoffen.

1. Im Vorwort heißt es: „Dieses Statut ist im Einklang mit der geltenden Gesetzgebung über die religiösen Kulte abgefaßt...“ (Es geht jedoch weit über die gegenwärtigen Möglichkeiten hinaus.)

2. Der Beschuß am 8. Juni 1988 erfolgte in Gegenwart des Vorsitzenden des Rates für Religiöse Angelegenheiten, Konstantin Chartschew.

Die wichtigsten Bestimmungen im einzelnen:

- Die Kirche und ihre Einrichtungen besitzen zivile Rechtsfähigkeit – d.h. es kann Eigentum erworben werden.
- Die synodale Struktur wird gestärkt: Das *Landeskonzil* muß in Zukunft spätestens alle zehn Jahre einberufen werden; die *Bischofssynode* spätestens alle fünf Jahre; die einzelnen Leitungsgremien auf Eparchie- und Gemeindeebene müssen noch häufiger (bis zu viermal jährlich) tagen.
- Der Patriarch ist dem Lokalkonzil Rechenschaft schuldig und kann im Falle von Verfehlungen vom Lokalkonzil sogar abgesetzt werden.
- Bischöfe müssen künftig im Alter von 75 Jahren einen Rücktrittsantrag an den Hl. Synod stellen. (Ob dieser Antrag angenommen wird, bleibt dahingestellt.)
- Die Bischöfe sollen in ihren Diözesen „selber oder durch entsprechende Diözesaneinrichtungen (!) Sorge für Werke der Barmherzigkeit und Wohltätigkeit ... tragen“ (zitiert nach der offiziellen Übersetzung der ROK; in IOK-Sondernummer II, 1988; hg. Kirchenamt der EKD, S. 43). Seit 1917 soll damit zum erstenmal wieder eine kirchliche Diakonie mit Werken und Einrichtungen organisiert werden können.
- Die Bischöfe sollen „Aufsicht über den Stand der kirchlichen Predigt ... führen und Maßnahmen für erforderliche geistliche Unterweisung der Christen ... treffen“ (IOK, a.a.O., S. 42).
- Der Gemeindepriester kann wieder Vorsitzender des Kirchengemeinderates sein (seit 1961 verboten).

Es bleibt zu wünschen, daß alle während der Millenniumsfeierlichkeiten angedeuteten Erleichterungen für das Leben der ROK auch tatsächlich im kirchlichen Alltag in die Praxis umgesetzt werden können. In diesem Sinne muß man der ROK den Segenswunsch mnogaja leta – auf viele Jahre – zurufen.

Klaus Schwarz

Die „Pferdebremse“

Zwanzig Jahre Orthodoxe Akademie Kreta

Sokrates war es, der sich und seine Rolle gegenüber den Athenern als die einer „Pferdebremse“ dargestellt hat – jene ekelhafte Mücke mit dem schmerzhaften Stich, „dessen aber das große und edle Roß, das eben seiner Größe wegen zur Trägheit neigt, zur Anreizung bedarf“.

In seinem Beitrag zur Festschrift für W.A. Visser't Hooft zum 80. Geburtstag hat Alexandros Papaderos diesen Abschnitt aus der Verteidigungsrede des Sokrates (Plato, Apologie 18) zitiert und dann die ökumenische Bewegung und ihre Wirkung auf die Kirchen – „dem zur Trägheit neigenden großen und edlen Roß“! – mit jener der Pferdebremse verglichen (vgl. ÖR. 4/1981, 408ff).

Just eine solche „Pferdebremse“ ist es nun, die am 13. Oktober ihr zwanzigjähriges Jubiläum feiert: die ORTHODOXE AKADEMIE KRETA, deren Mitbegründer und Direktor Dr. Alexandros Papaderos dafür gesorgt hat, daß in den 20 Jahren

ihres Bestehens und Wirkens ungezählte Kirchen, Organisationen, Gruppen und Gemeinden, weltliche Herren und geistliche Würdenträger aus der ganzen Welt ihren Stich zu spüren bekamen – und das hatte erweckende, anregende, kritische und auch Ärger schaffende Wirkungen – zu Hause und in der eigenen Kirche ebenso wie in den vielen Kirchen und Kulturen der weltweiten Ökumene, von denen A. Papaderos die meisten entweder selbst bereist oder bei sich zu Hause empfangen hat.

Dieses Jubiläum ist Anlaß und Gelegenheit zum Dank – vor allem dafür, daß die Orthodoxe Akademie Kreta allen Widerständen, Anfeindungen und Versuchungen zum Trotz dieses oft undankbare Geschäft der „Pferdebremse“ – die „dafür von dem Gotte der Ökumene (Sokrates sagte: der Stadt) beigegeben ist“! – mutig, phantasievoll und tatkräftig wahrgenommen hat. Sie hat das getan in einem Geiste unbegrenzter Geschwisterlichkeit gegenüber Mensch und Schöpfung, mit geradezu überwältigender Gastfreundschaft gegenüber ihren Besuchern und in einer von der Liturgie gespeisten festlichen Frömmigkeit, die jedem unvergeßlich bleiben wird, dem sie einmal begegnet ist.

Akademien sind ihrer Anlage und ihrer Intention nach Unruhestifter, denn ihre *raison d'être* ist der Dialog. Das Prinzip des Dialogs ebenso wie das der Akademie ist griechischen Ursprungs, und es hat einen tiefen Sinn, daß der, auf den beide zurückgeführt werden, mit dem Giftbecher endete! Er ist die letzte Konsequenz des Dialogs – jedenfalls in einer Umwelt, die eines unter keinen Umständen duldet: die Frage! Denn wer fragt, schafft Unruhe. Und noch immer ist Ruhe, nicht Unruhe erste Bürgerpflicht in den Staaten, erste Christenpflicht in den Kirchen. Hier wie dort ist und bleibt darum der Dialog die „Pferdebremse“, die so schmerhaft sticht, weil in der Frage der Stachel der Aufklärung steckt, der Stachel der Nach-Frage, die dahinter kommen will – hinter die Fassaden. Der Dialog geht davon aus, daß Wahrheit nicht einfach gegeben ist, sondern gesucht, im Dialog gemeinsam gefunden werden will, als (Zwischen-) Ergebnis gegenseitigen Fragens und Antwortens gemeinsam formuliert werden muß.

Die Akademie als Ort dieses Unruhe schaffenden, jeden Status quo in Frage stellenden Dialogs verdanken wir also den Griechen und bei ihnen zuvörderst Kreta, so oft besungen und gepriesen als die Wiege europäischer Kultur, deren wichtigste Wurzel eben die aufklärerische Frage ist. Und dennoch waren und sind Gründung und Arbeit der Orthodoxen Akademie Kreta für die Griechen, für Kreta und für die Orthodoxe Kirche alles andere als eine Selbstverständlichkeit. Wurde sie doch verstanden und wohl auch erfahren als Herausforderung, als kritische Instanz, von manchen als Affront gegen ein kulturelles und kirchliches Gefüge, das in Jahrhunderten und Jahrtausenden seinen Standort bezogen, seinen Status definiert, seinen Stolz verinnerlicht und seinen Stil geformt hatte. Was diese Kultur verlangte, war Bewahrung und Bestätigung, was diese Kirche beanspruchte, war Respekt und Gehorsam – und so waren beide: Kirche und Kultur der Unruhe stiftenden Frage, dem freien und befreienden Dialog gegenüber von äußerstem Mißtrauen erfüllt. Wie sollte, wie konnte da eine Akademie Raum und Recht gewinnen, die ihrem Wesen getreu mindestens prinzipiell alles in Frage stellte? Es mag mit dieser Reserve zusammenhängen, daß die Orthodoxe Akademie Kreta die einzige ihrer Art in der orthodoxen Welt geblieben ist – auch wenn sie vor einem Jahr im hohen Norden Finn-

lands im Raum des orthodoxen Klosters Valamo ein „Schwesterchen“ bekommen hat! Zum kirchlichen und kulturellen Mißtrauen kam in den Aufbaujahren das politische: In Athen regierten die Obristen und hatten ein besonders scharfes Auge auf das ohnehin als aufmüpfig bekannte Volk der Kreter. Dennoch – und vor diesem ganzen Hintergrund um so bewundernswerter: erdacht, erbaut und (im Oktober 1968) eröffnet hat diese Akademie ein kretischer Bischof, der orthodoxe Metropolit von Kissamos und Selinon, Irineos – „der alte Irineos“, wie er von Freunden liebevoll tituliert wird (denn es gibt auch den „jungen Irineos“, der die benachbarte Diözese von Chania leitet, als „rechte Hand“ des alten Irineos herangewachsen und dabei auch in die Arbeit der Akademie hineingewachsen). Freilich, der alte Irineos war nie ein Repräsentant des Status quo gewesen, kein Hierarch und Potentat, er war und ist ein Volksbischof, ein Hirte, ständig unterwegs auf der Suche nach neuen, saftigeren Weideplätzen für seine weitverstreute Herde, zumeist einfache Bauern und arme Landarbeiter, die in winzigen Dörfern und einsamen Gehöften auf den kargen Bergen Westkretas ihren Lebensunterhalt schwer arbeitend verdienen mit Schafen, Olivenbäumen, ein paar Traubensteinen. Die ganze Phantasie seiner gültigen Liebe, aber auch die Durchsetzungskraft seiner Autorität hat dieser „Sozialbischof“ eingesetzt, wenn ihm menschliche Erleichterungen und ökonomische Verbesserungen für das ihm anvertraute Volk in den Sinn kamen. Der Bau der Akademie drunten am tiefblauen Meer neben dem alten Kloster Gonia, von wo aus man an klaren Tagen das Massiv der berühmten Weißen Berge sehen kann, war die Krönung einer ganzen Reihe sozialer Initiativen, die der Bischof ergriffen hatte – von der Errichtung handwerklicher und technischer Ausbildungswerkstätten auf dem Gelände seines bischöflichen Palais bis zur Gründung einer „Kretischen Schiffahrtsgesellschaft“, deren Aktien so gestückelt waren, daß sich jeder kretische Bauer daran beteiligen konnte und damit das Recht erwarb, seine Produkte auf dem schnellsten und billigsten Weg zum Festland zu transportieren. Was aber sollte den Bauern und Landarbeitern, den jungen Menschen und vor allem den hart arbeitenden Frauen in den Dörfern eine Akademie bringen? Längst ehe die ökumenische Entwicklungsarbeit ihren internationalen Fachjargon entwickelt hatte, wuchs aus den Initiativen der Orthodoxen Akademie Kreta ein weitgefächertes Programm der „self-reliance“ heraus, das die an Ort und Stelle vorhandenen Ressourcen, die oft brachlagen oder wenig produktiv genutzt wurden, in marktfähige Produkte umsetzte dadurch, daß die Akademie ein weitgestreutes Bildungsprogramm unter der Landbevölkerung in Gang setzte, das ihr verbesserte Anbaumethoden vermittelte, ertragreichere Früchtesorten nahebrachte, moderne Züchtungsmethoden bei Schweinen und Schafen demonstrierte und an die Stelle der herrlichen, oft zwar jahrhundertalten, aber mühselig abzuerntenden Olivenbäume Stauden züchtete, von der die Früchte im Stehen gepflückt werden konnten, statt gebückt stunden- und tagelang auf dem Boden zusammengelesen zu werden – eine praktische „Emanzipationserfahrung“ für die kretischen Dorffrauen, denen der Bischof mit dieser Initiative den „Blick nach oben“, den aufrechten Stand beibringen wollte! Das in den Familien seit Jahrhunderten gepflegte Kunsthandwerk aller Art – Weben, Stickern, Holzschnitzen, Keramik – wurde neu belebt, die Bevölkerung auf allen Sektoren mit den Grundgesetzen des „Marketing“ vertraut gemacht.

Diese Entwicklungsarbeit, deren Anstöße von der Akademie ausgingen und bis ins letzte Dorf getragen wurden, stieß nicht nur auf Wohlgefallen. Ein alter Priester

schrieb: „Christus ist in die Welt gekommen, um Gottes Wort zu säen, nicht aber Gurken und Tomaten!“ Doch der entscheidende Beitrag der Akademie bei dieser Entwicklung des Landes und seiner Menschen bestand auch hier in der Ermöglichung des Dialogs. Seine Einübung und sein Einsatz gerade auch in den Dörfern diente ganz konkret der Aufklärung, der Befreiung der Menschen von Vorurteilen, diente ihrer Beteiligung an der Planung und Durchführung der Vorhaben. Ihr Urteil wurde ernst genommen, ihre Erfahrungen kritisch verarbeitet. Der Dialog als „vertrauensbildende Maßnahme“ wurde zur Grundlage aller weiteren Entwicklungsarbeit. Das alles war und blieb öffentlich dargestellt und vorangetrieben durch die Persönlichkeit von Bischof Ireneos, seiner Ausstrahlungskraft, seiner praktischen Phantasie, seiner geistlichen Autorität. In seiner Person war das alles „geheiligt“, waren Liturgie und Ackerarbeit (die „Liturgie nach der Liturgie“) miteinander verknüpft. In A. Papaderos, der als „Laientheologe“ in Mainz studiert und promoviert hatte, jedoch kein Priester war, hatte er sich einen ebenso kongenialen wie selbstständig denkenden und agierenden Adlatus aus den kretischen Bergen herangezogen, dem er getrost die Leitung und weitere Entwicklung der Akademiearbeit überlassen konnte, wenngleich er hin und wieder seine schützende Hand über ihn halten mußte, wenn die hierarchischen Konflikte zu heftig wurden.

Daß auch in den kritischen Jahren der Diktatur ein weitgespanntes Programm kirchlicher und theologischer Fortbildung für Priester, Evangelisten, Ordensleute und Laientheologen in Angriff genommen werden konnte, eine intensive Frauenarbeit auf Kreta schließlich zur Bildung von Frauengruppen fast in jedem kretischen Dorf führte und internationale Wissenschaftskongresse den Ruf der Akademie in alle Welt trugen, ist neben dem diplomatischen Geschick von A. Papaderos wohl vor allem der Solidarität der ökumenischen Gemeinschaft zu danken, in die die Akademie von Anfang an eingebunden war und blieb. Der Genfer Ökumenische Rat, die Konferenz Europäischer Kirchen, die weltweite Vereinigung der Akademien und Laieninstitute sorgten mit Konferenzen, Seminaren und Sitzungen auf Kreta für einen hohen ökumenischen und internationalen Bekanntheitsgrad der Akademie, und das hielt die Diktatur immer wieder vor drakonischen Zugriffen zurück. Es ist im Rahmen dieses kurzen Geburtstagsartikels unmöglich, das immense Spektrum der Arbeit angemessen darzustellen, das die Orthodoxe Akademie Kreta in Angriff genommen und entwickelt hat. Doch ist neben dem kirchlich-theologischen und dem entwicklungspädagogischen Schwerpunkt auf jeden Fall noch zu berichten vom kulturell-künstlerischen Engagement, dem sich die Orthodoxe Akademie mit besonderem Nachdruck und großem Erfolg gewidmet hat: in diesem Zusammenhang entstand „Das kretische Theater“ - eine von der Akademie angeregte und wesentlich vorangetriebene Schauspiel- und Konzertbewegung, deren Aufführungen mit erstklassigen kretischen Künstlern seit 1974 in allen Städten Kretas Begeisterung hervorriefen und bald auch das Festland erreichten. Papaderos war Gründer und jahrelanger Präsident der sie tragenden „Gesellschaft“. Zahlreiche eindrucksvolle Ausstellungen von Malerei und Skulptur moderner Künstler beleben immer wieder die Akademieräume. Das jüngste Kunstprojekt steht ganz im Dienst der Friedenspädagogik und versammelt Beiträge von Künstlern aus aller Welt zum Thema „Versöhnung“. Ausgangspunkt ist der Dialog des berühmten Asketen Makarios von Ägypten (4. Jhd.n.C.) mit einem Schädel:

MAKARIOS: Wer bist Du? SCHÄDEL: Ich war Priester der Heiden. Wenn Du für die Menschen betest, die in der Hölle sind, erfahren sie große Erquickung. MAKARIOS: Wie ist denn die Hölle? Wie die Erquickung? SCHÄDEL: Wir stehen da mitten in den Flammen. Unsere eigentliche Qual ist es aber, daß man *uns dort Rücken an Rücken gefesselt hat, so daß der eine das Gesicht des anderen nicht sehen kann. Das ist die eigentliche Hölle.* Wenn Du aber für uns betest, werden die Fesseln lockerer und wir können uns sehen. *Das ist die Erquickung.*

Mit dem Thema „Versöhnung“ haben wir vielleicht überhaupt jenes Zentrum erreicht, an dem das Herz der Orthodoxen Akademie in besonderer Weise schlägt. Der Überfall auf Kreta im Jahr 1941 spielte sich mit dem Absprung deutscher Luftlandetruppen nur wenige Kilometer von der Stelle ab, wo heute die Akademie steht. Ihm folgte eine der härtesten und grausamsten Besetzungszeiten, die ein von deutschen Truppen besetztes Land im Zweiten Weltkrieg zu erdulden hatte. In manchen kretischen Dörfern stand die Grausamkeit der deutschen Besatzung der im tschechischen Lidice oder im französischen Oradour nicht nach. Gewiß war auch der Widerstand der Kreter im Untergrund hart und verbissen. Alexandros Papaderos hat darin als Junge mitgekämpft und einige Monate des Krieges in einem deutschen Konzentrationslager verbracht. Diesen schmerhaften Stich der Erinnerung kann und darf „die Pferdebremse“ keinem der deutschen Besucher und Tagungsteilnehmer ersparen – sie sind zahlenmäßig weitaus die meisten unter den ausländischen Gästen! Die Berichte darüber und die Besuche an entsprechenden Stätten vollziehen sich aber ganz in jenem Geiste der Versöhnung, der die Mönche des Klosters Gonia dazu brachte, die Gebeine der toten deutschen Soldaten so lange aufzubewahren, bis unweit von Kloster und Akademie ein Friedhof für die gefallenen Deutschen jener Jahre errichtet und eingeweiht wurde. Der konkreten Einübung in einen versöhnenden Umgang miteinander ist ein internationales Jugendprojekt gewidmet, das die Akademie jetzt in Angriff genommen hat: Jugendliche aus vielen Ländern sollen sich zusammenfinden zu einem Dorfaufbau-Projekt an der Westküste der kretischen Insel. Sie sollen im Aufbau eines kretischen Dorfes Kreta und seine Kultur kennen und respektieren lernen – gleichzeitig aber lernen, was es heißt, mitten in Unterschieden, Widersprüchen und Gegensätzen das Fest der Versöhnung zu feiern.

Das mir unvergeßlichste Fest, das ich während jener ökumenischen Weltkonferenz der Akademien 1972 in der Klosterkirche von Gonia mitfeierte, war die Liturgie in der Osternacht, als um Mitternacht der Priester die strahlenden Osterlichter entzündete mit dem Ruf „Christos anesti!“. Der alte Bischof Irineos sagte dazu: „Mittelpunkt unseres Glaubens ist die Botschaft von der Auferstehung Jesu Christi. Wenn Sie unsere Osterliturgie in der Osternacht mitbeteten, werden Sie hören, daß die Osterbotschaft ihre Erfüllung findet in der Liebe der Menschen. Deshalb hat alles soziale Engagement von Christen seinen Ursprung in der Botschaft von der Auferstehung. Nicht der Tod ist das Ziel, sondern das Leben. Die Osterbotschaft ist Hoffnungsbotschaft für alle Menschen.“

Werner Simpfendorfer

Chronik

Vom 10. bis 20. August tagte in Hannover auf Einladung der EKD der Zentralausschuß des ÖRK (s. auch S. 452).

525 Vertreter aller 28 autonomen anglikanischen Kirchenprovinzen nahmen vom 17. Juli bis 7. August an der Lambeth-Konferenz teil, die mit einem Festgottesdienst in der Kathedrale von Canterbury eröffnet wurde. Die ÖR wird in Heft 1/89 berichten. Aufgrund der zwischen Anglikanern und Altkatoliken bestehenden Kirchengemeinschaft nahm Bischof Sigisbert Kraft/Bonn an der Konferenz teil.

Die Weltsynode der Brüder-Universität/Moravian Church aus deren 18 Provinzen trat am 3. Juli auf der Karibik-Insel Antigua zusammen.

Vom 28. September bis 3. Oktober fand in Erfurt die 4. Europäische Ökumenische Begegnung zwischen der Konferenz Europäischer Kirchen und dem Rat der katholischen Bischofskonferenzen statt. Sie war an der 2. Vaterunser-Bitte „Dein Reich komme“ ausgerichtet.

Die Gemeinsame Internationale kath.-orth. Dialogkommission hat auf einer Vollversammlung in Valamo/Finnland ihr drittes offizielles Dokument verabschiedet, das das Weihe-sakrament behandelt.

Das Exekutivkomitee des LWB tagte Ende Juni auf Einladung der äthiopischen lutherischen Mekane Yesu Kirche in Addis Abeba. Die 8. Vollversammlung vom 30. Januar bis 8. Februar in Curitiba/Brasilien wird das Bibelwort Ex 3,7 zum Thema haben „Ich habe das Schrein meines Volkes gehört“.

Rund 500 Angehörige von Kommunitäten, Gruppen und Netzwerken aus West- und Osteuropa sowie Gäste

aus Übersee kamen vom 6. bis 10. August in Assisi zu einem ökumenischen Basistreffen zusammen. Träger waren die franziskanische Kommission Iustitia et Pax, Pax Christi, Church and Peace und der Internationale Versöhnungsbund. Die evangelischen Kirchen und Freikirchen stellten etwa 40% der Teilnehmer.

Vom 21. bis 24. August fand in Berlin (West) ein vom ÖRK und LWB unterstütztes Hearing zur Schuldenkrise statt (s. auch S. 469).

Die UN hat für ihre am 22. September beginnende 43. Vollversammlung u.a. das Thema Religionsfreiheit auf ihre Tagesordnung gesetzt.

Der Sudanesische Kirchenrat hat sich wegen des alle Lebensbereiche von der Ernährung bis zu Recht und Religion umfassenden Notstands im Lande an die Kirchen des Westens um Hilfe gewandt. Im Südsudan sind 1,5 Mio Menschen auf der Flucht.

Der Vorsitzende des Rates für Religiöse Angelegenheiten beim Ministerrat der UdSSR, Minister Konstantin Chartschew, hat vom 7. bis 9. September den ÖRK, die KEK, den LWB und den RWB besucht. Er wurde dabei von Metropolit Alexij von Leningrad und Novgorod, der auch Präsident der KEK ist, sowie von Vertretern der Lutherischen und der Armenisch-apostolischen Kirche sowie der Baptistenunion in der SU begleitet.

Die EKD beteiligt sich mit einer namhaften Spende am Wiederaufbau der Panaghia-Kirche auf der Ägäis-Insel Leros, die dem Ökumenischen Patriarchat untersteht. Leros war während der griechischen Diktatur Verbannungsort.

Anlässlich der 150. Wiederkehr der Trennung bei den Reformierten im Jahr

1838, die schließlich mit der Entstehung der Altreformierten Kirche in Niedersachsen endete, haben die Reformierten sich zu ihrem Anteil an der Schuld für die Trennung bekannt und Gespräche mit den Altreformierten aufgenommen.

Die Evangelisch-reformierte Kirche in Nordwestdeutschland und reformierte Gemeinden aus der ganzen Bundesrepublik, besonders aus Bayern, bilden ab 1. Februar 1989 eine gemeinsame Evangelisch-reformierte Kirche mit elf Synodalbezirken. Die Kirche wird ca. 210 000 Mitglieder haben.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) feierte am 14. September in

Bonn ihr 40jähriges Bestehen. Ihr bisheriger Vorsitzender, Präsident Held, hatte im August im Blick auf die 50jährige Wiederkehr der Reichspogromnacht die Mitgliedskirchen zu ökumenischen Bitt- und Bußgottesdiensten und zur Annahme von Einladungen jüdischer Gemeinden am 9. November aufgerufen. Zum neuen Vorsitzenden wurde Pastor Hans-Beat Motel von der Brüder-Unität gewählt, neu in den fünfköpfigen Vorstand eingetreten ist Pastor Dr. Wolfgang Lorenz/Berlin.

Vom 29. August bis 3. September hielt die Societas Oecumenica, der Verband der europäischen ökumenischen Institute, in Bossey ihre 5. Konsultation. Thema war „Universalität und Kontextualität – Prolegomena für eine ökumenische Ekklesiologie“.

Von Personen

Der Generalsekretär des ÖRK, Emilio Castro, wurde vom Zentralausschuß für eine zweite Amtszeit wiedergewählt, die bis Ende 1992 läuft.

Erzbischof Markorios von Gondar wurde neuer Patriarch der Äthiopischen Orthodoxen Kirche als Nachfolger des am 5. Juni verstorbenen Patriarchen Thekle Haimanot.

Der Katholikos der Georgisch-Orthodoxen Kirche, Patriarch Ilia II., konnte im Rahmen der kommunalen Städtepartnerschaft zwischen Telavi und Biberach/Riß erstmals die Bundesrepublik besuchen und traf dabei mit Bischöfen mehrerer Kirchen zusammen.

Nachfolger von Klaus Gysi, der seit 1979 das Staatssekretariat für Kirchenfragen in der DDR leitete, wurde der bisherige Staatssekretär im Kultusministerium Paul Löffler.

Pfarrer Martin Hohmann, bisher Magdeburg, ist als Nachfolger der in den Ruhestand getretenen Christa Lewek zum Referenten des Ausschusses „Kirche und Gesellschaft“ beim Bund Evangelischer Kirchen in der DDR berufen worden.

David Bramley übernimmt die Stelle eines Chefredakteurs bei den vom LWB herausgegebenen englisch- und deutschsprachigen Wochen- und Monatsinformationen „Lutherische Welt-Information“.

Superintendent der Ev.-methodistischen Kirche für den Bereich Hamburg, Schleswig-Holstein, Niedersachsen und Bremen wurde Pastor Siegfried Lodewigs.

Domkapitular Hubert Bour von der Diözese Rottenburg/Stuttgart wurde neuer Vorsitzender der ACK Baden-Württemberg.

Shalom Ben-Chorin wurde Ehrendoktor der Ev.-theol. Fakultät der Universität München.

Prof. Dr. Vilmos Vajta vollendete am 15. Juni sein 70. Lebensjahr.

Es verstarben:

- am 18. Juni der tansanische Bischof und frühere Präsident des LWB Josiah Kibira im Alter von 62 Jahren;
- am 1. Juli Kardinal Hermann Volk, Altbischof von Mainz und

früherer Vorsitzender des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, im Alter von 84 Jahren;

- am 24. Juli der Präses des Gnadauer Verbands, Pfarrer Kurt Heimbucher, im Alter von 59 Jahren;
- Bischof Siegmund Horvath, Bischof der ungarisch-stämmigen reformierten Kirche in der Slowakei, im Alter von 74 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 10. September 1988)

I. Ökumenische Jubiläen

And so set up signs. The World Council of Churches' first 40 Years, One World No 138, August-September 1988; Commemorating Amsterdam 1948: 40 Years of the World Council of Churches, EcRev 3–4/1988; Hans-Georg Link, Zu viele Papierschlachten geschlagen? 40 Jahre ÖRK, Nachr. der Ev.-Luth. Kirche in Bayern, 15–16/1988, 295–297; „Die Leidenschaft für die Einheit der Kirche muß bestimmd sein.“ Ein Gespräch mit dem ÖRK-Generalsekretär Emilio Castro, HerKor 8/1988, 366–371; Fifty Years of Ecumenical Social Thought, EcRev 2/1988, vor allem: George Lempoulous, The Prophetic Mission of Orthodoxy: a Witness to Love in Service, 169–177; Ronald Preston, Convergence and Divergence in Social Theology: the Roman Catholic Church and the WCC, 194–203. – Konrad Raiser, Wie weit trägt die ökumenische Utopie? Zwanzig Jahre nach der Weltkirchenkonferenz in Uppsala, EvKom 6/1988, 319–323.

La célébration du millénaire du « baptême » de la Russie au siège du Patriarcat œcuménique (Dokumentation), Istina 2/1988, 188–203; Hans Norbert Janowski, Zwischen Kreuz und Sowjetstern. Tausend Jahre orthodoxe Kirche in Rußland, EvKom 6/1988, 316–319; Ulrich Ruh, Taufe der Rus und Perestroika. Die Millenniumfeierlichkeiten der Russischen Orthodoxen Kirche, HerKor 7/1988, 320–323; Hans-Dieter Döpmann, Zum Verhältnis von Orthodoxie und Luthertum, ZeichdZ 5/1988, 121–26.

II. Kirchen und Ökumene

Eric W. Kemp, The Problem of Church Relationships facing the Anglican Communion in the Coming Lambeth Conference, IntkirchlZ 2/1988, 65–78; Johannes Kardinal Willebrands, Aus der Arbeit des Einheitssekretariats, Catholica 2/1988, 85–91; Kirche ist wesentlich ökumenisch. Gespräch mit Bischof Hermann Sticher, LuthMon 9/1988, 405–409; Ansgar Ahlbrecht,

Ortsökumene: mehr als ausführendes Organ von Spitzenökumene, Ökumene am Ort 7–8/1988, 3–18; *Rolf Dieter Braun*, Bin ich zur Einheit fähig? Die Einheit der Christen, Erneuerung in Kirche und Gesellschaft 3/1988, 1–4; *Alois Klein*, Die Einheit wiederherstellen. Die Bedeutung des Ökumenismusdekrets, ebd. S. 20–22.31; *Klaus Nentiedt*, Traditionalisten: Einigungsbemühungen gescheitert (zu Lefèvre), HerKor 7/1988, 314–315; *David Seeber*, Retuschen und Gewichtsverschiebungen. Die Kurienreform Johannes Pauls II., HerKor 8/1988, 360–363.

III. Kirche und Soziallehre

Konrad Moll, Ökumenisches Forum 1988: Rückschlag oder Durchbruch im konziliaren Prozeß? Junge Kirche 6/1988, 324–332; *Martin Kruse*, Die Sicht vom anderen her (Referat anl. eines Symposiums zur internationalen Schuldenkrise, EvKom Nr. 7/1988, 401–403; *Gregory Baum*, The Anti-Cold War Encyclical (zur Enzyklika „Sollicitudo rei socialis“), The Ecumenist July/Aug. 1988, 65–74.

IV. Ekklesiologie

Leopold Schümmer, Le Mystère d'Israël et de l'Eglise, postérité d'Abraham, Irénikon 2/1988, 207–241; *Heinrich Petri*, Katholizität in der Sicht J. A. Möhlers und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog, Catholica 2/1988, 92–107; *Andreas Amiet*, Grundlagen zur Geschichte der christ-katholischen Kirche der Schweiz, IntkirchlZ 2/1988, 90–124; *Alexandre Winogradsky*, Réflexion sur le rétablissement du diaconat latin, Istina 2/1988, 126–145; *Hermann J. Pottmeyer*, Was ist eine Bischofskonferenz? Zur Diskussion um den theologischen Status der

Bischofskonferenzen, StimDZ 7/1988, 435–446.

V. Bilaterale Dialoge

a) römisch-katholisch – orthodox: *André de Halleux*, Foi, baptême et unité. A propos du texte de Bari, Irénikon 2/1988, 155–188; *Emmanuel Lanné*, Foi, sacrements et unité. Réflexions complémentaires sur le document de Bari, ebd. 186–206; Catholiques et Orthodoxes au Nouveau Valamo, ebd. 243–248.

b) *Damaskinos Papandreu*, Der orthodox-altkatholische Dialog, IntkirchlZ 2/1988, 79–89.

VI. Mission und Dialog

Tambaram Revisited. Konsultation in Mahabalipuram/Südindien vom 26. bis 29. Januar 1988. Themenheft mit Beiträgen von *Stanley Samartha*, *Lesslie Newbigin*, *Bishop Anastasios*, *Carl. F. Hallcreutz*, *W. C. Smith*, *Diana L. Eck*, *M. M. Thomas*, *Christopher Duraisingh*, *Jean Stromberg*, International Review of Mission, July 1988.

Diana Eck, Interreligiöser Dialog – Was ist damit gemeint? Ein Überblick über die verschiedenen Formen des interreligiösen Dialogs, UnSa 3/1988, 189–200; *Stanley Samartha*, Religiöse Identität in einer von einer Glaubensvielfalt geprägten Gesellschaft, ebd. 201–209.

VII. Spiritualität / Natur – Geist

Wolfram Kröger, Grundlinien der Minjungtheologie, EvTheol 4/1988, 360–369; *Hans-Joachim Schulz*, Das VII. Ökumenische Konzil: Erneuerungs-impuls für eine Liturgie, die zum „Schauen“ des Mysteriums befähigt, Catholica 2/1988, 138–155; *Klaus Nentiedt*, Wenn die Gegensätze zusam-

mengedacht werden. Der Kongreß „Geist und Natur“ in Hannover, Her-Kor 7/1988, 340–345; *Rüdiger Sachau*, Einheit von Geist und Natur? Zum Dialog von Naturwissenschaften und Religionen, LuthMon 7/1988, 304–308; *Robert E. Willis*, Bonhoeffer and Barth

on Jewish Suffering: Reflections on the Relationship between Theology and Moral Sensibility, Journal of Ecumenical Studies, Fall 1988, 598–615; *Helmut Schorr*, High-Tech und die Folgen, StimdZ 7/1988, 482–492.

Müller/Vorster

Neue Bücher

HANDBUCH DER ÖKUMENIK

Handbuch der Ökumene, Band III/1.

Im Auftrag des Johann-Adam-Möhler-Instituts herausgegeben von Hans Jörg Urban und Harald Wagner. Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1987. 268 Seiten. Ppb. DM 36,00. *Dasselbe*, Band III/2. 344 Seiten. Ppb. DM 48,00.

Dem historischen Teil des Handbuchs (Bd. I, 1985; II, 1986 s. ÖR 1986, 342 ff und 477 ff) folgt hiermit der systematische. Nachdem die Disposition des systematischen Teils nachträglich erweitert und der Inhalt ebenfalls auf zwei Bände verteilt wurde, haben nun beide Teile gleicherweise etwa 600 Seiten Text.

Band III/1 behandelt, in fünf Kapitel gegliedert, Allgemeines und Grundsätzliches. Im Zeichen des gemeinsamen christlichen Wahrheitsanspruchs gegenüber der Welt eröffnet die Skizze einer ökumenischen Fundamentaltheologie den Band: Heinrich Petri/Regensburg behandelt (13–59) als deren Probleme die Gottesfrage, Offenbarung und Schrift, schließlich die Aufgabe einer geïnten Kirche. – Die katholische Kirche vermag sich auch als Dialogsakrament zu verstehen. Der Bedeutung, welche der Dialog für die Annäherung der Kirchen gewonnen hat, ent-

spricht es, wenn das II. Kapitel (60–125), aus der Feder von Wolfgang Beinert/Regensburg, das Vorkommnis zwischenkirchlicher Verhandlungen erörtert: kirchengeschichtlich, sogar kommunikationstheoretisch, mit Beziehung auf die Unbedingtheit des Glaubens wie auf die Einheit in Wahrheit. – Das Leitbild der konziliaren Gemeinschaft befindet der Autor des II. dann im III. Kapitel (126–178) für den Gang der Dinge am angemessensten (176). Zuvor hat er freilich die Kriterien der Katholizität und der Apostolizität gründlich erwogen. (Petri schlägt S. 57 die römisch-katholische Kirche als „Rahmen“ für die Einheit in verwandelter Vielfalt vor.)

In Deutschland ist uns längst bewußt geworden, daß ein gemeinsames Urteil in ethischen und politischen Fragen nicht weniger Mühe verlangt als ein solches über streng kirchlich-theologische Materien. Daraus ergibt sich, daß Bernhard Fraling/Würzburg in einem kurzen IV. Kapitel (179–194) Modelle christlichen Weltverständnisses aus der nicht-katholischen Ökumene aufführt. – Den 1. Halbband beschließt ein langes Kapitel „Die konfessionellen Prinzipien: Grundübereinstimmung – GrunddisSENS“ (195–260), in das sich die beiden Herausgeber abschnittweise teilen. Sie

deuten mit der Formulierung ihres Themas schon an, daß sie, was heute und hierzulande ökumenischer Streitpunkt ist, der alten und immer wieder anders gestellten Frage nach dem „Reformato-rischen“ und dem „Katholischen“ als zwei christlichen Lebensformen, Glau- bensgestalten, Denkformen oder Erfah- rungsgestalten usw. zuordnen – eine nicht nur für die ökumenische Ekklesio- logie fruchtbare Betrachtungsweise. Es gilt, „eine Identität zu finden, die sich nicht mehr aus der konfessionellen Abgrenzung konstituiert“ (258).

Der 2. systematische Teilband ist den theologischen Einzelfragen und Feldern des kirchlichen Zusammenwirkens gewidmet. – Fehlte der Grundlegung im 1. Teilband nicht die ekklesiologische Bestimmtheit, so durfte den Reigen der in Debatte befindlichen theologischen Einzelfragen wohl die Rechtfertigungslehre eröffnen, und dies unter der Überschrift „Articulus stantis et cadentis: Die Rechtfertigung des Sünder“ (16–27). Der Herausgeber H. Wagner nimmt „Lehrverurteilungen – kirchen- trennend?“ zum Richtpunkt und findet, in Abwehr anderslautender Forderungen, die katholische Kirche völlig in der Konsequenz der Rechtfertigungslehre liegend. – Als nächstes den Protestan- ten anstoßiges Problem wird, ausführ- licher, das von Schrift und Tradition aufgenommen (28–49). Wilhelm Breu- ning / Bonn umreißt die Entwicklung, welche das Problem bei den verschiede- nen Parteien genommen hat, und stellt die Zuspitzung und Verlagerung des Problems auf die Frage nach der Institu- tion des Lehramts fest (47 uö). – Der- selbe Verfasser schreibt über Wort und Sakrament als Elemente des katho- lischen und evangelischen Christentums (50–61). Der Beitrag wurde mit dem vorigen zusammen unter die Überschrift

gestellt „Überwundene Alternativen?“. Der Verfasser läßt durchblicken, daß die kirchlichen Urkunden, welche er heranzieht, hüben wie drüben nur beides mit- einander kennen. (In der Tat: Verhan- delt wird, ob und warum Messe oder Predigtgottesdienst am Sonntag.)

Wagner wiederum eröffnet eine neue Sequenz von Themen, indem er (62–79) zu „Kirche“ im Grundriß die katholische Lehre und die von dieser her im ökumenischen Gespräch offen- en Fragen darstellt. Die beiden großen Kir- chen im Lande müssen sich besonders über die Heilswirksamkeit der sakra- mental aufgefaßten Kirche verständi- gen. „Es wird der evangelischen Seite im ökumenischen Dialog darauf ankom- men müssen, zu zeigen, daß im Rahmen ihrer GrundoPTION das reale Wirken Christi in der Kirche und durch die Kirche Gewicht und Bedeutung behal- ten kann und wie es ohne Rückgriff auf die Kategorie des Sakralen ange- messen beschrieben werden kann. Katholischer Theologie ist immer wie- der der Aufweis abgefordert, daß in ihrer Ekklesiologie das Heilshandeln Gottes nicht kausal an die Kirche selbst gebunden erscheint, so daß sie etwa selbständig vermittelnd ‚zwischen‘ Gott und Mensch tritt. Wenn aber die beiden Ansätze als komplementär aufgewiesen werden können, etwa im Sinne der sich wechselseitig ergänzenden inkarnationstheologischen und kreuzestheolo- gischen Perspektive, dann können sie durchaus als Ausdruck legitimer Vielfalt innerhalb der *einen* christlichen Theo- logie verstanden werden“ (72f).

Ein früherer Plan des Bandes hatte Kirche, Amt, Primat zusammengefaßt und die Sakramente folgen lassen (III/1, 8). Schließlich wurde die „Eucharistie“ (80–107) aus der Zusammenfassung mit anderen Sakramenten herausge-

nommen, dem Amt vorgeordnet und mit „Kirche“ unter die gemeinsame Überschrift gestellt „Die Kirche als Communio“. Der Beitrag von Georg Hintzen / Paderborn gipfelt in dem Satz (103): „Nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils ist die Eucharistie der höchste und intensivste Vollzug dessen, was Kirche ist.“ Der Verfasser meint (ebd.), der Zustimmung der gesamten Orthodoxie sicher zu sein. Der zitierte Satz und die Umstellung des Beitrags gründen in dem, was zuvor über die Geschichte des Abendmahls und der Lehre davon (und damit des ganzen christlichen Gottesdienstes) mehr ange deutet als ausgeführt wird. Doch müssen selbst dem Protestant die her kömmlichen Positionen in einem neuen Lichte erscheinen, mag er auch die Kon sequenz einer eucharistischen Ekklesio logie nicht teilen.

Nun folgt die Amtsfrage in drei Bei trägen der Herausgeber. Zunächst beschreibt H. J. Urban (108–118) refor matorische und tridentinische Amt lehre, um mit dem Hinweis auf den Gewinn des Zweiten Vatikanischen Konzils zu schließen (118): „Das Wesen des Priestertums wird damit aus einer kultisch sacerdotalen Verengung befreit und in die ursprüngliche Weite seiner umfassenden Bestimmung hinausge führt“, wobei eine in vollem und weitem Sinne verstandene Verkündigungsauf gabe an erster Stelle steht. Sodann gibt H. Wagner (119–130) eine „ökumenisch ausgerichtete Skizze des katholischen Verständnisses von Amt und Ordination“, die sich an den Grundlinien des Lima-Dokumentes orientiert (120), aber auch Fragen des Gemeindelebens ein bezieht. Urban schließt die Untersuchung über „Petrusamt – Primat“ (131–147) mit entschiedenen Worten (146): „Katholischerseits wird man in

der jetzigen Diskussionsphase wieder stärker darauf verweisen müssen, daß die Papstfrage nicht mit Konvenienz gründen abgehandelt werden kann. Das Petrus-Papstamt gehört zum Wesen der Kirche und entspricht dem Willen des Herrn – auch wenn es noch so stark unter dem Anspruch auf Reform steht. Es ist somit auch nicht Symbol der Ein heit, sondern persongebundenes, sakramentales Zeichen derselben mit allen daraus folgenden Konsequenzen bis hin zur korrekt verstandenen Unfehlbarkeit. Dies muß katholischerseits in die Öku mene eingebracht werden, allerdings nicht isoliert, sondern richtig geortet im Gesamt des katholischen Verständnisses von Heilswirken und Heilsvermittlung in sakramentalen Strukturen, d.h. in Zeichen, die nach Gottes Willen objektiv instrumental das bewirken, was sie bezeichnen.“

Wagner behandelt die Taufe (148–153) und dürfte sie als Dis kussionspunkt, wie es meist geschieht, un terschätzen. Dafür findet sich im Handbuch eine der seltenen Erörterun gen der Beichte (154–171), verfaßt von Gerhard L. Müller / München. (S. auch „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ S. 31.35.52f) Werner Löser / Frankfurt berichtet kritisch abwägend über die Versuche, zu einem gemeinsamen christlichen Verständnis der Ehe heute zu gelangen (172–186). Mit „Probleme der Eschatologie“ (187–198) greift Wagner ein Thema auf, welches immerhin das römisch-katho lische Lehramt schon beschäftigt hat. – Fraling referiert zu „Ethische(n) Fra gen“ (199–215), das theologische Kapi tel beschließend, (wieder) nur protestan tische Argumentationsweisen, so daß wir durch das Handbuch über die inner katholische Diskussion ethischer Ur teilsbildung nicht unterrichtet werden.

Von zwei Kapiteln zur ökumenischen Praxis schrieb das erste Pater Gerhard Voß/Niederaltaich: „Gemeinschaft im geistlichen Tun“ (216–265). Es enthält an kirchliche Dokumente angelehnte wie freie Reflexion über ökumenische Spiritualität, benennt Gelegenheiten gemeinsamer oder übereinkommender Ausübung wie kirchlich-pastorale Normen dafür, handelt vom Totengedenken, den Heiligen, Maria (251–258, s. auch 77–79) und hat einen Abschnitt über die „Interrelation von liturgia, martyria und diaconia“. Das Kapitel stellt damit den sehr lehrreichen Versuch einer kirchlichen Konkretion nachspürenden spirituellen Theologie dar, das Gegenstück zum Kapitel „Grundübereinstimmung – Grunddissens“. – Denn so entscheidend wichtig es ist, wie Gemeinden und einzelne Institutionen miteinander leben, was kann ein Handbuch angesichts der unendlichen lokalen und fallweisen Besonderheiten tun, als auf eben jene Wichtigkeit hinweisen und dazu Prinzipien sowie mögliche Formen, aber auch die hauptsächlichsten Betätigungsfelder, Gelegenheiten und schließlich einige Hilfsmittel in Kürze zusammenzustellen? Diese Lösung begründet Urban (266–275).

Eine Materie durfte gewiß nicht fehlen: Aloys Klein/Paderborn faßt die Regelungen und Empfehlungen für konfessionsverschiedene Ehen zusammen (276–287). – Sodann überrascht ein von Aloys Heck/Rom und Georg Hintzen gemeinsam verantworteter Beitrag über „Ökumene im Religionsunterricht“ (280–309), der nicht nur über Regelungen, sondern auch über pädagogische Perspektiven informiert. Er läßt Entsprechendes für die Zusammenarbeit bei sozialen, karitativen und entwicklungspolitischen Bemühungen oder in der Militärseelsorge vermissen. – Ein Anhang „Ökumenische Instanzen und

Strukturen“ (310–318) berücksichtigt nicht einmal den gesamten deutschsprachigen Raum und beschränkt sich für die Bundesrepublik auf Institutionen mit katholischer Beteiligung.

Haben wir einige offene Wünsche angemeldet, so trauen wir den Herausgebern zu, daß sie diese erfüllt hätten. Erforderte derlei etwas räumlichen Verzicht, so wäre vielleicht doch die Auswahl der Themen zu revidieren gewesen, mehrere Beiträge hätten sich an einigen Stellen knapper fassen lassen, mancher Name erscheint zufällig. – Die Herausgeber beabsichtigten „theologisch geleitete Analyse und weiterführende Reflexion“ (I 13). Die Artikel über die Ehe referieren und analysieren gut, aber der Beitrag über die Schule ist reicher an Perspektiven. Bereichert dies den Beitrag über die Schule um die Beziehung auf allgemeine Umstände unseres Lebens, so ist der skizzenhafte Abschnitt von G. Hintzen über die Eucharistie derjenige, welcher offensichtlich von allen Seiten weitere historische und theologische Reflexion verlangt und dadurch interessant und reizvoll ist. Das Handbuch ist, mit gewissem Recht, sehr bundesrepublikanisch-deutsch (im systematischen Teil noch mehr als im historischen, wie sich versteht); nicht einmal Europa stellt eine Perspektive dar, die zu berücksichtigen wäre.

Wem mag dieses Handbuch der Ökumene dienlich sein, das so vieles anruhrt, in dem man so manches findet (und anderes nicht)? Es hat einen eigenen Wert als *zusammenfassende Darstellung und Dokumentation*. Darüber hinaus ist dem Buch wie die Absicht so auch die Eignung zuzusprechen, andere Theologen nicht minder als Ökumeniker zu weiterer Reflexion anzuleiten. Wer wollte da den vier Bänden nicht mancherlei Leser wünschen.

Heino Gaese

ÖKUMENISCHE VERPFLICHTUNG

Kirchliches Lehren in ökumenischer Verpflichtung. Eine Studie zur Rezeption ökumenischer Dokumente, erarbeitet vom Ökumenischen Studienausschuß der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes (DNK/LWB), hrsg. von Hermann Brandt. Calwer Verlag, Stuttgart 1986. 156 Seiten. Kt. DM 24,80.

Ziel der Studie ist die Erkundung der Folgen, die sich aus den ökumenischen Verpflichtungen für das Lehren in den lutherischen Kirchen ergeben. Der Begriff „ökumenische Verpflichtung“ bezieht sich zuerst vornehmlich auf die anstehende Rezeption der vielen Dialogergebnisse, und zwar im geordneten Gefüge einer im Lernprozeß befindlichen, aber gleichzeitig mit Vollmacht lehrenden Kirche. Im Verlauf der Studie wird der Begriff aber entschieden erweitert, so daß der gesamte Komplex kirchlicher Lehrverantwortung und kirchlichen Lehramtes nicht nur global, sondern auch im einzelnen zum Thema wird. Die in der Problemstellung formulierten Fragen treffen realistisch den derzeitigen Status quo: wer befindet über die Lehre, wie setzt sich diese durch und vollzieht sich Lehrautorität; welche Rolle spielen dabei die Gemeinden, die Synoden, die Bischöfe, die Theologen und die Kirchenleitungen; „inwieweit kann von einem konziliaren Prozeß gesprochen werden, an dem das ganze Volk teilhat, oder handelt es sich dabei sozusagen um eine feine Abart moderner Expertokratie?“ (18).

In einem ersten Schritt zeigt die Studie den Istbestand, indem sie in drei Fallstudien erhebt, wie in den lutherischen Landeskirchen die Lehrverantwortung wahrgenommen wurde bei der

Rezeption der Leuenberger Konkordie, des Wortlautes des Apostolischen und des Nizänischen Glaubensbekenntnisses und der Erklärung „Südliches Afrika: konfessionelle Integrität“ der 6. Vollversammlung des LWB in Daressalam. Von besonderem Interesse ist hier der Abschnitt über die immer schwieriger werdende Einbeziehung der theologischen Fakultäten in die Verantwortung für die Lehre der Kirche (42–49, vgl. auch 105 und 139!). Die Frage nach den Verfassungsgrundlagen für das Lehren in der Kirche wird dahingehend beantwortet, daß bei der Lehrbildung und beim Lehren die Gemeinden immer mitwirken und „daß dabei die Strukturen des Miteinanders von Gemeinde und Amt erhalten“ bleiben (52), wobei die besondere Verantwortung des Bischofs in einem eigenen Abschnitt stark hervorgehoben wird (50). Da die Verfassungen nicht konfessionalistisch verengt sind und zumeist auf die zu pflegenden ökumenischen Beziehungen verweisen, sind sie auch offen für das „Lehren in der ökumenischen Verpflichtung“ (52).

Im besonders lesenswerten Kapitel III über die Entwicklung der kirchenleitenden Ämter und ihrer Lehrbefugnisse in der Geschichte der lutherischen Kirchen wird gezeigt, wie das gerade Gesagte seit der Reformation begründet und wahrgenommen wurde. Im Kapitel IV wird der diesbezügliche neutestamentliche Befund erhoben mit dem Ergebnis, daß das Lehren von Anfang an zu den zentralen Funktionen des Lebens der Kirche gehörte, und zwar auch hier im geordneten Miteinander der Träger des Hirtenamtes und des ganzen Volkes Gottes (100–101). Das V. systematische Kapitel geht von der Feststellung aus, daß die lutherische Kirche das ihr übertragene Lehramt im Ineinander und Miteinander verschiedener Verantwortungsträger ausübt, so daß der Träger dieses Lehrens

und Lernens letztlich das ganze Volk Gottes ist (102).

An dieser Stelle der Studie wird der Begriff „ökumenische Verpflichtung“ nochmals aufgenommen und ausgelegt. Einmal bedeutet ökumenische Verpflichtung das Wahren der innerlutherischen Glaubenseinheit auf Weltebene, aber zum anderen veranlaßt sie auch „... die Gemeinschaft unter dem einen Herrn der Kirche, Jesus Christus, über die Konfessionskirchen hinaus auf erweiterte Kirchengemeinschaft hin zu erfahren.“ „Lehre beurteilen durch kirchenleitendes Handeln in ökumenischer Verpflichtung ist nach beiden Richtungen gefordert“ (104). In dem folgenden Abschnitt über das ganze Volk Gottes als Träger kirchlichen Lehrens wird eigens von der Rezeption als „konziliarem Prozeß“ gesprochen. Zwar wird gesagt, daß dieser Begriff bewußt auf die ökumenischen Konzilien der alten Kirche verweise, aber eine befriedigende Klärung dessen, was man heute mit „konziliarem Prozeß“ meint, erfolgt bedauerlicherweise nicht.

In einem eigenen Abschnitt wird realistisch und offen die Problematik des heutigen Lehrens im Bereich des Ethischen dargelegt, insbesondere die möglichen Kollisionen mit der Rechtfertigungslehre (120–121, 127).

Das letzte Kapitel faßt unter den Stichworten „Einsichten, Konsequenzen und Empfehlungen“ die Ergebnisse der Studie zusammen. Spätestens hier wird dem Leser deutlich, daß die Verbindung der Frage nach dem Lehren in der Kirche mit derjenigen nach ökumenischer Offenheit und Redlichkeit fruchtbar ist. Die entscheidende Einsicht dürfte daher sein, daß das ökumenische Streben heute die Kirchen dazu verpflichtet, in ihrem Lehren immer auch die Lehre der anderen verantwortungsvoll mit zu berücksichtigen. Erfreulich

ist, daß die Studie der VELKD dies nicht nur theoretisch postuliert, sondern Vorgänge in der eigenen Kirche daraufhin befragt und konkrete Schritte aufweist, wie es im geordneten Vorgang des Lehrens im Luthertum praktiziert werden kann. Die Studie hat somit ökumenischen Vorbildcharakter und sollte andere Kirchen zu ähnlichen Überlegungen herausfordern.

H. J. Urban

André Birmelé (Hrsg.), Konkordie und Ökumene – Die Leuenberger Kirchengemeinschaft in der gegenwärtigen ökumenischen Situation. Texte der Konferenz von Straßburg. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1988. 179 Seiten. Kt. DM 38,-.

André Birmelé, Professor in Straßburg und Mitarbeiter am Institut für Ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes, legt mit dieser Publikation die Dokumentation über die Theologische Konsultation (Vollversammlung) der an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen vor, die in der Zeit vom 18. bis 24. März 1987 in Straßburg stattfand. Über diese, nicht nur die Vertreter der Unterzeichner-Kirchen der Kondordie, sondern auch ökumenische Gäste zusammenführende Versammlung wurde in dieser Zeitschrift schon kurz berichtet (ÖR 3/1987, 361ff).

Der Berichtsband bringt nach einem Geleitwort der Präsidenten des Leuenberger Exekutivausschusses, Karel Blei und Friedrich Otto Scharbau, eine Einführung aus der Feder von André Birmelé, in der mit einem kurzen Überblick über die Geschichte der Leuenberger Gemeinschaft in die Hauptteile des Dokumentenbandes eingeführt wird.

In einem ersten Teil kommt die Arbeit der Lehrgespräche seit der letzten Vollversammlung in Driebergen 1981 zur Darstellung. Es handelt sich dabei um

die in Lehrgesprächsgruppen erarbeiteten Vorlagen für Straßburg und um den Bericht des verdienstvollen bisherigen Sekretärs des Koordinierungsausschusses der Lehrgespräche, Martin Weyershast. Hier findet man Unterlagen über das Verhältnis Leuenbergs zur Ökumene sowie die für die Lima-Rezeption erarbeiteten Kriterien, ferner Hinweise auf die Offenheit des reformatorischen Kirchenverständnisses und über dessen Grenzen. Es schließt sich der Bericht einer Lehrgesprächsgruppe über die Taufe an. Über das kirchliche Amt findet man Thesen zur Amtsdiskussion heute und zur innerreformatorischen Übereinstimmung in der Frage „Amt und Ordination“. Schließlich ist noch beigefügt ein Bericht über die Frage des aktuellen Bekennens „Christsein in der Welt von heute“.

Der zweite Teil der Publikation gibt dann das Geschehen in Straßburg selbst wieder. Nach dem Bericht der Präsidenten des bisherigen Koordinierungsausschusses, Karel Blei und Wenzel Lohff, folgen hier die beiden Hauptreferate auf der Vollversammlung in vollem Wortlaut: Günther Gaßmann „Die Leuenberger Lehrgespräche und der umfassende ökumenische Dialog – Zur Frage der Kompatibilität von Lehrgesprächen im Rahmen der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung“ und Pavel Filipi „Die Aufgabe des Gespräches der reformatorischen Kirchen heute“. Es folgt dann der im Plenum selbst festgelegte Bericht über die Vollversammlung mit den darin enthaltenen konkreten Beschlüssen – über die teilweise Annahme von Vorlagen, über einen Brief an den ÖRK in Sachen der „Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“, über den Fortgang der Arbeit in Lehrgesprächen und Vollversammlungen, wozu ein Exekutivausschuß und ein Kommunikationsver-

fahren ebenso verabredet wurden wie auch die Themenfestlegung für die nächste Zeit. Man findet ferner die Namen der Mitglieder des gewählten Exekutivausschusses mit den beiden Präsidenten.

Besonders interessant ist in diesem Teil noch der Bericht über den Eindruck einer Reflektorengruppe, die während der Tagung den Gesamtorgang der Vollversammlung beobachtete und darin Eigenes und Ergänzendes artikulierte.

Der Berichtsband schließt mit einem Anhang, in dem man den Abdruck der Leuenberger Konkordie und die Namen der Unterzeichnerkirchen findet und sich über die Teilnehmer an der Straßburger Versammlung orientieren kann.

Dem Herausgeber ist zu danken, daß er den Dokumentenband nun vorlegen kann. Er hat sich zum zweiten Mal einer derartigen Aufgabe unterzogen. Die Dokumentation über die Vollversammlung der Leuenberger Gemeinschaft in Driebergen 1981 wurde ebenfalls schon von ihm herausgegeben. Damit hat er die Grundlagen für alle geschaffen, die sich mit Leuenberg auch in Zukunft beschäftigen wollen.

Nur eine Frage bleibt offen. Genügt es zur Förderung des mit der Konkordie eingeleiteten Prozesses, wenn die von Vollversammlungen beschlossenen, über die Konkordie hinaus weiterführenden Texte nur in Dokumentationsbänden, die in nicht sehr hoher Auflage erscheinen können, zu finden sind? Muß nicht eine Reihe mit mehrsprachigen Einzeltexten geschaffen werden, damit die beschlossenen Ergebnisse eine breite Zahl von Empfängern erreichen und bis in interessierte Gemeinden und Arbeitskreise hinein ins Gespräch kommen können? Auf jeden Fall wurde bei den letzten beiden Vollversammlungen dringlich danach gefragt, wie man

den Unterzeichnerkirchen und ihren Gemeinden, aber auch darüber hinaus besser vermitteln kann, was hier auf europäischer Ebene geschieht – eine Aufgabe, der sich der Exekutivausschuß über die vorliegende Dokumentation hinaus annehmen sollte.

Dietrich Gang

Miguel Maria Garioj-Guembe / Jan Rohls / Gunter Wenz, Mahl des Herrn. Ökumenische Studien. Otto Lembeck Verlag, Frankfurt / Bonifatius-Verlag, Paderborn 1988. 340 Seiten. Pb. DM 68,-.

„Die Epoche des Konfessionalismus ist vorüber, das Christentum in sein ökumenisches Zeitalter eingetreten.“ Der augenblickliche bi- und multilaterale Dialog der Kirchen gibt aber trotz aller Verzögerungen und partieller Rückschritte berechtigten Anlaß zu der Hoffnung, daß der Fortgang der ökumenischen Geschichte diesen Befund bestätigen werde. Ökumenische Dokumente wie „Das Herrenmahl“ und das „Lima-Dokument“ über die Eucharistie haben mit mehr oder weniger Erfolg versucht, einen Konsens herzustellen. Der Rezeptionsprozeß der Lima-Erklärungen zeigt deutlich, daß die verschiedenen konfessionellen Kirchen so stark in ihrer eigenen Tradition verwurzelt sind, daß ihnen eine andere Tradition fremd bleibt. Die mittlerweile erzielten Ergebnisse in der Diskussion um das Herrenmahl erlauben es nicht länger, dieses Mahl des Herrn allein aus der Sicht der eigenen konfessionellen Überlieferung zu betrachten. Es wäre aber auch ein schwerer Verlust für die gesamte Christenheit, wenn die Eigentümlichkeiten konfessionsspezifischer Perspektiven in Vergessenheit gerieten und in Einheitsformulierungen aufgingen. Diese drei Studien versuchen, dem Ziel einer Ökumene versöhnter Ver-

schiedenheit zu dienen, indem sie in der je spezifischen Weise das Verständnis des Herrenmahls, das von jeher einer der Streitpunkte zwischen der reformatorischen Bewegung und dem Katholizismus war, neu ins Licht zu rücken. Garioj-Guembe (Münster) thematisiert das Altarsakrament nach römisch-katholischem Verständnis, wobei er gleichzeitig den Mangel auszugleichen versucht, der durch das Fehlen einer speziellen Darstellung der eucharistischen Theorie und Praxis der Orthodoxie bedingt ist. Durch die Rückkehr zur alten patristischen Tradition der Kirche versucht die moderne katholische Theologie, bestimmte Polarisierungen des Katholizismus in seiner Polemik gegen die Reformation zu korrigieren. Dieser katholische Beitrag versucht, die westliche Position im Lichte der Tradition der ungetrennten Kirche darzustellen. Nicht eine konkrete Tradition wie der „canon romanus“, sondern die übereinstimmende Tradition wird als Maßstab verwendet. So muß auch für die katholische Konzeption letztlich die Heilige Schrift die einzige „norma normans“ bleiben. Rohls (München) stellt in seinem Beitrag „Coena Domini. Die altreformierte Abendmahlslehre und ihre Wandlungen“ die Lehre vom Herrenmahl nach den Grundsätzen evangelisch-reformierter Bekenntnistradition dar. In dem Beitrag kommt die altreformierte Abendmahlslehre mitsamt ihren Implikationen und Voraussetzungen zur Darstellung. Ein abschließender Überblick zeigt, wie sich im Neuprotestantismus auch auf reformierter Seite die alte Abendmahlslehre und ihre Voraussetzungen aufgelöst haben. Im dritten Beitrag entwickelt Wenz (Augsburg) Grundzüge evangelisch-lutherischer Abendmahlslehre. Die grundlegende und entscheidende Auseinandersetzung für die gesamte reformatorische Abend-

mahlstheologie entzündet sich an der Meßopferthematik. Wenz berücksichtigt daher gebührend die biblisch-dogmengeschichtlichen Zusammenhänge, wenngleich sein primäres Interesse nicht ein historisches oder exegethisches, sondern ein systematisches ist. Insgesamt erhält der Leser mit diesen drei vorgelegten Studien zur Lehre vom Herrenmahl einen tiefen Einblick in Bekenntnistraditionen, die sich um das zentrale Mysterion christlichen Glaubens bewegen. Dabei wird sehr konkret eine Ökumene in versöhnter Mannigfaltigkeit aufgezeigt, die fernab jeglicher „Eintopfökumene“ die Eigentümlichkeiten konfessionspezifischer Perspektiven sehr bewußt macht.

Georg Schütz

GRUNDFRAGEN

Otto-Hermann Pesch, Dogmatik im Fragment. Gesammelte Studien. Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1987. 442 Seiten. Kt. DM 48,-.

Fragmentarisches in systematischer Weise aufzureihen, gleicht einer Art von Puzzle-Spiel, bei dem einige Teile markant sichtbar sind, aber auch einige Teile verlorengegangen sind. Und doch kann dies ein Gesamtbild eines Schaffens vermitteln, weil diese Sammlung seiner Arbeiten, so der Verfasser im Vorwort, den Sinn hat, die Wahrscheinlichkeit zu mehren, daß diese Beiträge im Gesamtkontext gelesen werden. Für den Leser heißt das: Die dreizehn recht unterschiedlichen theologischen Beiträge (seit 1967) geben eine Einsicht in die sich durchhaltende Arbeits- und Denkweise von Otto-Hermann Pesch, den vor allem im ökumenischen Kontext ganz spezifische Themen beschäftigen. So wählt der Verfasser zwei Studien aus den sechziger, vier aus den siebziger und sieben aus den achtziger Jahren aus, die

dem Leser einen Vergleich ermöglichen, in dem sich vieles gegenseitig im ökumenischen Bereich bestätigt hat, aber auch manches sich kräftig relativiert. Der theologische Gehalt einzelner dogmatischer/fundamentaltheologischer Themenbereiche eines Werkes, das nicht Dogmatik sein will, sondern wie der Verfasser es versteht, dogmatische Beiträge im engeren Sinne des Wortes sammelt, gibt in einzelnen Bildern so etwas wie einen Überblick des Schaffens von Otto-Hermann Pesch. Das Verhältnis von „Fundamentaltheologie und Dogmatik“ steht am Anfang: „Gottes Erfahrung heute“ / „Die Freiheit des Menschen“ und zwei soteriologisch-christologische Beiträge. Das EkklesiologietHEMA, die Primats- und Unfehlbarkeitsdefinition und die Verbindlichkeit päpstlicher Enzykliken sowie die Beziehung kirchlicher Lehrformulierungen zum persönlichen Glaubensvollzug wie drei weitere Beiträge zur Sakramentstheologie und Sakramentalpraxis schließen sich an.

Insgesamt wird dieses „Fragment“ durch den Nachweis der Erstveröffentlichungen, der Abkürzungen, des Personen- und Sachverzeichnisses abgerundet. Nachbemerkungen zu älteren Äußerungen klären die heutige Einstellung des Verfassers (Relativierung zu bestimmten Punkten). Vieles in diesen (teils älteren) Artikeln ist Bericht und Darstellung aus der Tradition, das erst aufgrund der Problematik und einer fortgesetzten Diskussion ein neues Profil und eine neue Bedeutung erhält. Bei aller Aneinanderreihung und Themenfassung darf die ökumenische Haltung des Verfassers nicht vergessen werden, die in seinen Texten ständig spürbar bleibt und eigentlich weit entfernt ist von aller Oberflächlichkeit und aller Irenik oder gar vorschnellen Konsensfestsetzungen. Der reichhaltige Band, in

dem die eigene Gestalt der Glaubensüberzeugung wie der ernste Respekt vor der christlichen Auffassung anderer voll zum Tragen kommen, kann in der augenblicklichen ökumenischen Diskussion Theologen wie theologisch Interessierten nur nachdrücklich empfohlen werden.

G. Schütz

Hans Küng, Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung. Verlag Piper, München – Zürich 1987. 320 Seiten. Geb. DM 39,80.

Ein Buch der Leidenschaft und Ungeuld, von treffsicherem Spürsinn dafür, wo die Probleme sitzen und insbesondere die Ökumene stockt; aber auch ein Dokument souveränen Darüberwegschreitens, wo sich der Autor nicht engagieren möchte. Und das sind offensichtlich die Ergebnisse der ökumenischen Kommissionsarbeit. Ein Buch der großen Linien also, aber auch liebevoller Details und wichtiger Informationen – mit großem Eifer für Gerechtigkeit geschrieben und doch mit einer Reihe verletzender Ungerechtigkeiten behaftet. Ein dringend nötiges, ein nirgends langweiliges, aber auch ein Buch, das – nachdem es so heraus ist – im Grunde nochmal geschrieben werden müßte, um wirklich die Wirkung zu tun, die dem Verfasser vorschwebt.

Wo liegt das Problem? – Es verbirgt sich schon im Titel. „Theologie im Aufbruch“ – das ist euphemistisch, wenn man unter Theologie eine Unternehmung versteht, die möglichst viele Beteiligte verbinden soll. In Wahrheit bricht nur Hans Küng selbst auf, durch ein Vierteljahrhundert hindurch; denn soweit reichen die zu verschiedenen Zeiten skizzierten Aufbruchssituationen zurück, die in der Aufsatzsammlung zusammengestellt sind. Man merkt den verschiedenen Beiträgen an, wie Küng, als er sich 1962 mit Ernst Käsemann und

Hermann Diem über das Problem der Einheit von Schrift und Kirche auseinander setzt, aber auch noch 1979, als er sich mit „Dogma gegen Bibel? Historisch-kritische Exegese als Provokation für die Dogmatik“ gegen den sich abzeichnenden Fundamentalismus und unter „Wie treibt man christliche Theologie? Schritte zur Verständigung“ gegen Isolierungsversuche und Kesselstreiten in der eigenen Kirche wendet, noch auf Mitkämpfer und ein gemeinsames Vorwärtskommen rechnet, in den später verfaßten Aufsätzen dagegen das Schicksal des Vor- und Einzelkämpfers bewußt an- und auf sich genommen hat.

So ist diesem Buch in der Öffentlichkeit eine breitere Wirkung wohl eher beschieden als unter den Fachkollegen – eine Diastase, die der ökumenischen Situation ebenso zum Schaden gereicht wie das gezielte Ausblenden der Künschsen Fragestellung aus den ökumenischen Dialogen. Sind die Kirchen so schwach, daß sie über ihre Enfants terribles nur Schweigen verhängen, aber die prophetische Herausforderung nicht mehr aufnehmen können? Die im bisher unveröffentlichten Aufsatz A I (Ökumenische Theologie zwischen den Fronten) deutlich spürbare Entscheidung Küngs, zwischen Rom und Wittenberg nicht wie einst Erasmus die Flucht zu ergreifen, sondern standzuhalten, ist ja durchaus ehrenhaft; und wenn die direkte Kommunikation zwischen Küng und der professionellen Ökumene auch gestört ist, so verdienen die in diesem Buch angeschnittenen Fragen durchaus und dringend Gehör in der Ökumene, und zwar von deren wichtigstem Bezugspunkt her. Das aber sind nun einmal die Probleme, die vor den Kirchen liegen.

Unter ihnen gelten in diesem Buch vier dem sog. Paradigmenwechsel, und zwar im Verhältnis Theologie-Naturwissenschaft, im Blick auf die Frage,

inwiefern unser abendländisches Grundmodell von Theologie der Erneuerung bedarf und sie aushält (B III), aber auch zum Paradigmenwechsel in den Weltreligionen (C I). Schließlich erhellt B IV, auf welchem Weg Künig selbst auf den Zusammenhang zwischen Paradigmenwechsel und Aufbruch aufmerksam wurde.

Für die multilaterale christliche Ökumene sicher am wichtigsten sind die Aufsätze „Gibt es eine wahre Religion? Versuch einer ökumenischen Kriteriologie“ (C II) und „Die Bibel und die Tradition der Kirche. Unbewältigtes zwischen Katholizismus, Protestantismus und Orthodoxie“ (A II). Ersterem lassen sich wichtige Einsichten, z.B. für das Dialogprogramm des ÖRK, entnehmen, wobei man sich freilich gewünscht hätte, daß dieses und die Tradition der dialektischen Theologie im deutschen protestantischen Bereich nicht derart von oben herab behandelt würden, wie es in diesem zunächst Jürgen Moltmann gewidmeten Aufsatz geschieht. Der letztere sollte sorgfältig bedacht werden, wenn – wie die Lima-Rezeption deutlich erwiesen hat – die Montreal-Formeln von 1963 zu Schrift und Tradition zur Wiederaufnahme und Weiterentwicklung anstehen. Für die bilaterale katholisch-reformatorische Ökumene wünscht man sich einen Dritten, der zwischen der Zeitlosigkeit, in der der Ökumenische Arbeitskreis die reformatorische Kontroverse historisch aufarbeitet, und den Schiedssprüchen, die Künig dazu fällt, vermitteln kann und damit beides erst in Breite rezeptionsfähig macht.

Vo.

Paul Hoffmann (Hrsg.), Priesterkirche. Theologie zur Zeit, Bd. 3. Patmos Verlag, Düsseldorf 1987. Kt. DM 28,-.

Durch die ökumenischen Konvergenztexte über Taufe, Eucharistie und Amt

sowie durch die Ergebnisse bilateraler kirchlicher Lehrgespräche ist die Frage nach Verständnis und Gestalt des kirchlichen Amtes wieder in den Mittelpunkt der ökumenischen Diskussion gerückt. Die für den Fortgang der ökumenischen Bewegung wichtige Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten der wechselseitigen Anerkennung kirchlicher Ämter hat jedoch stellenweise den Blick dafür verstellt, daß sich alle christlichen Kirchen, wenn auch in unterschiedlicher Weise, in einer tiefgreifenden Krise hinsichtlich der Gestalt kirchlicher Ämter befinden. So ist es wichtig, immer wieder an die früher bereits gewonnene Einsicht zu erinnern, daß der Weg zu einem ökumenisch verantwortbaren kirchlichen Amt durch die Reform und Erneuerung der gegenwärtigen Ämter im Geist des Evangeliums führt.

Hierzu leistet der vorliegende Band einen wichtigen Beitrag, auch wenn er nicht ausdrücklich im Blick auf die ökumenische Ämterdiskussion zusammengestellt worden ist. Im Vordergrund steht vielmehr die Auseinandersetzung mit dem Profil der römisch-katholischen Kirche als einer „Priesterkirche“. Die kritischen Anfragen und Beobachtungen betreffen jedoch analog auch die anderen Großkirchen.

Überzeugend und hilfreich an diesem Band ist die Verknüpfung von historischen, humanwissenschaftlichen und pastoraltheologischen Analysen mit einer Vielzahl von ökumenischen Erfahrungsberichten, die Impulse aus anderen Ländern (DDR, Niederlande, Schweiz) wie auch aus anderen Kirchen vermitteln. Die beiden neutestamentlich-patristischen Beiträge von Paul Hoffmann (Priestertum und Amt im Neuen Testament) und Elisabeth Schüssler-Fiorenza (Die Anfänge von Kirche, Amt und Priestertum in feministisch-theolo-

gischer Sicht) fassen übersichtlich und präzis die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung aus den letzten Jahrzehnten zusammen. Einen aufschlußreichen Durchblick durch die weitere kirchengeschichtliche Entwicklung hin zum neuzeitlichen katholischen Priesterbild bietet der Beitrag von Ernst Ludwig Grasmück. Michael N. Ebertz und Heribert Wahl analysieren die Wirklichkeit der „Priesterkirche“ aus religionssoziologischer und pastoral-psychologischer Sicht. Schließlich diskutieren Paul M. Zulehner und Norbert Mette die Chancen der verschiedenen Entwürfe für ein neues geistliches Amt in einer Kirche des Volkes Gottes.

Die Vielfalt der „Konkretionen“ im zweiten Teil des Bandes regt zum Nachdenken an und ermutigt dazu, sich an der Suchbewegung nach einer neuen Gestalt des kirchlichen Amtes zu beteiligen. In seiner abschließenden Zusammenfassung formuliert Paul Hoffmann eine Reihe von „Perspektiven“, die als Kriterium diese Suchbewegung leiten könnten. Er hat diesen Beitrag überschrieben „Von der ‚Priesterkirche‘ zu einer Kirche des Volkes Gottes“. Nicht um ein Idealbild geht es ihm, sondern vielmehr darum, daß innerhalb der Grenzen unvermeidlicher Institutionalisierung das Volk Gottes auf dem Weg bleibt. Als Wegweisung dafür dient der in der Praxis Jesu verwurzelte Grundcharakter der Gemeinde als einer Gemeinschaft der Schwestern und Brüder Jesu, die keiner priesterlichen Vermittlung für ihre Gemeinschaft mit Gott bedarf und in der alle Ämter als Ausübung von Diensten zur Auferbauung der Gemeinde zu verstehen sind. Paul Hoffmann ist überzeugt, daß dem paulinischen Gemeindemodell in Gestalt von Hausgemeinden und kirchlichen Basisgruppen die Zukunft gehört. Aber auch eine solche Kirche ist auf eine

Reihe von unverzichtbaren Diensten angewiesen. Dazu zählt er den Dienst der Verkündigung des Evangeliums, die Dienste der Heilung und Hilfeleistung, den Dienst der Leitung und schließlich den Dienst des Mystikers und des Propheten. Solche durch nüchterne historische Untersuchung wie durch empirische Analyse der gesellschaftlichen Bedingungen gezähmten „Kirchenträume“ sind für die gegenwärtige ökumenische Diskussion wichtiger denn je. Es ist daher zu hoffen, daß dieser Band auch über die zunächst angesprochenen interessierten Leser im römisch-katholischen Bereich hinaus breitere Aufmerksamkeit findet.

Konrad Raiser

Peter Neuner, Der Laie und das Gottesvolk. Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1988. 236 Seiten. Brosch. DM 32,-.

Im ökumenischen Gespräch ist die gemeinsame und mühsame Anstrengung um den sachgemäßen Begriff unentbehrlich. Im Ökumenischen Rat hat man wie in der römisch-katholischen Kirche die Unterscheidung von „Laien“ und kirchlichem Amt zwar problematisiert, aber bis heute keine plausible Definition gefunden, die der Berufung des ganzen Volkes Gottes zu Zeugenschaft und Dienst ebenso gerecht würde wie der Berufung zu besonderen Funktionen, Diensten und zu Leitungsverantwortung in der Kirche.

Neuner schildert zunächst den Weg der Christenheit von der Unterscheidung verschiedener Funktionen im Volke Gottes bis zur Begründung des Überlegenheitsanspruchs des katholischen Klerus über die „Laien“ und seiner Festigung gegenüber allen Einsprüchen im Mittelalter und Neuzeit: Kirche wird kaum noch als Gemeinschaft der Glaubenden gewagt, sondern als einerseits lehrende, andererseits

gehorchende Kirche organisiert. Hirten, die Wissen und Macht verwalten, behüten die Herde der Unwissenden und Machtlosen.

Den Auseinandersetzungen im 19. Jahrhundert um katholische Aktion und Apostolat widmet Neuner besondere Aufmerksamkeit, um dann im Konzept des Zweiten Vatikanischen Konzils die Ansätze herauszuarbeiten, die vor allem in „*Lumen gentium*“ Kirche als Gemeinschaft verstehen, in der „Klerus“ und „Laien“ aufeinander angewiesen sind.

Heute stellt sich die Frage um so dringender, was aus den Ansätzen des Zweiten Vatikanischen Konzils werden wird: denn auch die traditionelle Sicht der Überlegenheit des Klerus über die Laien findet sich in den Konzilstexten. Die Arbeiten (auch aus dem deutschen Katholizismus) zur römischen Bischofsynode bilden einen vorläufigen Abschluß der Debatte; die Synode selber hat ihr keine neue Schubkraft verliehen.

In einem zweiten, kürzeren Teil stellt Neuner einige systematische Entwürfe zum Thema dar – dabei sind Congar, Rahner und Schillebeeckx hervorzuheben –, schließt Überlegungen zum Kirchenverständnis der Basisgemeinden an und eröffnet so von neuem das Gespräch über eine der besonderen Eigenart des Volkes Gottes angemessene Struktur für Zeugnis und Dienst.

Jürgen Schroer

KONZILIARER PROZESS

Friedhelm Solms / Marc Reuver, Welchen Frieden wollen die Kirchen? Beiträge zur ökumenischen Diskussion. Texte und Materialien aus der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Reihe A, Nr. 28,

Heidelberg 1988. 174 Seiten. Kt. DM 12,80.

Die hier anzugezeigende Studie entstand in Vor- und Nacharbeit der ÖRK-Vollversammlung von Vancouver und ist bereits 1985 in Englisch, 1986 in Französisch und 1987 in ihren zentralen Teilen auf Italienisch erschienen. Ihre weitgehend unveränderte Veröffentlichung im Juni 1988, also nach dem Reagan-Gorbatschow-Abkommen vom Dezember 1987, aber auch nachdem das Königsteiner Forum nun Bausteine für eine Äußerung der Kirchen der Bundesrepublik erbracht und veröffentlicht hat, begründen die Autoren damit, daß nach 1984 nur noch vereinzelt einschlägige Stellungnahmen der Kirchen erschienen seien. In den Augen des Rezensenten ist die Veröffentlichung vor allem durch denjenigen Grund gerechtfertigt, den die Autoren als letzten anführen, nämlich einen „kommentierten“ (so das Vorwort) bzw. „kursorischen“ (so die Einleitung S. 7) Überblick“ in deutscher Sprache über eine weltweite Diskussion zu geben, die bei uns „nur höchst sporadisch rezipiert worden ist“. Um es vorwegzunehmen: dies ist den Autoren, dem (kath.) niederländischen Journalisten Marc Reuver und dem wissenschaftlichen Referenten der FEST, Friedrich Solms, in hervorragender Weise gelungen. Hier liegt ihr Verdienst; damit ist auch der reichlich späte Publikationstermin gerechtfertigt, der darauf schließen läßt, daß zunächst andere Pläne bestanden.

Gegenstand der Studie sind die offiziellen Erklärungen der Kirchen zwischen 1980 und 1984, aber auch deren im ÖRK und seinen Mitgliedskirchen sowie in der römisch-katholischen Kirche angesiedelte Vorläufer seit Kriegsende, so weit sie zur Vorgeschichte der in diesem Zeitraum besonders intensiv geführten

Diskussion gehören; ihr Konzentrationspunkt sind deren Aussagen zur nuklearen Abschreckung. Als methodischer Bezugsrahmen dienen die in Vancouver abgegebene „Öffentliche Erklärung zu Frieden und Gerechtigkeit“ sowie der Hirtenbrief der US-Bischofskonferenz aus demselben Jahr 1983.

Aus der Sicht von 1988 und nach Königstein interessant vor allem die Auflistung der Punkte, die „der Ökumene Grenzen auferlegen“ und „bis heute verhindert haben, daß auch nur eine einzige gemeinsame Erklärung vom Vatikan und Weltkirchenrat zustande kam“ (9–16) sowie die (notwendig schematisierten) unterschiedlichen Weisen, wie von der Reich-Gottes-Erwartung sozial-ethische Impulse ausgehen (17ff).

Mittelpunkt sind jedoch die beiden Kapitel, in denen die Auffassung des ÖRK und seiner Mitgliedskirchen (3) sowie der römisch-katholischen Kirche (4) zur nuklearen Kriegsführung und Abschreckung dargestellt werden. Im ersten dieser beiden Kapitel hätte man sich eine breitere Berücksichtigung der Kirchen der Sowjetunion gewünscht. Bei der Interpretation im römisch-katholischen Bereich fasziniert, wie der Vatikan in Verbindung mit der französischen und deutschen Bischofskonferenz sich anbahnende Abweichungen in den USA durch eine gemeinsame Richtlinie zu neutralisieren sucht, diese sich auch qua päpstlicher Autorität formal durchsetzt, ohne daß jedoch verhindert werden kann, daß jene in deren Interpretation erneut auftauchen.

Der schwächste Teil der Studie sind aus der Sicht von 1988 die kaum mehr als vier Seiten umfassenden „Vorläufigen Schlußfolgerungen“ (103f); von ihm geht man dankbar zu den „Programmen und konkreten Schritten“ für

die „Gestaltung einer friedlichen Welt“ über, mit denen die Studie abschließt und bei denen sich der ÖRK und seine Mitgliedskirchen durch eine andere Akzentsetzung von der römisch-katholischen Erklärung unterscheiden. Während nach Meinung der Autoren für erstere gilt, daß „die theologischen und ethischen Grundlagen zur Friedensstiftung noch nicht ausreichend erarbeitet sind“, steht dem im römisch-katholischen Bereich gegenüber, daß „die Anwendung der erklärten Prinzipien dem jeweils Betroffenen“ überlassen wird. Es wird spannend sein zu verfolgen, ob dieses Urteil für die Bundesrepublik nach dem konziliaren Prozeß noch ebenso gilt.

Vo.

Jürgen Moltmann (Hrsg.), Friedenstheologie – Befreiungstheologie. Analysen – Berichte – Meditationen. Chr. Kaiser Verlag, München 1988. 145 Seiten. Pb. DM 14,80.

Die Broschüre dokumentiert neben der Einführung des Hrsg. je zwei Analysen und Meditationen sowie vier Arbeitsgruppenberichte, die auf der Tagung der Gesellschaft für evangelische Theologie im Februar 1987 vorgetragen wurden bzw. als deren Ergebnisse gelten können. Ist die Friedenstheologie *unsere* Befreiungstheologie und die lateinamerikanische Befreiungstheologie die *dort* aktuelle Friedenstheologie, fragt Jürgen Moltmann und fordert eine situationsgerechte gegenseitige Verbindung der „Befreiung für das Leben“, muß aber zugleich feststellen, daß dafür noch die theologischen Rahmenbedingungen fehlen.

Der konziliare Prozeß wird uns an dieser Stelle hoffentlich weiterbringen und kann dabei aufnehmen, was Heino Falcke als Kennzeichen einer Theologie

des Friedens in der einen geteilten Welt formuliert, nämlich daß Friede als geschichtlicher Prozeß im messianischen Hoffnungslicht, als Kunst des Zusammenlebens im Hoffnungslicht von Befreiung und Versöhnung, als gewaltfreie Konfliktlösung im Hoffnungslicht der Überwindung von Gewalt und daß die Kirche als Leib des Friedens zu verstehen sind. Norbert Greinacher zeichnet den Konflikt um die Theologie der Befreiung nach und kommt – im Frühjahr 1987 – zu dem Urteil: der innerkirchliche Konflikt ist (seit der Begegnung der brasilianischen Bischofskonferenz mit dem Papst im März 1986) entkrampt, doch bestehen bleibt der politische Konflikt, der durch die kritische Theorie und Praxis der Befreiung selbst ausgelöst wird. Die Arbeitsgruppenberichte „Neues Testament“ und „Macht und Gewalt“ sowie die Meditationen zum Magnificat und zum ungerechten Haushalter liest man mit Gewinn. Inwiefern die Berichte „Die friedfertige Frau?“ und „Basisgemeinden in der Bundesrepublik“ der von Falcke als Wesensmerkmal des Friedens verstandenen Kunst des Zusammenlebens im Hoffnungslicht von Befreiung und Versöhnung dienen können, bleibt angesichts ihrer Übertreibungen und Drohgebärden unerfindlich.

Vo.

Aloysius Pieris, Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen. Reihe „Theologie der Dritten Welt“, Bd. 9. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1986. 270 Seiten. Kart. DM 39,50.

Aloysius Pieris sammelt in diesem Buch die Aufsätze, die er während zwei Jahrzehnten nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil geschrieben hat. Sie zei-

gen, wie aktiv Pieris an der gegenwärtigen asiatischen Wirklichkeit teilnimmt. Es ist zugleich wichtig für Pieris, diese Erfahrung in die liturgische Feier umzusetzen. Das fordert von ihm eine anhaltende theologische Reflexion. Es geht bei diesem Sammelband vor allem darum, diese Reflexion methodisch und gründlich für den Leser erfahrbar werden zu lassen. Es sei in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß Aloysius Pieris die Befreiungstheologie eben im Kontext der Armut und der Religionen betreibt. Die Dritte-Welt-Theologen erkennen heute nach einer langwierigen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit der Dritten Welt, daß die Befreiung nicht nur entweder auf dem sozio-ökonomischen und politischen oder lediglich auf dem interreligiösen Bereich, sondern eben in beiden Bereichen, in diesem Sinne ganzheitlich, stattfinden kann. Pieris setzt sich vor allem mit dem Buddhismus auseinander. Der bei einem bekannten buddhistischen Mönchsgelahrten promovierte Autor, ein sogenannter buddhistischer Jesuit, verfügt über umfangreiche Kenntnisse dieser Religion und verarbeitet sie existentiell im Sinne eines interreligiösen Dialogs. Pieris stellt den Buddhismus überzeugend als eine Herausforderung für Christen dar, nimmt sie positiv auf und versucht dabei sorgfältig die den Dialog erschwerenden christlich-dogmatischen Hindernisse abzubauen. Er prüft auf diesem Weg den Sinn, im asiatischen Kontext vom Sohn Gottes zu reden, und entdeckt neu das Menschsein Jesu, ohne daß er in den liberalistischen Humanismus gerät. Dieses christologische Modell hat etwas Gemeinsames mit den befreienden außerasiatischen Christologien. Es eröffnet einen ungeheuer breiten Horizont für das Neuverständnis des Christseins im religiösen Plura-

lismus und im Kampf um die Gerechtigkeit. Das Buch besteht aus drei Teilen: (1) Armut und Befreiung, (2) Religion und Befreiung und (3) Asiatische Befreiungstheologie. Man kann es nicht nur den Theologen, den Religionswissenschaftlern wie den Spezialisten auf dem Gebiet des weltweiten, interreligiösen Ökumenismus, sondern allen empfehlen, die den Christen der Dritten Welt gegenüber offen sein und durch die Begegnung mit ihnen ihren persönlichen Glauben überprüfen wollen.

Takeshi Yasui

AFRIKANISCHE THEOLOGIE

John S. Mbiti, Bibel und Theologie im afrikanischen Christentum. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987. 212 Seiten. Kt. DM 36,-.

Jean-Marc Ela, Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Wirklichkeit. Theologie der Dritten Welt, Bd. 10. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1987. 198 Seiten. Kt. DM 34,-.

Gabriel M. Setiloane, Der Gott meiner Väter und mein Gott. Afrikanische Theologie im Kontext der Apartheid. Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1988. 122 Seiten. Kt. DM 16,80.

An den neueren Arbeiten des z.Z. in der Schweiz lebenden Kenianers John S. Mbiti, des unter dem Bergstamm der Kirdi in Nordkamerun wirkenden katholischen Missionars Jean-Marc Ela und des in Südafrika lehrenden methodistischen Theologen Gabriel M. Setiloane werden die unterschiedlichen Ausprägungen heutiger afrikanischer Theologie sichtbar. Allen gemeinsam ist die Erkenntnis, daß die Christenheit Schwarzafrikas sich noch immer im

Zustand der Abhängigkeit befindet und daß es geboten ist, eine eigenständige Theologie zu entwickeln. Nach Mbiti kann es „in Afrika keine bleibende Stätte für ein fremdes Christentum“ geben. „Ein wahres afrikanisches Christentum kann sich nur entwickeln aus der Wechselbeziehung zwischen dem Evangelium von Jesus Christus und dem gesamten Leben des Volkes“ (29). Gefordert wird daher „die Indigenisierung“: Die afrikanische Kirche muß „sich in jeder Hinsicht auf die afrikanische Religion beziehen: auf Glaubensinhalte, Glaubenspraktiken, Geburts- und Begräbnisriten, Rituale, Zeremonien, Erwartungen, Auseinandersetzung mit Fragen des Lebens“ (175). Am Beispiel „einiger der wichtigsten Elemente des Christentums, nämlich Gebet, Glaube und Heil“ (237) zeigt Mbiti, wie sich die afrikanische Christenheit von der Bibel ausgehend die Inhalte des christlichen Glaubens aneignet und in den Formen der eigenen religiösen Erfahrung zum Ausdruck bringt.

Während Mbiti versucht, westliche Tradition und autochthone Afrikanizität durch „Anpassung“ zu verschmelzen, fordert Ela einen „epistemologischen Bruch“: „Die kulturellen Voraussetzungen des westlichen Christentums, den *logos* und die *ratio*, müssen wir von jetzt an durch die Logik der afrikanischen Symbolik ersetzen“ (60).

Afrikanische Theologie muß daher die Symbolwelt übernehmen, in der Afrikaner ihre Wirklichkeit deuten. Am Beispiel des Ahnenkults zeigt Ela die Notwendigkeit auf, „die lebendige Beziehung zu den Ahnen als eine Dimension unseres umfassenden Glaubens zu akzeptieren“ (45).

Im Gegensatz zu Mbiti, der die soziopolitische und -ökonomische Dimension völlig ausklammert, beginnt Ela mit

einer Analyse der Situation des postkolonialen Afrika. Es ist das „strangulierte Afrika“, das sich in einem Prozeß der „Rekolonisierung“ befindet, in dem Macht durch Gewalt und Folter (39) ausgeübt wird. Theologie treiben geschieht also im Kontext eines neokolonialen Systems, in dem „die Aggression der multinationalen Gesellschaften und Banken überall verstreut ihre Zwangsapparate entstehen“ läßt, die im Schwarzen Kontinent optimale Bedingungen für die Ausbeutung der menschlichen Arbeitskraft und der natürlichen Ressourcen garantieren“ (103). Im Dienste der ausländischen Mächte steht eine privilegierte Kompradoren-Elite, die die ländliche Bevölkerung in Not und Elend stützt und diktatorische Herrschaft ausübt.

Die Auswirkungen des neokolonialen Systems lassen sich in allen Lebensbereichen der Bevölkerung aufweisen; ausführlich setzt Ela sich mit der Frage des Gesundheitswesens auseinander und untersucht die Ursachen von Unterernährung und Hunger. Notwendig ist eine „Pastoral des Hirschespeichers“: „Da der Gott des Evangeliums sich als ein Gott, der leben läßt, offenbart, können wir von unserem Glauben her ein System, das leere Speicher, d.h. Hunger und Tod, verursacht, nur ablehnen, denn die Botschaft und das Tun Jesu prangern die Ausbeutung des Landvolkes an und fordern neue Formen von Beziehungen, in denen die Menschen ihr Zusammenleben so gestalten, daß keinem seine Hirseration vorenthalten bleibt“ (107).

Wird der „Hirschespeicher zur Achse einer ekklesialen Praxis“, muß afrikanische Theologie die Befreiung der Armen als ihr Hauptziel bestimmen: „In der Nachfolge des Gekreuzigten von Golgata, der mit allem, was Gottes Plan

entgegenstand, in Konflikt geraten ist, müssen wir heute zu einer Strategie der Befreiung übergehen. Der Ort und die Zeit, dem lebendigen Gott zu begegnen, ist heute wie gestern dort, wo Gott den Schrei der Armen hört und seines Bundes gedenkt“ (113).

Setiloane ist einer der wenigen schwarzen Theologen Südafrikas, der die Notwendigkeit einer „afrikanischen Theologie im Kontext der Apartheid“ betont. Die im wesentlichen mit soziopolitischen Kategorien arbeitende Schwarze Theologie muß durch einen Rückbezug auf die afrikanische Tradition ergänzt werden, will sie nicht zu einer eindimensionalen, den Befreiungskampf behindernden Ideologie reduziert werden, denn: „Das Konzept der Befreiung ist weit und tief, es umfaßt und übertrifft zugleich weit den soziopolitischen Kontext... Die Befreiung, für die Afrikanische Theologie kämpft, ist die der Befreiung der ‚Seele Afrikas‘ aus der Gefangenschaft des westlichen Konzeptualismus und Diskurses, ist Befreiung von der Rationalität und Pseudowissenschaftlichkeit zu Menschlichkeit: Botho, Ubuntu, ist Authentizität, geboren aus einer lebendigen, praktischen Erfahrung MODIMOs..., ist die Gesamtheit des Lebens“ (69).

Afrikanische Theologie will also den totalen Bruch mit der Welt der Weißen, „die uns unterjocht, ... uns zu Sklaven ihrer abendländischen Denkweisen, Wertesysteme und Spiritualität gemacht haben“ (21). Dieser Ansatz betrifft zutiefst das Zentrum christlicher Theologie: das Gottesverständnis. In allen Beiträgen des kleinen Sammelbandes wird betont, daß der in den biblischen Schriften bezeugte Gott identisch ist mit dem Gott der Ahnen; er ist „dieselbe, die einzige Quelle: MODIMO, Qamata, Lesa, Umvelingqangi in der

traditionellen afrikanischen Religion“ (54). Eine radikale Afrikanisierung der christlichen Tradition ist die Folge.

Während am Beispiel von Mbiti deutlich wird, daß die Theologie der Adaptation und Inkulturation in eine Sackgasse geraten ist, zeigen die Entwürfe von Ela und Setiloane den Weg auf, den eine zukünftige, für die Emanzipation Afrikas relevante Theologie gehen wird.

Erhard Kamphausen

ZUGÄNGE ZUR ORTHODOXIE

Eugen Hämerle / Heinz Ohme / Klaus Schwarz, Zugänge zur Orthodoxie. Bensheimer Hefte 68. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988. 304 Seiten. Pb. DM 19,80.

Es gibt Firmen, die Luftbilder anfertigen und anschließend dem überraschten Besitzer des von oben fotografierten Anwesens die Luftaufnahmen seines Hauses präsentieren, die dieser in einer Mischung aus Faszination und Skepsis betrachtet. Ähnlich geht es dem orthodoxen Rezensenten, der diese Fleißarbeit ausgewiesener Orthodoxie-Kenner der EKD (zu den o. a. Herausgebern gesellen sich noch W. Schlichting und Th. Schober) liest. In der Tat wird hier ein umfassender Überblick über orthodoxes Gottesdienstverständnis, über Sakramententheologie und -praxis, über Ikonenmalerei und Kirchenbau gegeben. Dabei ist die in früheren entsprechenden Darstellungen oft zu beobachtende Fixierung auf eine orthodoxe Landeskirche vermieden: griechische und kirchenslavische, aber auch rumänische und arabische Begriffe werden verwendet und (z. T. in einem Glossar) erläutert. Doch beschränkt sich das als „Arbeitsbuch“ konzipierte Werk nicht

auf rituelle Fragen, sondern gibt auch Einblicke in die trinitarische und christologische Theologie und das Schriftverständnis der orthodoxen Kirche. Daran schließen sich ein (leider oft zu summarischer) Abriß der Geschichte der einzelnen autokephalen und autonomen Kirchen und der Abdruck einiger Dokumente zum Thema Orthodoxie und Ökumene an. An dieser Stelle scheint ein wichtiges Kapitel, ohne das ein „Zugang zur Orthodoxie“ unmöglich ist, entfallen zu sein: orthodoxe Ekklesiologie oder, einfach formuliert, die Antwort auf die Frage, was all diese Kirchen, über die man soviel Wissenswertes erfährt, miteinander verbindet (vgl. die Schwierigkeiten der Nomenklatur: „orthodoxe Kirche“, „Kirchen“, „orientalische Kirche“, „Ostkirche“ u.a.m.). Doch auch von einer formalen Begriffserklärung abgesehen scheint eine theologische Darstellung der orthodoxen Ekklesiologie, die ja ihren sichtbaren Ausdruck in der Kirchenbauweise usw. findet, dringend geboten.

Die programmatisch proklamierte Erkenntnis „Orthodoxe Christen leben unter uns“, welche am Beginn des Vorworts steht, wird erstmals im Beitrag von W. Schlichting über die altorientalischen Kirchen aufgegriffen. Ohne den Staub akademischer Gelehrsamkeit vermittelt der Verfasser in lebendiger Form Informationen über diese Kirchen (außer der indisch-orthodoxen!) und eine engagierte Bewertung ihrer Rolle in der Ökumene. Leider führt der letzte Beitrag von Th. Schober nicht in diese Richtung weiter. Anstatt eine generelle Würdigung der theologischen Dialoge der EKD vorzunehmen, referiert Schober nur seine eigenen Beiträge zum Konstantinopel-Dialog. Daneben stellt der „elder church man“ die nach wie vor aktuelle „Gemeinsame Erklärung“ der

Griechisch-Orthodoxen Metropolie und des Diakonischen Werkes von 1978 über die gemeinsame Verantwortung für die Sozialarbeit an orthodoxen Griechen vor. Bemerkenswert ist, daß Schober die (orthodoxerseits erhobene) Forderung nach einer Überwindung des „Betreuungsdenkens“ und der Entwicklung eines partnerschaftlichen Denkens in dieser Frage als „Mißverständnis“ abtut. Denn hier ist m.E. eine entscheidende Frage des „Zugangs zur Orthodoxie“ angesprochen, die auch für das besprochene Buch gilt: Ist diese Art der bewußt nur von evangelischen Autoren besorgten, also ein-seitigen Darstellung, eigentlich beim heutigen Stand der Ökumene vertretbar? Wäre auch hier der Schritt von der Konfessionskunde (= Monolog) zum Dialog nicht überfällig gewesen? (Es erscheint deshalb nur konsequent, daß in der langen Liste der Auskunft erteilenden Stellen auf S. 302 weder das Institut für orthodoxe Theologie an der Universität München noch das entsprechende Lehr- und Forschungsgebiet an der Universität Münster, an denen orthodoxe Lehrkräfte wirken, aufgeführt sind...). Wäre nicht ein weitaus effektiverer „Zugang“ durch konkrete Vorschläge für Gemeindebegrenzung und Hinweise auf orthodoxe Kirchengebäude und -veranstaltungen u.ä. hierzulande möglich gewesen? Sicherlich, der *Überblick* ist korrekt und gründlich. Daran ändern auch kleinere inhaltliche Unklarheiten (S. 85: die Beichte ist nicht überall Voraussetzung für den Kommunionempfang; S. 101: nicht „nur wenige“ der orthodoxen Kirchen verwenden den neuen Kalender; S. 119: warum übersetzt man im Ostertroparion „neues Leben“ anstatt einfach „Leben“ wie auf S. 100?) nichts. Doch findet der Zugang zur Orthodoxie aus einer überwunden geglaubten Ferne

statt. Oder, um im Bild zu bleiben: die Luftbildphotographen sind noch nicht gelandet.

Radu Constantin Miron

Pimen Patriarch von Moskau, Zur Situation des Glaubens in Rußland.
Ein Interview von Alceste Santini.
Verlag Neue Stadt, München – Zürich – Wien 1988. 288 Seiten. Geb. DM 28,-.

Heinz-Dieter Schilling, Religion unterm roten Stern. Pahl-Rugenstein, Köln 1988. 220 Seiten. Kt. DM 14,80.

1944 war es das letzte Mal, daß sich das Oberhaupt der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) mit einer eigenen Publikation im Westen (Zürich) zu Wort meldete. Der Titel: „Die Wahrheit über die Religion in Rußland“. Der Autor, Patriarch Sergius, verfolgte damit eindeutige apologetisch-defensive Tendenzen.

Einem völlig anderen Anlaß, nämlich dem Millennium der Christianisierung Rußlands, verdankt sich die anzuzeigende Veröffentlichung. Der Ersthierarch von Moskau gab Alceste Santini von L'Unità, der Tageszeitung der italienischen kommunistischen Partei, ein Interview. Es ist in der Tat „ein zeitgeschichtliches Dokument“ (16). „Die sehr offenen, aber wohlabgewogenen Antworten“ des Patriarchen auf die 55 Themen, zu denen er 1986/87 gefragt worden war, „zeichnen ein differenziertes Bild der Russischen Orthodoxen Kirche, ihrer langen Geschichte, ihres heutigen Lebens und ihres Verhältnisses zum Staat. Wir erfahren Näheres über ihre Beziehungen zu den anderen christlichen Kirchen und zu den nicht-christlichen Religionen, über ihr Kirchenverständnis und ihre Theologie in der Auseinandersetzung mit den Problemen unserer Zeit“ (a.a.O.).

In Stil und Inhalt unpolemisch bieten die Aussagen Pimens eine Zustandsbeschreibung, Bestandsaufnahme dessen, was die Russische Orthodoxe Kirche, nach innen wie nach außen, darstellt und will. Daß den Beziehungen zur katholischen Kirche viel Platz eingeräumt wird, erklärt sich nicht nur aus der Tatsache, daß das Buch zunächst in Italien erschienen ist, sondern ebenso aus dem starken Interesse, das die ROK – trotz nicht zu leugnender und schwerwiegender Probleme (die päpstliche Unfehlbarkeit und die Unierten sind nur zwei davon) – am „ökumenischen Dialog“ (179) mit der römisch-katholischen Kirche hat: „Man kann die Beziehungen zwischen unseren Kirchen unmöglich mit wenigen Worten beschreiben“ (a.a.O.). Demgegenüber treten die „brüderlichen Beziehungen zu vielen nicht-orthodoxen Kirchen“, die die ROK „auf bilateraler Ebene (169) – u. a. „mit der Evangelischen Kirche der Bundesrepublik Deutschland“ (a.a.O.) – hat, ein wenig in den Hintergrund und verlieren an Gewicht.

Wer sich, angeregt von den Patriarchen-Äußerungen, weiter und rasch über das religiöse Leben in der UdSSR informieren möchte, sollte das dennoch nicht anhand des Büchleins von Heinz-Dieter Schilling tun: „Religionen unterm roten Stern“. Der Autor hat entschieden zu flüchtig gearbeitet. Sein Bemühen, über „Christen, Moslems, Juden und Buddhisten in der Sowjetunion“, so der Untertitel, knapp und doch präzise zu unterrichten, ist zwar loblich, aber in der Realisierung nicht befriedigend. Der Band bietet nicht, was er verheiße: „Um die Entwicklungen in der Sowjetunion auf religiösem Gebiet verfolgen und beurteilen zu können, braucht man eine Grundinformation“ (14).

Hd.

Vladimir Ivanov, Das große Buch der russischen Ikonen. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988. 224 Seiten mit 168 Farbtafeln. Geb. DM 128,-.

Der ausgewiesene erstklassige Wissenschaftler Vladimir Ivanov legt eine Darstellung der altrussischen Bildkunst (ein Kapitel), der Ikonenmalerei von Novgorod, Pskov und Moskau (je ein Kapitel) und dann der vom 16. bis 20. Jahrhundert (fünf Kapitel) vor, die Rang und Besonderheiten der Epochen eindrücklich darstellt, würdigt und in Zusammenhang mit den jeweiligen dogmatischen, säkular- und kirchengeschichtlichen Bezügen bringt. Die umfassende Schau des Kunstgelehrten und die tiefe Verwurzelung des Theologen in seiner Kirche gehen hier eine dem Gegenstand höchst förderliche, bis in die Diktion hinein spürbare Symbiose ein. So gewinnt der Leser über die Information hinaus ein weiter vertieftes Verständnis für Wesen, Aussage, Herkunft und künstlerischen Wert der russischen Ikonen. Kein Text für den, der eine erste Begegnung mit Ikonen sucht, dem gar die biblische Botschaft fremd ist, doch gut verständlich und sehr hilfreich auch für den Nichtfachmann.

Ein Buch, das nicht zuletzt dem Schauen gewidmet ist: die Bildtafeln lassen die Schönheit, die Fülle der Motive und die verschiedenen Auffassungen der Epochen erkennen. Erfreulich vor allem die Vielzahl der hier erstmals veröffentlichten Ikonenabbildungen. Der Druck ist kräftig geraten, dunkler, manchmal bräunlicher als bei sonstigen Drucken gewohnt und als z. T. vom Original her in Erinnerung. Das kommt der Klarheit von Details nicht immer zugute. Leider gibt es im Text bei der Besprechung einzelner Ikonen keinen Hinweis darauf, ob und wo ihre Abbildung in diesem Buch

zu finden ist – oft sucht man so vergeblich. Die Aufteilung zwischen eher „technischen“ Angaben bei den Tafeln und weiteren Erläuterungen bei dem Verzeichnis im Anhang dient der Übersichtlichkeit und ist praktikabel. Die Literaturangaben sind auf das Nötigste beschränkt. Bedauerlicherweise fehlt ein Stichwort- oder auch nur ein Personen-Register, das man bei einem „Internationalen Standardwerk“ hätte erwarten dürfen. Schon deshalb wird man weiterhin zum Nachschlagen z. B. auf das Ikonen-Buch von Konrad Onasch zurückgreifen.

Vierzehn großformatige Farbfotos am Ende des Buches zeigen etwas von der Stellung der Ikonen im Leben der Russischen Orthodoxen Kirche heute. Einmal mehr wird auch damit der allein historisierenden und ästhetisierenden Betrachtungsweise ebenso gewehrt wie dem fatalen Verständnis der Ikone als einem bloßen Vermögensanlageobjekt. Wie hier als bekanntermaßen leidenschaftlicher Fotograf, meldet sich Metropolit Pitirim im Vorwort für den Herausgeber, das Patriarchat von Moskau. Damit wird die kirchenamtliche Komponente dieser Neuerscheinung deutlich. Sie macht einerseits das im Text unverkennbare „Überschweigen“ bestimmter Geschehnisse und Perioden in der russischen Kirchengeschichte verständlich, beschert uns andererseits den reichen Einblick in bisher unbekannte Kunstschatze der Geistlichen Akademie von Moskau.

Auf dem Weg zu dem von Pitirim benannten Ziel, der christlichen Welt des Westens anlässlich des Millenniums 1988 die eigenen Schätze näherzubringen, ist man mit diesem Buch in gelungener Weise einen weiteren Schritt vorangekommen.

Walter Hammer

Enno Meyer/Ara Berkian, Zwischen Rhein und Arax. 900 Jahre deutsch-armenische Beziehungen. Heinz Holzberg Verlag, Oldenburg 1988, 216 Seiten. Geb. 39,-.

Wenn eine Verbindung eines Volkes mit einem Fremdvolk Geschichte hat und dies ins Geschichtsbewußtsein beider betroffenen Völker aufgenommen wird, vertieft sich die Zusammengehörigkeit noch einmal und gewinnt Unverbrüchlichkeit. Dies könnte die Wirkung der neuen Publikation des Oldenburger Historikers Enno Meyer und des in der Deutsch-Armenischen Gesellschaft seit 1971 führenden armenischen Architekten Ara Berkian sein. Schon unter den Heiligen, die die Deutschen des frühen Mittelalters verehrten, fanden sich armenische Christen: Der heilige Aurelius, der den aus seinem Sprengel Mai-land vertriebenen Bischof Dionysius liebvoll bei sich aufnahm und dessen Reliquien der Klosterkirche Hirsau Bedeutung gaben; ferner der römische Offizier zu Kaiser Hadrians Zeiten, Achatius, der mit seinen Soldaten die Abschwörung des Christenglaubens verweigerte und sich mit seinen Männern – den tausend Märtyrern – am Fuß des Ararat hinmorden ließ, für die mittelalterlichen Deutschen einer der Vierzehn Nothelfer; schließlich der nach der Unglücksschlacht von Mantziker gegen die Seldschuken 1071 aus der armenischen Heimat nach Passau geflohene Erzbischof Gregor, dessen Leichnam in der Kirche der Passauer Niedernburg beigesetzt wurde. Die purpurgeborene byzantinische Prinzessin Theophanou, die Kaiser Otto der Große 971 dem Thronfolger vermählte, stiftete die romanische Pantaleonkirche in Köln. Hier kann man ihr Grab besuchen. Der romanische Stil unserer frühen Kathedralen verrät den Einfluß ausdrucksstarker armenischer Bauweise.

Die deutsch-armenischen Beziehungen, die so begannen, haben eine 900jährige Geschichte, aber in dieser Geschichte gibt es keine Kontinuität. Darum waren die Autoren genötigt, 48 kurze Stories und anhangsweise 18 Kurzbiographien solcher Armenier zu liefern, die ihre deutsche Bildungserfahrung in bedeutende Wirkung für das armenische Volk umsetzten. Unbekanntes wird von den Autoren ins Licht gestellt, aber es ist in uns gut vertraute geschichtliche Geschehnisse eingefügt:

Das armenische Leben des kilikischen Kleinarmenien, das sich die Auswanderer aus dem seldschukisch verheerten Armenien schufen, ist mit der Kreuzzugsgeschichte verknüpft. Es bietet die Szenerie für das Ertrinken Kaiser Barbarossas. Der Genozid an über einer Million Armenier 1915 ist mit der Geschichte des Ersten Weltkriegs verknüpft, in dem sich Deutschland in Waffenbrüderschaft mit der Türkei befand. Das Thema „Armenische Studenten im 19. Jh. an deutschen Universitäten, deren Anregungen an deutsche Professoren und deren Lebenswerk in der Heimat“ ist in diesem Buch noch bei weitem nicht ausgeschöpft. Ein Beispiel, mit dem man Kapitel 16 ergänzen könnte, bietet der Byzantinist Gelzer, der bei seinen armenischen Studenten die armenische Sprache lernte und, dadurch befähigt, für die Theologische Realencyklopädie einen so brillanten Armenienartikel schrieb, daß die Armenier diesen in ihre eigene Sprache übersetzten. Die chronologisch geordnete Themenreihe endet im Problemfeld der Jahrzehnte seit 1917.

Das Buch erscheint in einem Augenblick, wo den Bürgern der SSR Armenien, die sich vor Demonstrationen nicht scheuen, um ihre Zusammengehörigkeit mit den Armeniern von Berg-

karabach zu bezeugen, viel Sympathie entgegenschlägt. Das kritische Verhältnis der Armenier zum Turkvolk der Aserbaidschaner, welches Bergkarabach umklammert, ist in diesem Buch schon angedeutet.

Friedrich Heyer

AKTUELLE INFORMATION

Ans J. van der Bent, Vital Ecumenical Concerns, Sixteen documentary surveys. World Council of Churches, Geneva 1986. 333 pages. Pb. sfr. 25,-.

Anzuzeigen ist ein sehr informatives, hilfreiches und notwendiges Buch – zwar kein Buch zum Lesen, aber eine Materialsammlung, mit der man über einige Zeit arbeiten muß. Ich gab es zunächst meiner zeitweisen Lehrvikarin, Frau Marianne Ludwig, zu eben diesem Zweck, und sie schrieb:

„Wie der Titel schon andeutet, will der Autor mit seinem Buch, das eigentlich als Nachschlagewerk gedacht ist, dem Leser einen historischen und inhaltlichen Überblick über wesentliche ökumenische Themen verschaffen. Durch die übersichtliche Gliederung der einzelnen Kapitel kann man sich orientieren. Die Einteilung ist jeweils nach demselben Schema aufgebaut: Darstellung und Entwicklung gegenwärtiger Diskussion durch stichwortartige Skizzierung ökumenischer Konsultationen und Vollversammlungen des ÖRK, ihre kritische Würdigung und bibliographischen Hinweise. So ist gerade einer unerfahrenen, aber an der Ökumene interessierten Leserin dieses Buch eine wertvolle Hilfe. Die kritischen Kommentare des Autors wecken in ihr die Lust, sich in ein Thema weiter zu vertiefen.“

Frau Ludwig hat dann besonders das Kapitel „The Role of Women in the Eu-

menical Movement“ untersucht und zeigt sich begeistert über die Sammlung. Ich selber habe an manchen anderen Themen verfolgen können, wie nützlich die Arbeit von der Bents ist. Neben der Fülle der Themen hat mich besonders die Verknüpfung der Arbeit der verschiedenen Abteilungen des ÖRK beeindruckt; immer wieder werden wichtige Querverbindungen hergestellt. Überraschend und hilfreich finde ich, daß der Autor das Thema „Power“ einbezieht, nicht ohne auch die Frage nach der Macht in der Kirche anzusprechen. Übrigens, wenn ich wieder einmal Themen für schriftliche Examensarbeiten zu vergeben habe, werde ich mich an den häufig durchaus kritischen „Observations and Comments“ des verdienstvollen Bibliothekars und Archivars des ÖRK orientieren.

Reinhard Groscurth

Die Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985. Herausgegeben von Rolf Rendtorff und Hans Hermann Henrix. Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn / Christian Kaiser Verlag, München 1988. 746 Seiten. Ppb. DM 98,—.

Man kann nur dankbar sein dafür, daß die Texte, „die von der evangelischen und der katholischen Kirche sowie von Vertretern des Judentums auf verschiedenen Ebenen und mit unterschiedlicher Autorität in den Jahren von 1945 bis 1985 erarbeitet und veröffentlicht wurden“ (21), die bislang aber recht verstreut, zum Teil auch ziemlich unzugänglich publiziert waren, nun wohlgeordnet und jedermann verfügbar vorliegen, der über das evangelisch/katholisch/jüdische Gespräch Bescheid wissen und der erfahren möchte, welche Gemeinsamkeiten sich darin abzuzeichnen beginnen.

Die jeweils mit knappen Einleitungen versehenen Quellen sind schematisch, nämlich nach Konfessionen, und in sich chronologisch geordnet. Berücksichtigung finden nicht nur deutsche oder europäische Dokumente, sondern die katholische Weltkirche ist ebenso vertreten wie es ÖRK und LWB sind; die Bischöfe der USA kommen ebenso vor wie der Konvent der Baptisten in Israel. Diese wenigen Hinweise sollen genügen, um das Spektrum der aufgenommenen Materialien wenigstens anzudeuten. Von besonderem Interesse dürfte der Abschnitt sein, der „Gemeinsame christlich-jüdische Verlautbarungen“ enthält. Gerade auf diesem Gebiet wird es, hoffentlich, noch zu weiteren und intensiveren Kooperationen kommen.

Ein wenig verwundert, daß das aus dem Jahre 1980 stammende „Lausanne Occasional Paper Nr. 7“ – „Christliches Zeugnis gegenüber den Juden“ – keinen Eingang in die Sammlung gefunden hat.

Hd.

Gerhard Schmidtchen, Sekten und Psychokultur. Reichweite und Attraktivität von Jugendreligionen in der Bundesrepublik Deutschland. Verlag Herder, Freiburg 1987. 128 Seiten. Kt. DM 16,80.

Warum haben Sekten, neoreligiöse Bewegungen, Kulte und Angebote des Psychomarkts gerade auf junge Menschen eine so durchschlagende Faszination? Der Zürcher Sozialpsychologe G. Schmidtchen versuchte in einer empirischen Studie (1986) auf verschiedene hintergründige Fragen eine Antwort zu finden. Unter „Sekten als soziale Organisationen“ versteht er „organisierte Optionen für Orientierung und Lebensgestaltung“. Unter diesen sind am meisten bekannt die Zeugen Jehovas, die

Baghwan-Bewegung, gefolgt von Hare Krishna und Children of God. Da sich die Anhängerzahl (unerwähnt das zugehörige Sympathisantentum) nicht so ohne weiteres ausmachen läßt, lassen sich die Anhänger nur „schätzen“ (auf eine halbe Million!). Der Begriff „Sekte“ – auch für neoreligiöse Bewegungen – ist zunächst akzeptiert. Obgleich die Bevölkerung den Sekten gegenüber sehr zurückhaltend ist, ist die Forderung nach staatlicher Kontrolle eher naheliegend.

Als Motive einer Hinwendung zu Sekten sieht Schmidtchen primär religiöse und soziale Gestaltungsbedürfnisse: Identitätsprobleme, Umgestaltung der Person, höheres Bewußtsein, Suche nach religiöser Heimat u. a. Heute operieren viele Sekten auf dem Psychomarkt. Es ist wichtig zu wissen, daß das Interesse an diesen speziellen Markt- und Kursangeboten relativ eng verbunden ist. Das deutet darauf hin, daß nicht primär eine soziale Desintegration hin zu den Sekten und religiösen Bewegungen führt, was man früher oft unterstellte. Eher sind es Probleme des Person-Seins (Selbstfindung, Persönlichkeitswerdung etc.) in einer Gesellschaft erhöhter Rollenunsicherheit. Da die rationale Bildungsstruktur heute keine Erlebnis- und Selbstsicherheit stiftet, werden auf anderen Wegen neue Identität und innere Stabilität gefunden. Sekten suchen gerade das innere Vakuum vieler junger Leute mit ihren Vorstellungen (vgl. Psychokultur) neu zu füllen. „Die Sekten und andere Anbieter auf dem Pyschomarkt leben davon, daß wir dachten, mit der Verwissenschaftlichung unserer Erziehung wäre auch schon Aufklärung geleistet. Die Chancen der Sekten liegen nicht in den Defiziten der sozialen Organisation, sondern in der schlechten geistigen Verfassung der Gesellschaft“ (61).

Die Untersuchung G. Schmidtchens leidet besonders darunter, daß der Begriff „Jugendreligionen“ unspezifisch verwendet wird. Sogenannte klassische Sekten werden vordergründig behandelt. Da gerade die „neoreligiöse Szene“ als solche nicht numerativ auflistbar ist, ist das Gesamtergebnis verzerrt. Das gesamte Milieu auf dem Psychomarkt läßt sich nicht soziologisch/psychologisch in Zahlen einfangen. Trotz dieser Bedenken sind die Ergebnisse zum Verständnis der gesamten geistigen Kultur in der BRD sehr aufschlußreich. Der grob gerasterte Ansatz sollte in den kommenden Jahren bezüglich der permanent neu entstehenden religiösen Bewegungen verfeinert werden.

Georg Schütz

ZUR PRAXIS

Christian Grethlein, Taufpraxis heute. Praktisch-theologische Überlegungen zu einer theologisch verantworteten Gestaltung der Taufpraxis im Raum der EKD. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1988. 291 Seiten. Kt. DM 64,-.

In Kirche und Gemeinde hinein zu einer besser verantworteten Taufpraxis beizutragen und gleichzeitig einem Übel der theologischen Ausbildung zu steuern, nämlich daß dort die Taufe in der Regel ohne Rücksicht auf die Menschen bedacht wird, die sie begehrn, ist die Zielsetzung dieser Erlanger Habilitations-Schrift. Solange dieses Übel anhält, braucht sich, wie der Verf. zu Recht betont, theologische Kritik der Taufpraxis über ihre Folgenlosigkeit nicht zu wundern, vor allem aber werden die gegenwärtig sich bietenden Chancen für eine geänderte Praxis vertan.

Diese doppelte Zielsetzung verpflichtet den Autor, zweierlei ständig aufeinander zu beziehen: die wahrnehmbare Empirie einschließlich ihrer statistischen Erfassung und ihrer soziologischen Deutung auf der einen, das biblische Taufverständnis und seine Weiterentwicklung bis zur derzeit gültigen (konfessionellen) Tauflehre auf der anderen Seite. Daß dabei die theologischen Bestimmungen mit der gegenwärtigen Praxis unvereinbar scheinen, trägt erheblich zum Leidensdruck vieler Pfarrer an dieser Praxis bei, der dadurch noch verstärkt wird, daß – wie die anhaltende Taufhäufigkeit belegt – die die Taufe Begehrden mit dieser Praxis großenteils einverstanden sind, obwohl aufgrund von Meinungsumfragen ganz anders zu vermuten wäre. Reflektiert man diese Erfahrungen ekklesiologisch, dann ergibt sich, daß man die empirisch vorfindliche Kirche nur insoweit als Kirche ansprechen kann, als ihre Intention darauf gerichtet ist, Kirche zu werden.

In diesem Bezugsrahmen behandelt ein erster, zwei Fünftel der Untersuchung umfassender Hauptteil die heutige Taufpraxis im Bereich der EKD. Ihm folgen die Entfaltung der biblischen Taufperspektiven als zweiter, grundsätzliche theologische Überlegungen zu aktuellen Fragen heutiger Taufpraxis als dritter Hauptteil. In letzterem wird überzeugend geklärt, warum die Taufe nicht als absolut heilsnotwendig bezeichnet werden kann (ihr Bezug auf den Glauben würde zerstört und sie selbst zum Werk gemacht), aber im Sinne einer *necessitas praecepti ordinata*, „ein Angebot Gottes“ darstellt, das „die Gemeinde selbstverständlich anzunehmen hat“.

Solche Aussage erscheint leicht als unberechtigter kirchlicher Machtan-

spruch, vor allem wenn dann zur theologischen Legitimierung der Kindertaufe der „Glaube derer, die für das Kind die Taufe begehrten“, herangezogen wird.

Es macht das Profil dieser Untersuchung aus, daß sie sich von solchen und anderen Einwänden gegen die spezifisch lutherische Position nicht abschrecken läßt, freilich auch nicht bei ihrer bloßen Behauptung stehenbleibt, sondern sie in empirischer Untersuchung auf ihre praktische Angemessenheit untersucht und dafür im abschließenden vierten Hauptteil beachtliche handlungsorientierte Überlegungen zur Taufpraxis beizusteuern hat. Als deren Pole betrachtet der Verf. zu Recht eine weniger an kognitiven Lernprozessen als am Einüben christlichen Lebens orientierte Taufbegleitung in der Gemeinde und ein sorgfältig gepflegtes Taufgedächtnis.

Leider wird in der Untersuchung der gleichzeitig mit ihrer Abfassung in der gesamten EKD laufende Rezeptionsprozeß zu den Lima-Konvergenzen nur beiläufig, die konfessionsüberschreitende Wirkung der Taufe nur als aufrecht zu erhaltende Verpflichtung angesprochen. Dabei hätte gerade der Rezeptionsprozeß in der bayerischen Landeskirche wichtige Beobachtungen Grethleins verstärken können. Trotz dieses Mangels ist dem Verf. zu danken, daß er es in geglückter Verknüpfung von Lehre und Empirie unternimmt, ebenso sterile wie aussichtslose Ressentiments gegen die Kindertaufe durch ein entschiedenes Plädoyer für deren praktische Angemessenheit in der gegenwärtigen Situation zu überwinden. Weil das, soweit in einem Plädoyer möglich, gelungen ist, stellt das Buch einen wichtigen lutherischen Beitrag zum ökumenischen Taufgespräch dar.

Vo.

Abendmahlsgebete ökumenisch. Herausgegeben von Ludwig Schmidt. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988. 164 Seiten. Kt. DM 19,80.

Ein großes Verdienst um die ökumenische Durchdringung der Herrenmahlfeier haben sich Ludwig Schmidt und der Verlag erworben durch die Herausgabe dieser Sammlung von Gebeten für alle Fest- und Sonntage des Kirchenjahres. Die biblische, die nachapostolische und altkirchliche, die reformatorische und erweckliche Gebetstradition, aber auch der Gebetsgestus des 20. Jh. kommen exemplarisch zu Wort. Die zutreffende Feststellung des Herausgebers, daß sich die Kirche in den aus der Hlg. Schrift und der ältesten Tradition übernommenen oder abgeleiteten Abendmahlsgebeten ein hohes Maß an Gemeinsamkeit erhalten hat, ist dahin zu ergänzen, daß in den Gebeten, die zeitlich nach Gründung des Ökumenischen Rates und dem II. Vatikanum entstanden sind, die konfessionelle Herkunft der Verfasser kaum mehr inhaltlich, sondern allenfalls über Kombinationen anhand der beigegebenen Quellen-nachweise zu erschließen ist. Warum fehlen Gebete aus der anglikanischen und der methodistischen Tradition?

Man wünscht dieser kostbaren Sammlung weite Verbreitung, vor allem aber regen Gebrauch bei der Feier des Herrenmahls selbst.

Vo.

NEUERSCHEINUNGEN DES ÖKUMENISCHEN RATES DER KIRCHEN

Families in Transition. The Case for Counselling in Context, ed. by Masamba ma Mpolo and Cécile De Sweemer, 148 p., sfr. 15,50.

One God, one Lord, one Spirit. On the Explication of the Apostolic Faith Today, ed. by Hans-Georg Link, Faith and Order Paper No 139, 137 pages, sfr. 15,— (dt. Ausgabe siehe: Ein Gott – ein Herr – ein Geist, zur Auslegung des apostolischen Glaubens heute, herausgegeben von Hans-Georg Link, Beiheft zur ÖR Nr. 56, Frankfurt 1987).

Beyond unity-in-tension. Unity, renewal and the community of women and men, ed. by Thomas F. Best. Faith and Order Paper No 138, 171 pages, sfr. 17,70.

Living Today Towards Visible Unity. The Fifth International Consultation of United and Uniting Churches, ed. by Thomas F. Best, Faith and Order Paper No 142, 135 pages, sfr. 15,— (für dt. Ausgabe vgl. ÖR 3/88, 396)

Your Will be done. Mission in Christ's Way. Study Material and Biblical Reflection. Commission on World Mission and Evangelism, 80 pages, sfr. 5,90.

Hans-Ruedi Weber, *The Way of the Lamb. Christ in the Apocalypse.* Lenten meditations, Risk Book Series 36, sfr. 7,90.

Robin Boyd, Ireland. Christianity discredited or pilgrim's progress? Risk Book Series No 37, 128 pages, sfr 11,90.

Ökumenischer Rat der Kirchen 1948–1988, deutsche Ausgabe von One World No. 132, Jan.–Feb. 1988, 52 Seiten, sfr. 4,50, Mengenrabatt.

And so set up Signs ... The WCC' first 40 years, 74 pages, mit deutschem Übersetzungsteil „Laßt uns Zeichen setzen“, 50 S., 1988, sfr. 10,—.

Zu beziehen über den ÖRK, Postfach 66, CH 1211 Genf 20.

Nachwort der Schriftleitung

Am 9./10. November wird in mannigfacher Weise der Reichspogromnacht, des Schweigens unseres Volkes dazu und der Unfähigkeit der Kirchen gedacht werden, dieses Schweigen zu durchbrechen. Die Schriftleitung hat die Vorbereitungen dieses Gedenkens aufmerksam verfolgt. Hätten sie ökumenisch koordiniert werden sollen, oder ist hier nicht von jeder Kirche Eigenes, Eigenstes gefordert?

Wir empfinden es tief befriedigend, daß der Bund Evangelischer Kirchen in der DDR und die EKD dieses Eigene nach wie vor überzeugend artikulieren können, und weisen auf ihr gemeinsames Wort vom 26. Mai 1988 ausdrücklich hin. Hier wollten wir zu diesem Thema ebenfalls einer individuellen Stimme Gehör verschaffen und sind dankbar, daß die niederländische reformierte Theologin Ellen Flesseman-van Leer gerne bereit war, von außerhalb des spezifisch deutschen Schuldzusammenhangs eigene Eindrücke niederzuschreiben. Wir zählen für ihren Beitrag auf Leser, die ihre vernehmende Vernunft allem anderen deutlich vorordnen.

Frucht des 40jährigen Jubiläums, das die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen – wie sich's gebührt – nach dem ÖRK gefeiert hat, obwohl ihre Gründung der seinen zeitlich voranging, ist der Aufsatz unseres Mitherausgebers Bischof Hermann Sticher / EmK. Ein Medium empfand die Tönung unseres Jubiläums als zu trist. In einem Zeitalter, in dem nicht nur musikalische Ensembles die Anzahl ihrer Pauker und Blechbläser ständig vergrößern, waren viele Teilnehmer am Festakt in Bonn dankbar für die verhaltenen, dafür aber präzisen Töne keineswegs nur im Grußwort des Bundespräsidenten und im Festvortrag von Bischof Sticher.

Mit den Beiträgen von Hans-Peter Friedrich, Botschaftspfarrer in Moskau, und von Klaus Schwarz, dem Orthodoxiereferenten der EKD, schließen wir die Reihe zum russischen Millennium ab. Wo die Dankbarkeit für die Existenz und Bewährung der orthodoxen und der anderen Kirchen in der Sowjetunion dominiert, darf sie mystische und ästhetische Neigungen einschließen. Im Sinne Jesu geschieht das aber nur, wenn diejenigen, die solche Neigungen ausbilden und darin ihren ökumenischen Beitrag sehen, sich gleichzeitig offenhalten für die kritische Dynamik solcher prophetischen Stimmen, wie sie H.-P. Friedrich in der faszinierenden Gestalt N. A. Berdjajews vorstellt.

Nach altkirchlichem Verständnis ist die Evangelische Kirche von Westfalen eine „Ortskirche“. Deren weltweite Beziehungen, ihre ökumenischen Wachstumsprozesse und ihr überzeugender Beitrag zum Miteinander-Teilen werden von Hans-Martin Thimme eindrucksvoll sichtbar gemacht. Die Schriftleitung hofft, damit noch andere evangelische Orts- bzw. Landes-, aber auch Freikirchen, vielleicht sogar ein Bistum ermuntern zu können, die eigene gesamtkirchliche Einbindung ebenfalls offenzulegen. Das Interesse an ökumenischer Ekklesiologie nimmt zu, wenn diese zugleich dogmatisch und in concreto verhandelt wird.

Nachdrücklich empfehlen wir diesmal die Sparte „Dokumente und Berichte“.

Vo.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Marga Bührig, Rebgasse 86, CH-4102 Binningen / Pfarrer Volkmar Deile, KEK, Postfach 66, CH-1211 Genf 20 / Dr. Ellen Flesseman-van Leer, Amstelhoven 10, NL-Amstelveen / Pfarrer Hans-Peter Friedrich, Deutsche Botschaft Moskau, Postfach 1500, 5300 Bonn / Pfarrer Dr. Heino Gaese, Postfach 92, 7000 Stuttgart 1 / OLKR Dietrich Gang, Wilhelmshöher Allee 330, 3500 Kassel / OKR Reinhard Groscurth, Lebensstraße 3, 1000 Berlin 12 / Präsident Walter Hammer, Postfach 21 02 20, 3000 Hannover 21 / Prof. Dr. Friedrich Heyer, Landfriedstraße 7, 6900 Heidelberg / Dr. Erhard Kamphausen, Missionsakademie, Rupertistraße 67, 2000 Hamburg 52 / Erzpriester R. C. Miron, Grabenstraße 41, 5354 Weilerswist / Pastor Wolfgang Müller, Postfach 10 17 62, 6000 Frankfurt am Main / Prof. Dr. Konrad Raiser, Dr.-Kolbe-Straße 13, 5810 Witten/Ruhr / OKR Jürgen Schroer, Postfach 32 03 40, 4000 Düsseldorf 30 / Dr. Dr. Georg Schütz, Postfach 10 17 62, 6000 Frankfurt am Main / KR Jürgen Schwarz, Postfach 21 02 20, 3000 Hannover 21 / Pfarrer Dr. Werner Simpfendorfer, Bisten 7, 7824 Hinterzarten / Bischof Hermann Sticher, In den Zeuläckern 10a, 6000 Frankfurt am Main 60 / Pfarrer Hans-Martin Thimme, Marker Kirchplatz, 4700 Hamm / Dr. Hans Jörg Urban, Leostraße 19a, 4790 Paderborn / Pfarrer Dr. Takeshi Yasui, Bergstraße 25, 6301 Staufenberg 4.



Die Zeitschrift für Entwicklungspädagogik wendet sich an alle im schulischen und außerschulischen Bereich, die sich angesichts der Probleme Frieden, Umwelt, Dritte Welt für eine Umorientierung und Weiterentwicklung der Pädagogik einsetzen.

Zum Beispiel das Heft 4/1987: **Ökumenisches Lernen – Entwicklungspädagogik im kirchlichen Raum.**

In diesem Heft werden Überlegungen, Lernmöglichkeiten und Handlungsmodelle ökumenischen Lernens vorgestellt, der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Ökumenisches Lernen ist der Versuch christlicher Gruppen, Gemeinden und Kirchen, entwicklungspädagogische Fragestellungen in ihren Lebens-, Traditionen- und damit auch in ihren Sprachzusammenhangh aufzunehmen.

U. a. **Gottfried Orth:** Der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung.

Gerd Rüpell: Lernen für eine andere Lebenswirklichkeit. **Fritz-Erich Anhelm:** Konziler Prozeß und Vernetzung. **Edda Stelck:** Ökumenisches Lernen am Konflikt.

Entwicklungspädagogik sieht die Bereiche Frieden, Umwelt und Dritte Welt als Grundprobleme.

Nehmen auch Sie an der Diskussion um die Weiterentwicklung der Pädagogik in Theorie und Praxis teil.

Im Abonnement 1988 erhalten Sie:

Dritte Welt – ein etablierter Lernbereich?

Waldorfpädagogik – Die Praxis der Steiner Pädagogik

Auswirkungen der Entwicklungstheorien auf die Pädagogik

Entwicklungspädagogik in Europa: Tendenzen – neue Wege

Jahresabonnement DM 24,- zuzügl. VS. Einzelheft DM 7,- zuzügl. VS.



WOCHENSCHAU-Verlag · Adolf-Damaschke-Straße 103 · 6231 Schwalbach/Ts.

Vernunft des Glaubens

Wissenschaftliche Theologie
und kirchliche Lehre.

Mit einem bibliographischen
Anhang hrsg. von **Jan Rohls**
und Gunther Wenz.

1988. Ca. 672 Seiten, Leinen
ca. DM 198,-

Festschrift zum 60. Geburtstag
von Wolfhart Pannenberg

Vernunft des Glaubens

Wissenschaftliche Theologie
und kirchliche Lehre

Festschrift zum 60. Geburtstag
von Wolfhart Pannenberg

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Die Festschrift enthält dreißig Beiträge
namhafter Autoren.

Behandelt werden insbesondere Pro-
bleme der religionsphilosophischen,
wissenschaftstheoretischen und
metaphysischen Grundlegung der
Theologie und Prinzipienfragen des
Verhältnisses von Universitätstheolo-
gie und kirchlicher Lehre bzw. des
interkonfessionellen Gesprächs.

Inhalt: I: Philosophie und Fundamen-
taltheologie. Beiträge von L. B. Puntel,
D. Henrich, H. Fries, F. Wagner,
H. Küng, M. Seckler, T. Koch,
D. Rössler, T. Rendtorff / II: Historische
Theologie. Beiträge von O. H. Steck,
K. Koch, G. Kretschmar, B. Lohse,
H. Berkhof, H. Timm, F. W. Graf,
J. Rohls, E. Mühlenberg / III: Systema-
tische Theologie. Beiträge von J. Ring-
leben, E. Jüngel, D. Wendebourg,
R. Leuze, G. Wenz, F. Merkel, J. Molt-
mann / IV: Ökumenische Theologie.
Beiträge von W. Kasper, H. Döring,
H. Löwe, U. Kühn, P. Neuner.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

GTB Siebenstern

Neuerscheinungen Herbst 1988

Allgemeine Reihe

Was zwischen Sonne und Mond geschah

Indianische Mythen und Märchen. Herausgegeben und aus dem Amerikanischen übersetzt von Michaela Kaiser. Ca. 96 S. 10,80 DM. Originalausg. (GTB 1103)

In dieser Sammlung indianischer Mythen und Märchen spiegelt sich in anschaulicher Weise das naturverbundene Lebensgefühl und die tiefe lebensnahe Religiosität der Ureinwohner Nordamerikas wider. In den unterschiedlichen Texten alter Überlieferungen über Weltentstehung und Daseinsdeutung, Kinderglück und Heldenamt, Liebe und Tod wird Geschichte und Geist des indianischen Lebensgefühls deutlich.

Die Frau in der Kirche

Elisabeth Moltmann-Wendel
(Hrsg.)

Weiblichkeit in der Theologie

Verdrängung und Wiederkehr. Mit Beiträgen von Elisabeth Gössmann u. a. Ca. 188 S. 22,80 DM. Originalausg. (GTB 494)

Feministische Theologie, die bei uns in Basisbewegungen und Akademien sehr lebendig ist, hat es nach wie vor schwer, in Kirche, Theologie und Gesellschaft ernstgenommen zu werden. Die bekannten Autorinnen konzentrieren sich in ihren engagiert verfaßten Beiträgen auf zentrale Fragestellungen der Feministischen Theologie, wie sie weltweit diskutiert werden. Damit ermöglichen sie einen fundierten Zugang zur Weiblichkeit in der Theologie.

Zeitzeichen

Volker Drehsen (Hrsg.)

Auf der Suche nach Religion?

Neubewertungen religiöser Kultur in der Gegenwart. Mit Beiträgen von Volker Drehsen, Wilhelm Gräß, Reimar Lenz, Thomas Luckmann, Johann A. Schülein u. Falk Wagner. (Zeitzeichen, Bd. 3). Ca. 128 Seiten. 14,80 DM. Originalausgabe. (GTB 557)

Die Beiträge dieses Bandes greifen das neuerwachte Interesse an der Erfahrungswelt der Religion unter den Bedingungen der Moderne auf und fragen nach den Konsequenzen, die diese Suche nach lebensweltlichen Sinnpotentialen für die postmoderne Standortbestimmung des Menschen und für die Neubewertung gelebter Religion hat.

Sachbuch

Jürgen Micksch/

Raul Niemann (Hrsg.)

Positiv oder Negativ?

AIDS als Schicksal und Chance. Beiträge aus Gesellschaft, Staat und Kirche von Gisela Bleibtreu-Ehrenberg u. a. 160 Seiten. 9,80 DM. Originalausg. (GTB 958)

»Sind wir positiv oder negativ?« – das ist nur eine medizinische Frage. Durch AIDS macht jeder einzelne ganz neue Erfahrungen. Die Gesellschaft muß Antworten auf tabuisierte Fragen finden, der Staat benötigt langfristig wirksame, menschenwürdige Strategien, und die Kirchen haben manche Tradition zu korrigieren. Zu dem notwendigen Umdenken will dieses Buch beitragen.

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn



