



N11< 51010210 021

UB Tübingen

576 theol

D 21 472

Ökumenische Rundschau

38. Jahrgang
Heft 1
Januar 1989

TR

I. KINDT-SIEGWALT/J. H. WITZEL
Zur Auswertung des Lima-Prozesses

GUNTHER WENZ
Roms Antwort auf Lima

ROLF SCHÄFER
F/O zur Einheit der Kirche

HANS-MARTIN BARTH
Marburger Workshop

CARL-FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER
Auf dem Weg nach Basel

185
und
HANS VORSTER
Die Erklärung von Stuttgart



VERLAG OTTO LEMBECK FRANKFURT/M

711501

INHALT

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU 38. Jahrgang 1/89

	Seite
<i>Irmgard Kindt-Siegwald</i> , Die Antwort der Kirchen auf Lima und ihre Auswertung	1
<i>Johann-Hinrich Witzel</i> , Beobachtungen zur Auswertung des Lima-Prozesses	14
<i>Gunther Wenz</i> , Eine evangelische Stimme zu Roms Antwort auf Lima	30
<i>Rolf Schüfer</i> , Die Einheit der Kirche im Studiendokument „Den einen Glauben bekennen“	47
<i>Hans-Peter Friedrich</i> , Ein Sohn der Freiheit – N. A. Berdjajew, Teil III	61
<i>Dokumente und Berichte</i>	
Den einen Glauben bekennen. Beobachtungen und Anfragen eines Marburger Workshops (<i>Hans-Martin Barth</i>)	67
Lambeth 1988: Die anglikanischen Bischöfe erleben die Spannungen der Einheit (<i>Martin Conway</i>)	79
Die Studienarbeit der Konferenz Europäischer Kirchen nach Stirling (<i>Hans-Eberhard Fichtner</i>)	88
Die Erklärung von Stuttgart (<i>Hans Vorster</i>)	94
Zum Entwurf eines Arbeitsdokuments der Basler Versammlung (<i>Carl Friedrich von Weizsäcker</i>)	103
<i>Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher</i>	106
<i>Nachwort der Schriftleitung</i>	124
 <i>Dieser Ausgabe liegt das Jahres-Inhaltsverzeichnis 1988 bei.</i>	

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – 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 Pohlentz.

Anschrift der Schriftleitung: Neue Schlesingergasse 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: 1.1.1989)

ISSN—0029—8654

Druck: Otto Lembeck, Frankfurt am Main und Butzbach

theol

Heinrich

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1989 38. JAHRGANG



VERLAG OTTO LEMBECK, FRANKFURT AM MAIN

INHALT
EKUMENISCHE RUNDENHAU 25. September 1970

Editorial: Die Arbeit der Rundenschauei
und ihre Bedeutung

John H. Johnson: Die Arbeit der Rundenschauei

David: Die Arbeit der Rundenschauei

Wolfgang: Die Arbeit der Rundenschauei

Wolfgang: Die Arbeit der Rundenschauei

Wolfgang: Die Arbeit der Rundenschauei

Wolfgang: Die Arbeit der Rundenschauei

Wolfgang: Die Arbeit der Rundenschauei

Wolfgang: Die Arbeit der Rundenschauei

Wolfgang: Die Arbeit der Rundenschauei

Wolfgang: Die Arbeit der Rundenschauei

Wolfgang: Die Arbeit der Rundenschauei

Wolfgang: Die Arbeit der Rundenschauei

Wolfgang: Die Arbeit der Rundenschauei

Wolfgang: Die Arbeit der Rundenschauei

Wolfgang: Die Arbeit der Rundenschauei

Wolfgang: Die Arbeit der Rundenschauei

EKUMENISCHE RUNDENHAU - Die Rundenschauei

Die Rundenschauei ist ein wichtiges Instrument der ökumenischen Bewegung. Sie ermöglicht es, die Gedanken und Anliegen der verschiedenen Kirchen und Konfessionen in einer gemeinsamen Sprache zu formulieren und zu verbreiten. Durch die Rundenschauei können wir uns besser verstehen und zusammenarbeiten, um die Einheit der Kirche zu verwirklichen.



ZA 4521

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
<i>Brandenburger, Egon</i>	Der Leib-Christi-Gedanke nach Paulus	389
<i>Friedrich, Hans-Peter</i>	Ein Sohn der Freiheit – N. A. Berdjajew, Teil III	61
<i>Grohs, Gerhard</i>	Christentum, Islam und die Menschenrechte	298
<i>Hintzen, Georg</i>	Die ekklesiologische Bedeutung des konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung	289
<i>Ionița, Viorel</i>	Bezugspunkte orthodoxer Theologie und Spiritualität	280
<i>Just, Wolf-Dieter</i>	Kirchlich-sozialethische Herausforderungen des EG-Binnenmarktes	411
<i>Kindt-Siegwald, Irmgard</i>	Die Antwort der Kirchen auf Lima und ihre Auswertung	1
<i>Held, Heinz Joachim</i>	Ad multos annos! Gruß an D. Dr. Hanfried Krüger zum 12. April 1989	125
<i>Linn, Gerhard</i>	Dein Wille geschehe. Mission in der Nachfolge Jesu Christi	128
<i>Löffler, Paul</i>	Die Mission kehrt zurück. Lesslie Newbigins Beitrag zu einem Missionsverständnis für unseren Kontext	147
<i>Meyer, Harding</i>	Sündige Kirche? Bemerkungen zum ekklesiologischen Aspekt der Debatte um eine katholisch/evangelische „Grunddifferenz“	397
<i>Mulder, Dirk C.</i>	Die theologische Diskussion über die Begegnung mit Andersgläubigen	269
<i>Opočensky, Milan</i>	Josef Lukl Hromádka – ein Theologe von ökumenischer Weite	261
<i>Robinson, Gnana</i>	Solidarität als Missionsprinzip – eine asiatische Perspektive	157
<i>Schäfer, Rolf</i>	Die Einheit der Kirche im Studiendokument „Den einen Glauben bekennen“	47
<i>Tinker, George</i>	Gerechtigkeit, Frieden und die Integrität der Weihnachtsbäume	169
<i>Traitler, Reinhild</i>	Bleibt uns nur die andere Sicht der Dinge? Fragen und Wünsche an die ökumenische Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“	373
<i>Weißer, Wolfram</i>	Ökumenisches Lernen: Möglichkeiten und Grenzen einer neueren pädagogischen Dimension	181
<i>Wenz, Gunther</i>	Eine evangelische Stimme zu Roms Antwort auf Lima	30
<i>Witzel, Johann-Hinrich</i>	Beobachtungen zur Auswertung des Lima-Prozesses	14

Das aktuelle Gespräch

	Seite
<i>Harding Meyer</i> , Rezeptionsproblematik und Konsensstruktur. Bemerkungen zum DÖSTA-Papier „Theologie der Ökumene – ökumenische Theoriebildung“	200

Zur Praxis

Ökumene gewinnt Profil (X): Geglückte Partnerschaft? Freikirchliche Erfahrungen im konziliaren Prozeß (<i>Th. Mann / D. Ruthsatz / A. Porak / V. Drasen-Segbers</i>)	208
--	-----

Länderbericht

<i>Alain Blancy</i> , Ökumene in Frankreich	305
---	-----

Dokumente und Berichte

Den einen Glauben bekennen. Beobachtungen und Anfragen eines Marburger Workshops (<i>Hans-Martin Barth</i>)	67
Lambeth 1988: Die anglikanischen Bischöfe erleben die Spannungen der Einheit (<i>Martin Conway</i>)	79
Die Studienarbeit der Konferenz Europäischer Kirchen nach Stirling (<i>Hans-Eberhard Fichtner</i>)	88
Die Erklärung von Stuttgart (<i>Hans Vorster</i>)	94
Zum Entwurf eines Arbeitsdokuments der Basler Versammlung (<i>Carl Friedrich von Weizsäcker</i>)	103
Lernerfahrungen für die ökumenische Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen 1988–1998“ (<i>Bärbel von Wartenberg-Potter</i>)	216
Stellungnahme des Präsidiums der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zum Christlichen Gemeinschaftsverband Mülheim a. d. Ruhr und der Berliner Erklärung (1909)	223
Ein Abbild der weltweiten Ökumene – Synode der Herrnhuter Brüdergemeine auf Antigua (<i>Hans-Beat Motel</i>)	224
Bericht von der Mitgliederversammlung 1988 der Europäischen Arbeitsgemeinschaft Kirche und Arbeitswelt (<i>Christa Springe</i>)	228
Umkehr zu Gott und gegenseitige Befähigung zur Mission. San Antonio 1989 (<i>Joachim Wietzke</i>)	311
Glauben und Handeln haben einander gefunden. Bericht von der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel (<i>Hans Vorster</i>)	316
Auf dem Weg zu sichtbarer Einheit. Die Meißener Feststellung 1988 (<i>Klaus Kremkau</i>)	325
Beschluß der 49. ordentlichen Bistumssynode der Altkatholiken zur Frauenordination	333
Die menschliche Dimension der KSZE – ein Impuls für kirchliches Handeln (<i>Peter Müller</i>)	334

	Seite
2. Begegnung zwischen Theologen der EKD und der Orientalisch-Orthodoxen Kirchen (<i>Markus Lesinski / Christoph Künkel</i>)	340
Im Zeichen der Perestroika. Der Zentrallausschuß des ÖRK in Moskau (<i>Heinz Joachim Held</i>)	423
Die Plenartagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Budapest, 9. bis 21. August 1989 (<i>Dietrich Ritschl</i>)	433
Verkündigt Christus, bis er wiederkommt. Internationaler Kongreß für Weltevangelsingisation in Manila (<i>Albrecht Hauser</i>)	439
„Wer sagt ihr, daß ich sei?“ Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Seoul (<i>Hinnerk Schröder</i>)	444
Umkehr in den Schalom Gottes. Zum Abschluß der Ökumenischen Versammlung in der DDR (<i>Joachim Garstecki</i>)	448
Stellungnahme zu dem Dokument der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission „Einheit vor uns“ (<i>Gemeinsame Einrichtung Ökumene, Berlin/DDR</i>)	454
Die Griechische Orthodoxe Kirche und die EKD (<i>Jürgen Schroer</i>)	466
Die Französische Revolution 1789–1989. Evangelische Überlegungen zur Standortbestimmung (<i>Harald Schultze / Wolfgang Ullmann</i>)	471
Geld soll dienen. Die Entwicklungsgenossenschaft tagt in Frankfurt (<i>Dirk Römer</i>)	475

Neue Bücher

Verfasser	Titel	Seite
<i>Adler, Gerhard</i> (Hg)	Tausend Jahre Heiliges Rußland. Orthodoxie im Sozialismus	358
<i>Aland, Kurt / Meurer, Siegfried</i> (Hg)	Wissenschaft und Kirche. FS für Eduard Lohse	353
<i>Amsorya, Handes</i>	Zeitschrift für armenische Philologie, 1887-1987	367
<i>Anders, Fritz</i>	Christsein in der Ökumene. Kirche unterwegs in die 90er Jahre	242
<i>Aydin, Hanna</i>	Das Mönchtum im Tur-Abdin	512
<i>Baur, Jörg</i>	Einig in Sachen Rechtfertigung? Studie zu „Lehrverurteilungen – kirchentrennend“?	486
<i>Best, Thomas F.</i> (Hg)	Beyond unity-in-tension. Unity, renewal and the community of women and men. F/O Paper 138	349
<i>Beyerhaus, Peter</i>	Krise und Neuaufbruch der Weltmission	245
–	Bibliothek Theologie der Befreiung	488
<i>Biemer, Günter</i>	John Henry Newman. 1801–1890	507
<i>Birmelé, A. / Ruster, Th.</i>	Allein seligmachend? Das Thema im Gespräch der Kirchen	112
<i>Böhm, Manfred</i>	Gottes Reich und Gesellschaftsveränderung. Traditionen einer befreienden Theologie im Spätwerk von Leonhard Ragaz	494

Verfasser	Titel	Seite
<i>Boesak, Allan</i>	„Schreibe dem Engel Südafrikas“. Trost und Protest in der Apokalypse des Johannes	117
<i>Buchrucker, Armin-Ernst</i>	Theologie der evangelischen Abendmahlslieder	257
<i>Dignath, Walter</i>	Pazifismus im Christentum. Eine Orientierungshilfe	500
<i>Drey, Carl van</i>	Toyohiko Kagawa – ein Samurai Jesu Christi	118
<i>Duchrow, Ulrich u. a.</i>	Totaler Krieg gegen die Armen	500
<i>Dussel, Enrique D.</i>	Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika	115
<i>EKD (Hg)</i>	Sanktionen gegen Südafrika. Dokumentation	249
<i>Elert, Werner</i>	Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik	241
<i>Elvy, Peter</i>	Die gekaufte Zeit. Fernsehkirche in den USA	116
<i>Epting, Karl-Christoph (Hg)</i>	Tullio Vinay. Liebe leben – Zukunft gestalten	510
<i>Felmy, Karl C. u. a. (Hg)</i>	Tausend Jahre Christentum in Rußland. Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus'	357
<i>Flesch-Thebesius, Marlies</i>	Hauptsache Schweigen – Ein Leben unterm Hakenkreuz	363
<i>Frieling, R./Schöpsdau, W. (Hg)</i>	Lehrverurteilungen damals und heute. Ev. Arbeitshilfe zum Ergebnis der GKÖ	243
<i>Furger, Franz</i>	Weltgestaltung aus Glauben. Versuche zu einer christlichen Sozialethik	493
<i>Gaede, Käthe</i>	Russische Orthodoxe Kirche in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jh.	113
<i>Gamber, Klaus</i>	Die Liturgie der Goten und der Armenier	366
<i>Garijo-Guembe, Miguel M.</i>	Gemeinschaft der Heiligen	239
<i>Gaßmann, Günther (Hg)</i>	Glaube und Erneuerung – Stavanger 1985. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung	110
<i>Gaßmann, G./Nørgaard-Højen, P. (Hg)</i>	Einheit der Kirche. Neue Entwicklungen und Perspektiven	111
<i>Gavigan, John</i>	Die Augustiner von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart	252
<i>George, Martin</i>	Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs	252
<i>Gilg, Arnold</i>	Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie	485
<i>Görg, Manfred u. a.</i>	Christen und Juden im Gespräch: Bilanz nach 40 Jahren Staat Israel	504
<i>Goldschmidt, Dietrich (Hg)</i>	Frieden mit der Sowjetunion – eine unerledigte Aufgabe	495
<i>Goßmann, Klaus (Hg)</i>	Ökumenisches Lernen in der Gemeinde	350
<i>Goßmann, Klaus (Hg)</i>	Ökumenisches Lernen im Religionsunterricht	351
<i>Hauptmann, Peter (Hg)</i>	Kirche im Osten. Band 31/1988	255
<i>Hauptmann, P./Stricker, G. (Hg)</i>	Die Orthodoxe Kirche in Rußland – Dokumente ihrer Geschichte	511

Verfasser	Titel	Seite
<i>Henn, William</i>	The Hierarchy of Truths according to Yves Congar	241
<i>Hintzen, G. u. a.</i>	Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Eine katholische Lesehilfe	243
<i>Jensen, Anne</i>	Die Zukunft der Orthodoxie. Konzilspläne und Kirchenstrukturen	354
<i>Jezirowski, Jürgen (Hg)</i>	Kirche im Dialog. 40 Jahre VELKD	242
<i>Kalu, Ogbu U.</i>	African Church Historiography: An ecumenical perspective	114
<i>Klappert, Bertold</i>	Bekennende Kirche in ökumenischer Verantwortung	494
<i>Klausnitzer, Wolfgang</i>	Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken	244
<i>Konferenz Europäischer Kirchen</i>	Europäische Ökumenische Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“. Studiendokumente	121
<i>Kreck, Walter</i>	Friedliche Koexistenz statt Konfrontation. Was können Christen und Kirchen dazu beitragen?	123
<i>Kremers, H./Schoeps, J. (Hg)</i>	Das jüdisch-christliche Religionsgespräch	502
<i>Krusche, Günter</i>	Bekenntnis und Weltverantwortung. Die Ekklesiologie-Studie des LWB	238
<i>Küng, Hans / Ching, Julia</i>	Christentum und Chinesische Religion	247
<i>Kürschner-Pelkmann, Frank</i>	Sanktionen gegen die Apartheid	250
<i>Laubach, Fritz/ Stadelmann, Helge (Hg)</i>	Was Evangelikale glauben. Die Glaubensbasis der Evangelischen Allianz erklärt	488
<i>Leßmann, Thomas</i>	Rolle und Bedeutung des Hl. Geistes in der Theologie John Wesleys	363
<i>Link, Christian u. a.</i>	Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft. Einheit der Kirche als Prozeß im NT und heute	483
<i>Link, Hans-Georg (Hg)</i>	Ein Gott – ein Herr – ein Geist. Zur Auslegung des apostolischen Glaubens heute	110
<i>Link, Hans-Georg (Hg)</i>	Gemeinsam glauben und bekennen. Handbuch zum Apostolischen Glauben	110
<i>Link, Hans-Georg (Hg)</i>	Wurzeln unseres Glaubens. Glaube in der Bibel und in der Alten Kirche	110
<i>Lohfink, Norbert</i>	Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog	505
<i>Ludwig-Erhard-Stiftung</i>	Die Ethik der Sozialen Marktwirtschaft	360
<i>Müller, Gerhard (Hg)</i>	Theologische Realenzyklopädie (TRE), Band 17	254
<i>Nersessian, Vrej</i>	The Tondrakian Movement. The Armenian Church from the 4th to the 10th Century	364
<i>Neudecker, Reinhard</i>	Die vielen Gesichter des einen Gottes. Christen und Juden im Gespräch	506
<i>Niemöller, Jan</i>	Erkundung gegen den Strom. 1952: Martin Niemöller reist nach Moskau	508
<i>Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg)</i>	Bewahrung der Schöpfung, eine ökumenische Diskussion. Granvollen/Norwegen 1988	121

Verfasser	Titel	Seite
<i>Papandreou</i> , Damaskinos (Hg)	L' Ancien Testament dans l' Eglise, Band 8	256
<i>Papandreou</i> , Damaskinos (Hg)	Un regard orthodoxe sur la paix, Band 7	359
<i>Pauli</i> , Frank	Müntzer. Stationen einer Empörung	507
<i>Petri</i> , Heinrich (Hg)	Divergenzen in der Mariologie – Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu	353
<i>Peylo</i> , Jürgen	Leben zum Lob Gottes. Die orthodoxen Kirchen	358
<i>Raiser</i> , Konrad (Hg)	Ökumenische Diakonie – eine Option für das Leben, Beiheft zur ÖR 57	120
<i>Reblin</i> , Klaus	Freund und Feind. Franziskus von Assisi im Spiegel der protestantischen Theologiegeschichte	362
<i>Reuver</i> , Marc	Christians as Peacemakers	499
<i>Röser</i> , Johannes (Hg)	Gott kommt aus der Dritten Welt	361
<i>Samuel</i> , Vinay / <i>Sugden</i> , Chris	Der ganze Christus für eine geteilte Welt. Evangelikale Christologie in der Zwei-Drittel-Welt	245
<i>Schäfer</i> , Heinrich	Befreiung vom Fundamentalismus. Entstehung einer neuen Praxis im Protestantismus Guatemalas	248
<i>Schlaich</i> , Klaus (Hg)	Studien zu Kirchenrecht und Theologie (I = FEST)	255
<i>Schmidt</i> , Martin	John Wesley. Leben und Werk, 3 Bände	251
<i>Schniewind</i> , Paul W.	Anglicans in Germany. A History until 1945	258
<i>Schönherr</i> , Albrecht	Abenteuer der Nachfolge. Reden und Aufsätze	509
<i>Seils</i> , Michael	Lutherische Konvergenz? Analyse der lutherischen Stellungnahme zu Lima	244
<i>Simpfendorfer</i> , Werner	Ökumenische Spurensuche. Porträts	334
<i>Terazono</i> , Yoshiki / <i>Hamer</i> , Hayo E. (Hg)	Brennpunkte in Kirche und Theologie Japans	119
<i>Thönissen</i> , Wolfgang	Das Geschenk der Freiheit. Untersuchungen zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik.	352
<i>Vischer</i> , Lukas (Hg)	Reformiertes Zeugnis heute. Bekenntnistexte	237
<i>Welker</i> , Michael	Kirche ohne Kurs? Aus Anlaß der EKD-Studie „Christsein gestalten“	348
<i>Wieser</i> , Thomas	Ökumene – quo vadis? Ein Dialog unterwegs zur Zukunft der ökumenischen Bewegung	242
<i>World Council of Churches</i>	The Theology of the Churches and the Jewish People	503
<i>Ziegler</i> , Georg (Hg)	„In Christus“. Beiträge zum ökumenischen Gespräch	121

Die Antwort der Kirchen auf Lima und ihre Auswertung

VON IRMGARD KINDT-SIEGWALT

Das in Lima 1982 von der Plenarkommission für Glauben und Kirchenverfassung den Kirchen der Welt vorgelegte Papier „Taufe – Eucharistie – Amt“ (BEM) ist seinerseits Antwort auf einen langen Austauschprozeß, in dem sich die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung von ihren Anfängen an befunden hat. Und so entspricht es der Sache dieser Bewegung, daß BEM wiederum einen Reaktionsprozeß auszulösen beabsichtigt und tatsächlich auch ausgelöst hat: Von den 312 Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates und den anderen, ihm nicht angehörenden Kirchen sind annähernd 170 Stellungnahmen im Genfer Sekretariat eingetroffen, die in sechs Bänden in englischer Sprache unter dem Titel „Churches Respond to BEM“ vorliegen. Geplant ist noch ein weiterer Band mit Antworten, die später gekommen sind oder noch übersetzt werden müssen. Und schließlich soll ein Band mit ausgewählten Reaktionen von Synoden, Fakultäten, ökumenischen Arbeitskreisen, ja von Einzelpersonen veröffentlicht werden, um ein möglichst breitgefächertes Bild eben dieses Prozesses zu vermitteln.

Darüber hinaus ist ein kleines Arbeitsteam dabei, eine Auswertung, d. h. eine etwa 150 Seiten umfassende Schrift zu erstellen, die das bisher Erreichte reflektieren und gewissermaßen die Ernte einbringen soll. Diese Arbeit soll im August 1989 der Plenarkommission in Budapest vorgelegt werden. Nach ihrer Stellungnahme sollte ihre endgültige Verabschiedung dann durch die Vollversammlung 1991 in Canberra erfolgen. So wie sich seinerzeit Vancouver das Lima-Dokument zu eigen gemacht hat, könnte die Vollversammlung in Canberra die Auswertung in ihre Obhut nehmen und damit auf die Antworten der Kirchen, die ja auf der „höchsten Autoritätsebene“ gegeben worden sind, ihrerseits offiziell zurückantworten.

Neben diesem ausführlichen Text wird noch an einer *Erklärung* gearbeitet, die in einfacher Form auf wenigen Seiten umreißen wird, was die Auswertung inhaltlich im einzelnen ausführt. Autor dieser Erklärung wird im eigentlichen Sinne wiederum die Kommission in Budapest sein. Denkbar ist, daß sie die Erklärung an den nächsten Zentralauschuß weiterleitet. Dieser könnte sie dann unmittelbar den Kirchen übergeben, die schon lange darauf warten, Näheres über die Weiterarbeit zu hören. Und da ja nicht davon ausgegangen werden kann, daß der Laie sich mit dem Auswertungs-

stand beschäftigt, soll er doch über die wesentlichen Inhalte, die der Lima-Prozeß erbracht hat, informiert werden. Er soll erfahren, inwiefern und wo man auf der Ebene der Kirchen dem anspruchsvollen Ziel der theologischen Konvergenz tatsächlich nähergekommen ist und wo nicht – und welche Konsequenzen daraus zu ziehen wären.

Beide Texte könnten auch unabhängig voneinander gebraucht und veröffentlicht werden, die Entscheidung darüber ist Aufgabe der kommenden Versammlung in Budapest.

Methodisch ist folgendes Vorgehen geplant: Das ganze Geschehen soll möglichst genau beschrieben und erläutert werden. Tatbestände sollen benannt, Fragen aufgezeigt, Mißverständnisse geklärt werden. Welche Wirkung haben die drei Hauptteile des Lima-Dokuments jeder für sich und im Zusammenhang miteinander gehabt? Was ist das Ergebnis der Antworten auf die vier im Vorwort gestellten Fragen? Wo sind Fragen offengeblieben – wo haben sich im Laufe des Antwortprozesses neue ergeben? Wo äußern die Kirchen Kritik am Dokument? Was sind die „major issues“, die Themen und Inhalte, die weiterer theologischer Klärung, die noch intensiver Erforschung bedürfen? Während große Zurückhaltung im Urteil geboten ist, ist doch geplant, das Geschehen in einem Abschnitt vorsichtig zu kommentieren. Das Schlußkapitel soll generell den BEM-Prozeß in seiner historischen Bedeutung für die ökumenische Bewegung aufzuzeigen versuchen. Dabei wird auf den Zusammenhang mit den Gesprächen, die die Kirchen auf bilateraler und multilateraler Ebene geführt haben, hingewiesen.

Bei der Durchsicht der Antworten der Kirchen hat sich schon bald herausgestellt, daß es vornehmlich drei größere Sachgebiete sein würden, die von Glauben und Kirchenverfassung im einzelnen und im Zusammenhang weiter verfolgt und bearbeitet werden müßten. Es sind dies: das Verhältnis von Schrift und Tradition, das Verständnis von Sakrament und Sakramentalität und das Verständnis von Kirche. Auch diese Themen hängen im Grunde eng miteinander zusammen, und so zeichnet sich ab, daß es die *Ekklesiologie* im weitesten Sinne ist, die die Arbeit der Kommission in den nächsten Jahren beanspruchen wird. Mit diesem Thema wird also noch einmal grundsätzlich nach Grund und Legitimation der Kirche in ihrem Reden und Handeln gefragt. Der Genfer Stab hat dieser Thematik bereits durch die Planung von Tagungen Rechnung getragen: ausdrücklich beschäftigte sich eine Konsultation in Turku/Finnland im Juli 1988 mit allen drei oben genannten Themen. Und Ende November 1988 soll eine Tagung in Pyatigorsk/UdSSR stattfinden, die allein die Ekklesiologie zum Inhalt hat und darauf aufmerksam macht, daß es tatsächlich um die allen drei Arbeitsge-

bieten von Glauben und Kirchenverfassung gemeinsam zugrundeliegende Frage nach dem Verständnis von Kirche geht.

Gewiß können Referate und die aufgrund von ihnen erstellten Papiere von Arbeitsgruppen die anstehenden Probleme niemals völlig befriedigend klären. Und doch hat gegenüber der Schreibtischarbeit des Einzelgelehrten eine solche ökumenische Tagungsarbeit den Vorzug, daß sie die individuelle Gesprächsposition der prüfenden Wahrnehmung von Partnern aussetzt, die – so darf man hoffen – ebenfalls kompetent für ihre Kirche, ihre Konfession, ihre Kultur hören und sprechen. Und auch wenn, was am Ende das kritische Gehör des Plenums passiert hat, immer den Charakter eines Kompromisses hat, so liegt – vorausgesetzt, daß verantwortungsbewußt gearbeitet worden ist – die Qualität eines solchen Vorgehens in der *Verständigung*. Damit ist ein moralischer Sachverhalt bezeichnet, der gerade auch für das Verständnis von Kirche, ja für das Selbstverständnis der Kirchen von größter Bedeutung ist. Im Grunde besagt er, daß keine Kirche das Recht beanspruchen kann, nur von sich allein als Kirche zu sprechen. Kirche „als“ Kirche gibt es nur im Dialog mit anderen Kirchen, Kirche „als“ Kirche existiert nur „in relationem“¹.

Die folgenden Zeilen greifen aus dem Stimmenkonzert der Stellungnahmen der Kirchen einige Fragenkomplexe heraus und versuchen die Richtung anzudeuten, die die Arbeit künftig wird einschlagen müssen, um das Gespräch der Kirchen untereinander weiterzuführen.

1. *Allgemeine Reaktion*

Dem Lima-Papier ist wie keinem anderen aus dem Haus des ÖRK stammenden Dokument ein außerordentlich hohes Maß an Beachtung geschenkt worden, ja die Diskussion darüber ist immer noch im Gange. Das mag u. a. auch damit zusammenhängen, daß die römisch-katholische Kirche sich zum ersten Mal seit der Gründung des ÖRK bereitgefunden hat, auf ein von diesem veröffentlichtes Papier zu reagieren. Das ist an sich schon ein kirchengeschichtliches Ereignis ersten Ranges. Die römisch-katholische Kirche trägt damit dem Umstand Rechnung, daß eigene Mitglieder seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verantwortlich in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung mitarbeiten und so auch maßgeblich am Zustandekommen des Lima-Papiers beteiligt waren.

Erwähnt werden sollen darüber hinaus aber auch die ausführliche Antwort der Heilsarmee, die nicht mehr Mitglied im ÖRK ist, sowie die verschiedener anderer christlicher Gruppierungen – unter ihnen die der Quä-

ker. Die beiden Genannten werden in den Augen mancher Kirchen nicht im eigentlichen Sinn als „Kirche“ verstanden, weil sie sich selbst als „nicht-sakramentale“ Gemeinschaften verstehen oder von anderen so eingestuft werden. Gerade das Phänomen und das Verständnis der Sakramentalität im Blick auf die Frage nach dem Wesen der Kirche ist unter den Kirchen strittig und bedarf nach der einhelligen Meinung aller dringend der Klärung.

Offiziell liegen dem Sekretariat die Reaktionen von etwa 50% aller Mitgliedskirchen des ÖRK vor. Von diesen kommen gut drei Viertel aus Europa, Nordamerika und Kanada sowie von Kirchen, die deutlich in der abendländisch-westlichen Tradition stehen. Nur ein knappes Viertel der Antworten ist uns aus den Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas zugekommen. Es handelt sich dabei um Gebiete, in denen das Lima-Dokument erst in die einheimische Sprache übersetzt werden mußte, wo meist viel weniger Geldmittel zur Verfügung standen, wo sich Verbreitungsprobleme ergaben und wo die Kommunikation oft in ganz anderen Bahnen verläuft als über ein schriftliches Dokument.

Die Bedeutung von Lima liegt aber vielleicht auch gar nicht allein und in erster Linie in der Tatsache des geschriebenen Textes, sondern wohl noch viel mehr darin, was dieser Text ausgelöst und provoziert hat. So wissen wir aus Erzählungen und Berichten, daß es gerade in den erwähnten Ländern viele Gruppen gibt, die sich von dem Text weiterhin zu Gesprächen und gemeinsamen Aktionen inspirieren lassen. Auf ungemein positiven Widerhall ist zudem die Lima-Liturgie gestoßen. Dies vielleicht auch deshalb, weil hier das Ergebnis des BEM-Textes zu einer gottesdienstlichen Handlung, einem gemeinsamen Tun geführt und damit Lehre und Leben zusammengebracht hat. In Thailand und Zaire wird das Lima-Dokument als Studienmaterial in der theologischen Ausbildung der künftigen Pfarrer verwendet.

Der lebendige und vielfältige *Gebrauch* des Textes in den Kirchen legt selbst schon Zeugnis ab für seine Bedeutung. Und so ist auch der Grundtenor der Antworten der Kirchen von ausdrücklicher Freude, *Anerkennung* und Wertschätzung bestimmt. Immer wieder lautet das Urteil, das Lima-Dokument sei ein „Meilenstein in der Geschichte“, eine „Landmarke“, es stelle ein „Ökumenisches Ereignis ersten Ranges“ dar. Verschiedene Kirchen geben zu erkennen, daß sie sich dessen bewußt sind, was es bedeutet, daß Vertreter so vieler und so unterschiedlich geprägter Kirchen sich auf eine gemeinsame Formulierung geeinigt haben, und würdigen das Dokument entsprechend.

Freilich – der überwiegend positive Gesamteindruck kann nicht darüber hinwegtäuschen, wieviel im einzelnen oder im ganzen mißverstanden oder

mißbilligt wurde – wieviel überhaupt noch zu tun bleibt. Die Palette der Reaktionen ist groß und vielfarbig – sie reicht von enthusiastischer Zustimmung zu allen Teilen über kritische Einzelfragen und -bemerkungen bis hin zu Zurückhaltung, Befremden, ja Ablehnung von Teilen des Textes.² Auch das *Schweigen* mancher Kirchen ist hier zu erwähnen – es spricht eine eigene „symbolische“ Sprache. Im ganzen wird man sagen müssen: die auf dem Papier erreichte – und dankbar begrüßte – „Konvergenz“ ist den Kirchen, die auf der höchsten Autoritätsebene geantwortet haben, noch um einiges voraus.

Überraschenderweise, aber doch offenbar unvermeidlich hat das BEM-Dokument zunächst einmal zu einer gewissen *Rekonfessionalisierung* geführt, d. h. zu einer bewußten Überprüfung und Neu-Aneignung des eigenen konfessionellen Erbes. Das mag mancher bedauern, im Grunde aber stellt eine solche Vergewisserung einen natürlichen Vorgang dar, die keineswegs notwendig zu einer Verhärtung der Position führen muß, die vielmehr dazu anleitet, das theologische Gespräch um die ökumenische Sache aufgeschlossener und wahrhaftiger aufzunehmen.

Aufmerksamkeit verdient die Tatsache, wie sehr die spezifischen *gesellschaftlichen* und *kulturellen* Bedingungen und Prägungen in den Antworten der Kirchen zu erkennen sind. So ist in der Antwort der Vereinigten Kirche in Japan im Taufteil unüberhörbar die Frage nach der Bedeutung der Taufe für die Behinderten – die vielen von den Atombomben Betroffenen – zu hören. Und daß die Taufe für die südindischen Christen bedeutet, „out cast“, d. h. aus allen Kasten ausgestoßen zu sein und auf finanzielle Vorteile zu verzichten, macht man sich im Westen oft ebensowenig klar wie die Tatsache, daß Christen in anderen Teilen der Welt als kleine Gruppe einer großen Mehrheit gegenüber stehen.

Ganz neue Perspektiven ergeben sich auch für die Christen, die in sozialistischen, atheistischen Gesellschaftsformen leben. Entsprechend können wir in den Antworten Konvergenzen ganz anderer Art wahrnehmen: Koalitionen mit Kirchen, von denen man sich dogmatisch unterscheidet, mit denen man sich aber in einer Zivilisationsgemeinschaft befindet. Sie kann zu ethischen Konsequenzen führen, die eine Kirche aus derselben Konfessionsfamilie, aber von einer anderen gesellschaftlichen Situation her gerade nicht zu ziehen wagt.³

Auf solche besonderen kulturellen Prägungen und Eigenarten wird man in der Ökumene noch mehr als bisher das Augenmerk richten müssen. Sie unterstreichen auf ihre Weise, daß der Gedanke der Einheit im Sinne einer Uniformität keine Chance hat. Und so wird man auch mit dem Begriff der

„Konvergenz“ vorsichtig umgehen müssen. Im Grunde besagt er ja nur, daß bisher schiedlich-friedlich nebeneinanderher bestehende Kräfte gerade dabei sind, aufeinander zuzukommen, aber einstweilen noch als solche identifizierbar sind und bleiben sollen, wie ja auch beim Zusammenfluß zweier Ströme die jedem eigentümliche Wasserfärbung noch eine Weile zu erkennen ist. Und doch ist ein Hin und Her, ein Meinungsaustausch in Gang gekommen, und der ist offensichtlich durch das Lima-Dokument selber verursacht worden. Dafür gibt es auch konkrete Anzeichen. So teilen einige protestantische (unierte) Kirchen in den USA und in Kanada z. B. mit, daß sie durch das Lima-Papier angeregt worden sind, in die Liturgie ihres Sonntagsgottesdienstes symbolische Zeichen und Handlungen zu übernehmen, die sich in der Praxis katholischer und orthodoxer Kirchen bewährt haben. Sie leisten ihrer Meinung nach etwas, was die auf eine bloße Wortverkündigung ausgerichtete Feier in der bisher praktizierten Form nicht vermitteln konnte: nämlich Träger der Verkündigung zu sein. Ein anderes Ergebnis des Aufeinander-Hörens, das durch das Lima-Papier ausgelöst worden ist, zeigt sich in der dankbaren Anerkennung, die einige orthodoxe Kirchen äußern, wenn sie künftig die christliche Unterweisung in ihren Kirchen für Taufeltern und Paten intensivieren wollen. Solche Früchte ökumenischen Lernens dürfen wir dankbar wahrnehmen.

Wahr ist freilich auch, daß das Lima-Dokument das Aufeinanderzugehen nicht erleichtert, sondern erschwert hat. Nicht wenige nichtwestliche Kirchen empfinden es als überwiegend westlich, d. h. mit charakteristischen abendländischen Problemen befrachtet, die zwar auf dem Missionsweg zu ihnen gelangten, die sie aber keineswegs als die ihnen eigenen empfinden.⁴

Eine ganze Reihe von Kirchen übt Kritik an der sprachlichen Gestalt des Papiers im ganzen. Das geschieht keineswegs nur aus Unkenntnis über die besondere Schwierigkeit, vor die sich das BEM-Unternehmen naturgemäß gestellt sah. Verschiedene Mängel im Blick auf Klarheit und Eindeutigkeit der Sprache erscheinen ihnen durchaus nicht als notwendig, sondern vermeidbar. Größere Einfachheit und Präzision in der Formulierung wären ihrer Ansicht nach der Verständlichkeit des Papiers für den Laien in der Kirche zugute gekommen und hätten der ökumenischen Sache noch weitere Türen geöffnet.

2. Schwerpunkte in der Diskussion der Hauptteile des BEM-Dokuments

Im Folgenden versuche ich, aus den drei Teilen des Lima-Papiers in groben Zügen einige Fragen aufzugreifen, die die Kirchen – wie sich aus den

Antworten ergibt – am meisten beschäftigt haben. Aus dem oben Dargestellten geht hervor, daß sich auch die Auswertungsarbeit auf diese Sachfragen konzentriert. Es ist überdies klar, daß diese Arbeit den Ergebnissen der Auswertungsgruppe im einzelnen nicht vorgreifen kann und daher notwendig allgemein bleibt.

a) *Taufe*

Das Lima-Dokument selbst erwähnt zwei verschiedene Modelle von Taufe und stellt sie einander gleichberechtigt gegenüber: die *Kindertaufe* und die sogenannte „*Gläubigentaufe*“. Schon der Ausdruck „*Gläubigentaufe*“ hat bei vielen Kirchen Anstoß erregt, weil er das Mißverständnis zuläßt, als handle es sich erstens nur da um Glauben, wo dieser persönlich vom Getauften formuliert werden kann, und weil damit zweitens in problematischer Weise das subjektive Moment des Glaubens betont wird. Glaube und Taufe sind ja in erster Linie Gabe und Werk Gottes und nicht des Menschen. Freilich wird aus den Antworten deutlich, daß das Verhältnis von Glaube und Taufe noch nicht genügend geklärt ist und man sich daher auch noch nicht auf eine gemeinsame einheitliche Praxis einigen kann. Die fehlende ausdrückliche Bezeugung der Kindertaufe im Neuen Testament erschwert es den baptistischen und mennonitischen Kirchen nach wie vor, die Taufe der anderen christlichen Kirchen anzuerkennen und von einer Wiedertaufe abzusehen. Aber auch orthodoxe Kirchen praktizieren ja die Wiedertaufe, weil und wenn nach ihrem Verständnis nicht recht getauft worden ist. Demgegenüber – und in einem gewissen Widerspruch dazu – steht der Wunsch der überwiegenden Mehrheit aller Kirchen nach gegenseitiger Anerkennung und dem Verzicht auf die Wiederholung der Taufe. Einige Kirchen in Großbritannien haben diesen Wunsch verwirklicht, indem sie einen Taufpaß eingeführt haben. Das Auswertungsteam, das sich mit der ganzen hier zur Debatte stehenden Problematik bereits befaßte, hat seine Aufgabe darin gesehen, das im Lima-Text Gemeinte im Blick auf den englischen Sprachgebrauch inhaltlich zu präzisieren und so das Augenmerk auf den eigentlichen und von niemandem bestrittenen Sachverhalt zu lenken: daß die Taufe Tat Gottes und Zusage des Heiligen Geistes ist. Es macht aber darauf aufmerksam, daß der Lima-Text nicht im Sinn hatte, die „*theologische Qualität der beiden Taufformen zu präjudizieren*“.

Der beschriebene Sachverhalt läßt sich auch an der in den orthodoxen Kirchen mit der Taufe einhergehenden *Chrismation* verdeutlichen. Und er erhält hier noch neue Aspekte. Nach orthodoxer Lehre wird der Heilige

Geist nicht schon durch die Taufhandlung, die das Ostergeschehen Christi typologisch am Täufling vollzieht, verliehen, sondern erst mit der Chrismation, die das Pfingstgeschehen abbildet. Mit der Taufe und Chrismation ist die Zulassung zum Abendmahl verbunden – die drei Sakramente zusammen begründen die Zurechnung des Christen als Glied am Leibe Christi. Kirchen, die die Chrismation nicht kennen und kein Äquivalent dafür haben – wie etwa die Firmung in den katholischen Kirchen – verzichten danach auf ein wesentliches Moment der Christuszugehörigkeit. Die Zulassung zum Abendmahl könnte und müßte nach dieser Auffassung zeitlich schon viel eher erfolgen und bleibt noch zum Zeitpunkt ihres Geschehens unvollständig. Nun wird zwar auch in der anglikanischen Kirche und in vielen protestantischen Kirchen die frühe Teilnahme von Kindern am Abendmahl erwogen und teilweise praktiziert. Aber diese Tatsache wird gerade nicht eigentlich sakramental, sondern katechetisch-pädagogisch begründet. Von einem weiteren Sakrament zu reden, das zudem noch allein von einem bischöflichen Amtsträger oder einem von ihm eigens dazu Bevollmächtigten gespendet werden darf, liegt hier völlig fern.

An einer solchen Stelle läßt sich verdeutlichen, vor welchen Anforderungen die theologische Arbeit der Kommission steht: Was ist geboten? Was ist erlaubt? Inwieweit kann im ökumenischen Kontext die von anderen differierende Lehre und Praxis einer Kirche toleriert werden – wo findet dies seine Grenze?

Einmal geht es um die *Frage nach der Wahrheit* – in unserem Beispiel also um die Frage nach dem wahren Taufverständnis. Protestantischer Auffassung gemäß läßt sich die Frage nur im Hören auf die Heilige Schrift beantworten. An ihr und ihrer Wahrheit hat es sich zu orientieren, zu prüfen und zu schärfen.

Auf der anderen Seite aber ist die Frage nach einer Instanz legitim, die dafür sorgt, daß die aus dem Gespräch mit der Bibel gewonnene Wahrheit sich als die für Lehre und Handeln der Kirche maßgebliche auch durchsetzt. Es geht mithin um das traditionellerweise bisher meist von katholischer Seite vorgebrachte Anliegen des *magisterium ecclesiae*. Diesem Anliegen wird sich eine protestantische Theologie und viel mehr noch eine ökumenische Theologie nicht verschließen, zumal wenn gewährleistet ist, daß die Autorität dieser Instanz durch eine Synode oder ein Kollegium verankert ist. Freilich – auch „Konzile können irren“, wie Luther wußte. Die höchste und eigentliche Autorität gebührt darum der Wahrheit Gottes *allein*. Diese aber bleibt letztlich unverfügbar und unverwundbar – frei. Immer wieder neu in sie „geleitet“ zu werden, wird unsere ständige Bitte um den Heiligen

Geist bleiben müssen. Das Warten auf den Geist der Wahrheit ist ein wesentliches und unüberholbares Charaktermerkmal des christlichen Standes. Gleichwohl dürfen die Wartenden des Kommens des Geistes und seiner Führung gewiß sein (Joh 16).

b) *Eucharistie*

Das gerade behandelte Beispiel der Chrismation kann auch zu grundsätzlichen Überlegungen über die Bedeutung und das Verständnis des *Sakraments* der *Sakramente* in der Kirche, ja der *Sakramentalität* überhaupt führen. Die orthodoxen und die katholischen Kirchen sind sich darin einig, daß es dem Lima-Dokument in dieser Hinsicht an einer für das Wesen der Kirche eigentlich bestimmenden Dimension fehlt, und sie fordern darum von der Kommission eine theologisch qualifizierte, tiefergehende und weiterreichende Erarbeitung.⁵

Auf der anderen Seite stehen viele Kirchen in der reformatorischen Tradition, die heftige Kritik an der Überbetonung des Sakramentalen im Lima-Text üben, was dem Dokument im ganzen einen „sakramentalistischen“, einen „katholischen“ Charakterzug verleihe. Hier sind vor allem die reformierten Kirchen zu nennen, die dem Dokument einen – bisher fehlenden – Teil „*de evangelio*“ vorausgestellt sehen möchten.⁶ Dadurch könnte der Eindruck vermieden werden, als gipfele das Handeln der Kirche, das im Wort der Verheißung begründet ist, vor allem und eigentlich in der Eucharistie.

Beachtung verdient in diesem Zusammenhang die Bemerkung einer sogenannten nichtsakramentalen Kirche wie die der Quäker in Großbritannien, die darauf hinweist, daß die besondere Hervorhebung der Eucharistie im Lima-Dokument als des eigentlichen Höhepunkts des gottesdienstlichen Geschehens die Gefahr in sich birgt, die Sakramentalität des Lebens überhaupt mit allen seinen Dimensionen zu „verdunkeln“.⁷

Eingehend hat sich die Konsultation in Turku mit den Fragen nach dem Verständnis von Sakrament und Sakramentalität beschäftigt. Den Ausführungen G. Wainwrights folgend hat sie auf die vielfältigen, sinnlich wahrnehmbaren Weisen hingewiesen, mit denen Gott uns seine Liebe bekundet und uns der Macht der Sünde entreißt.⁸

In Turku hat man auch die besondere Hervorhebung dieses Sakraments im Lima-Dokument zu erläutern versucht. Sie habe sich aus dem Umstand ergeben, daß schon lange vorher um den Begriff des Sakraments gerungen wurde und Lima sich nun selbst als Antwort auf die nach Accra (1974) neu

aufgeworfenen Fragen versteht. In Turku wurde aber auch ausdrücklich betont, daß beide Kommunikationsweisen göttlichen Handelns – und des Handelns der Kirche – eng zusammengehören und gerade so auch dazu dienen können, Leben und Gottesdienst in der Gemeinde kritisch zu begleiten. Wort und Sakrament stehen beide – jedenfalls für die sakramentalen Kirchen – notwendigerweise im „Zentrum“, beide sind „notwendig“. Aber gerade deshalb erlauben sie tatsächlich auch die sakramentale Wertschätzung des ganzen Lebens „to appreciate the sacramental quality of the whole of life“⁹.

c) *Amt*

Daß der Amtsteil das umstrittenste Stück des Lima-Dokuments ist, findet man in den Antworten der Kirchen deutlich widergespiegelt. Große Zustimmung vor allem unter den Kirchen der Reformation – und hier vor allem bei den Reformierten – haben die ersten sechs Paragraphen gefunden, die von der „Berufung des ganzen Volkes“ handeln. Aber die darauf folgende ausschließliche Konzentration des Textes auf das *ordinierte Amt*, auf seine dreigliedrige Ausprägung und auf die bischöfliche Sukzession macht natürlich vor allem solchen Kirchen Schwierigkeiten, die eine *hierarchische Strukturierung* und schon gar das sakramentale Verständnis des Amtes nicht kennen. Darum ist die Aufgeschlossenheit einiger methodistischer und baptistischer Kirchen für die durch Lima entfachte Amtsdiskussion besonders zu begrüßen. Hier wird ausdrücklich die Bereitschaft bekundet, sich neuerlich Gedanken über das Amt zu machen und von Erfahrungen und Anregungen der anderen Kirchen zu lernen.¹⁰

Nicht strittig für die Kirchen scheint den Antworten zufolge die Tatsache zu sein, daß es überhaupt besondere Ämter in der Kirche geben muß und darf. Aber gegenüber einer gewissen Tendenz des Lima-Textes, den Charakter der Überordnung des Aufsichtsamtes über die anderen Ämter und seine besondere Würde zu betonen, unterstreichen viele Kirchen den wesentlichen *Dienstcharakter* eines jeden Amtes, das in der Kirche ausgeübt wird. Dies entspricht ihrer Meinung nach dem ausdrücklichen Auftrag Christi, und diesem Gedanken müsse eine jede Ämterordnung verpflichtet sein.

Freilich: Problematisch für viele Kirchen in reformatorischer Tradition ist der Umstand, daß sich eine feste hierarchische Amtsstruktur ebenso wie die bischöfliche Sukzession erst im 2. und 3. Jahrhundert herausgebildet hat, das Neue Testament selbst aber noch offene Übergänge der verschiedenen Ämter und Aufgaben entsprechend der verschiedenen Charismata in der

Gemeinde kennt. Die Konsultation in Turku hat sich in einer Arbeitsgruppe zum Anwalt solcher Stimmen gemacht, indem sie fragt: „What are the criteria for making a specific development in the history of the Church a normative one?“ Ganz deutlich wird vermerkt, wie unumgänglich in diesem Zusammenhang die Klärung des Verhältnisses von *Schrift* und *Tradition* ist; und man wird hinzufügen dürfen, daß eng mit der Frage nach der Begründung des Amtes diejenige nach der Begründung seiner Autorität – ja nach der Begründung des *Magisteriums der Kirche* selbst – zusammenhängt.

In besonderer Weise gilt dies natürlich für die umstrittene Frage der *Ordination der Frau* zum priesterlichem Amt. Ist die Entscheidung darüber im Grunde schon gefallen – oder wenn sie neu ansteht, wodurch legitimiert sie sich? Merkwürdigerweise scheint sich im Blick auf diese Frage ja eine Kehre zu vollziehen: jedenfalls berufen sich Kirchen (aus protestantischer Tradition), die das „sola scriptura“ auf ihre Fahnen geschrieben haben, hier einmal auf die jüngste Entwicklung in der Kirchengeschichte. Die Erfahrung in der Praxis scheint das wahrgenommene Wirken des Heiligen Geistes zu bestätigen. Kirchen aber aus der katholischen Konfessionsfamilie, die immer schon dem Wirken des Geistes in der Tradition Raum gegeben haben und sich von beiden Quellen des Geistes in ihren Entscheidungen geleitet wußten, rechtfertigen sich mit der allein maßgeblichen Begründung in der Schrift, die das priesterliche Amt dem Mann vorbehält. Aber spricht die Schrift wirklich in dieser Frage eindeutig? Schließt sie die Frau tatsächlich von der Wortverkündigung und von der Sakramentsspendung und mit dem Priesteramt auch vom Leitungsamt aus? Die Lambeth-Konferenz hat in dieser Sache klare Akzente gesetzt und damit auch die anderen Kirchen herausgefordert, die theologische Klärung voranzutreiben.

Schluß

In Lima – und nicht erst dort – hat sich die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung an die Kirchen gewandt. Die Kirchen haben ihr in unterschiedlicher Weise zugehört und geantwortet. Sie haben aber nicht nur mit der Kommission gesprochen – ein Gespräch ist seit Lima unter den Kirchen überhaupt in Gang gekommen, dessen Qualität darin besteht, wie gut man dem anderen zuhören kann. Das verlangt gerade nicht notwendig, a priori auf den eigenen Standpunkt zu verzichten. Aber es erfordert eine größere sprachliche Disziplin bei der Formulierung des als „wahr“ Erkannten und Bekannten. Mit anderen Worten: Es erfordert den „sittlichen Ernst“ beider Partner, die Wahrheit dem anderen so verständlich zu

machen, daß er sie wahrnehmen kann, ohne „davonzulaufen“. Denn Konvergenz heißt ja, daß man willens ist, „zusammenzulaufen“. Und die theologische Konvergenz, die seit Lima im Gespräch ist, gründet in der Überzeugung, daß sich die Notwendigkeit des gemeinsamen Laufens schon aus der Tatsache ergibt, daß man aus derselben Richtung kommt und in dieselbe Richtung läuft: auf den einen Herrn zu.

Wer ist die Kirche? Wo ist die Kirche? Was macht die Kirche zur Kirche? In welchem Verhältnis steht die lokale Kirche zur universalen Kirche?

Solche Fragen konnte bisher und kann nach wie vor jede der vielen Partikularkirchen auf der Welt für sich selbst stellen. Aber sie lassen sich nicht mehr an und für sich, ohne den Blick auf die anderen Kirchen beantworten. Denn wie gesagt: Kirche an sich gibt es nicht; es gibt nur Kirche in der Gemeinschaft mit anderen Kirchen. Und auch wenn vorläufig weiterhin nicht viel mehr als das Faktum der Gemeinsamkeit am Erbteil der Kinderschaft – und damit das Faktum einer sich grundsätzlich ökumenisch verstehenden Kirche – konstatiert werden kann; auch wenn noch und in vielfacher Hinsicht allererst geklärt werden muß, wie weit sich diese Gemeinsamkeit erstreckt und worin sie ihren gültigen Ausdruck findet – an ihrer Legitimation ist nicht mehr zu zweifeln. Dafür hat Lima gesorgt. Und Lima ist wichtig nicht so sehr als Einzelereignis und auch nicht einmal aufgrund eines Dokuments, auf das es im einzelnen ankäme. Lima ist aber als Anstoß zu einer Bewegung wichtig, die mit Hilfe eines Textes konzentrische Kreise hervorruft und die von der Kraft der Mitteilung der der Kirche anvertrauten Güter lebt.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. I. Kindt-Siegwalt, „The response of the churches to the BEM document and the relation of Scripture and Tradition“, Referat in Turku. „The essence of the church by being in dialogue with other churches“... sowie dem Satz aus der Arbeitsgruppe Schrift und Tradition: „Churches are coming to recognize that regardless of their particular ecclesiologies in reality they exist as church in relationship to one another.“ An dieser Formulierung war Dr. J. Verduynde SJ maßgeblich beteiligt. Vgl. zum ganzen auch den Aufsatz von C. Link: Die Bewegung der Einheit: Gemeinschaft der Kirchen in der Ökumene, in: Chr. Link/M. Lutz/L. Vischer (Hrsg.), Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft, 1988, 187–271, 235 f.
- ² Zwei Kirchen stehen dem gesamten Text grundsätzlich ablehnend gegenüber: die Selbständige Ev.-Luth. Kirche in der BRD und die Waldensische Kirche Italiens.
- ³ Vgl. etwa die unterschiedliche Bewertung der mit der Taufe verbundenen „ethischen Implikationen“, B 4+10 durch die lutherische Kirche in Württemberg und die Missouri-Synode in den USA mit derjenigen der Lutheraner in Island, Ungarn und der Lutheran Church of America.
- ⁴ Vgl. Neuseeland (meth.), Melanesien, Korea, Thailand, Japan, Südindien (uniert), Rio de la Plata (ref.), aber auch westliche Kirchen wie Hessen-Nassau (uniert), Holland (menn.), Großbritannien (Quäker) sprechen dieses Thema an.
- ⁵ „Still, we believe that there is an absence of a clear concept of sacrament (and sacramentality) in BEM. Further work is needed on this“ (röm.-kath. Kirche). „According to the Orthodox Tradition the church is signified by the sacraments . . . First, we would express the view and the hope that ecclesiology will be among the immediate priorities in the programmes of the Commission on Faith and Order during the coming years, closely linked to the three sacraments (mysteria) of baptism, eucharist and ministry“ (Ecumenical Patriarchate of Constantinople, IV, 4.5).
- ⁶ Dieser Vorschlag geht, wie man weiß, auf eine Anregung J. Moltmanns zurück, die sich verschiedene reformierte Kirchen zu eigen gemacht haben, vgl. die Lippische Kirche; die reformierten Kirchen der Schweiz.
- ⁷ „We fear that separating a particular sacrament and making it a focal point in worship can obscure the sacramental validity of the rest of creation and human life.“
- ⁸ For this purpose God uses human persons and with them audible, visible and tangible holy action; i. e. human words and gestures together with elements of creation, to communicate in the church and through the church to the world his saving grace . . .“, Turku report, S. 11.
- ⁹ Turku report, S. 13.
- ¹⁰ Vgl. die American Baptist Church; die Baptist Union of Great Britain and Ireland, die Methodist Church of Southern Africa und die United Methodist Church, USA.

Beobachtungen zur Auswertung des Lima-Prozesses

VON JOHANN-HINRICH WITZEL

1. Einleitung

Das Lima-Dokument gab mindestens zweimal Anlaß zu Begeisterung. Zum einen, als es in Lima 1982 einstimmig von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, einschließlich der römisch-katholischen Mitglieder, angenommen wurde und damit einen Meilenstein für die Möglichkeit des gemeinsamen Ausdrucks des christlichen Glaubens gesetzt hat; und zum anderen, als das Dokument in und durch die Kirchen ging und eine Neuauflage nach der anderen und immer neue Übersetzungen nötig wurden. Die Konvergenzerklärungen fanden eine so große Aufmerksamkeit und provozierten so viele Stellungnahmen, wie es kein anderes Dokument der ökumenischen Bewegung bisher erlebt hat.

Die breite Resonanz auf die erzielten Übereinstimmungen zu Taufe, Eucharistie und Amt stellt eine Seite des Erfolges dar, die sich leicht in quantitativen Begriffen beschreiben läßt. Bedeutend schwieriger verhält es sich dagegen mit der Beurteilung dessen, was durch den *Lima-Prozeß*, die Rezeption des Dokumentes und die Reaktion darauf, eigentlich erreicht worden sei. Allein die Zahl der Stellungnahmen macht die Auswertung zu einem langwierigen und schwer übersehbaren Unternehmen, das auch dadurch erschwert wurde und wird, daß noch immer neue Stellungnahmen im Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung eingehen. Und das, obwohl die Einsendungen eigentlich bis Dezember 1984 bzw. 1985¹ erbeten worden waren. Die mit Spannung erwartete Stellungnahme der römisch-katholischen Kirche traf erst im Herbst 1987 ein, als zwei von drei internationalen Auswertungstagungen bereits gelaufen waren. Doch das größere Problem der Auswertung stellt freilich die Tatsache dar, daß es keine festen Beurteilungs- oder Vergleichsmaßstäbe für die Bemessung des Erfolges des Lima-Prozesses gibt. Das ist gefährlich vor allen Dingen im Hinblick auf die Erwartungen, die das Lima-Dokument und auch der breite Anklang der Lima-Liturgie in vielen Menschen geweckt haben mag. Wird der äußere Erfolg und die Begeisterung über das Lima-Dokument zum Maßstab genommen, muß die Beschränktheit der von den Kirchen bestätigten Konvergenz bei aller positiven Grundstimmung als enttäuschend erscheinen. Es besteht gewissermaßen die Gefahr, daß hochgestochene oder falsch orientierte Erwartungen angesichts der kirchlichen Antworten in Enttäuschung

oder Verdruß umschlagen. Das würde zu einem unbegründeten Vertrauensverlust in die Arbeit der Kommission und der gesamten ökumenischen Bemühungen führen.

Die folgenden Ausführungen nehmen diese Gefahr zum Anlaß, auf dem Hintergrund einer fast einjährigen Beschäftigung mit der Auswertung der offiziellen Antworten einige Aspekte des Lima-Prozesses kritisch in den Blick zu nehmen und danach zu fragen, welche Erwartungen dem Lima-Dokument gegenüber angemessen sind, worin der eigentliche Erfolg des Lima-Prozesses liegt und welches die verbleibenden und neu ins Auge zu fassenden Aufgaben sind.

2. *Worin besteht der „Kairos“ des Lima-Dokumentes?*

In dem Vorwort zu dem Lima-Dokument heißt es:

„Wir glauben, daß der Heilige Geist uns zu diesem Augenblick geführt hat, einem „kairos“ der ökumenischen Bewegung, in dem es bedauerlicherweise noch getrennten Kirchen möglich geworden ist, wesentliche theologische Übereinstimmungen zu erzielen. Wir meinen, daß viele bedeutsame Schritte möglich sind, wenn unsere Kirchen mutig und erfinderisch genug sind, Gottes Gabe der kirchlichen Einheit zu erfassen.“²

Diese Formulierung könnte dahingehend mißverstanden werden, als bestände der „Kairos der ökumenischen Bewegung“ in der im Lima-Dokument gelungenen Darstellung „wesentlicher theologischer Übereinstimmungen“, als sei der theologische und ökumenische Durchbruch von den Kommissionsmitgliedern bereits erreicht.

Doch diesem Eindruck ist in mindestens zwei Hinsichten zu widersprechen. Bei den theologischen Übereinstimmungen handelt es sich zum einen noch nicht um volle Übereinstimmungen im Sinne von Konsens, sondern – wie der Untertitel des Dokumentes angibt – um „Konvergenzen“, die als solche gar nicht beanspruchen können, den theologischen Durchbruch hin zu allseitigem Einverständnis schon erreicht zu haben. Und zum anderen ist es nicht die Kommission, die ökumenische Ziele erreicht und Fortschritte vollzieht, sondern es sind die Kirchen selbst, die – mit Hilfe der Arbeit der Kommission und der gelungenen theologischen Formulierungen im Lima-Dokument – bei der „Rezeption“ in einen Prozeß eintreten, der im Verlauf und Ausgang prinzipiell offen und unvorhersagbar ist. Auch wenn an den Rezeptionsprozeß freilich bestimmte Hoffnungen geknüpft sind, so kann doch nicht vorausgesetzt werden, daß die gefundenen theologischen Übereinstimmungen sich ohne weiteres in die Gemeinschaft der Kirchen

abbilden. Man würde ignorieren, daß die einzelnen Kirchen mit ihren Traditionen von ihrer jeweils besonderen Geschichte und dem ihnen eigenen Kontext so verschieden geprägt sind, daß ein Wiedererkennen der verbindenden Gemeinsamkeiten nicht ohne weiteres erwartet werden kann. Schon für das Verständnis dessen, was „Rezeption“ überhaupt bedeutet, existieren in den verschiedenen Traditionen verschiedene Konzepte³. Zutreffend wurde auf der Auswertungstagung der Welt-Konfessionsfamilien in Venedig im November 1986 festgestellt, daß der Lima-Text seit seiner Versendung an die Kirchen nicht mehr der Text der Kommission, sondern derjenigen ist, die ihn sich auf höchst unterschiedliche Weise und in unterschiedlichem Maße zu eigen machen und dabei natürlich auch verändern.

Insofern liegt der „Kairos“ der ökumenischen Bewegung weniger in dem Punkt, der mit der Verabschiedung des Lima-Dokuments erreicht worden ist, sondern vielmehr in dem daran sich anschließenden Prozeß der Rezeption und Reaktion, in dem die Kirchen auf eine ganz neue Weise als bisher in Beziehung zueinander treten. Da die Rezeption so breit wie die keines anderen Dokumentes des Ökumenischen Rates ist – wenngleich auch sie begrenzt bleibt –, liegt darin ein geistlicher Prozeß, dessen Bedeutung kaum zu unterschätzen ist.

Das ist zu unterstreichen, gerade weil die Konvergenzerklärungen auf sehr unterschiedliche Weise aufgenommen worden sind und zum Teil heftigen Widerspruch provoziert haben. Das Entscheidende ist, daß die Kirchen von einem gemeinsamen Bezugspunkt aus selber sozusagen in ökumenische Bewegung geraten sind und dies in ihren Antworten nachvollziehbar und verbindlich zum Ausdruck gebracht haben. Auf verschiedenen Ebenen, mit verschiedenen Erfahrungen und Kompetenzen wurde und wird der Lima-Text diskutiert, die eigene kirchliche Tradition wiederentdeckt und vielleicht erstmals realisiert, daß oder wie man sich zu den Traditionen anderer Kirchen und der Gemeinschaft der Kirchen verhält.

Ein *ökumenischer Lernprozeß* ist in Gang gekommen; er ist breiter geworden, als erwartet worden war. Er hat unvorhergesehene Erfolge erbracht und unvorhergesehene Fragen aufgeworfen. Das bedeutet nichts anderes, als daß der angestoßene Lernprozeß noch im Gange ist und keinesfalls als abgeschlossen angesehen werden kann. Wie bei keinem anderen Dokument des Ökumenischen Rates ist das „Volk Gottes“ an diesem Prozeß beteiligt und finden – trotz der durch die Nachfrage nach „offiziellen Antworten“ geförderten Tendenz zu einer „Ökumene von oben“⁴ – die Stränge zueinander, die man vereinfachend „Diplomaten-“ und „Basis-Ökumene“ nennen könnte.

Der Durchbruch liegt also nicht so sehr in bestimmten theologischen Fortschritten, sondern in deren Verbreitung und in der Erfahrung des die ganze Breite des ökumenischen Spektrums umgreifenden Rezeptionsprozesses, der in der Geschichte der ökumenischen Bewegung so etwas wie einen ersten *Probelauf universalkirchlicher Lehrbildung* darstellt.

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die diesen Prozeß begleitet und für die Auswertung verantwortlich ist, steht darum vor der bisher kaum wahrgenommenen Aufgabe, neben der Auswertung der erreichten Übereinstimmungen und verbleibenden Differenzen konzentrierte Aufmerksamkeit auf diesen ökumenischen Lern- und Lehrbildungsprozeß als solchen zu verwenden.

3. Neuorientierung über das Ziel der sichtbaren Einheit

Während die Konvergenzerklärungen von Lima selbst die Erwartung wecken, die Kirchen um einige Schritte auf dem Weg zur sichtbaren Einheit der Kirche voranzubringen, stellen die Antworten der Kirchen deutlich vor Augen, daß über das Ziel der sichtbaren Einheit keinesfalls Klarheit, geschweige denn Einigkeit besteht. Es tritt deutlich hervor, daß die Diskussion um Modelle der Einheit⁵ alles andere als ausgestanden ist.

Allein die Form der Antworten, die eine eigene Untersuchung wert wäre, zeigt an, daß die Konvergenzerklärungen nicht von allen Kirchen unter derselben Fragestellung gelesen und bewertet wurden. Oftmals wurden die Texte nur als Hilfsmittel zum Studium der drei Themen, als Diskussionspapier, als Positionsbestimmung des Ökumenischen Rates oder als Ressource für bilaterale Dialoge oder für die eigene Lehrpraxis aufgenommen. Bei einer nicht unerheblichen Zahl von Stellungnahmen ist also die ökumenische Gemeinschaft nicht oder viel zu wenig im Blick. Das hat Konsequenzen für die Qualität der zum Ausdruck gebrachten Gemeinschaft. Denn in diesen Fällen können wegen des mangelnden Blicks auf die Gemeinschaft und auch auf nicht auszuschließende Mißverständnisse selbst positive Äußerungen und Zustimmungen zum Lima-Dokument noch nicht wirklich als Ausdruck einer Gemeinschaft im Glauben gewertet werden.

Gleichwohl manifestierte und manifestiert sich im Antwortprozeß so etwas wie ein Zusammenwachsen. Das läßt sich allein an dem Ernst der Stellungnahmen und dem zum Ausdruck gebrachten Respekt gegenüber dem ökumenischen Projekt der Konvergenzerklärungen ablesen. Auch das Gewicht der Formulierungen und Aussagen zu Taufe, Eucharistie und Amt, von denen die Kirchen bestätigten, daß sie gemeinsam getragen werden kön-

nen, ist nicht zu unterschätzen. Es ist sozusagen ein Feld von Gemeinsamkeiten abgesteckt, an dessen Grenzen die Verschiedenheiten nun um so deutlicher hervortreten.

In der Auswertung der kirchlichen Antworten wird darum im Hinblick auf das Ziel der sichtbaren Einheit deutlich, daß das Zusammenwachsen der Kirchen in der ökumenischen Gemeinschaft nicht darin besteht, daß man einander ähnlicher wird; man kommt einander näher und sieht darum auch die Unterschiede deutlicher. Gemeinschaft wächst darin, daß die Vielfalt und die Verschiedenheiten in einem gemeinsamen Rahmen zum Ausdruck gebracht werden. Wie tragfähig der Rahmen ist und wie die zutagegetretenen Verschiedenheiten, von denen man annehmen muß, daß sie verbindlich gemeint sind, nun zu interpretieren sind, ist allerdings noch offen. Der Ernstfall, daß innerhalb eines „konziliaren Prozesses“ die Verschiedenheiten auf ihre „Versöhnbarkeit“ hin zu überprüfen sind, ist eingetreten!

Daß eine neue Stufe des multilateralen ökumenischen Gespräches erreicht ist, kommt auch darin zum Ausdruck, daß die Zunahme an Verbindlichkeit einige Kirchen zu Mahnungen veranlaßt hat. Eine reformierte Kirche und eine Quäkergemeinschaft geben ihrer Befürchtung Ausdruck, daß eine verbindliche Anerkennung des Lima-Dokuments sie aus der ökumenischen Gemeinschaft ausgrenzen würde⁶; zugleich mahnen die orthodoxen Kirchen, die die erreichte neue Stufe in der Geschichte der ökumenischen Bewegung ausdrücklich begrüßen, fast einhellig davor, dem Dokument und dem Prozeß schon irgendeine ekklesiale Bedeutung zuzuschreiben.⁷ Sie erinnern an die Toronto-Erklärung von 1950 und insistieren auf die dort getroffenen Vereinbarungen zur ekklesiologischen Neutralität des Ökumenischen Rates.⁸

Der einen Seite gehen die ekklesiologischen Implikationen des Lima-Prozesses zu weit, weil den Sakramenten und der Sakramentalität zu viel Bedeutung beigemessen werde, der anderen Seite gehen die Bestimmungen zur Sakramentalität der Kirche und des kirchlichen Amtes nicht weit genug, um im Lima-Dokument mehr als einen zwar erfreulichen, aber doch ekklesiologisch folgenlosen Diskussionsbeitrag zu sehen.

Die bislang diskutierten Modelle der „konziliaren Gemeinschaft“ und der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ haben zwar Anhaltspunkte für die Zielbestimmung gegeben; sie leisten aber wenig für die *Deutung der sich aus dem Lima-Prozeß ergebenden Situation*. Künftig wird es also nicht ausreichen, nur das gemeinsame Ziel näher zu bestimmen. Vielmehr muß auch gefragt werden, wie der gegenwärtige Stand der ökumenischen Beziehungen

sich zu dem gemeinsam angepeilten Ziel verhält. Die Warnungen, daß man auch über das Ziel hinausschießen könnte, sind ernst zu nehmen.

4. Zur Methode der Konvergenz

Die mit den „Konvergenz“-Dokumenten eingeschlagene methodische Richtung stellt zweifellos bereits eine methodologische Erneuerung gegenüber der klassischen vergleichenden und auf Herstellung von Konsens ausgerichteten Methode des interkonfessionellen Gesprächs dar. Das Stadium konfessionskundlicher Betrachtung der ökumenischen Partner und der Versuche gegenseitiger Angleichung und Abgrenzung kann längst als überwunden angesehen werden.

Viele Antworten der Kirchen auf das Lima-Dokument zeigen, daß nicht nur in Lehrfragen, sondern auch in Fragen des kirchlichen Lebens „Konvergenzen“ erreicht worden sind. Lernprozesse haben sich ereignet und Erfahrungen der Bereicherung durch die ökumenischen Partner sind gemacht worden. Die Gemeinschaft ist durch die Bereitschaft, voneinander zu lernen, gewachsen und das Zusammengehörigkeitsgefühl der Kirchen gestärkt worden.

Die Breite der Beteiligung am Lima-Prozeß und die überwiegend positive Reaktion zeigen an, daß die Kirchen nicht mehr für sich allein die Fülle der christlichen Wahrheit beanspruchen und keineswegs mehr einen Standpunkt ekklesiologischer Selbstgenügsamkeit vertreten, sondern sich mehr und mehr einem Miteinander verpflichtet wissen, in dem die Gemeinsamkeiten, in aller Deutlichkeit aber auch die Differenzen ausgesprochen werden.

Das deutlichere Aussprechen der Differenzen erweckt zuweilen den Eindruck einer „Rekonfessionalisierung“⁹, und es erhebt sich die Frage, wie diese zu interpretieren ist. Dabei ist zu beachten, daß die Differenzen keineswegs parallel zu den traditionellen Scheidelinien zwischen den Kirchenfamilien, sondern auch quer dazu zum Ausdruck kommen. Es stellte ein wichtiges Ergebnis der ersten internationalen Auswertungstagung mit Vertretern der konfessionellen Weltfamilien im November 1986 in Venedig dar, daß die Unterschiede innerhalb einzelner Konfessionsfamilien oder Weltbünde sich oftmals als weiter erwiesen haben, als zwischen einzelnen Vertretern verschiedener Gruppen. Darum erscheint ein konfessionelles Raster angesichts des Trends zur Bewahrung, Wiederentdeckung und Erneuerung partikularer, kirchlicher Identitäten, der sich auch in anderen ökumenischen Projekten bemerkbar macht¹⁰, für die Auswertung und Weiterarbeit unangebracht. Dementsprechend wurde auch bei der vom Sekretariat für

Glauben und Kirchenverfassung koordinierten Auswertung bewußt auf eine Einteilung der Antworten in konfessionelle Gruppen verzichtet.

Wohl aber ist dem Gewicht partikularer kirchlicher Traditionen in ihren besonderen geschichtlich bedingten Ausprägungen und mit ihrer identitätsstiftenden Bedeutung künftig mehr Rechnung zu tragen als bisher. Die Debatte um Inkulturation und Indigenisation wäre fruchtbar zu machen, auch im Hinblick auf die alten europäischen Kirchen. Mit der methodischen Vorgabe, daß alle Kirchen aufgrund ihrer jeweils besonderen Situation eigene Traditionen und Formen ausbilden und ausbilden, müßten Überlegungen angestellt werden, welche Ausprägungen christlicher Tradition und Kultur als Ausdruck einer „legitimen“ Vielfalt gedeutet werden können oder auch wo und inwiefern sich Versöhnbarkeit oder Versöhntheit feststellen lassen. Gegebenenfalls wären geschichtliche Studien zu unternehmen, die besondere konfessionell geprägte Traditionen auf ihre kontextuelle Bedingtheit hin untersuchen, um sie in einem größeren Rahmen verständlich zu machen. Ein Beispiel einer solchen Studie, die aufzeigt, inwiefern als kirchentrennend angesehene Verschiedenheiten heute als einander ergänzend erscheinen können, ist von evangelischen und katholischen Theologen unter dem Titel „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ bereits vorgelegt worden!¹¹

Die Wiederentdeckung und bekräftigende Erneuerung spezifischer Unterschiede ist darum nicht unbedingt als ein Rückschritt zu werten. Solange dies nicht in Isolation von den anderen Kirchen, sondern in Gemeinschaft in einem eng definierten Kontext stattfindet, stellt sie weniger eine selbstgenügsame Abgrenzung von anderen kirchlichen Traditionen dar als vielmehr ein anerkennungswürdiges Bestreben: den Versuch, die in der eigenen unabschüttelbaren Geschichte wichtig gewordenen Aspekte des christlichen Glaubens festzuhalten und für andere belangvoll zu machen. Dabei hängt freilich alles davon ab, daß diese Aspekte als *partikulare Wahrheiten* aufgefaßt werden, die des Bezuges auf die Ganzheit der christlichen Tradition, der Überprüfung und der Relativierung dringend bedürfen.¹²

Wird die Methode der Konvergenz aber so aufgefaßt, daß sie die Kirchen in ihren Gemeinsamkeiten *und* Verschiedenheiten näher aneinander führt – und das sollte man tun –, dann stellt sie nicht länger nur eine Umgangsweise mit Dokumenten dar, in denen versucht wird, das Gemeinsame gemeinsam zu sagen, sondern dann beschreibt sie auch den Weg, auf dem versucht wird, die ökumenische Gemeinschaft selber voranzubringen.

Bei diesem Verständnis der Konvergenzmethode erscheint die im letzten Teil des Amtsdokumentes aufgeworfene Frage nach der gegenseitigen Aner-

kennung der Ämter dann allerdings als sehr verfrüht. Denn der allmählichen Annäherung der Kirchen wird wohl sehr viel mehr Zeit gelassen werden müssen. Überhaupt wurde im Lima-Dokument – vielleicht unbeabsichtigt – die Hauptaufmerksamkeit der Kirchen auf die juristische Problematik der gegenseitigen Anerkennung bzw. die gemeinsame Anerkennung ein und desselben Textes konzentriert. Die Antworten der Kirchen geben zu erkennen, daß dies übereilt gewesen ist. Die Rezipienten sind gewissermaßen überfordert gewesen, da ihnen zugemutet wurde, binnen kürzester Zeit den Weg des gegenseitigen Kennenlernens und Verstehens, zu dem die Kommissionsmitglieder Jahre gebraucht haben, nachzuholen. Insofern müssen die Erfahrung der Schwierigkeiten des interkonfessionellen Gesprächs und das Ringen, das den im Lima-Dokument möglich gewordenen Formulierungen vorausgegangen ist, auf lokaler und regionaler Ebene der Kirchen erst noch nachgeholt werden!

Das Lima-Dokument stellt freilich eine entscheidende Hilfe für dieses Zusammenwachsen dar. Aber die unerwarteten Verzögerungen allein im offiziellen Antwortprozeß lassen erahnen, wieviel Zeit der Prozeß ökumenischer Erfahrung und Begegnung noch zu erfordern scheint, der auf und zwischen allen Ebenen des kirchlichen Lebens nötig ist, um die in den Konvergenz-Erklärungen zum Ausdruck gebrachte Gemeinschaft nicht nur für Ökumene-Experten, sondern für das ganze Volk Gottes nachvollziehbar und erfahrbar zu machen.

Wenn die Konvergenz zwischen den Kirchen nicht allein auf logischer und verbaler Vereinbarkeit von Formulierungen beruhen soll, wäre darum zu überlegen, wie in der kommenden Zeit in *praktischer Hinsicht* die im Begriff von „*Katholizität*“ angesprochene Dimension der Zusammengehörigkeit und des Aufeinander-Angewiesen-Seins verwirklicht bzw. gefördert werden kann. Einige Antworten berichten bereits von Konsequenzen für ihre Liturgie und die Gestaltung des kirchlichen Lebens und geben insofern Beispiele, die sich lohnten, aufgegriffen zu werden. Auch wenn die Verantwortung für jeden Wandel zweifellos bei den Kirchen selbst liegt, ist es doch wichtig, daß die Kommission dies für ihre weiteren Planungen im Blick behält und die Kirchen nicht mit zu schnellen Schritten oder zu vielen verschiedenen Programmen überfordert.

5. *Neu sich stellende Fragen und Aufgaben*

Aus dem erweiterten Verständnis der Konvergenzmethode wäre die Konsequenz zu ziehen, daß die Einheitssuche durch Übereinstimmungen in der

Lehre noch deutlicher mit den anderen ökumenischen Einheitsbemühungen zu verbinden ist. Die gesuchte Einheit der Kirchen umfaßt ja, vereinfacht gesagt, die drei Dimensionen der Einheit im Glauben, die der Einheit in Gottesdienst und Gebet und der Einheit in Zeugnis und Dienst. In allen drei Dimensionen sind durch das Lima-Dokument – und die „Lima-Liturgie“ – zweifellos wichtige Erfolge erzielt worden. Gleichwohl liegt von dem Selbstverständnis der Kommission her der Schwerpunkt der Bemühungen auf den Fragen des Glaubens und der Lehre. Von daher wäre es hilfreich, den Anspruch so genau wie möglich zu bestimmen, der mit den im Bereich von Glauben und Lehre angestrebten Übereinstimmungen verbunden ist.

Die von den orthodoxen Kirchen und der katholischen Kirche angemeldeten Fragen und Vorbehalte gegenüber dem Status des Lima-Dokuments veranlassen zu der Frage, ob die etwaige Anerkennung der Einheit in gewissen Lehr- oder Glaubensfragen ein gemeinsames Lehramt voraussetzt oder ob es die Anerkennung eines gemeinsamen Lehramtes impliziert. Für die orthodoxen Kirchen ist die ekklesiale Autonomie, für die römisch-katholische Kirche der mit dem Apostolischen Stuhl verbundene Anspruch bedroht. Und von anderen Kirchen mit ihrer Vielfältigkeit des kirchlichen Lebens und des Ausdrucks des Glaubens her stellt sich außerdem das Problem der Nivellierung. Am deutlichsten artikuliert sich das an dem Unbehagen gegen die Vorschläge des Lima-Dokuments zum dreigestuften Amt.

Betrachtet man die Geschichte der Ausbildung der kirchlichen Lehre, ist festzustellen, daß sie immer von bestimmten Konflikten und Erfahrungen her bedingt war und daß von diesen aus bestimmte Akzente gesetzt und Abgrenzungen vollzogen worden sind. Wie kann da durch gemeinsame Lehrformulierungen die Gemeinschaft von Kirchen gestärkt werden, die doch in ganz unterschiedlichen Situationen und Konflikten leben und leiden? Beim Ausräumen von Hindernissen für die Gemeinschaft haben Lehrverhandlungen eine unbestrittene Bedeutung. Aber haben sie diese auch für den Aufbau derselben?

Eine weitere Frage stellt sich im Zusammenhang des Verständnisses der Lehre: Ist es eigentlich notwendig, zu einem widerspruchsfreien System von Aussagen zu kommen? Bis zu welchem Maße sind Widersprüche ertragbar oder unausweichlich? Oder anders gefragt: Gibt es Lehrfragen, um die der Streit vermeidbar ist, und gibt es Lehrfragen, um die unbedingt gestritten werden muß? Dahinter steht die Frage: Welches ist das Verhältnis zwischen Lehre und Glauben? – Verschiedene Interessen werden hier vermutlich aufeinander treffen: Das Interesse, durch die Lehre und ein autoritatives Lehramt die Gewißheit des Glaubens zu fördern, und das Interesse, die

Lehre als den fehlbaren, bruchstückhaften Versuch, den Glauben auszusagen, von dem niemals ganz faßbaren Glauben zu unterscheiden. Daher rührt der auch in den Antworten zu spürende Konflikt, daß die Suche der einen nach tieferer und vollerer Wahrheit des Glaubens von anderen als unzumutbare Erschütterung des bestehenden Geltungsanspruchs der kirchlichen Lehre und Verkündigung empfunden wird.

Im Zusammenhang der ökumenischen Einheitsbemühungen wäre es sicherlich sinnvoll, dem Kriterium der Widerspruchsfreiheit und logischen Vereinbarkeit nicht zu große Bedeutung beizumessen. So wie das Modell der Einheit durch Konsens zu dem Modell und der Methode der Einheit durch Konvergenz erweitert wurde, in dem voneinander abweichende Auffassungen nebeneinander bestehen können, wäre das Modell und die Methode noch ein weiteres Mal zu erweitern: Hin zu einer *konfliktorientierten* Methode und einem entsprechenden Modell. Neben und innerhalb der Suche nach Ausdruck von Gemeinschaft in Lehre, Gottesdienst und Dienst wäre auch Raum zu geben für den Streit, der sich eigentlich schon wegen der unterschiedlichen Perspektiven und Lebenssituationen der einzelnen Kirchen ergeben muß.¹³

Der erste Schritt in diese Richtung ist bereits getan. Die Feststellung unterschiedlicher oder gegensätzlicher Auffassungen zu einem Thema wird im Lima-Prozeß schon als Ausdruck einer gewissen Gemeinschaft anerkannt. Die Gegensätze stellen die Gemeinschaft oder das Gemeinschaftsbemühen nicht in Frage, sondern sind Ausdruck des Drängens, die Gemeinschaft durch Klärung weiterer Fragen voranzutreiben.

In diese Richtung ist weiter voranzuschreiten. Die Antworten der Kirchen legen es nahe. Die römisch-katholische Kirche legte für die Weiterarbeit einen Katalog der schwierigsten Kontroversthemata vor: Das Verständnis von Sakrament und Sakramentalität, die Frage der genaueren Bestimmung der apostolischen Tradition und die Frage nach der Entscheidungsautorität in der Kirche.¹⁴ Mit dem Aufgreifen dieser Fragen kämen auch die von den anderen Kirchen genannten Probleme, die im Lima-Dokument noch keine befriedigende Lösung gefunden haben, auf den Tisch; z. B. das Thema der Frauenordination oder des universalen Einheitsamtes. Bei der künftigen Orientierung an den hartnäckigen Kontroversfragen wäre gewährleistet, daß die ökumenischen Bemühungen die Suche nach *Gemeinschaft* mit der Suche nach der *Wahrheit* verbinden. Die als bedroht empfundene Inklusivität der ökumenischen Gemeinschaft und die notwendige theologische Tiefe, die leicht hinter Konsensformeln verschwinden kann, würden gewahrt bleiben können.

Zugleich wäre damit zwei weiteren Bedenken Rechnung getragen, die im Zusammenhang des Themas Einheit und Ekklesiologie stehen:

1. daß die Gebrochenheit, Unvollkommenheit und Vorläufigkeit aller kirchlichen Einheitssuche zu bedenken ist. Die vollkommene Einheit des Volkes Gottes ist ein eschatologisches Hoffnungsgut, wie es besonders an der Frage des *Verhältnisses von Israel und Kirche* deutlich wird. Dies ist sozusagen der Stachel im Fleisch der kirchlichen Einheitssuche. Das Lima-Dokument trägt dieser Problematik kaum Rechnung. Spätestens hier aber wird deutlich, daß die kirchliche Einheit letztlich nicht auf einem logisch widerspruchsfreien System von Lehrwahrheiten gebaut werden kann, da der Widerspruch zwischen der Einheit der Kirche und der Einheit des Volkes Gottes logisch und lehrmäßig befriedigend nicht zu lösen ist. Zugleich würde auch der Aspekt der Sendung, daß das Gottesvolk auserwählt ist, um Licht der Welt zu sein, wieder stärker ins Blickfeld treten.

2. hatten *Irrlehren und Häresien*, um die gestritten wurden, in der Geschichte der Kirche eine außerordentliche Bedeutung für die Manifestierung der kirchlichen Einheit und die gemeinsame Sprachfindung des Glaubens. Die altkirchlichen Bekenntnisse und Symbole der Einheit der Kirche z. B. sind ohne die Bedrohungen des Arianismus und der pneumatomachischen Irrlehren nicht zu verstehen. Der Streit ist insofern der „Sitz im Leben“ gerade der kirchlichen Einheit. Um so erstaunlicher ist es darum, daß in den bi- und multilateralen Einheitsgesprächen der letzten Jahre niemals irgendwelche Irrlehren oder Häresien erwähnt, bedacht oder verurteilt wurden. Weil die kirchliche Lehre nicht Selbstzweck ist, sondern dem Zeugnisauftrag zu dienen hat, kann und darf die ökumenische Suche nach Lehrübereinstimmungen nicht von gegenwärtigen Herausforderungen zum Zeugnis in den Fragen von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung absehen. Wenn mehr als eine ökumenische Scholastik angestrebt wird, ist künftig mehr Mühe darauf zu verwenden, heute wirksame Irrlehren und heute geübten Götzendienst zu identifizieren und auf diese Weise der *Fortschreibung kirchlicher Lehre* zu dienen.

6. Auf dem Weg zu einer ökumenischen Ekklesiologie

Die schwierigsten Fragen stellen sich im Zusammenhang einer ökumenischen Ekklesiologie. Viele Kirchen mahnen eine Klärung der ekklesiologischen Fragen an und nehmen bereits zur „impliziten Ekklesiologie“ des Lima-Dokuments Stellung.

Eine Ekklesiologie ist im Lima-Dokument aber gar nicht entfaltet, und es war auch nicht die Absicht der Kommission, dies zu tun. Die Äußerungen zur Ekklesiologie weisen in sehr unterschiedliche Richtungen. Bei aller Übereinstimmung, die sich bezüglich bestimmter Elemente ekklesiologischer Reflexion abzeichnet (z. B. trinitarischer Ansatz, Unterordnung der Kirche unter Christus, Einsatzpunkt bei der Berufung des ganzen Volkes, korporativer und ekklesialer Charakter der Sakramente), wird man nicht davon reden können, daß sich zwischen den Kirchen ein gemeinsames Kirchenverständnis anbahne. Vielmehr treten auch in bezug auf die Ekklesiologie die Unterschiede, die grundlegend das Selbstverständnis der Kirchen prägen, hervor.

Drängend ist das Problem einer ökumenischen Ekklesiologie auch, weil es um die Klärung des Selbstverständnisses der ökumenischen Gemeinschaft und ihres ekklesialen Charakters geht. Dabei stellt sich die Frage, ob die ökumenische Bewegung wirklich so etwas wie eine allgemeine Theorie von der Kirche braucht. Das bisherige Bemühen um ein allgemeines Modell oder Verständnis der einen Kirche ist gerade im Lima-Prozeß auf harte Grenzen gestoßen. Die am weitesten entwickelte ökumenische Vision von der Kirche als einer „konziliaren Gemeinschaft von Ortskirchen“, wie sie auf der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates verabschiedet worden ist, hat in den kirchlichen Antworten auf das Lima-Dokument kaum Berücksichtigung gefunden, geschweige denn verbindende oder normative Kraft entwickelt! Vielmehr setzten die Kirchen ihr jeweiliges Kirchenverständnis zum Maßstab ihrer ekklesiologischen Urteile. Ist das nicht als eine ekklesiologische Grundentscheidung ernst zu nehmen?

In Betracht zu ziehen ist auch die Tatsache, daß in den Antworten immer wieder zu den ekklesiologischen Grundfragen, die gerade ausgeklammert bleiben sollten, Rückfragen oder Kritik geübt wurde. Das Lima-Dokument versuchte es, sakramentstheologische oder ontologische Festlegungen zu vermeiden, und betonte demgegenüber die Beziehungshaftigkeit und den Zeichencharakter der Sakramente. Die Kirchenfrage sollte im ökumenischen Kontext von unnötigen Festlegungen entlastet werden. Am Punkt der Frauenordination oder der Frage des Vorsitzes in der Zelebration der Eucharistie aber wurde z. B. besonders deutlich, daß die Kirchen auf eine ekklesiologische Grundorientierung nicht verzichten wollen.

So wäre z. B. für die Kirchen die Frage nach der Stellung der Kirche im Heilsgeschehen wichtig gewesen. An der Frage, wie die Kirche an den Bedingungen der bestehenden und vergehenden Welt und damit der Sünd-

haftigkeit teilhat, wären die unterschiedlichen Ansätze der verschiedenen Ekklesiologien der Kirchen klar hervorgetreten. Da man es versäumte, die Kirchen sich zu diesen Fragen äußern zu lassen, kamen die Differenzen nicht als unterschiedliche Konzepte auf den Tisch, sondern in der Form schwer auswertbarer Äußerungen und Vermutungen.

Ebenso wäre es auch nötig gewesen, auf die Frage einzugehen, wie die geglaubte Kirche und die vielen wirklich existierenden Kirchen aufeinander zu beziehen seien. Gewisse Elemente der im Lima-Dokument gefundenen Ekklesiologie erweisen sich vermutlich nur solange als konsensfähig, wie auf ihre Anwendung auf die ekklesiale Wirklichkeit der getrennten Kirchen mit ihren unterschiedlichsten Verfassungsformen verzichtet wird. Was vermag aber solch ein Konsens für das Miteinander der Kirchen zu leisten? An der Frage des universalen Einheitsamtes wäre dieses Problem evident geworden.¹⁵ Aber auch diese Frage wurde ausgelassen. Manche Antworten stellen die Frage, ob Einigungsverhandlungen unter Auslassung dieser Frage überhaupt Sinn machten.¹⁶

Zu Resignation besteht jedoch trotz aller dieser Probleme eigentlich kein Anlaß. Denn mit der Infragestellung der Möglichkeit oder Wünschbarkeit einer ökumenischen Ekklesiologie im Sinne einer einheitlichen Theorie von der Kirche ist das Unternehmen einer ökumenischen Ekklesiologie keineswegs in Frage gestellt – im Gegenteil, es ist die Chance einer Besinnung über Ziel, Absicht und Methoden einer solchen Ekklesiologie gegeben.

Im Hinblick auf das Geheimnis des Glaubens an den Dreieinigen Gott ist ja geradezu davor zu warnen, nach einer allgemeinen Theorie von der Kirche zu suchen. Schnell wäre der Übergang zu einer Weltanschauung vollzogen und der Geheimnischarakter aufgegeben. Eine Ekklesiologie, die in sich eine Vielzahl ekklesiologischer Perspektiven vereinigte, würde demgegenüber prinzipielle Offenheit bewahren und auch andere Vorteile haben. Auch wenn eine solche Ekklesiologie intellektuell vielleicht weniger befriedigend wäre, wäre der *Dienst*, den eine multiperspektive Ekklesiologie leisten könnte, keinesfalls gering – im Gegenteil: der Dienst einer solchen Ekklesiologie für die einzelnen Kirchen und ihren gemeinsamen Zeugnisauftrag von dem einen Gott rückte ganz in den Vordergrund. Dieser Dienst bestände nicht allein in der Orientierung an gemeinsamen Grundlagen und Zielvorgaben, sondern auch in geschwisterlicher Beratung und Kritik. Die Einheit der Kirchen und ihrer Kirchenverständnisse würde nicht auf logischer Vereinbarkeit begründet sein, sondern auf einer Art Weg-Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft bestände nicht in Konformität, sondern in der

von allen Unterschieden unberührten Gemeinsamkeit im Grund und Ziel der jeweiligen kirchlichen Existenz sowie der Bereitschaft und Fähigkeit zu gegenseitiger Rechenschaftsablage.

Das würde auf eine Ekklesiologie hinauslaufen, die als Wissenschaft weniger normativ oder präskriptiv arbeiten würde, sondern vielmehr *perzeptiv* und *interpretierend*. Der Akzent läge nicht länger auf der Versöhnung unterschiedlicher Konzepte von Kirche, sondern auf der *Verständigung* über die unterschiedlichen Anliegen und Gesichtspunkte, die den jeweiligen Ekklesiologietypus prägten.¹⁷ Die Diskussion bliebe damit auch geöffnet für neue Einsichten oder Infragestellungen, die aufgrund neuer Entwicklungen und des Wandels der Lebenskontexte der Kirchen relevant werden. Nicht allein Kirchen aus der sog. Dritten Welt haben das Bedürfnis danach wiederholt geäußert, sondern in besonderer Deutlichkeit auch der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR.¹⁸

Langfristig wird es nicht ausreichen, allein aus den Gemeinsamkeiten, die im Erbe von Schrift und Traditionen zu finden sind, zu schöpfen. Künftig wird es auch darauf ankommen, die Gemeinsamkeiten im Hinblick auf die Aufgaben und die sich heute stellenden Probleme voranzutreiben, d. h. die Frage nach der christlichen Botschaft für die Gemeinschaft der Glaubenden *heute* immer wieder neu zu stellen.¹⁹ Die kritische und vorwärtsweisende Funktion einer so betriebenen Ekklesiologie läge darin, die existierenden Konzepte von Kirche auf ihr besonderes Anliegen und ihren Wirklichkeitsbezug hin zu untersuchen und auf ihre jeweilige Situationsgemäßheit und Treue zum Evangelium zu überprüfen.²⁰

Der Verwirklichung einer solchen Ekklesiologie steht nichts im Wege. Sie ist im Grunde genommen unmittelbar machbar. Es muß nur dazu angeleitet werden, daß die einzelnen Kirchen die Frage nach den eigenen und den noch fremden kirchlichen Selbsteutungen mit allem ökumenischen Ernst aufnehmen und so reflektieren, daß sie für die ökumenischen Partner nachvollziehbar werden. Es geht ja um nichts anderes als um die Begründung einer verbindlichen Weggemeinschaft im Blick auf die anstehenden ekklesiologischen Fragen. Der Lima-Prozeß hat die Kirchen bereits auf den Weg gebracht. Jetzt kommt es darauf an, mit den bereits gewonnenen Konvergenzen und Einverständnissen zu wuchern und – unter geklärten Vorzeichen – in der begonnenen Weg- und Lerngemeinschaft entschlossen voranzuschreiten und auf diese Weise der Einheit entgegenzuwachsen.

ANMERKUNGEN

- 1 S. Vorwort des Lima-Dokuments, S. 8; die Verlängerung bis Dezember 1985 wurde im August 1983 in Vancouver beschlossen, s. Bericht aus Vancouver '83, Frankfurt 1983, 73.
- 2 Vorwort S. 7.
- 3 S. z. B. die Auflistung bei Harding Meyer, Der Einfluß des konfessionellen und kirchlichen Eigenverständnisses auf die Rezeption des BEM-Dokuments und die Konsequenzen einer solchen Rezeption, in: Studienheft Nr. 17 der Konferenz Europäischer Kirchen, Europäischer Kontext und die Rezeption des Lima-Dokuments, 36–38.
- 4 S. z. B. die skeptischen Anfragen von Erwin Fahlbusch, Einheit der Kirche, Eine kritische Betrachtung des ökumenischen Dialogs, Theologische Existenz heute Nr. 218, München 1984.
- 5 Vgl. die Dokumentation des letzten Standes der Diskussion im Rahmen von Glauben und Kirchenverfassung in: Minutes of the Meeting of the Standing Commission 1979 Taizé, FO-Paper No. 98, 69–75.
- 6 S. in: Churches respond to BEM, ed. by Max Thurian, WCC Geneva 1987 Vol III p. 180: „We consider that acceptance of BEM as it stands would give the impression that the present church structure of the presbyterial-synodal Reformed churches is not legitimate.“ und a.a.O. Vol III p. 301: „In the light of these affirmations, we must report that a sense of exclusion from the current draft of „Baptism, Eucharist and Ministry“ weighs heavily on Friends. This comes from its emphasis on the sacramental experience and hierarchical ordering of the church.“
- 7 Z. B. Finnish Orthodox Church, in: Churches respond to BEM, a.a.O. Vol II p. 25: „The BEM document cannot have any ecclesiological status, because only the churches themselves, acting either together or separately, could give such a status.“ vgl. Ecumenical Patriarchate of Constantinople in: Churches respond to BEM, a.a.O. Vol III p. 1.
- 8 Besonders deutlich: Ecumenical Patriarchate of Constantinople, in: Churches respond to BEM, a.a.O. Vol III p. 5: „It is true that in the Declaration it is said that the WCC exists so that the different churches can confront their differences, and that no church is obliged to alter its ecclesiology because it is a member of the Council. But it is feared that BEM, with its known dimension, may go beyond the theses and guarantees given by the Toronto Declaration in respect to the ecclesiological identity of each church.“
- 9 Vgl. H. Meyer, a.a.O. 39.
- 10 S. z. B. den Bericht von der fünften internationalen Konsultation vereinigter und sich vereinigender Kirchen in Potsdam Juli 1987: Gemeinsam auf dem Weg zur sichtbaren Einheit, Kirchenkanzlei der EKU, Berlin 1988.
- 11 Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I, Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hrsg. v. K. Lehmann und W. Pannenberg. Freiburg und Göttingen 1986.
- 12 Ein wegweisendes Denkmodell findet sich bei: E. Schlink, Ökumenische Dogmatik. Grundlegung. Göttingen 1983, 696. Beachte auch den Hinweis auf die Notwendigkeit der Buße und der gegenseitigen Bekehrung!
- 13 Darauf wurde schon 1975 hingewiesen: „Perhaps, given our differences of approach, it is unwise to try to define the Christian Community as a neutral, stormfree place, transcending the world's battles, rescuing for the peace of God both those who war and those who are warred upon. Perhaps it would be better to acknowledge that the Church is engaged in the world, and that it is therefore necessarily varied, a fellowship of many forms rather than one, open to new insights and ready to bear conflict. It would be, then, as one member of our group put it, a 'space for confrontation in Christ' . . .“, Zit. nach A. v. d. Bent, Vital Ecumenical Concerns. Sixteen documentary surveys, Geneva 1986, 84.
- 14 Roman Catholic Church in: Churches respond to BEM a.a.O. Vol VI p. 6–9; oder Herder-Korrespondenz 42 (1988) 29f.

- ¹⁵ S. Lukas Vischer, After the debate of Collegiality, in: The Ecumenical Review, Nr. 3/1985, 306-319.
- ¹⁶ Z.B. die Ev.-Luth. Kirche in Frankreich und die Evangelische Kirche A.B. von Elsaß-Lothringen.
- ¹⁷ In seinem für die internationale Auswertungstagung in Turku im Juli 1988 erstellten Bericht über die Stellungnahmen der Kirchen zu ekklesiologischen Fragen hat es Anton Houtepen bereits unternommen, vier verschiedene „Typen“ von Ekklesiologie zu unterscheiden: Danach erscheint Kirche wesentlich a) als Geheimnis und Sakrament, b) als „creatura verbi“, c) als unvollkommene, vorläufige Gestalt des Reiches Gottes oder d) als prophetisches Zeichen.
Wichtig ist es zu bemerken, daß diese Typen sich nicht auf ein konfessionelles Schema zurückführen lassen. Verschiedene Mitglieder einer Konfessionsfamilie ordnen sich oft verschiedenen Ekklesiologietypen zu. Zuordnungen zu dem einen oder anderen Typ lassen sich oft auch nicht eindeutig entscheiden. Die verschiedenen Typen schließen einander eben nicht aus, sondern setzen die Akzente verschieden oder starten an verschiedenen Problemen!
- ¹⁸ „... eine Tatsache, die in den Konvergenzerklärungen überhaupt nicht reflektiert wird, aber unseres Erachtens ein unverzichtbarer Bestandteil jedes Gespräches über das Amt sein muß: die Krise, in der das ordinierte Amt in der Welt und der Kirche von heute steht. Im Zusammenhang der radikalen geistigen und gesellschaftlichen Veränderungen in der Welt ist es zu einer (...) Unsicherheit im Verständnis und in der praktischen Ausübung des ordinierten Amtes gekommen... Diese Probleme werden nicht gelöst, sondern nur noch verstärkt durch das weithin zu beobachtende Nichtwahrhabenwollen der Situation oder durch eine administrative Festigkeit. Eine offene oder latente Resignation ist die Folge dieses Prozesses“, S. 26/27 des Originals der Stellungnahme des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR; auf Engl. in: Churches respond to BEM, Vol V p. 146.
- ¹⁹ Damit würde ein Anliegen vieler offizieller Stellungnahmen aufgenommen; vgl. Nr. 15 im Bericht der Arbeitsgruppe zu „Schrift und Tradition“ auf der Auswertungskonultation 1988 in Turku (demnächst veröffentlicht in: Minutes of the Meeting of the Standing Commission in Boston 1988): „Churches are called, not only to appeal to Scripture and traditions as determined authorities of the past, but also to actualize anew the message of the texts under the guidance of the Holy Spirit for the community of faith today.“
- ²⁰ Ein hermeneutischer Rahmen dafür war im Grunde genommen bereits in Accra 1974 vorgeschlagen worden! Für die Amtsdiskussion formuliert, hieß es da: „Die Form, die das ordinierte Amt in jeder kirchlichen Tradition annimmt, beruht auf der Wechselwirkung dreier Elemente: 1. der Vorgegebenheit des Auftrages Jesu und des Empfanges des Heiligen Geistes; 2. den sich wandelnden Strukturen der Gesellschaft; 3. der Antwort der Kirche, im Heiligen Geist, auf diese sich wandelnden Strukturen in ihrer sozialen Umwelt“, G. Müller-Fahrenholz (Hrsg.), Accra 1974. Beiheft zur ÖR 27, 114f.

Eine evangelische Stimme zu Roms Antwort auf Lima

VON GUNTHER WENZ

Im Vorwort der am 12. Januar 1982 in Lima verabschiedeten Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK über Taufe, Eucharistie und Amt wurden alle Kirchen um eine offizielle Stellungnahme zu den vorgelegten Texten gebeten, und zwar „auf der höchsten hierfür zuständigen Ebene der Autorität, sei es nun ein Rat, eine Synode, eine Konferenz, eine Vollversammlung oder ein anderes Gremium“.

Die Antwort der römisch-katholischen Kirche, die zwar nicht Vollmitglied des ÖRK, durch theologische Vertreter aber offiziell an der Kommissionsarbeit von Faith and Order beteiligt ist, liegt inzwischen vor. Die auf den 21. Juli 1987 datierte Stellungnahme wurde vom Einheitssekretariat in Verbindung mit der Glaubenskongregation erarbeitet und im Herbst in Genf eingereicht. Im Folgenden beziehe ich mich auf die von der Deutschen Bischofskonferenz autorisierte Übersetzung des ursprünglich in englischer Sprache verfaßten Textes*. Dabei sollen weder explizite synoptische Vergleiche mit speziellen Textpassagen des Limadokuments noch detaillierte Einzellexegesen geboten werden. Auch referiere ich nicht alle attestierten Übereinstimmungen und Einwände. Ich konzentriere mich vielmehr sogleich auf strukturelle Basisargumente der Stellungnahme und dabei namentlich auf solche sachkritischen Gesichtspunkte, die in engem Zusammenhang stehen mit jenen drei (ekkesiologisch ausgerichteten) Themenkomplexen, von deren weiterer Behandlung der Vatikan die entscheidenden ökumenischen Fortschritte der künftigen Kommissionsarbeit erwartet: *Sakrament und Sakramentalität*; die *apostolische Tradition* und schließlich die Frage der *Autorität in der Kirche*. „Wenn wir“, so heißt es in der Stellungnahme, „über den Text nachdenken, so meinen wir, daß viele der kritischen Einwände, die man gegen ihn vorbringen kann, sich auf die Begriffe Sakrament (und Sakramentalität), auf das genaue Wesen der apostolischen Tradition und auf das Problem der mit Entscheidungsgewalt ausgestatteten Autorität in der Kirche beziehen. Alle diese Punkte sind Teilaspekte der Ekklesiologie, die ein fortwährendes Anliegen innerhalb der ökumenischen Bewegung sein muß“ (11).

* Eine katholische Stellungnahme zu den Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen: Taufe, Eucharistie und Amt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 79). Die folgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf. Eine eigene Übersetzung bietet die Herder-Korrespondenz 42 (1988), 27–43.

Der Wunsch, der Ekklesiologie „eine ernsthaftere Aufmerksamkeit im ökumenischen Dialog“ (9) zu widmen und sie immer mehr in dessen Mittelpunkt zu rücken, bestimmt daher nicht nur die Erwartungen an die zukünftige Kommissionsarbeit; die ekklesiologische Perspektive ist es zugleich, die den Einwänden und Bedenken gegenüber den bisherigen Ergebnissen ihre einheitliche Zielrichtung gibt; nicht zuletzt von daher ist es zu verstehen, wenn nachdrücklich Wert auf die Feststellung gelegt wird, für die katholische Kirche seien die einzelnen Glaubenswahrheiten nicht voneinander getrennt, bildeten vielmehr ein organisches Ganzes (52).

I.

Die geforderte *ekklesiologische Integration* bringt sich zunächst und im besonderen Maße hinsichtlich des Sakramentsbegriffs zur Geltung, in bezug auf den die Stellungnahme ein klares Konzept vermißt, was nach ihrem Urteil Auswirkungen hat auf alle in den Konvergenzerklärungen verhandelten Themenbereiche (11f). „Hier ist“, so wird lakonisch festgestellt, „noch weitere Arbeit nötig“ (11). In welche Richtung diese Arbeit zu gehen hat, läßt sich unschwer etwa der wiederholten Bemerkung entnehmen, die Kirche sei „in einem realen und wirksamen Sinne . . . eine Ikone der Gegenwart Gottes und seines Reiches in der Welt“ (35). Worum es den Verfassern der Stellungnahme offenbar vornehmlich geht, ist das sakramentale Verständnis der Gesamtkirche (35), von dem her sich, wie man folgern darf, nach Meinung der Autoren u. a. die Wirklichkeit der sog. Einzelsakramente allererst angemessen erfassen läßt.

Nun ist die Rede von der Kirche als Sakrament, welche sich vorher bereits bei einzelnen Theologen finden läßt, seit dem II. Vatikanum bekanntlich fester lehramtlicher Bestandteil römisch-katholischer Ekklesiologie. So befindet die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ (Art. 48):

„Christus hat, von der Erde erhöht, alle an sich gezogen . . . Auferstanden von den Toten . . ., hat er seinen lebendigmachenden Geist den Jüngern mitgeteilt und durch ihn seinen Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heilssakrament (universale salutis sacramentum) gemacht. Zur Rechten des Vaters sitzend, wirkt er beständig in der Welt, um die Menschen zur Kirche zu führen und durch sie enger mit sich zu verbinden, um sie mit seinem eigenen Leib und Blut zu ernähren und sie seines verherrlichten Lebens teilhaftig zu machen. Die Wiederherstellung also, die uns verheißen ist und die wir erwarten, hat in Christus schon begonnen, nimmt ihren Fortgang in der Sendung des Heiligen Geistes und geht durch ihn weiter in der Kirche,

in der wir durch den Glauben auch über den Sinn unseres zeitlichen Lebens belehrt werden, bis wir das vom Vater uns in dieser Welt übertragene Werk mit der Hoffnung auf die künftigen Güter zu Ende führen und unser Heil wirken . . .“

Die christliche Kirche, wie sie in der römisch-katholischen subsistiert (LG 8), ist demgemäß „in Christus gleichsam das Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug (veluti sacramentum seu signum et instrumentum) für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1; vgl. 9 und 48f). Entsprechend werden alle liturgischen Handlungen, die auf das Heil der Menschen gerichtet sind, zu „Feiern der Kirche, die das ‚Sakrament der Einheit‘ (unitatis sacramentum) ist“ (SC 26), erklärt. Die Einzelsakramente haben in diesem Sinne als Explikationsgestalten des Grundsakraments der Kirche zu gelten. Demgemäß kann gesagt werden, daß die katholische Kirche in den sakramentalen Vollzügen ihr eigenes Sein vollzieht, dessen Anfang und Grund mit der Taufe gesetzt ist, um in der eucharistischen Feier seine konzentrierteste Gestalt zu erhalten.

Auch protestantischerseits wird man die eindrucksvolle Weite und Integrationskraft dieses bündigen Argumentationszusammenhangs nicht bestreiten können und die beachtliche Konkretisierung anzuerkennen haben, die der nicht selten sehr abstrakt verwendete Sakramentsbegriff durch seine ekklesiologische Fassung erfährt. Gleichwohl bleiben *offene Fragen*, etwa folgende: Feiert die Kirche in den Sakramenten tatsächlich ihr eigenes Sein, oder hat sie nicht zuvörderst im Empfang der sakramentalen Gabe der Sakramentalität Jesu Christi sich zu vergewissern?

Katholische Theologie wird diese Gegenüberstellung gewiß nicht akzeptieren. Gleichwohl bleibt das Problem, wie der Gedanke einer Selbstbegründung der Kirche sakramentstheologisch eigentlich vermieden werden soll, wenn die sakramentalen Vollzüge, durch die Jesus Christus in der Kraft des göttlichen Geistes sich vermittelt, um seine Gemeinde zu erbauen, zu kirchlichen Selbstvollzügen erklärt werden. Gewiß, die theologische Reflexion bietet nicht unbedeutende Differenzierungsleistungen an: So wird, um im gegebenen Argumentationszusammenhang zu bleiben, die Kirche *Grundsakrament*, Jesus Christus hingegen *Ursakrament* genannt. Diese Unterscheidung zielt zweifellos auf die Einsicht, daß die theologische Fundamentalität der Kirche nicht in sich selbst gründet, sondern auf dem in Jesus Christus gelegten Urgrund basiert; nichtsdestoweniger bleibt die Differenzierung zwischen Ur- und Grundsakrament zu unbestimmt, um genau angeben zu können, wie denn nun Einheit und Unterschiedenheit sakramentstheologisch so zusammengedacht werden sollen, daß beide gleichermaßen zur Geltung kommen. Probleme ergeben sich auch, wenn das Verhältnis von

Ur- und Grundsakrament bzw. Christologie und Ekklesiologie analogisch bestimmt wird; denn die Rede von Analogie ist sinnlos, wenn nicht angegeben werden kann, worin die Identität des *logos analogans* besteht. Selbst der Grundsatz klassischer Analogielehre von der in aller Ähnlichkeit je größeren Unähnlichkeit (vgl. DS 806) entlastet m.E. nicht von solchem Identifizierungszwang und läßt infolgedessen – zugestandenermaßen ganz gegen seinen Wortlaut und seine ursprüngliche Intention – die Unterschiedenheit der Analogate gegenüber ihrer Einheit unbestimmt. Dem Hang zur Univokation kann keine konsequent gedachte Analogielehre entgehen.

Es bleibt also die Frage, ob die Unterscheidung zwischen Ur- und Grundsakrament wirklich hinreichend ist, um den differenzierten Zusammenhang von Christologie resp. Pneumatologie und Ekklesiologie angemessen zum Ausdruck zu bringen. Hiermit aufs engste verbunden ist die weitere Frage, ob nämlich die sog. Einzelsakramente tatsächlich in den Realisierungszusammenhang und nicht doch eher in den Begründungszusammenhang der Kirche gehören. Ich kann und will diese Fragen hier nicht weiter verfolgen, sondern nurmehr unter Bezug auf die zu Taufe und Eucharistie gegebene Stellungnahme einige *Konkretisierungen* vornehmen.

Was die *Taufe* betrifft, so wird mehrfach betont, daß das Limadokument den Glauben der Kirche im wesentlichen angemessen wiedergegeben und sorgfältig dargestellt habe. Indes müsse die ekklesiologische Dimension der Taufe noch deutlicher herausgearbeitet werden (22; vgl. 19 u. a.). Nicht genügend Aufmerksamkeit werde etwa den „Implikationen der Tatsache (gewidmet), daß jemand innerhalb einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft in der gespaltenen Christenheit getauft wird“ (17). Offen bleibe auch das Problem der Heilsnotwendigkeit der Taufe und das mit ihm aufs engste verbundene Problem der Heilsnotwendigkeit der Kirche sowie die Frage, „wie die Taufe Menschen in die Kirche eingliedert . . . und wie die Taufe in einer Gemeinschaft, die man nicht in voller Gemeinschaft mit der Kirche sieht, noch als echte Taufe anerkannt werden kann“ (19).

Das in solchen und ähnlichen Monita erkennbare Interesse an ekklesiologischen Akzenten bestätigt sich, wo es um die Taufpraxis, näherhin um die *Praxis der Kindertaufe* geht. Bemerkenswerterweise wird die Legitimität dieser Praxis im wesentlichen mit ihrer jahrhundertelangen Übung in der Kirche begündet. Zwar geht die gewählte Formulierung, die ständige Praxis der Kirche sei „ein grundlegender Faktor, der die Taufe von Kindern rechtfertigt“ (20), offenbar durchaus vom Vorhandensein weiterer Rechtfertigungsfaktoren aus. Ja, es wird sogar ausdrücklich auf die ständig vorhandene Bereitschaft der Kirche verwiesen, „auf die Schwierigkeiten, die gegen

diese Praxis (sc. der Kindertaufe) vorgebracht wurden, eine Antwort zu geben und Gründe, die für ihre Fortsetzung sprechen, anzugeben“ (20). Indes wird nicht hinreichend klar, wie das Verhältnis solcher möglichen Gründe zur gegebenen kirchlichen Praxis verfaßt sein muß, damit diese wirklich als Basis jener und am Ende nicht doch nur als deren bloße Folge bzw. als deren Implikate und interne Momente in Erscheinung treten. Der zentrale Satz, „im sakramentalen Leben der Kirche drück(e) die Praxis den Glauben aus, und der Glaube w(e)rd(e) auch durch das Nachdenken über die Praxis vertieft“ (20), schafft jedenfalls nicht das sachlich gebotene Maß an Klarheit.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, füge ich hinzu, daß es mir nicht um eine persönliche Bestreitung der Praxis der Kindertaufe geht, von der ich vielmehr glaube, daß sie sich mit guten theologischen Gründen verteidigen läßt. Vermerkt sei ferner, daß ich die vorgetragene Kritik an der irreführenden Unterscheidung, wie der Limatext sie zwischen Kindertaufe und sog. Gläubigentaufe vornimmt, völlig teile. Worauf es mir im entwickelten Argumentationszusammenhang allein ankommt, ist ein fundamentalhermeneutisches Problem von allerdings großer Reichweite, das sich analog etwa anhand des Problems der Verselbständigung des Firmsakraments (21f) namhaft machen ließe oder auch im Rahmen der Frage der Einsetzung der Taufe, wo es in der Stellungnahme heißt: „Daß die Taufe der Weg ist, den er (sc. Christus) angeordnet hat, wird durch das apostolische Zeugnis, wie wir es in der Hl. Schrift und in der Überlieferung der Kirche vorfinden, erkennbar“ (17). Hier bleibt in bezug auf das avisierte Problem des Verhältnisses vom Grund der Kirche und kirchlichem Selbstvollzug vieles – zu vieles, wie ich meine – offen und ungeklärt, namentlich der genaue Zusammenhang von Hl. Schrift und kirchlicher Tradition.

Es entspricht der ekklesiologisch ausgerichteten Gesamttendenz der Stellungnahme, wenn im Blick auf den *Eucharistietext*, dessen Thematik nun ebenfalls in der gebotenen Kürze berücksichtigt werden soll, gefordert wird, die „Beziehung zwischen dem Handeln der Kirche und dem Handeln Christi“ (25) möge noch deutlicher ausgedrückt werden. Ein solcher Wunsch kommt, wie ich meine, einem reformatorischen Grundanliegen prinzipiell durchaus entgegen. War es doch der Vorwurf einer Verwechslung des göttlichen Geisteshandelns in Jesus Christus und menschlichen bzw. kirchlichen Handelns, der die reformatorische Kritik an der Messe, namentlich die Kritik an Theorie und Praxis des Meßopfers provozierte. Bekanntlich verwarf Luther die ihm begegnende Theorie und Praxis des römischen Meßopfers als einen gottlosen Mißbrauch des Altarsakraments, welcher das Innerste

der Glaubenswahrheit verkehrt, indem er, statt den verheißungsvollen Zuspruch der Versöhnung durch Christi Tod sich gefallen zu lassen, einen unseligen Anspruch auf menschliche Selbstrechtfertigung erhebt. Darin fand der Reformator einen fundamentalen und unaufhebbaren Widerspruch gegen seine Grundeinsicht, der gemäß der Mensch allein aus Gnade durch Glauben und nicht durch verdienstliche Werke gerechtfertigt wird. Alle weiteren Verdikte gegen die römische Messe lassen sich im Grunde auf diesen elementaren Vorwurf zurückführen, der in der These seine Bestätigung fand, das Meßopfer widerspreche der Einzigkeit und Vollgenügsamkeit des Kreuzesopfers Jesu Christi, welches einer multiplizierenden Wiederholung ebensowenig bedürfe wie einer additiven Ergänzung.

Nun hat der ökumenische Dialog gerade in der *Meßopferfrage* unleugbar wichtige Verständnisfortschritte gebracht, wofür das Limadokument selbst ein schönes Beispiel gibt. Bleibt nur zu fragen, wieweit die erzielte Verständigung reicht und in welchem theoretischen und praktischen Gesamtkontext sie jeweils ratifiziert wird. Die römisch-katholische Stellungnahme akzentuiert, das ist offensichtlich, mit besonderem Nachdruck das intime Zusammensein von Christus und Kirche im eucharistischen Handlungsvollzug. Man legt nachhaltigen Wert auf die Feststellung, „daß die Kirche in der Eucharistie die Danksagung Jesu Christi aufnimmt und sich als Braut Christi mit ihr vereinigt, um eine gebührende Danksagung für alle Wohltaten Gottes auszudrücken“ (25). Besonders hervorgehoben werden daher jene Formulierungen des Limadokuments, in denen „das enge Verhältnis zwischen dem Geheimnis der Eucharistie und dem Handeln der Kirche“ (26) im Sinne einer „eucharistischen Ekklesiologie“ (27) betont wird. In der Meßopferfrage, genauer gesagt: in der Frage des Verhältnisses von Kreuzesopfer und Meßopfer, kommt es mithin nach Maßgabe der Stellungnahme vor allem darauf an, daß die Kirche „als geistlich und sakramental vereint (gesehen wird) mit der kommemorativen, aktiven Gegenwart des Opfers Christi“ (27). Weitere Beispiele für diese Tendenz, Handeln Christi und Handeln der Kirche in der eucharistischen Feier möglichst eng miteinander zu verbinden, ließen sich unschwer aufzählen. Sie wird im übrigen auch durch die vorgetragene Kritik etwa an dem – den römisch-katholischen Opfergedanken angeblich nur unzureichend erfassenden – Begriff der eucharistischen Fürbitte (27f) belegt.

Gegenüber solch christologisch-ekklesiologischer Vereinigungstendenz hat es protestantische Theologie stets als ihre besondere Aufgabe erachtet, mit Genauigkeit auf die *Unterschiedenheit und Unterscheidbarkeit von Ekklesiologie und Christologie zu achten*. Daß dies nicht bedeuten kann,

das Verhältnis beider im Sinne einer abstrakten Differenz aufzufassen, ist klar. Gerade der neutestamentliche „Mysterion“-Begriff, der in den altlateinischen Bibelübersetzungen dann mit „sacramentum“ wiedergegeben werden sollte, sagt ja zweifellos eine sehr innige Beziehung von Christus und Kirche aus, wie denn auch die sakramentale Feier ohne ekklesiologische Bezüge gar nicht zu denken ist. Gleichwohl wird man theologisch ebensowenig ohne klare Differenzierungen auskommen: Denn so richtig es ist zu sagen, Christus lebe in seiner Kirche und handle durch sie an der Menschheit, so falsch wäre es doch daraus zu folgern, Christus sei gewissermaßen in die Kirche auferstanden, die versammelte Gemeinde sei die einzige Realexistenz seines Leibes. Denn solche Folgerung führt zu nichts anderem als zu einer Auflösung der Faktizität und des Perfekts der Auferstehung, welche besagen, daß Jesus Christus an sich selbst und als solcher lebt, welche Gewißheit zugleich die Bedingung der Möglichkeit des Lebens der Gemeinde ist, wie der Geist sie vermittelt.

Wahre „Begeisterung“ ist sonach, das gilt auch und gerade für die Kirche und ihre Glieder, immer ein Extra-se-Sein, und entsprechend ist der Zusammenhang von Jesus Christus und Kirche gerade in seiner innigen Einigkeit als differenzierter Zusammenhang zu bestimmen. Kurzum: Kirche ist, was sie ist, nämlich Leib Christi und konkrete Gestalt seiner Geistesgegenwart, wenn sie gleichsam außer sich ist, selbstvergessen bei der Sache, richtiger gesagt: beim Herrn, welchem sie im Glauben zutraut, seine göttliche Wahrheit mittels des Wirkens des Geistes bewähren zu können. Wollte die Kirche hingegen das Wirken des Geistes mit ihrer Wirklichkeit gleichsetzen, um die Wahrheit Christi selbst zu bewähren, müßte sie zwangsläufig dem verkehrten Ungeist der Selbstverschlossenheit, des Unglaubens und der Sünde verfallen. Wahre Kirche gibt es sonach nur im Vertrauen auf die Selbstbezeugung der Wahrheit Jesu Christi im Geist; Verkehrung und Sünde hingegen herrschen dort, wo man den Blick auf sich selbst richtet – und sei es auch, um sich an eigner Heiligkeit zu erbauen. In diesem Sinne gilt auch und gerade für die ecclesia: *iniusta in se, iusta in spe resp. in Christo* bzw. *simul iusta et peccatrix*.

Nun kann man gegen die vorgetragene ekklesiologische Argumentation einwenden, in ihr werde nicht hinreichend unterschieden zwischen der kirchlichen Gemeinschaft der Gläubigen und der Kirche, die den einzelnen Gläubigen ebenso wie ihrer Gemeinschaft immer auch gegenüberstehe, indem sie die *Heilsmedien verwalte*, mittels derer sich der Heilige Geist als wirksam erweise, so daß zu sagen wäre: Wohl sündigen alle Einzelglieder der Kirche, aber nicht die Kirche als ganze und als solche. Diese Feststellung

aber ruft zwangsläufig die Frage hervor, wie die Differenz zwischen heiliger Mutter Kirche und ihren sündigen Kindern eigentlich zu denken ist, ohne in eine Hypostasierung institutioneller Strukturen zu verfallen, derzufolge individuelle Personen nur als marginale Funktionsmomente zu gelten hätten, welche Annahme von der katholischerseits stets bekämpften Idee der Kirche als einer „civitas platonica“ so weit nicht entfernt wäre. Wie dem auch sei: Für protestantische Theologie ist und bleibt die Überzeugung grundlegend, daß wie der einzelne Christ, so auch die verfaßte Kirche allein exzentrisch, also gerade nicht in der Weise stabiler Identität mit Christus im Geiste vereint ist.

Für das sakramentale, namentlich für das eucharistische Handeln der Kirche hat daher zu gelten, daß es nur angemessen bzw. stiftungsgemäß geschieht, wenn es im Bewußtsein sich vollzieht, daß der Bezugspunkt dieses Handelns sich von sich aus zu vergegenwärtigen vermag. Die eucharistische *Anamnese* und *Epiklese* der Kirche vollenden sich mithin in der Einsicht, daß Jesus Christus in der Kraft des göttlichen Geistes sich selbst lebendig in Erinnerung zu bringen und als Subjekt seines Gedächtnisses zu erweisen vermag, um so seiner Gemeinde eine eschatologische Zuversicht zu eröffnen, die – in der Gewißheit des Heils befreit von aller Sorge ums Eigene – als fürsorgliche und opferbereite Liebe sich zu realisieren vermag gemäß der Devise: Man kann für das Reich Gottes *nur*, aber nun auch *gerade deshalb* sinnvoll arbeiten, weil man der Sorge um dessen Kommen gründlich enthoben ist.

Ich muß es bei diesen wenigen Bemerkungen bewenden lassen, ohne ihre Konsequenzen für die Meßfrage, namentlich die Frage des Meßopfers noch genauer ausführen zu können. Ich hebe nur noch einmal hervor, worauf es theologisch im Entscheidenden ankommt: Gottes Dienst an uns und unser Dienst an Gott stehen in einem unumkehrbaren, eindeutig gerichteten Verhältnis, sofern all unser Tun in der Tat Gottes in Jesus Christus, wie der Geist sie erschließt, die Bedingung seiner Möglichkeit hat und sich als gebotene Aufgabe allein vom Zuvorkommen dieser Gabe her begreifen kann.

Zwei abendmahlstheologisch relevante Verweise seien nunmehr thetisch angefügt: Was die Frage der Realpräsenz anbelangt, so betont die Stellungnahme zu Recht, daß es sachlich nicht angemessen wäre, den einschlägigen Limatext in dem Sinne zu interpretieren, als würden im eucharistischen Geschehen „die Gaben nur einem Bedeutungswandel unterliegen, der nicht weiter geht als die Herstellung einer äußerlichen Beziehung zwischen den bezeichnenden und der bezeichneten Sache“ (30). In der Tat beinhaltet nicht nur der römisch-katholische, sondern auch der reformatorische

„Glaube an die Realpräsenz . . . , daß wir glauben, daß das Brot und der Wein wirklich der Leib und das Blut Christi werden“ (31 Anm.). In diesem Sinne kann man in Übereinstimmung mit reformatorischer Theologie durchaus sagen, daß „der Gedanke, daß sie (sc. Brot und Wein) zu sakramentalen Zeichen werden, . . . mit der inneren Veränderung verknüpft (ist), die stattfindet, wobei eine Seinseinheit zwischen der bezeichnenden und der bezeichneten Realität zustandekommt“ (30). Fragwürdig bleibt allerdings, was unter *Seinseinheit* näherhin zu verstehen ist und ob der zu ihr führende Wandlungsprozeß notwendig auf den Begriff der „Transsubstantiation“ gebracht werden muß. Denn erstens ist dieser Begriff von philosophischen Denkkategorien abhängig, die nicht mehr ohne weiteres die unseren sind, und zweitens verfügt er, wie die Geschichte seiner kontroverstheologischen Auslegung beweist, keineswegs über die Eindeutigkeit, welche die vatikanische Stellungnahme mit ihm verbindet. Ohnehin wird man sagen dürfen, daß gerade der Eucharistieteil der Stellungnahme die begriffliche Präzision und sachliche Klarheit, die er in einigen Passagen des Limadokuments vermißt, selbst nicht selten schuldig bleibt.

Eine zweite Notiz, die ich gerne noch anmerken möchte, betrifft die praktisch so bedeutsame Frage der *gegenseitigen Teilnahme* an der Eucharistie (33). Auch in diesem Zusammenhang unterstreicht die Stellungnahme sogleich die ekklesiologische Dimension des Problems. „Die Katholizität der Eucharistie“, so wird betont, sei „nicht etwas von der Katholizität der Kirche Verschiedenes. Katholizität beinhaltet Offenheit, aber eine Offenheit, die als Vorbedingung die Annahme des ganzen Heilsgeheimnisses Christi und seiner Konsequenzen hat“ (31). Die Einheit im Bekenntnis des Glaubens gilt mithin als „das Herzstück der kirchlichen Gemeinschaft“ (33). Daraus wird gefolgert: „Da die Eucharistiefeier von ihrer eigenen Natur her ein Bekenntnis des Glaubens der Kirche ist, ist es für die katholische Kirche gegenwärtig unmöglich, sich an einer allgemeinen gegenseitigen Teilnahme an der Eucharistie zu beteiligen. Denn aus unserer Sicht können wir erst dann Eucharistiegemeinschaft haben, wenn wir auch volle Gemeinschaft im Glauben haben“ (33). Evangelische Theologie wird demgegenüber in Theorie und Praxis deutlich zu machen haben, daß das Abendmahl nicht nur Objektivation des kirchlichen Glaubens und Ausdruck bestehender kirchlicher Einheit ist, sondern auch und vor allem Konstitutions- und Erhaltungsgrund des Glaubens der Kirche und Möglichkeitsbedingung ihrer Einheit. Das ist der dogmatische Grund für die protestantische Forderung der sog. offenen Kommunion und die Gewährung eucharistischer Gastfreundschaft in den gegenwärtigen evangelischen Kirchen.

II.

Die betonte Feststellung der Stellungnahme, daß der Vorsteher der eucharistischen Feier ein Priester sein muß, „der das Sakrament der Weihe in der apostolischen Sukzession empfangen hat“ (32) und damit befähigt ist, Christus in einer personalen und sakramentalen Weise zu repräsentieren (38), sowie die ferner erfolgte Erinnerung, daß die Realität „Opfer“, wie es heißt, „wesentlich zum Begriff des geweihten Priestertums gehört“ (39), verweist bereits auf die elementare Sonderstellung, die dem ordinationsgebundenen *Amt* nach römisch-katholischer Lehre im Zusammenhang der Berufung des ganzen Gottesvolkes zukommt. Dabei ist es keineswegs so, wie Protestanten in Unkenntnis der wahren Sachlage nicht selten argwöhnen, daß römisch-katholische Lehre die Berufung des ganzen Volkes Gottes und mithin das Priestertum aller Gläubigen in Abrede stelle. Daß das Gegenteil der Fall ist, bestätigt die Tatsache, daß die vatikanische Stellungnahme dem einschlägigen Eingangsteil des Amtstextes des Limapapiers unter Verweis auf entsprechende Ausführungen namentlich der Dogmatischen Konstitution des II. Vatikanum über die Kirche ausdrücklich zustimmt. Schwieriger wird die Problematik erst, wenn man fragt, wie dem Priestertum aller das besondere, ordinationsgebundene Amt der Kirche zuzuordnen ist. Die Stellungnahme hebt bei der Erörterung dieser Frage besonders einen der Aspekte hervor, unter denen das Limadokument die Besonderheit des ordinationsgebundenen Amtes im Unterschied zum Priestertum aller Gläubigen zu bestimmen sucht: den Gesichtspunkt der *Repräsentation*. „Der Begriff ‚Repräsentation‘ ist ein wertvoller Begriff, dessen Wurzeln im theologischen Verständnis der Kirchen liegen, aber er muß“ – so wird hinzugefügt – „im Kontext der formulierten Übereinstimmung näher definiert werden, so daß deutlich wird, daß in Verbindung mit dem Archetypus Christus das ordinierte Amt in der Kirche und für sie eine wirksame und sakramentale Realität ist, durch die der Amtsträger ‚in persona Christi‘ handelt“ (38).

Damit wird unterstrichen und präzisiert, was vorher bereits in universal-ekkesiologischer Perspektive gesagt wurde, daß nämlich der sakramentale Aspekt der Gesamtkirche „sich in einer besonderen Weise im Amt auswirkt, bei seiner Lehraufgabe, bei der Spendung der Sakramente und bei seinem Leitungsdienst“ (35). Offenbar weil er als besonders geeignet erscheint, diesen speziellen „sakramentalen Aspekt, der den Amtsträger vor Gott und vor der Gemeinschaft prägt“ (38), herauszustellen und somit den nicht nur graduellen, sondern wesentlichen Unterschied zwischen dem Amtspriestertum und dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen (39,

unter Verweis auf LG 10) zu verdeutlichen, wird der Repräsentationsbegriff in der gegebenen Weise amtstheologisch favorisiert.

Nun hat, wie etwa Melanchthon in seiner Apologie der *Confessio Augustana* (vgl. AC VII, 28) beweist, der Repräsentationsbegriff auch in *evangelischer Amtstheologie* eine nicht unbedeutende Rolle gespielt. Tatsächlich handeln nach reformatorischem Verständnis die Amtsträger in Ausübung des Auftrags, zu dem sie verordnet sind, nicht im eigenen Namen, sondern in Repräsentanz der Person Christi. Und auch dies wird man protestantischerseits nicht bestreiten müssen und auf der Basis der eigenen Tradition auch nicht bestreiten können, daß zwischen ordinationsgebundenem Amt und allgemeinem Priestertum ein wesentlicher und nicht im Sinne graduel-ler Steigerung faßbarer Unterschied vorliegt. Die Frage ist nur, ob dieser Unterschied in hinreichender Weise primär oder gar exklusiv durch den Repräsentationsbegriff zu bestimmen ist. Denn Repräsentanten Jesu Christi zu sein, dazu sind alle gläubigen Getauften bestimmt, wenn anders sie am allgemeinen Priestertum teilhaben. Trifft dies zu, dann ergibt sich daraus zwingend, daß der Repräsentationsbegriff die Besonderheit des ordinationsgebundenen Amtes im Unterschied zum Priestertum aller Gläubigen nicht hinreichend zu begründen vermag. Nach reformatorischem Verständnis kann der Repräsentationsbegriff mithin nur im Zusammenhang mit anderen Leitbegriffen, namentlich dem Ordnungs- und Öffentlichkeitsgedanken, die Eigenart des kirchlichen Amtes angemessen zum Ausdruck bringen. Einer einseitigen Favorisierung des Repräsentationsbegriffs hingegen droht die Gefahr, die Funktion der Christusvergegenwärtigung derart den Amtsträgern vorzubehalten, daß von einer kritischen, nicht auf bloße Affirmation beschränkten Mitwirkung der Gemeinde an Gestaltung und Leitung der Kirche nicht mehr die Rede sein kann.

Dem Wesen der *Autorität in der Kirche*, auf das auch die Stellungnahme einen entscheidenden Akzent legt, ja in dem sie „ein Schlüsselthema für den Fortschritt des Ökumenismus“ (14) sieht, gebührt von daher besondere Aufmerksamkeit. Zu hören und zu würdigen ist zunächst, daß die Autoren der römischen Antwort den Amtsträger trotz starker Betonung seiner spezifischen Rolle „nicht von der Gemeinschaft trennen und ihn über sie erheben“ (38) wollen; insofern stimmen sie „voll überein mit der engen Verbindung, die das Dokument zwischen dem ordinierten Amt und der Gemeinschaft macht“ (38, unter Verweis auf LA 12). Gleichwohl sei das spezifische Wesen der Autorität in der Kirche in den Limatexten noch nicht befriedigend geklärt. So müsse etwa die in allen ihren Teilen zu beobachtende Methode, Argumenten aus der Frühzeit des Christentums, namentlich aus

der apostolischen Zeit, besonderes Gewicht beizumessen, unterstützt werden „von einer theologischen Reflexion über die normative Kraft solchen Alters“. „Mit anderen Worten: Sie muß ergänzt werden durch die Betrachtung der Rolle einer mit Entscheidungsvollmacht ausgestatteten Autorität, sowohl bei der Beurteilung solcher Entwicklungen in der Vergangenheit als auch im Hinblick auf die gegenwärtigen Erfordernisse der Kirche und die heutige ökumenische Situation“ (36f). Zu klären sei, „wer Entscheidungen trifft, wer Gottes Willen in den verschiedenen Entwicklungen beurteilt und mit welcher Autorität das geschieht“ (37). Dabei wird sogleich hinzugefügt: „Wir glauben in der Tat, daß gewisse Personen in der Kirche mit einer von Gott verliehenen Autorität beauftragt sind, ein solches Amt der Entscheidung auszuüben“ (37).

Nun kann es sicherlich auch unter *evangelischen* Bedingungen nicht zweifelhaft sein, daß es eine spezielle *Lehrautorität* und *Leitungskompetenz* des kirchlichen Amtes gibt. Die Bekenntnistexte des 16. Jahrhunderts bestätigen dies jedenfalls eindeutig. Indes wird man zweifeln dürfen, ob es jemals Aufgabe einer kirchlichen Amtsautorität sein kann, Gottes Willen – wie es in der Stellungnahme heißt – zu beurteilen. Denn ernsthaft kann das kirchliche Amt ja allenfalls die Vollmacht beanspruchen wollen, menschliche Urteile über Gottes Willen beurteilen zu wollen, währenddessen für den göttlichen Willen, wie er an sich selbst ist, insofern Selbstbeurteilungskompetenz anzunehmen ist, als er sich, wenn er denn absoluter Wille ist, keinem externen Urteil unterwerfen läßt, sondern nur aus sich selbst heraus zu beurteilen ist. Weil dies gewiß auch allgemeine römisch-katholische Lehrauffassung ist, sollte man aus der zitierten mißverständlichen Formulierung nicht unstatthafte Schlüsse kontroverstheologischer Polemik, sondern nur die allerdings höchst wichtige Konsequenz differenzierter Argumentation ziehen. Nach evangelischer Auffassung setzt dies voraus, daß zwischen der Autorität Gottes bzw. Jesu Christi und kirchenamtlicher Autorität theoretisch klar unterschieden und die praktische Möglichkeit ihrer Unterscheidbarkeit nicht systematisch entzogen wird. Festzuhalten ist also *zum einen*, daß der Amtsträger seine Autorität angemessen wahrzunehmen und zu realisieren vermag nur im Bewußtsein ihrer Unterschiedenheit von der Autorität Gottes in Jesus Christus sowie in der Gewißheit, daß die Autorität der göttlichen Wahrheit in ihrem Grund und Bestand nicht mit seinem Amt und seiner Person steht und fällt, vielmehr sich selbst und von sich aus zu bewähren vermag. Dieses gläubige Vertrauen ist zugleich die Bedingung dafür, daß der Amtsträger im konkreten Vollzug seines Amtes der christlichen Liebe entspricht. Festzuhalten ist *zum anderen*, daß die

amtstheologische Berufung auf Autorität das kritische Korrektiv der Gemeinde nicht aus-, sondern einzuschließen hat. Die Rede von der wechselseitigen Abhängigkeit von Amt und Gemeinde impliziert somit, wenn sie denn ernst gemeint ist, das gemeindliche Recht und die gemeindliche Pflicht zur konstruktiven und gegebenenfalls auch kritischen Mitverantwortung für die Evangeliumsauslegung und alle Belange der Kirche. In Theorie und Praxis der Kirchenverfassung ist dem dadurch Rechnung zu tragen, daß Gestaltung und auch Leitung des kirchlichen Lebens beiden, Gemeinde und ordinationsgebundenem Amt, *paritätisch zugesprochen* werden. Durch solche gleichberechtigte Beteiligung von Amt und Gemeinde am kirchlichen Leben soll keineswegs die wesentliche Funktionsdifferenz beider und die Unterschiedenheit ihrer Zuständigkeiten geleugnet, wohl aber angezeigt werden, daß beider Differenz, obwohl auf institutioneller Ebene irreduzibel, doch keine absolute ist, daß vielmehr Amt und Gemeinde vermittels ihrer Bezogenheit auf den einen, ihnen beiden zuvorkommenden göttlichen Geist Jesu Christi zu ständiger wechselseitiger Beziehung bestimmt sind, wie sie im Prozeß *kommunikativer Verantwortung* wahrgenommen wird, in einem Prozeß, dessen faktische Unabgeschlossenheit und Unabschließbarkeit seine ideale Vollkommenheit nicht in Zweifel zieht, sondern bestätigt.

Damit sind zugleich elementare Kriterien einer evangelischen Beurteilung des Problems *der Formen* des ordinationsgebundenen Amtes angesprochen. Mit Recht weist die Stellungnahme in diesem Zusammenhang darauf hin, wie eng die Frage kirchlicher Autorität mit dem Verständnis des dreifachen Amtes und seiner Funktionen zusammenhängt. „Gehört“, so wird gefragt, „das dreifache Amt zum konstitutiven Wesen der Kirche, weil begründet in Gottes Willen für die Kirche, oder gehört es nur zum ökumenischen Wohl (bene esse) der Kirche?“ (14; vgl. 41) Wie immer man die diesbezüglichen Passagen des Limadokuments interpretieren und die gedankliche Praktikabilität der in der Stellungnahme erhobenen Forderung, zwischen dem grundlegenden und konstitutiven Kern des dreifachen Amtes und der veränderbaren gesellschaftlichen Organisationsform der Kirche zu unterscheiden, beurteilen mag, in evangelischer Perspektive hat grundsätzlich folgendes zu gelten: Sosehr dem ordinationsgebundenen Amt wohl eine besondere, wesentliche und unentbehrliche Aufgabe, nicht zuletzt für die Einheit der Kirche zuzuerkennen, zugleich aber jede Form geistlicher, den persönlichen Gnadenstand betreffender Gradunterschiede abzulehnen ist, sosehr ist auch innerhalb des ordinationsgebundenen Amtes durchaus die Notwendigkeit einer gegliederten Ausformung und bestimmten Zuweisung besonderer

Amtsaufgaben anzuerkennen, *nicht hingegen die Vorstellung geistlicher Stufengrade*. Sowenig nämlich das Amt seinen Dienst an der Einheit der Gemeinde dadurch wahrzunehmen vermag, daß es die konkrete Vielfalt ihrer Glieder übergeht, statt auf sie einzugehen, um der Einheit der vielen in der Fülle ihrer Differenziertheit zu dienen, sowenig kann die notwendige personelle und funktionale Vielfalt des ordinationsgebundenen Amtes dadurch vereint werden, daß man innerhalb dieses Amtes eine geistliche Rangfolge und graduelle Stufung einführt, um schließlich zu einem Amte zu gelangen, von dem zu gelten hätte, daß sein Träger die Einheit der Kirche gewissermaßen an sich selbst bzw. in einer von der in der Offenbarung Gottes gegebenen kirchlichen Einheit völlig ununterscheidbaren Weise ist. Daß die römisch-katholische Theorie und Praxis des *Petrusamtes*, das im Limadokument zwar kein Gegenstand der Verhandlung ist, dessen ökumenische Erforschung aber von der Stellungnahme ausdrücklich nahegelegt wird (vgl. 14; 42), einen solchen Anspruch nicht, und zwar *unmißverständlich nicht vertritt*, ist für die Reformationskirchen bei aller gebotenen Flexibilität zweifellos eine unentbehrliche Voraussetzung der Verständigung.

Neben dem Problem der Autorität widmet sich die Stellungnahme u. a. der genaueren Bestimmung des *Wesens der apostolischen Tradition* und ihrer Implikationen. Es läßt sich unschwer erkennen, daß beide Themenbereiche eng zusammenhängen; ist doch die Frage der Wesensbestimmung der apostolischen Tradition nicht zu trennen von der Frage ihrer authentischen Wahrnehmung. Daß es in diesem Zusammenhang noch ökumenische Unklarheiten und Anschauungsdifferenzen gibt, die auch im Limadokument nicht vollständig behoben sind und deshalb weiterer Studien bedürfen, wird mit vollem Recht festgestellt. Dabei wird die These zweifellos allgemeine Zustimmung finden, daß „eine klare Unterscheidung gemacht werden (muß) zwischen der apostolischen Tradition, die uns bindet, weil sie ihre Wurzeln in der Offenbarung hat, und den verschiedenen anderen Traditionen, die sich etwa in den Ortskirchen gebildet haben“ (13). Strittig indes wird im einzelnen sein, wie diese Unterscheidung jeweils konkret vorzunehmen und wie der Sinngehalt der in der Offenbarung gründenden apostolischen Tradition im Fortgang der Zeiten identisch und kontinuierlich zu begreifen ist. Insbesondere am Problem der *Ordination von Frauen* wird dies in der Stellungnahme exemplarisch verdeutlicht. Dabei legt man Wert auf die Feststellung, man sei nicht nur der Meinung, daß – wie es im Limadokument heißt – die Tradition der Kirche in diesem Punkt nicht geändert werden darf, sondern man habe nicht die Autorität, sie zu ändern, da man überzeugt sei, daß sie zur apostolischen Tradition der Kirche ge-

höre (40). Es dürfte nicht ganz leicht fallen, den sachlichen Unterschied beider Beschreibungen präzise zu erfassen; offensichtlich hingegen ist, daß das Problem der apostolischen Tradition mit dem ihrer gegenwärtigen Verbürgung unlösbar verbunden ist.

Für römisch-katholische Theologie kommt dieser Zusammenhang tendenziell überein mit dem von apostolischer Tradition und bischöflicher Sukzession. Entsprechend hat die *bischöfliche Sukzession* als eine Bürgerschaft für die Kontinuität und Einheit der Kirche zu gelten. Daß Bürgerschaft dabei im sakramentalen Sinne zu verstehen sei, unterstreicht die Stellungnahme durch die Bemerkung, die im vorliegenden Dokument übliche Rede vom *Zeichen* der bischöflichen Sukzession sei weniger angemessen als die in einer früheren Fassung gebräuchliche Wendung, die von einem *wirksamen Zeichen* spreche. Denn dies weise „besser auf die einzigartige Bedeutung der bischöflichen Sukzession für den Aufbau der Kirche durch die Jahrhunderte hin“ (43). Es folgt eine Beschreibung der Bedeutung des Bischofsamtes in der römisch-katholischen Ekklesiologie, die in folgendem Gedanken zusammengefaßt wird: „Durch die bischöfliche Sukzession verkörpert und verwirklicht der Bischof sowohl die Katholizität in der Zeit, d. h. die Kontinuität der Kirche durch die Generationen, als auch die innere Verbundenheit, die in jeder Generation gelebt wird. Die gegenwärtige Gemeinschaft ist daher durch ein personales Zeichen mit dem apostolischen Ursprung, seiner Lehre und seiner Lebensweise verbunden“ (43).

Ich habe hier nicht im einzelnen zu beurteilen, inwieweit diese Bestimmung des Bischofsamtes mit evangelischer Lehre zu vereinbaren ist. Die Grenze solcher Vereinbarkeit wäre sicherlich dann gegeben, wenn das Bischofsamt bzw. die bischöfliche Amtssukzession im Sinne einer Identitätsgarantie christlicher Wahrheit verstanden und gegen mögliche Sachkritik vorweg immunisiert würde. Im übrigen werden evangelische Kirchen auch unter Voraussetzung der Bereitschaft, die episkopale Sukzession im Sinne eines wirksamen Ausdrucks der Kontinuität und Einheit der Kirche zu schätzen, keinem Vorschlag zustimmen können und dürfen, der – um die Formulierungen des Limadokuments aufzugreifen, – „darauf hinausläuft, daß das Amt, das in (der) eigenen Tradition ausgeübt wird, nicht gültig sein sollte bis zu dem Augenblick, wo es in eine bestehende Linie der bischöflichen Sukzession eintritt“ (LA 38). Eine solche Zustimmung verbietet sich übrigens nicht nur und nicht primär aus Respekt vor der Tradition der reformatorischen Väter und ihrer Nachfahren, sondern auch und vor allem aus einem *zukunftsorientierten* und damit eben nicht nur historischen, sondern bleibend sachlichen Grund, der sich auf die Kurzformel

bringen läßt, daß die Ausnahme von der kirchlichen und amtstheologischen Regel auch fernerhin denkbar sein muß, wenn die Kirche reformierbar sein und bleiben soll, was die Voraussetzung dafür ist, daß die „Sache der Reformation“ weitergeht, ihre Geschichte eine Zukunft hat.

Hinzuweisen ist noch darauf, daß die Stellungnahme sich ausdrücklich für einen *episkopalen Ordinationsvorbehalt* ausspricht und die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ausdrücklich bittet, intensiver als bisher „über die ekklesiologische Bedeutung der bischöflichen Sukzession für die Ordination nachzudenken“ (45). Davon, daß neben oder zusammen mit der episkopalen auch eine *presbyteriale* Sukzession akzeptiert werden könnte, ist nichts zu vernehmen; hingegen spricht sich die Stellungnahme mehrmals und nachdrücklich dafür aus, daß das ordinationsgebundene Amt eine sakramentale Weihe durch einen Bischof erfordert, der in der authentischen apostolischen Sukzession steht, welche die sakramentale Verbindung des Amtes mit dem apostolischen Ursprung bezeichnet und bewirkt (45f). Zugleich wird die Klärung der Frage des Spenders der Ordination (die „nicht nur irgendein Zeichen . . ., sondern ein wirksames Zeichen“ (44), mithin ein wirkliches Sakrament (45) sei) zur Voraussetzung ernsthafter Fortschritte auf dem Weg zur gegenseitigen Anerkennung der ordinationsgebundenen Ämter erklärt. Anders als es durch „die unbefriedigende Art, in welcher der Lima-Text das Problem der gegenseitigen Anerkennung des ordinierten Amtes behandelt“ (45), nahegelegt werde, sei es gegenwärtig „noch verfrüht, Aussagen über die Form zu machen, die ein öffentlicher Akt der gegenseitigen Anerkennung der Kirchen und ihrer Ämter haben könnte“. Es sei „vielmehr notwendig, jetzt auf die Einheit im Glauben bezüglich dieses zentralen ekklesiologischen Problems hinarbeiten“ (47).

III.

Soll der ökumenische Dialog der Christenheit nicht nur zu einem kurzfristigen Einvernehmen führen, sondern *langfristig gelingen*, dann setzt dies voraus, daß er dem Selbstverständnis der beteiligten Kirchen nicht äußerlich bleibt, sondern notwendig und folgerichtig aus ihm hervorgeht. Das wiederum hat zur Voraussetzung, daß die konfessionell-dogmatische Basis, durch welche die jeweiligen Kirchen ihre Identität begründet wissen, unbeschadet der nötigen inhaltlichen Bestimmtheit selbst dialogisch verfaßt oder zumindest für Kommunikation aufgeschlossen ist. Anders und kürzer gesagt: Inhaltliche Bestimmtheit und kommunikative Aufgeschlossenheit

müssen sich – statt einander einzuschränken – wechselseitig hervorrufen, soll ein Dialog verständigungsorientiert und dauerhaft erfolgreich sein. Wie Sprache überhaupt, wenn sie denn auf Verständigung aus ist, stets zugleich als Individuations- und Sozialisationsprinzip fungiert, so daß personale Identität und Intersubjektivität reziprok sich bedingen, so läßt sich auch der ökumenische Diskurs nur im Zugleich von Selbstbeziehung und Beziehung zum anderen angemessen verwirklichen. Es genügt also nicht, unmittelbar, gewissermaßen dialogextern und zeitinvariant, auf der kontinuierlichen Identität des Eigenen zu bestehen. Denn wer sich wirklich auf einen Dialog einläßt, bekundet damit, so sehr es sein Recht und seine Pflicht ist, das Eigene in gleichsam definitiver Präzision zu vertreten, immer auch die Bereitschaft zur Entwicklung, welche Bereitschaft nur dann wirklich gegeben ist, wenn auch die Möglichkeit einer *Veränderung eigener Identität* nicht vorweg und prinzipiell ausgeschlossen wird – einer Veränderung, die zwar die gegebene Identität nicht aufhebt, die sich aber auch nicht vorweg zu einer bloßen Anreicherung oder Modifikation substantieller Identität restringieren läßt.

Roma locuta, causa finita? Das ist nicht anzunehmen. Rom hat zu Lima gesprochen, und es hat dies, wie es seine Art ist, in verbindlicher Form und in sachlich entschiedener Weise getan. Es wird Aufgabe des weiteren ökumenischen Dialogs, zu dessen Alternativlosigkeit sich die vatikanische Stellungnahme ausdrücklich und mehrfach bekannt hat, und insbesondere der an ihm beteiligten *Reformationskirchen* sein, mit derselben Entschiedenheit deutlich zu machen, daß inhaltliche Bestimmtheit und sachliche Entschiedenheit einer Position *nur dann verständigungsorientiert und kommunikationsförderlich sind, wenn sie sich nicht in bloßer Reproduktion gegebener Einsicht erschöpfen, sondern aufgeschlossen erweisen für das, womit die eingenommene Position nicht unmittelbar identisch ist*. Denn solche Aufgeschlossenheit ist die Voraussetzung einer Entwicklungsfähigkeit, ohne welche ökumenischer Fortschritt nicht denkbar ist.

Die Einheit der Kirche im Studiendokument „Den einen Glauben bekennen“

VON ROLF SCHÄFER

Bei der Sitzung des Zentralaussschusses des ÖRK vom 16. bis 24. Januar 1987 in Genf wurde das Projekt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Den einen Glauben bekennen“¹ u.a. mit folgenden Worten vorgestellt: „Diese Studie konzentriert sich auf eine gemeinsame Auslegung der Grundwahrheiten des christlichen Glaubens. Sie möchte den Kirchen helfen, zu einem Ausdruck ihres gemeinsamen Glaubens zu gelangen, der eine der Voraussetzungen sowohl sichtbarer Einheit als auch gemeinsamen Zeugnisses und Bekennens in der heutigen Welt ist. Diese gemeinsame Auslegung gründet sich auf das biblische Zeugnis und dessen Zusammenfassung im Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Die Studie will zugleich auf gegenwärtige Herausforderungen des christlichen Glaubens eingehen.“²

In dieser Beschreibung ist das Grundproblem angesprochen, das die ganze Studie als Zweck begleitet und das zugleich an mehreren Stellen Reflexionsgegenstand ist: die kirchliche Einheit. Es wird zudem der Text der Studie zur kirchlichen Einheit in ein genau definiertes Verhältnis gesetzt, indem nämlich der Ausdruck gemeinsamen Glaubens nicht eine Folge der sichtbaren Einheit, sondern eine ihrer Voraussetzungen ist.

Damit wird die Frage aufgeworfen, inwieweit Einheit kirchlicher Lehre als Bedingung für die Einheit von Kirche angesehen werden kann. In Eph 4, 4-6 ist dies zunächst nicht vorgesehen. Unter den Gründen für die Einheit findet sich zwar der „eine Glaube“. Dieser „eine Glaube“ ist aber so wenig auf formulierte Lehre reduzierbar wie der „eine Herr“ oder die „eine Taufe“; es ist ein Geschehen am inwendigen Menschen und bezeichnet das Wohnen Christi im Herzen der Christen (Eph 3, 16f). Eine Vorentscheidung scheint sich auch darin abzuzeichnen, daß nicht der christliche Glaube oder die Wahrheit des Glaubens zum Gegenstand der Auslegung gemacht wird, sondern eine Mehrzahl von „Grundwahrheiten des christlichen Glaubens“.

Es muß ausgeklammert bleiben, welche anderen „Voraussetzungen“ erfüllt sein müssen, um sichtbare Einheit der Kirchen herzustellen. Auf jeden Fall dürfte sich das genauere Zusehen lohnen, wie das Studiendokument selbst die sichtbare Einheit der Kirche mit der Einheit der Lehre verknüpft.

Nur am Rande seien die anderen Fragen vermerkt, die in die Projektbeschreibung eingebettet sind. Daß das „biblische Zeugnis“ eine wichtige einheitsstiftende Größe darstellt, dürfte unbestritten sein. Darf jedoch das

Bekennnis von Nizäa-Konstantinopel einfach als „Zusammenfassung“ des biblischen Zeugnisses gelten? Falls nicht die ganze dogmengeschichtliche Forschung des 19. und 20. Jahrhunderts als unerheblich beiseite getan wird, kann man „Zusammenfassung“ nur in dem Sinne verstehen, daß die Theologie des 4. Jahrhunderts auf die Herausforderungen ihrer eigenen Gegenwart eingegangen und in dieser Absicht das biblische Zeugnis für ihre Zeit ausgelegt hat. Daraus folgt aber auch, daß die *norma normans* der Heiligen Schrift als Maßstab jedem späteren Bekenntnistext übergeordnet bleibt, so sehr das Bekenntnis (*norma normata*) als bestmöglicher Ausdruck des Glaubens in einer bestimmten geschichtlichen Lage zu respektieren ist.

I.

Bei der Nachfrage, wie das Studiendokument selbst die Einheit der Kirche versteht, ist am besten von Abschnitt 219 auszugehen, wo die Einheit als das erste der vier Merkmale der Kirche ausgelegt wird. Dabei empfiehlt es sich, den englischen Originaltext mit heranzuziehen. Um das Zitieren zu erleichtern, werden die einzelnen Sätze des Abschnitts mit Kleinbuchstaben durchnummeriert.

„[a] Es gibt nur *eine Kirche*.
[b] Alle Getauften sind in einen Leib eingegliedert, der dazu berufen ist, Zeugnis abzulegen von seinem eigenen³ und einzigen Erlöser.“

„There is but *one church*.
All the baptized are incorporated into one body, which is called to witness to its own and only Saviour.“

Diese Auslegung des Bekenntnissatzes „(Wir glauben) an die eine . . . Kirche“ ist erfreulich eindeutig. Weder läßt sich die eine Kirche nur auf die Periode vor den Kirchenspaltungen beschränken noch wird sie erst in der Zukunft Realität gewinnen. Vielmehr gibt es die Kirche in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als die eine. Sie ist keine gespaltene, bestehend aus mehreren getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die eine Einheit erst noch herstellen müßten oder denen durch Addition das Merkmal der Fülle verschafft werden könnte, so daß sie sich einer als Totalität verstandenen Einheit annäherten, sondern es gibt nur eine Kirche.

Der Grund dafür ist, daß die Getauften in den einen Leib Christi eingefügt sind. Auch dieser Satz gilt ohne zeitlichen Vorbehalt. Bei der Taufe ist nicht nur an die „vorübergehende Feier“ (230), sondern an die „Teilhabe an Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi“ (231) und an „ein lebenslanges in Christus Hineinwachsen“ (233) gedacht. Aber gerade so gilt: „Durch die eine Taufe werden Christen ein für allemal in den Leib Christi, in die eine Kirche, eingegliedert“ (234).

Die Ausrichtung der Gedanken an der biblischen Lehre vom Leib Christi ist nicht historisches Zitat, sondern ermöglicht es in der Auslegung des Glaubens an die Kirche, spezifische Erfahrungen der Gegenwart anzusprechen.

Insbesondere gilt dies für die Aussagen über die Beziehung Christi zur Kirche. Christus ist das Haupt des Leibes (218). Die Seinen bekennen ihn als den „einen und einzigen Herrn“ (105 „as the one and only Lord“). Der Auferstandene und Erhöhte „übt die Macht seines Reiches aus“. Die Kirche bekräftigt dies „bereits jetzt als eine Wirklichkeit, die zwar unseren Augen verborgen bleibt, aber dennoch wirksam ist“ (169). Für das altkirchliche Bekenntnis war „Kirche“ „jener Teil der Menschheit, der ergriffen worden war von der schöpferischen und erlösenden Kraft des Geistes Christi“ (199). Der Begriff des Leibes Christi „unterstreicht die enge organische Verbindung zwischen dem lebendigen Herrn und all denen, die ihre lebendige Hoffnung von ihm empfangen. Er weist auch auf die integrale Einheit der Gemeinschaft der Gläubigen hin, wie sie in ihm und durch ihn geschaffen wird“ (203).

Dieselbe geistliche Wirklichkeit kann mittels der Aussagen über den Heiligen Geist beschrieben werden. „Der Geist schenkt... das neue Leben in Christus...“, so daß die verschiedenen biblischen Bilder (Wiedergeburt, neue Schöpfung u.a.) zusammengefaßt werden können: „Auf diese Weise ist der Geist in der Taufe die Quelle einer geist-belebten Kirche, des lebendigen Leibes Christi“ (185).

Nach dem Glaubensbekenntnis von 381 gehört der Heilige Geist zum Vater, da er von ihm ausgeht, und zum Sohn, da er das zum Herrn gehörige Pneuma ist. Das Studiendokument begründet die Einheit der Kirche deshalb folgerichtig in der Einheit der Trinität. „In Entsprechung zum Einssein des dreieinigen Gottes bekräftigt das Glaubensbekenntnis, daß es auch nur „eine Kirche und eine Taufe gibt (Eph 4, 4-6)“ (10). Unter Berufung auf Cyprian (De orat. Dom. 23) wird dasselbe für die Gegenwart festgestellt: „Leben und Einheit der Kirche sind gegründet in der Gemeinschaft der Trinität“ (206).

Ihre Verankerung in der Trinität macht verständlich, daß die Kirche ein „Mysterium“ (209 „mystery“) ist. Erst am Jüngsten Tag wird offenbar, wer zu ihr gehört: „Die Grenzen der Kirche sind letztlich allein Gott bekannt“ (208). Das Cyprian-Zitat und seine schon erwähnte Anwendung auf die Einheit der Kirche wird in einem aufschlußreichen Kommentar (nach 206) auf die unterschiedlichen Interpretationen des Kirchenbegriffs bezogen. Die Ostkirche gehe vom göttlichen Mysterium der nur für den Glauben erkennbaren Kirche aus, der Westen verbinde dialektisch Kirche als göttliches Geheimnis und Kirche als menschliche Gemeinschaft. Damit wird für die

Ostkirche ganz, für den Westen wenigstens in bestimmter Hinsicht bejaht, daß es sich bei der Kirche in dem bisher besprochenen Sinn um eine geistliche Gemeinschaft handelt. Anders als eine rechtlich oder gesellschaftlich konstituierte Gemeinschaft ist die durch die Trinität begründete Gemeinschaft nicht sichtbar.

Dies schließt indessen ein, daß die neugeschenkte Lebendigkeit zur Gestalt drängt und für die Glieder des Leibes Christi mit geistlichen Erfahrungen verbunden ist. Zu diesen Erfahrungen gehören insbesondere Gebet und Bekenntnis im Gottesdienst. „Wenn immer zwei oder drei Jünger Christi versammelt sind, ist der Herr selbst in ihrer Mitte gegenwärtig und nimmt das Reich Gottes vorweg (vgl. Mt 18, 20)“ (217). „Es besteht ein Band der Gemeinschaft zwischen denen, die gemeinsam ihren Glauben bekennen“ (3). Dabei wird deutlich die aus der geistlichen Gemeinschaft mit Christus folgende Gemeinschaft der Glaubenden untereinander beschrieben. In neutestamentlicher Zeit wurde der Zaun zwischen Juden und Heiden niedergelegt, so daß beide in dem „einen, ungeteilten Volk“ zusammenkamen (136). Die Kirche ist „die Gemeinschaft [community] derjenigen, die in Gemeinschaft [communion] mit Christus sind und durch ihn untereinander“ (204). „Der Geist bringt Gottes Gemeinschaft [community] durch Wort und Sakrament hervor und rüstet deren Glieder für ihren Dienst der Danksagung und des Lobpreises aus“ (215). Wort und Sakrament sind die Mittel, mit denen die Kirche als geistliche Gemeinschaft erschaffen wird. Umgekehrt zeigen diese Mittel an, wo die Kirche ungeachtet ihres geistlichen Wesens „zum Ausdruck“ kommt, d.h. zur Gestalt drängt: „Diese Gemeinschaft [community] kommt überall dort umfassend zum Ausdruck, wo Menschen durch Wort und Sakrament im Gehorsam gegenüber dem apostolischen Glauben versammelt sind“ (205). Damit ist zugleich näherbestimmt, in welcher Weise alle Getauften als Glieder des Leibes Christi zum Zeugnis berufen sind (219 b).

In diesem Duktus ist auch der anschließende Satz verstehbar – dann wenigstens, wenn die darin niedergelegte Pflicht („muß“) als Folge der geistlichen Einheit, nicht jedoch als Bedingung für das Kirche-Sein überhaupt gemeint ist:

„[219 c] Die Einheit aller Christen muß ihren sichtbaren Ausdruck finden in der Einheit des grundlegenden Glaubens und des sakramentalen Lebens.“

„The unity of all Christians needs to manifest itself visibly in the unity of the fundamental faith and the sacramental life.“

II.

Anders lautet nun freilich die Fortsetzung.

„[219 d] Die eine Heilige Schrift, die eine Taufe, die Bekenntnisse der Alten Kirche, das Teilhaben an dem einen Auftrag mit einem gegenseitig anerkannten Amt und das gemeinsame Gebet weisen auf die sichtbare Einheit hin, die allein in einer eucharistischen Gemeinschaft voll verwirklicht werden kann.“

„The one Holy Scripture, the one baptism, the Creeds of the Ancient Church, the sharing of the one mission with a mutually recognized ministry, and common prayer point towards this visible unity which can be fully accomplished only in one eucharistic communion.“

Der Relativsatz trägt eine Bedingung ein, von der bisher nicht die Rede war.

Zunächst könnte der Anfang des Satzes noch aus dem Zusammenhang der Grundanschauung vom Leib Christi und der darin begründeten Einheit der Kirche verstanden werden. Die geistliche Lebendigkeit der Gemeinschaft hat sich in den verschiedenen Perioden der Kirchengeschichte in kultischen Handlungen, in gottesdienstlichen Texten und in mannigfachen Verfassungselementen niedergeschlagen: im gemeinsamen Gebet und in der Taufe, deren Geltung durch die variierende Form des Vollzugs nicht beeinträchtigt wird; im Christuszeugnis des geistlich ausgelegten Alten Testaments und der hinzuwachsenden neutestamentlichen Schriften; im Bekenntnis zu dem einen Gott, zu dem einen Herrn Jesus Christus und zu dem einen Heiligen Geist; und schließlich in dem einen Amt, das trotz unterschiedlicher Gestalt und Bezeichnung gegenseitige Anerkennung in den Gemeinden findet. All dies ist Ausdruck der ursprünglichen Einheit der geistlichen Kirche. Sofern diese ursprüngliche Einheit der Kirche zur sichtbaren Einheit drängt, kann man durchaus sagen: Schrift, Taufe, Bekenntnis, Amt und Gebet „weisen auf die sichtbare Einheit hin“ – auf eine äußere Einheit nämlich, welche in jeder Periode der Kirchengeschichte die schon gegebene Einheit des Leibes Christi nachzubilden sucht.

Dazu steht nun aber die Fortsetzung im Widerspruch. Die „sichtbare Einheit“ hängt nicht allein von dem Einssein des Leibes Christi ab, sondern von einem ihrer eigenen Elemente, nämlich der „eucharistischen Gemeinschaft“. Allein in dieser eucharistischen Gemeinschaft „kann“ die sichtbare Einheit „voll verwirklicht werden“. Damit erhält das „muß“ im vorausgehenden Satz 219 c einen anderen Sinn, als vorhin vermutet. Es ist nicht Ausdruck der im Leib Christi gegebenen Einheit, die ihrer Natur entsprechend zur Sichtbarkeit drängt und so ein „Müssen“ begründet. Vielmehr „muß“ offenbar die doppelte Bedingung der „Einheit des grundlegenden Glaubens

und des sakramentalen Lebens“ erfüllt sein, wenn es Einheit aller Christen geben soll.

Beim Vergleich mit dem Schluß des folgenden Satzes 219 d wird nicht ganz klar, warum die Einheit in der eucharistischen Gemeinschaft noch höher veranschlagt wird („allein . . . voll verwirklicht“) als die Einheit im Bekenntnis und Sakrament allgemein, zumal letzteres die Taufe mit umfaßt. Auf jeden Fall enthält die in 219 d formulierte Bedingung zwei Elemente, die das Nachdenken herausfordern: die quantifizierende Betrachtung der sichtbaren Einheit, die nicht nur ein Mehr oder Minder, sondern eine volle Verwirklichung kennt, und die Lokalisierung dieser vollen Verwirklichung in der eucharistischen Gemeinschaft.

Die quantifizierende Betrachtung kommt auch an anderen Stellen gelegentlich zum Vorschein, so wenn z.B. die Ortskirche unter bestimmten Voraussetzungen „im vollen Sinne die Kirche Gottes“ genannt wird (205). Am deutlichsten wird dies bei der Erläuterung des Begriffes „katholisch“ innerhalb der Lehre von der Kirche (221).

„Selbst wenn die Fülle der Gnade und Wahrheit in jeder örtlichen Kirche gegenwärtig ist, findet jede einzelne örtliche Kirche doch erst in der Kirche als ganzer (katholiké) ihre wahre Identität. Das Sein der Kirche in seiner Fülle wird durch das christliche geistliche Leben aller Völker in Zeit und Raum in großer Vielfalt zusammengefaßt und zum Ausdruck gebracht“ (221). „Die Identität einer örtlichen Kirche“ hängt an der Kirche als „ganzer“. Dabei bleibt offen, ob unter „örtliche Kirche“ eine römisch-katholische Diözese, eine Mitgliedskirche des Ökumenischen Rates oder eine evangelische (Orts-) Kirchengemeinde zu verstehen ist. Die Fülle der Gnade und Wahrheit – was ja wohl der Zugehörigkeit zum Leib Christi entspricht – verschafft ihr noch nicht die „wahre Identität“ als Kirche, worunter nicht weniger als das Kirche-Sein selbst zu verstehen ist. Dieses Sein kommt ihr – quantitativ als „Fülle“ – erst zu, wenn sie sich mit anderen zusammenfassen läßt. Es geht also bei der „Fülle“ merkwürdigerweise nicht nur um die Einheit der sichtbaren, sondern vor allem die der geistlichen Kirche. Die Ortskirchen sind nämlich gar nicht genötigt, sich einander anzugleichen. Dies wird auch durch den nächsten Satz unseres Haupttextes bestätigt:

„[219 e] Diese Einheit impliziert nicht Uniformität, sondern ein organisches Band der Einheit zwischen allen Ortskirchen im Reichtum ihrer Verschiedenheiten.“	„This unity does not imply uniformity, but an organic bond of unity between all the local churches in the richness of their diversities.“
--	---

Es ist nicht ganz deutlich, worin das „organische Band“ („organic bond“) besteht. Ist es die „organische Verbindung“ („organic relationship“) zwischen dem lebendigen Herrn als dem Haupt und denen, die ihre

Hoffnung von ihm empfangen, als seinem Leib (203)? Wenn dies zuträfe, dann wäre „diese Einheit“ (219 e) jetzt schon voll verwirklicht, denn es kann kein Zweifel daran bestehen, daß Christus bei den Seinen gegenwärtig ist. Nun ist aber „diese Einheit“ (219 e) nicht die geistliche Einheit des Leibes Christi, sondern die in der eucharistischen Gemeinschaft voll zu verwirklichende sichtbare Einheit. Deshalb scheint mit dem „organischen Band“ (221) eher ein organisatorisches Band gemeint zu sein, welches über die Gemeinschaft mit dem Herrn hinaus noch einen zusätzlichen Zusammenschluß, die „Fülle der universalen Kirche“ hinzubringt, um der Kirche ihre „wahre Identität“ und damit ihr Sein als Kirche zu verschaffen.

Dies führt denn auch beim Begriff „katholisch“ zu einer Verschiebung der Bedeutung. Wenn ursprünglich die geistliche Kirche als „katholisch“ (universal, allgemein) bezeichnet wird, dann liegt schon in dem Begriff selbst, daß sie sich zur einzelnen „örtlichen Kirche“ verhält wie das Genus zur Species. Die Katholizität erläutert damit die Einheit; denn das Genus nennt das Wesen, an dem dann auch die spezielle geschichtliche Ausprägung von Kirche in Raum und Zeit teilhat. So allein läßt sich der Satz aus dem Brief des Ignatius von Antiochia an Smyrna 8, 12, der gleich darauf zitiert wird, als Beleg verwenden: „Wo Jesus Christus ist, da ist auch die katholische Kirche“ (221). Der Hauptgedanke des Abschnitts versteht jedoch unter „katholisch“ nicht „allgemein“, sondern „vollständig“. Diese Bedeutungsverschiebung verschafft der Quantität einen Einfluß auf das Wesen. Während in der Zuordnung von Genus und Species die wesenhafte Einheit der verschiedenen besonderen Ausprägungen durch das Gemeinsame immer schon uneingeschränkt besteht, müssen jetzt alle Elemente in einer Menge vollständig gesammelt sein. Da nur diese Fülle oder Menge als ganze den Namen der „katholischen“ Kirche trägt, finden die Elemente erst durch ihre Zugehörigkeit zur vollständigen Quantität ihre Identität als Kirche.

Diese Ableitung der Identität von Kirche auf dem Umweg über die Vollständigkeit widerspricht der im Studiendokument überwiegenden Sicht, die den einzelnen örtlichen Kirchen ihre Identität als Kirche durch Teilhabe am geistlichen Haupt der Kirche verliehen sieht und deshalb auch sagen kann: „Es gibt nur eine heilige Kirche, und sie ist an jedem Ort katholisch. . .“ (218). Trotzdem wirkt die quantifizierende Betrachtung auf andere Abschnitte ein. Insbesondere werden nun die sperrigen Elemente in den Sätzen 219 c-e erklärbar. Die Einheit „muß“ ihren sichtbaren Ausdruck im sakramentalen Leben finden und die sichtbare Einheit kann „allein in einer eucharistischen Gemeinschaft voll verwirklicht werden“, weil „ein organisches Band der Einheit“ alle Ortskirchen zusammenschließen muß, um ihnen überhaupt ihre wahre Identität als Kirche und damit ihre Katholizität gemäß dem Bekenntnis zukommen zu lassen. Wenn die volle Verwirk-

lichung der sichtbaren Einheit in der eucharistischen Gemeinschaft gesehen werden müßte, dann würde sich in ihr also nicht nur die sichtbare Einheit, sondern auch die geistliche Einheit des Leibes Christi vollenden. Alle Aussagen über die Einheit der Kirche, die oben in Abschnitt I zusammengestellt sind, wären dann einzuklammern und gälten nur unter dieser Bedingung.

Hieran kann nun die weitere Frage angeschlossen werden, warum die Eucharistie unter den Hinweisen auf die sichtbare Einheit der Kirche so über die Heilige Schrift, die Taufe, das Bekenntnis, das Amt und das Gebet hinausgehoben wird, daß sich an ihr die volle Verwirklichung der Einheit entscheidet (219 c). Dies ist um so verwunderlicher, als das Bekenntnis von 381 von drei anderen Gliedern der Reihe mehr oder minder deutlich redet – der Heilige Geist hat „durch die Propheten“ gesprochen und wird mit dem Vater und dem Sohn „angebetet“; die Taufe wird ausdrücklich bekannt –, aber von der Eucharistie (und vom Amt) vollständig schweigt.

Die Verwunderung setzt sich fort, wenn man zur Erläuterung die Abschnitte 211 – 214 heranzieht, wo die Eucharistie thematisch abgehandelt wird. Anlaß für das Thema gibt die Assoziationsreihe: Kirche – Leib Christi – Inkarnation – Leib und Blut Christi in der Eucharistie. Welche Linien werden hier zwischen Einheit der Kirche und Eucharistie gezogen?

„Wenn das Neue Testament von der Kirche als dem Leib Christi [Body of Christ] spricht, unterstreicht es die grundlegende Bedeutung seiner Inkarnation, Passion und Auferstehung (seiner Körperlichkeit [his bodiliness]) für das Heil der Welt und erinnert an die konstitutive Rolle seiner eucharistischen Gegenwart (seines Leibes und Blutes [his body and blood]) im christlichen Leben“ (211). Hier bleibt der ekklesiologische Hauptgedanke, daß Christus das Haupt seines Leibes ist (203), zugunsten eines anderen im Hintergrund: Die aus der Fleischwerdung hervorgegangene Leiblichkeit ist in der Eucharistie gegenwärtig. Der Nachdruck liegt nicht so sehr auf der Gemeinschaft mit dem Haupt und Herrn, daß nämlich der Christ durch die Eucharistie am Kelch und Tisch des Herrn teilhat oder daß ihm die Gemeinschaft gewährt wird mit Blut und Leib Christi als des Hauptes dieses Leibes (1 Kor 10, 16 f. 21); dann wäre die Eucharistie neben Wort, Taufe und Gebet eines der Mittel, durch das ein Glied des Leibes Christi mit dem Haupt verbunden ist. Vielmehr kommt es auf die eucharistische Gegenwart von Leib und Blut Christi an, die im christlichen Leben eine „konstitutive Rolle“ spielt. Was durch die Eucharistie konstituiert wird, ist nach 219 d die volle Verwirklichung der Einheit der Kirche, wozu Bibel, Taufe, Amt und Gebet nicht in gleichem Maße wirksam sind. Hier setzt sich die Tendenz durch, die auch im Lima-Dokument über die Eucharistie wirkt, daß die Gegenwart Christi unter Brot und Wein in höherem Maße gegeben ist als in Wort, Taufe und Gebet; denn sie ist „einzigartig“.⁴

Dies ist besonders im Vergleich mit dem Sakrament der Taufe wenig schlüssig. Über die Taufe – in Verbindung mit dem Glauben – trifft das Studiendokument an verschiedenen Stellen ekklesiologisch folgenreiche Aussagen. Der Heilige Geist wird in der Taufe „die Quelle einer geist-belebten Kirche, des lebendigen Leibes Christi“ (185). Durch das Sakrament der Taufe nimmt Gott die Getauften als Glieder der geistlichen „Gemeinschaft“ (communion) mit Christus auf, wobei dieses Sakrament „den Gläubigen die Gewißheit gibt, daß sie teilhaben am Geheimnis der Erlösung“ (223). Die biblische Grundlegung der Lehre von der Taufe sagt ohne Einschränkung: „Die Taufe wird somit zu dem Sakrament [becomes the sacrament], durch das Gläubige zu Gliedern Christi und seiner Kirche gemacht werden“ (228). Die Taufe ist also nicht nur ein untergeordnetes Mittel zur Eingliederung der Gläubigen in die Kirche, sondern das dazu taugliche Sakrament schlechthin. Und schließlich stellt die Auslegung des Bekenntnisses von 381 für heute fest: „Durch die eine Taufe werden Christen ein für allemal in den Leib Christi, die eine Kirche, eingegliedert. Deshalb ist gegenseitige Anerkennung der Taufe wesentlich für die Manifestierung jenes Einsseins“ (234). Eine Inferiorität der Taufe gegenüber der Eucharistie ist nach diesem Satz folgerichtig auszuschließen. Sollte es bei der Abstufung von 219 d bleiben, müßten die eben zitierten Aussagen über die Taufe etwa in dem Sinne modifiziert werden, daß die Taufe die Christen nicht ein für allemal in die Kirche eingliedert, sondern sie anfangsweise in die Nähe der Kirche bringt, während dann die Eucharistie die Zugehörigkeit zur Kirche voll verwirklicht. Dies würde jedoch allem widersprechen, was das Neue Testament über die Taufe lehrt, so daß der Ausgleich der Spannung zwischen den verschiedenen Aussagen eher darin gesucht werden sollte, daß die Höherstufung der Eucharistie über die Taufe unterbleibt und beide Sakramente als Mittel und Ausdruck der geistlichen Einheit der Kirche angesehen werden.

Daß die Einheit aller Christen in der Einheit des sakramentalen Lebens ihren sichtbaren Ausdruck finden muß (219 c), ist mit den Überlegungen zur Rolle der Eucharistie noch nicht erschöpft, da die Einheit des sakramentalen Lebens – wie der Gang der ökumenischen Gespräche lehrt – „das Teilhaben an dem einen Auftrag mit einem gegenseitig anerkannten Amt“ (219 d) voraussetzt. Da aber das Bekenntnis von 381 – „eine beispielhafte und authentische Zusammenfassung des apostolischen Glaubens“ (E 11) – über das Amt schweigt und auch alle Einheitsaussagen am Amt vorbei aus der geistlichen Wirklichkeit der Kirche als Glaubensgegenstand ableitet, kann das Studiendokument über das Amt wenig sagen.

Es kommt zwar gelegentlich zu Feststellungen wie der folgenden: Die Ortskirche „ist im vollen Sinne die Kirche Gottes, wenn alles, was sie verkündet, feiert und tut, in Gemeinschaft geschieht [is in communion] mit all dem, was die Kirchen in Gemeinschaft mit den Aposteln verkündigten, fei-

erten und taten, und mit all dem, was die Kirchen jetzt und hier verkündigen, feiern und tun in Gemeinschaft mit den Aposteln“ (205). Da mit „feiern und tun“ Verfassungsfragen impliziert sind, kann man aus diesem Satz herauslesen, daß die Ortskirche nur dann Kirche „in vollem Sinne“ ist, wenn sie „die Kontinuität ihres Amtes“ treu bewahrt, „wie es ursprünglich von den Aposteln ausgeübt wurde“ (222). Das Neue Testament bietet nun gerade für die Ämterverfassung der apostolischen Zeit nur lückenhafte Auskünfte, so daß sich schon die Lima-Erklärung zum Amt genötigt sah, auf den „Glauben der Kirche“, d.h. auf die Entwicklungen des zweiten und dritten Jahrhunderts auszuweichen.⁵ Es ist nicht ganz deutlich, ob das Studiendokument mit der Lima-Erklärung so „in Verbindung“ steht (E 7), daß es deren Methode und Ergebnis übernimmt. Wäre dies der Fall, dann hinge das Kirche-Sein der Ortskirche nicht nur von der eucharistischen Gemeinschaft (219 d), sondern auch von der besonderen Ämterverfassung der Alten Kirche ab (205). Sind jedoch die Worte „was die Kirchen in Gemeinschaft mit den Aposteln verkündigten, feierten und taten“ im biblischen Sinn gemeint – woher sonst wüßten wir etwas von den Aposteln? –, dann kann weder das festgeschriebene dreifache Amt noch die Bindung der Eucharistie an die Ordination zur Bedingung für das Kirche-Sein der Ortskirche „im vollen Sinne“ gemacht werden.

III.

Abschließend ist nun auf die Funktion der Lehre zurückzukommen, da ja das Studiendokument dem Zwecke dient, den Kirchen zu einem Ausdruck ihres gemeinsamen Glaubens als Voraussetzung sichtbarer Einheit zu verhelfen. Deshalb formuliert der Abschnitt über die Einheit der Kirche: „Die Einheit aller Christen muß ihren sichtbaren Ausdruck finden in der Einheit des grundlegenden Glaubens...“ (219 c). Der letzte Satz dieses Abschnitts gibt dazu eine Erläuterung:

„[219 f] Daher können alle	„Therefore all the baptized,
Getauften, die denselben Glauben	confessing the one faith,
bekennen, gemeinsam an denselben	are able to share together
Sakramenten teilhaben,	in the same sacraments,
vor allem an der Eucharistie,	in particular the eucharist,
dem Zeichen ihrer Einheit	the sign of their unity
im Leib Christi.“	in the Body of Christ.“

Der englische Titel des Studiendokuments „Confessing One Faith“ beschreibt zugleich das Ziel: Es geht darum, den in Eph 4, 5 genannten „einen Glauben“ als Grundlage der Zugehörigkeit zur Kirche festzustellen.

Wer diesen einen Glauben bekennt, kann an der Eucharistie teilhaben. Damit wird die Addition von Glauben und Sakrament in 219 c näherbe-

stimmt im Sinne von Bedingung und Bedingtem: Wenn die „Einheit des grundlegenden Glaubens“ (unity of the fundamental faith) gegeben ist, dann fällt auch das Hindernis für die „Einheit... des sakramentalen Lebens“ weg (219 c), und die sichtbare Einheit in der eucharistischen Gemeinschaft kann voll verwirklicht werden (219 d).

Noch verheißungsvoller klingt dieser Ansatz, wenn man darauf achtet, daß das Studiendokument nicht überschrieben ist: Confessing One Creed. Zwar wird das Glaubensbekenntnis (creed) von 381 als Ausdruck des apostolischen Glaubens angesehen. Aber gerade weil es sich bei dem „einen Glauben“ (Eph 4, 5) nicht um eine Formel, sondern um die Einwohnung Christi in den Herzen (Eph 3, 17) und damit um die Verbindung zum Haupt der Kirche (Eph 1, 22) als ein geistliches Geschehen handelt, ist er von dem Glaubensbekenntnis in seiner historischen Ausprägung und von der heutigen theologischen Interpretation in einem theologischen Text zu unterscheiden. Will das Studiendokument die Einheit der Kirche dadurch fördern, daß es den „einen Glauben“ in der Mannigfaltigkeit seines Ausdrucks und seiner Erklärungen sehen lehrt?

Mehrere Stellen scheinen diese Frage zu bejahen. Die „Einheit des grundlegenden Glaubens“ (219 c) wird durch den Plural der „Bekenntnisse der Alten Kirche“ (219 d) nicht beeinträchtigt, vielmehr sind die letzteren sogar Hinweise auf die erstere. Die Einheit der Ortskirchen „impliziert nicht Uniformität“, sondern beläßt ihnen den „Reichtum ihrer Verschiedenheiten“ (219 f), womit ja doch wohl nicht das periphere Brauchtum gemeint, sondern die Lehre inbegriffen sein dürfte. Das Studiendokument will deshalb „kein neues ökumenisches Glaubensbekenntnis entwickeln“. Es verfolgt das Ziel, „den Bemühungen der Kirchen um ein Sichtbarmachen der in Jesus Christus gegebenen Einheit... zu dienen“ (E 6). Diese geistliche Einheit in Christus findet ihren „Ausdruck“ in der Heiligen Schrift und wird in den altkirchlichen Bekenntnissen zusammengefaßt (E 8). An den genannten Stellen wird die Ebene des überlehrmäßigen Glaubens von der Ebene der Texte unterschieden. Auf der ersten Ebene ist das Vertrauen als Glaube (faith) an den einen Herrn lebendig. Auf der anderen Ebene wird versucht, diesen einen grundlegenden Glauben je nach den geschichtlichen Umständen in Form des Glaubensbekenntnisses (creed) zu beschreiben, so daß die Verschiedenheit im Wortlaut der Bekenntnisse die Anerkennung der Einheit des grundlegenden Glaubens ebensowenig hindert wie Verschiedenheit der biblischen Beschreibungen dieses Glaubens.

Dem widersprechen nun aber andere Formulierungen, insbesondere in der Einleitung des Studiendokuments. „Das Dokument kommt auf der Grundlage des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel (381) und dessen biblischer Grundlegung zu einer ökumenischen Auslegung des apostolischen Glaubens“ (E 2). Diese ökumenische Auslegung erstrebt das

„gemeinsame Bekennen des apostolischen Glaubens“ – also offenbar die lehrmäßige Einheit auf der Ebene des Textes –, weil dieses gemeinsame Bekennen „zu den wesentlichen Voraussetzungen und Elementen der sichtbaren Einheit“ gehört (E 4).

Damit gewinnt das Studiendokument selbst ekklesiologische Bedeutung. Denn wenn es gelänge, das Bekenntnis von 381 in Gestalt eines Textes so auszulegen, daß sich die einzelnen Kirchen darauf einigten, dann wäre damit die Einheit des grundlegenden Glaubens „sichtbar“ geworden (219 c); alle Getauften könnten „denselben Glauben bekennen“ und folglich an der Eucharistie teilhaben (219 f).

Es kommt nämlich nicht nur darauf an, den einen grundlegenden Glauben an Christus in einer einheitlichen Lehre auszudrücken und diesen Ausdruck an der Bibel zu messen. Vielmehr faßt das Studiendokument unter dem Stichwort des „apostolischen Glaubens“ weitere Zeiträume zusammen, die sich mindestens bis zum 4. Jahrhundert ausdehnen.

Dahinter steht die Forderung, die eucharistische Gemeinschaft zwischen den Kirchen von der Übereinstimmung in der kirchlichen Lehre abhängig zu machen. Erst muß ein sichtbarer Ausdruck des apostolischen Glaubens formuliert und bekennnismäßig angeeignet sein. Dann erst ist Abendmahlsgemeinschaft zulässig. Erst Lehreinheit, dann eucharistische Einheit.⁶

Dabei wird offenbar übersehen, daß innerhalb der Kirchen immer ein Spielraum für Deutungen und Schulmeinungen, ja sogar für Spannungen, Widersprüche und Lehrstreitigkeiten besteht, der die Einheit der jeweiligen Kirche nicht gefährdet. Die Fälle, in denen es zu Abspaltungen kommt, sind verhältnismäßig selten. Wollte man innerkirchlich die Abendmahlsgemeinschaft von der Lehreinheit abhängig machen, dann würden sich Lehrstreitigkeiten verschärfen und die Separationen vermehren.

Es wäre zu wünschen, daß die Arbeit an dem Bekenntnis des einen Glaubens nicht in die Herstellung eines Textes einmündet, der den Glauben als formulierbare Einheit sichtbar macht.

Erstrebt man nämlich das Ergebnis in dieser Richtung, dann muß um des ökumenischen Zieles willen der „apostolische Glaube“ nicht nur in der apostolischen Zeit, sondern weit darüber hinaus gesucht werden. Kirche als Gemeinschaft (community) der Menschen, die glauben und getauft sind (204), „kommt überall dort umfassend zum Ausdruck, wo Menschen durch Wort und Sakrament im Gehorsam gegenüber dem apostolischen Glauben (apostolic faith) versammelt sind“ (205). Worin besteht nun das Apostolische? Die deutlichste Interpretation dieses Begriffes findet sich im Zusammenhang der Lehre von der Kirche. Apostolisch ist die Kirche nicht nur deshalb, weil ihr Bekenntnis „von den Aposteln als Zeugen herkommt“ und „durch die Heilige Schrift überliefert worden ist“, sondern auch durch ihre „Treue gegenüber dem Wort Gottes, gelebt und bezeugt in der apostolischen

Tradition, geleitet durch den Heiligen Geist durch die Jahrhunderte hindurch und zum Ausdruck gebracht in den Glaubensbekenntnissen“ (222). Das Studiendokument vollzieht die „Auslegung des apostolischen Glaubens“ dadurch, daß es „einige der Grundaussagen des Glaubens“ der Kirche durch die Jahrhunderte auslegt (E 2). Diese Gleichsetzung mit dem Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte hat zur Folge, daß der apostolische Glaube nicht nur weit über das hinausgreift, was in der Heiligen Schrift aus apostolischer Zeit überliefert ist, sondern auch noch den Inhalt des Bekenntnisses von 381, obwohl es als „beispielhafte und authentische Zusammenfassung des apostolischen Glaubens“ gewertet wird (E 11), durch Elemente der Liturgie (Eucharistie) und Verfassung (Amt) überbietet.

Der römisch-katholische Traditionsbegriff hat damit die Oberhand erhalten. Er umfaßt nicht nur das Tradieren des ursprünglichen apostolischen Glaubens in der Heiligen Schrift als Quelle und Maßstab, sondern auch die „verschiedenen christlichen Traditionen“, die sich zur Heiligen Schrift hinzuaddieren lassen und sich gegenseitig bereichern (E 2).

IV.

Die schrittweise gefundenen Ergebnisse der Analyse lassen sich folgendermaßen zusammenfassen.

Die Einheit der Kirche beruht darauf, daß Christus als Haupt für die Einheit der Kirche als seines Leibes sorgt. Diese geistliche Einheit drängt hin zu einer äußeren Vereinigung der Kirchen, die zwar die geschichtlich entstandene Vielfalt beläßt, jedoch in der gegenseitigen Anerkennung von Lehre, Liturgie und Verfassung bejaht, daß in den verschiedenen Erscheinungsformen die eine allgemeine (katholische) Kirche lebendig ist.

Zu dieser Begründung der Einheit stehen andere Gedanken des Studiendokuments in Spannung. Die eucharistische Gemeinschaft ist nicht so sehr Ausdruck der geistlichen Einheit in Christus als vielmehr deren Bedingung, da die Kirche ihre Identität erst dadurch gewinnt, daß zwischen allen „Ortskirchen“ ein „organisches Band“ geknüpft ist.

Hinzu kommt ein zweites Spannungsmoment, wenn es um die Stellung der kirchlichen Lehre im Einheitsgeschehen geht. Während im Hauptduktus des Studiendokuments das Wirken Christi auf die Kirche die wesentliche Begründung und uneingeschränkte Voraussetzung ihrer Einheit ist, wird gleichzeitig das gemeinsame Bekennen des apostolischen Glaubens als Voraussetzung der Einheit gefordert; der apostolische Glaube umfaßt dabei nicht nur die biblischen, sondern auch nachbiblischen Texte, ja sogar spätere Verfassungselemente. Auf jeden Fall wird Einheit der Lehre zur Bedingung für eucharistische Gemeinschaft gemacht.

Es wäre zu wünschen, daß diese Spannungen in der Weiterarbeit am Studiendokument behoben werden könnten. Ein Zurückgehen hinter die klaren Aussagen der geistlichen Einheit der Kirche, die durch Christus immer schon da ist, ist wohl nicht zu befürchten. Auch werden die Kirchen, deren Delegierte in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zusammenarbeiten und hinter dem Studiendokument stehen, einander die Zugehörigkeit zu Christus nicht bestreiten wollen – sonst wäre das ökumenische Gespräch gefährdet. Dann sollte aber die in Abschnitt I gekennzeichnete Auffassung von der Einheit der Kirche konsequent durchgeführt werden, ohne in Lehre und Verfassung zusätzliche Bedingungen für die gegenseitige Anerkennung hinzuzufügen. Insbesondere sollten nicht Forderungen an eine Vereinheitlichung der Lehre zwischen den Kirchen als Voraussetzung für Einheit aufgerichtet werden, wie sie nicht einmal innerhalb einer einzelnen Kirche zu verwirklichen sind.

Daß Christus als Haupt seine Kirche als seinen Leib tatsächlich regieren kann, beweist das Studiendokument in den biblischen Grundlegungen der einzelnen Aussagen. Dort allein ist sein Wille zu finden, von dem eine Kirche sich regieren lassen muß. Wenn sie bereit ist, diesen Willen aus der Heiligen Schrift zu vernehmen und – wie das Studiendokument zu Recht verfährt – auf die Gegenwart anzuwenden, und wenn sie diese Bereitschaft auch bei anderen Kirchen wahrnimmt, dann wird sie gegenüber diesen Kirchen das unvermeidliche Maß an Verschiedenheit in theologischer Lehre, ethischer Entscheidung, liturgischer und kirchenrechtlicher Eigenheit verkraften, ja sogar als Bereicherung empfinden, ohne ihnen das Kirche-Sein abzusprechen und die Anerkennung zu verweigern.

ANMERKUNGEN

- ¹ „Den einen Glauben bekennen. Auf dem Wege zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens auf der Grundlage des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel (381)“, Faith and Order Paper No. 140, Genf 1988. Die englische Fassung trägt den Titel: „Confessing One Faith. Towards an Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as Expressed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381)“, Genf 1987. – Dieses Studiendokument wird im folgenden mit den Nummern der Abschnitte (bei der Einleitung mit vorgesetztem E) zitiert, wobei die Unterstreichungen i. a. weggelassen werden. An weiterer Literatur wurde vor allem benutzt: Hans-Georg Link, Auf dem Weg zum gemeinsamen Glauben, in: ÖR H.4/1984, 495-510; ders. (Hrsg.), Wurzeln unseres Glaubens. Glaube in der Bibel und in der Alten Kirche, 1985; ders. (Hrsg.), Ein Gott – ein Herr – ein Geist. Zur Auslegung des apostolischen Glaubens heute, Beiheft 56 zur ÖR, 1987; ders. (Hrsg.), Gemeinsam glauben und bekennen. Handbuch zum apostolischen Glauben, 1987; Günther Gaßmann (Hrsg.), Glaube und Erneuerung. Stavanger 1985, Beiheft 55 zur ÖR, 1986.
- ² epd-Dokumentation 7/1987 (2. Februar 1987) 4 f.

- ³ Bei der Behandlung der Auslegung des dritten Glaubensartikels, 3.-10. Januar 1985 in Chantilly (Frankreich), war noch nicht vom „eigenen“, sondern wie in Abschnitt 105 vom „einen“ Erlöser die Rede, was als Begründung für die Einheit des Leibes verständlicher erscheint (Beiheft 56 zur ÖR, 125).
- ⁴ William H. Lazareth/Nikos Nissiotis (Hrsg.), Taufe, Eucharistie und Amt, 1982, 21 (Eucharistie Nr. 13 mit Kommentar).
- ⁵ A.a.O. 32 ff (Amt Nr. 11 mit Kommentar, 14 mit Kommentar, 17 mit Kommentar, 19, 22, u.ö.).
- ⁶ Die römisch-katholische Stellungnahme zur Lima-Erklärung über die Eucharistie sagt dies mit großer Klarheit: „Denn aus unserer Sicht können wir erst dann Eucharistiegemeinschaft haben, wenn wir auch volle Gemeinschaft im Glauben haben“ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 79, S. 33).

Ein Sohn der Freiheit – N. A. Berdjajew

Teil III*

VON HANS-PETER FRIEDRICH

Berdjajews Philosophie, oder besser gesagt sein Philosophieren, um damit das Unabgeschlossene, sich ständig im Fluß Befindliche seines Denkens zu charakterisieren, kennt im Grunde nur ein Thema, das in immer neuen Ansätzen unter jeweils wechselnden Aspekten angegangen und entfaltet wird. Er selbst sagt es einmal so: „Ich gründe meine Sache auf die Freiheit.“¹ Ein imposantes, geschlossenes, analytisches System ist „seine Sache“ dabei allerdings nicht, sondern eher ein Netzwerk von Gedanken, impulsiv und aphoristisch geknüpft, mit einer Struktur, die mehr auf Intuition denn auf Konstruktion hinweist. Dem entspricht auch der expressionistische Stil seiner Werke, die nicht selten atemlos und zuweilen nachlässig daherkommen, eben gerade nicht „geschliffen“ sind. Wenn Berdjajew behauptet, Philosophie dürfe sich nicht nur von der wissenschaftlichen Erkenntnis inspirieren lassen, sondern ebenso von der religiösen Erfahrung, dann bezeichnet er damit die beiden Quellen seines eigenen Denkens, für

* Teil I und II siehe ÖR 488, S. 426–437.

die einerseits die Namen Kant, Marx und Nietzsche stehen. Andererseits sind Jakob Böhme, Chomjakow und Solowjow zu nennen, von Dostojewski ganz zu schweigen, dem nach seinem Urteil „überragendsten russischen Metaphysiker und am meisten existentiellen Denker“². Im Jahre 1805 erschienen Schellings berühmte „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“, die Berdjajew zeitlebens für das Beste hielt, was die Philosophie zum Thema Freiheit beigetragen habe. Im Vergleich nun mit Schellings Abhandlung, die ihrerseits auf Gedanken Böhmes und Baaders zurückgeht, wird seine eigene Position sehr schön deutlich.

Schelling sieht einen doppelten Ursprung der Freiheit, er liegt in Gott selber. Einmal sozusagen in dessen Nachtseite, jenem dunklen Drang des Nichts ins Dasein, dem die Schöpfung sich verdankt, und zum anderen in dessen Tagseite, jenem hellen verklärenden Willen, der alles Geschaffene ordnet. Daher trägt auch der Mensch als Geschöpf beides in sich, nur ist ihm möglich, was bei Gott unmöglich ist: er kann das Dunkle die Oberhand über das Helle gewinnen lassen, und tut es. So gerät Gottes Werk ins Durcheinander und der Schöpfer selber muß eingreifen, um gegen die menschliche *Unordnung* die göttliche *Urordnung* wiederherzustellen. Die Freiheit also, „das Vermögen des Guten und des Bösen“, wie Schelling definiert, ist die Voraussetzung dafür, daß sich Gott überhaupt als liebender Erlöser offenbaren kann. Erst in dieser Freiheit vermag Gott in der Geschichte Jesu Christi zu sich selber zu kommen.

Berdjajew geht über Schelling hinaus. Seiner Überzeugung nach ist die Freiheit nicht in einer Bipolarität Gottes begründet, sondern sie ist als solche ungeschaffen, nämlich bereits in dem Nichts enthalten, aus dem Gott die Welt erschuf, sie ist der Schöpfung mithin präexistent. Da der Kosmos aber sowohl das Sein wie auch weiterhin das vorweltliche Nichts enthält — wie es eben ohne das Dunkel kein Licht geben könne, meint Berdjajew —, so ist die Freiheit, die Gutes und Böses zeugt, allem Geschaffenen inhärent. An ihr findet auch Gottes Allmacht ihre Grenze; denn diese hat wohl Gewalt über das Sein, das Nichts aber ist ihr entzogen, und also existiert das Böse. Radikaler als Schelling sieht er die Schöpfung nicht nur durch den Menschen in eine Unordnung geraten, die durch göttliches Eingreifen beseitigt werden muß, sondern für ihn ist die Schöpfung als solche unvollendet geblieben, solange das Böse nicht besiegt ist. Dieser Sieg kann nur von Gott und Mensch gemeinsam und in voller Freiheit errungen werden: durch das freie Schöpfertum des Menschen, der das Böse verwirft und das Gute wählt; und durch die freie Selbsthingabe Gottes, der auf seine Macht verzichtet und das Kreuz wählt. Gott hat das Seine bereits getan und damit den Men-

schen befähigt, nun ebenfalls zu tun, was an ihm ist. Auf diese Antwort des Menschen wartet er. Denn wie der Mensch Gott und seine Gnade nötig hat, damit sein schöpferisches Werk gelingen kann, so braucht Gott seinerseits den Menschen und seine Tat als unentbehrliche Ergänzung des eigenen Schöpferturns. So wird die Freiheit zum bewegenden Element der ursprünglich statischen Schöpfung (Paradies!), ja sie ermöglicht letztlich erst Heils- und Weltgeschichte und drängt beide zur Vollendung.

Auf diesem Freiheitsverständnis baut auch Berdjajews Anthropologie auf, deren Schlüsselbegriff Solowjows „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ von 1877/78 entnommen ist. Solowjow gelangt dort zu der Erkenntnis, daß es in der Geschichte, auch der vor- und außerchristlichen, eine stetige Entwicklung hin zu einem Gottmenschentum gibt, das in Jesus Christus bereits Gestalt angenommen hat und nun auch in der Menschheit als ganze Wirklichkeit werden soll; denn unsere menschliche Natur ist seiner menschlichen Natur wesensgleich und also ebenfalls fähig, sich mit dem Göttlichen zu verbinden. Als Ferment dieses notwendigen, auf die Realisierung des Reiches Gottes zielenden Prozesses wirkt die gottmenschliche Organisation der Kirche.

Auch nach Berdjajews Überzeugung muß es letztlich zur Vereinigung von Gottheit und Menschheit in einem Gottmenschentum kommen. Aber er kann die optimistische Vorstellung nicht teilen, das werde das Ergebnis einer quasi determinierten historischen Evolution sein. Eine solche Sicht bekommt die Freiheitsproblematik nicht umfassend genug in den Blick, sie rechnet nicht wirklich mit dem Bösen. Freiheit kann ja auch entarten, sie kann in Knechtschaft umschlagen, kann auf dem Weg zum Reich Gottes immer neue Hindernisse errichten – dafür zeigt die Geschichte aller Konfessionen eine Fülle von Beispielen. Deshalb verläuft der Prozeß, an dessen Ende das Gottmenschentum erscheinen wird, nicht kontinuierlich, sondern es ist ein tragischer Prozeß voller Brüche. Wenn er trotzdem zum Ziele führt, dann liegt das im tiefsten Geheimnis der Beziehungen von Gott und Mensch selbst begründet: der Mensch bedarf Gottes ebenso sehr, wie Gott des Menschen bedarf! Darauf weisen die Gottebenbildlichkeit des Menschen, in welcher die Schöpfung gipfelt, und die Menschwerdung Gottes, die Kulmination der Offenbarung.

Das wahrhaft Menschliche im Menschen ist das Abbild Gottes in ihm – „um ganz und gar Mensch zu sein, muß man Gott ähnlich sein“, sagt Berdjajew.³ Am ähnlichsten ist der Mensch dem Schöpfer, wenn er selbst schöpferisch wird, wie in jeder neuen, lebendigen, von der Liebe erwärmten Beziehung zur Welt. Fehlt die Liebe, dann herrscht bloße Aktivität, und der

Mensch verfehlt seine Bestimmung, die darin liegt, seine Gottebenbildlichkeit zu verwirklichen, eben wahrhaft Mensch zu werden.

Dieser Anlage des Menschen auf Gott hin entspricht Gottes Sehnsucht nach dem Menschen. Denn sein göttliches Leben verharret gerade nicht in Selbstgenügsamkeit, sondern es verlangt nach der Bereicherung durch das Zusammenwirken mit dem Geschöpf. So verwirklicht sich Gott in seiner Offenbarung und Menschwerdung, und das christologische Dogma ist symbolischer Ausdruck für diese Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen. Hier fühlt sich Berdjajew besonders dem großen Kappadozier Gregor von Nyssa verbunden, der seine Anthropologie, welche die Freiheit und Würde des Geschöpfes in so einzigartiger Weise betont, von der Menschwerdung Christi her entfaltet (vor allem in der Schrift „Über die Vollkommenheit“): Er, das „Abbild des unsichtbaren Gottes“, will in seiner *philanthropia* in jedem einzelnen Menschen Gestalt gewinnen, ihn gleichfalls zum Bilde Gottes machen und ihn so zurückholen in die göttliche Sphäre. Für Berdjajew standen Gregors „Ideen vom Menschen höher als alle anderen, die im Laufe der Geschichte des christlichen Denkens ans Licht gekommen sind“⁴.

Der menschgewordene Gott ist auch der menschliche Gott, im Gegensatz zum unmenschlichen Menschen. Gott aber will den menschlichen Menschen: denn nur der kann sein wirkliches Abbild werden. Wie aber geschieht diese Menschwerdung des Menschen? Berdjajew sieht sie als Ergebnis eines beständigen Kampfes zwischen dem wahren und dem falschen Ich im Menschen: das wahre, geistige Ich, das nach schöpferischer Freiheit und Selbstbestimmung strebt, nach Integration der leidenschaftlichen Kräfte der menschlichen Natur in die Persönlichkeit, muß das falsche Ich besiegen, das an diese Kräfte gebunden bleibt, sie ausleben will und so desintegrierend wirkt. Gewonnen wird dieser Kampf durch Liebe und Mitleid. Sie unterscheiden den menschlichen Menschen vom unmenschlichen, der lieblos und mitleidlos ist und deswegen auch kein Interesse an der sozialen Frage und am Eintreten für gesellschaftlichen Wandel hat. Der wahre Mensch jedoch wird gerade im Namen von Liebe, Mitleid und Barmherzigkeit der Gesellschaft gegenüberzutreten.

Berdjajew unterscheidet dabei Gesellschaft als den Ort der Entfremdung, wo der Mensch zum Objekt geworden ist und beziehungslos den anderen Objekten gegenübersteht, von der Gemeinschaft, die da entsteht, wo eine wirkliche Begegnung von Menschen gelingt, von Ich und Du in einem Wir. Es macht die Problematik der Kirche aus, daß sie als soziale Institution *Gesellschaft* ist, in der es Herrschaft und Unterordnung gibt, also Entfrem-

dung, was im Gegensatz zum Worte Jesu in Mt 20,25–27 steht. Ihr wahres Wesen jedoch sollte *Gemeinschaft* sein, „sobornost“, von Ich und Du in dem Wir des gottmenschlichen Leibes Christi. Die Liebe konstituiert solche Gemeinschaft, und in ihr geht das Reich Gottes seiner Vollendung entgegen, aber sie ist keineswegs identisch mit der Kirche in ihrer empirischen, historischen und sozialen Gestalt.

Die geistige Kraft der Liebe hat sich allerdings nicht nur im Leben zu bewähren, sondern erst recht angesichts des Todes. Die Angst vor dem Tode, das Grauen vor Vernichtung und Auflösung zeigen den Bruch zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen in seiner ganzen Tiefe. Die Todesfurcht ist bereits eine Art geistiger Tod, der nur überwunden wird im Glauben an die rettende Gnade Christi, des Gottmenschen, der ja selbst den Tod durch seine göttliche Liebe zum Menschen besiegt hat: „Im Tode zertrat er den Tod“, so heißt es im Oster-Troparion, „und denen in den Gräbern brachte er das Leben!“ Vertraut der Mensch sich dieser Liebe an, erringt auch er den Sieg über den Tod, der sich dann als Befreiung von diesem bruchstückhaften, immer vom Mißlingen bedrohten, zeitlichen Leben erweist; und es erwartet ihn die Vollendung seiner Menschlichkeit in der Auferstehung zu einem heilen, ungebrochenen, ewigen Leben, in dem sogar die Polarität der Geschlechter aufgehoben sein wird – der Gottmensch wird androgyn sein.

Diese knappen Bemerkungen zum Leben und Denken Nikolai Alexandrowitsch Berdjajews wollen, vierzig Jahre nach seinem Tode, zur Wiederbegegnung mit „einem der menschlichsten nicht nur unter den russischen, sondern auch unter den europäischen Philosophen“ anregen, wie ihn der Freund Leo Schestow in seinem weit ausholenden, keineswegs nur Zustimmung formulierenden Essay von 1938 genannt hat.⁵ Hinter dieser Anregung steht ein Interesse, das kaum antiquarischer, sondern durchaus aktueller Natur ist, wenn man sich mit dem geistigen Umbruch beschäftigt, der jetzt in der Sowjetunion vor sich geht. Was macht sein Werk dort heute so bedeutsam und attraktiv? Zwei kurze Antworten seien zum Schluß gewagt:

Rußland ist von neuem auf der Suche nach seinem geistesgeschichtlichen Ort, nach seiner *russischen Idee*. In Berdjajew findet es einen nachmarxistischen Denker, der in außergewöhnlicher Weise, nicht zuletzt auch durch sein exemplarisches Leben, die unauflösliche Verbundenheit des Landes mit der Philosophie und Kultur des Westens bezeugt, aber dennoch eingebettet bleibt in den breiten Strom der besten, genuin russischen Traditionen.

Und: In Rußland regt sich allenthalben von neuem Religiosität, die nicht weiß, wohin sie eigentlich gehört. In Berdjajew begegnet sie einem ökume-

nisch aufgeschlossenen, nachkonstantinischen, orthodoxen Gläubigen, der seine Kirche mit ihrer Spiritualität in durchaus kritischer, manchmal geradezu leidender Solidarität begleitet, ohne sich von neuen Fragen und Antworten abhalten zu lassen, die oft nur wenig von der Hl. Schrift und von überkommener Theologie gedeckt sind. Möglichen Einwänden begegnet er nicht ohne Pathos: „Als Sohn der Freiheit billige ich mir die Freiheit zu, das historische Christentum der Kritik zu unterwerfen, und ich nehme das Recht der freien Kritik der Offenbarung in Anspruch, so wie es die Kritik der reinen Vernunft gibt.“⁶

ANMERKUNGEN

- ¹ Folgende Arbeiten wurden für diesen Aufsatz mit großem Gewinn herangezogen: *Wolfgang Dietrich*, Provokation der Person. Nikolai Berdjajew in den Impulsen seines Denkens, Band 1, Gelnhausen/Berlin 1975. *Fritz Lieb*, Nikolaj A. Berdjajew und seine christlich-sozialistische Philosophie, in: Fritz Lieb, Sophia und Historie, hg. von Martin Rohkrämer, Zürich 1962, 202–211. *Leo Schestow*, Nikolaj Berdjajew – Gnosis und Existenzphilosophie, in: Leo Schestow, Spekulation und Offenbarung, München 1963, 356–407. *P. F. Anderson*, Berdja'evskije gody (1922–1939), in: Vestnik RChD 144, Paris 1985, 244–291. *Stepuns* Erinnerungen an Berdjajew finden sich in seinem Buch: Das Antlitz Rußlands und das Gesicht der Revolution, München 1961.
Die Berdjajew-Zitate in Teil I und II stammen aus seinen Werken: Der Sinn der Geschichte, Darmstadt 1925; Christentum und Klassenkampf, Luzern 1936; Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen, München 1951; Die russische Idee. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Dietrich Kegler, St. Augustin 1983. Berdjajews Brunner-Kritik findet sich in „Orient und Occident“, Heft 1, 1929, im Aufsatz „Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie“. Das Zitat hier: Existentielle Dialektik, S. V.
- ² Die russische Idee, S. 155.
- ³ Existentielle Dialektik, S. 107.
- ⁴ Ebd. S. 180.
- ⁵ Leo Schestow, Spekulation und Offenbarung, München 1963, S. 398.
- ⁶ Existentielle Dialektik, S. V.

Den einen Glauben bekennen Beobachtungen und Anfragen eines Marburger Workshops

Im Sommer-Semester 1988 hat sich am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Marburg eine Gruppe von Theologiestudierenden mit dem Studiendokument „Den einen Glauben bekennen“ beschäftigt. Die Arbeit erfolgte in einem wöchentlich vierstündigen Intensiv-Seminar. Die Teilnehmer und Teilnehmerinnen gehörten durchweg evangelischen Kirchen an, wobei die einzelnen konfessionellen Profile kaum zutage traten; im Blick auf systematisch-theologische bzw. ökumenische Fragestellungen befanden sich die Studierenden noch am Anfang ihres Wegs. Das Vorgehen war durch den besonderen didaktischen Zuschnitt der als „Workshop“ angelegten Lehrveranstaltung geprägt: Sie begann jeweils am frühen Abend mit einer Phase der Problemerschließung, vorbereitet durch die häusliche Lektüre der entsprechenden Ausführungen in einem Lehrbuch der Dogmatik;¹ darauf folgte eine gemeinsame Mahlzeit, zu der jeder der Teilnehmenden etwas beigesteuert hatte, und sodann eine Lesephase, in der das jeweilige Kapitel des Studiendokuments angeeignet wurde. Den Abschluß der Abendeinheit bildete eine Gesprächsrunde, in der Fragen, Beobachtungen und Kommentare zusammengetragen wurden. Am frühen Morgen wurde dann von einem der Teilnehmer ein eigenes und persönliches Statement, das alsbald Bekenntnischarakter gewann, vorgetragen. In der Geste des Stehens vor der in der Runde sitzenden Gruppe verdichtete sich die Erfahrung des „Stehens“ zu der eigenen Überzeugung, die anschließend im Gespräch hinterfragt oder durch weiterführende Voten ergänzt wurde. Mitunter wurden auch liturgische Elemente wie Lieder oder meditative Texte eingebracht.²

Trotz des vergleichsweise aufwendigen Verfahrens fiel uns der Umgang mit dem Studiendokument nicht leicht. Unsere Einzelbeobachtungen und -anfragen sind in einem Brief des Seminars an das Sekretariat der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zusammengestellt.³ Im Folgenden sollen nur einige grundsätzliche Probleme genannt werden, die uns im Lauf unserer Arbeit in unterschiedlichen Zusammenhängen immer wieder beschäftigt haben. Es ging dabei vornehmlich um folgende Bereiche:

- 1) Wer spricht im Studiendokument – wer ist sein Autor?
- 2) Wie wird gesprochen – in welchen Sprachmustern und nach welchen Kriterien – wie steht es um die hier angewandte Methode?
- 3) Zu wem soll gesprochen werden – was heißt näherhin „Auslegung für heute“?

1 Wer spricht? Die Frage nach dem Autor

Bei demjenigen, der sich mit dem Studiendokument beschäftigt, besteht ein legitimes Bedürfnis, sich über den Absender und damit auch über Ortung und Gewichtung des ganzen Unternehmens Klarheit zu verschaffen. Nur so kann auch die Zielbestimmung des Dokuments erfaßt und gewürdigt werden. „Confessing one Faith“

– „Den einen Glauben bekennen“: Sowohl das Partizip in der englischen als auch der Infinitiv in der deutschen Fassung der Überschrift lassen die Frage nach dem Subjekt des Bekennens offen. Die Studie selbst arbeitet, soweit es ihr um Selbstwahrnehmung bzw. Selbstbezeichnung der „Bekennenden“ geht, mit vier Kategorien, die nicht auf eine erkennbare und klare Weise miteinander verbunden sind. Sie nennt als Subjekte des Bekennens

- „die Christen“
- „(die) Kirchen“
- „die Kirche“ und schließlich
- „die Ordinierten“.

1.1 Die Christen bekennen

Die Auslegung des I. Glaubensartikels beginnt mit dem lapidaren Satz: „Christen glauben, daß . . .“ (6)⁴. Dem entspricht, daß Christen sich inmitten von vielerlei Konfrontationen und unter ganz spezifischen Herausforderungen vorfinden (30f). Sie stehen auch immer wieder in Versuchung, durch ihr Leben gegen ihr Bekenntnis zu verstoßen. Schön formuliert das Dokument, wie der lebendige Christus den Christen begegnet „im lebendigen Wort, in Taufe und Eucharistie, im Empfangen und Schenken von Vergebung, im gegenseitigen Lieben und Segnen“ (146). Dies in der Tat qualifiziert sie zum Bekennen. In Aufnahme dieses Ansatzes stößt das Dokument zu Wendungen vor, durch die der Glaube als des einzelnen und zugleich als der Christen gemeinsamer Glaube angesprochen wird.⁵ Evangelische Ekklesiologie, die vom Wirken des Heiligen Geistes durch Wort und Sakrament am einzelnen Menschen ausgeht, kann hier vollen Herzens zustimmen.

1.2 Die Ordinierten bekennen

Das Dokument endet – jedenfalls für den Leser – mit einem Überraschungseffekt: Bei der Erläuterung des „Amens“ erhalten unversehens die in der Studie vorher allenfalls implizit auftauchenden „Ordinierten“ ein erhebliches Gewicht (249). Der Verweis auf die „früheren Liturgien“, denen zufolge „das, was die Ordinierten in ihrem besonderen Amt in der Kirchengeschichte verkündigt und bekannt (!) hatten“, durch das Amen des göttlichen Vaterunsers „angenommen und bestätigt“ worden sei, darf wohl nicht so gedeutet werden, daß Entsprechendes mit dem christlichen Glauben bzw. dessen Auslegung im Studiendokument zu geschehen habe: Das Amen müsse von der ganzen Gemeinde „zusammen mit den Ordinierten“ vollzogen werden. Die Rolle der „Ordinierten“ ist hier mehr angedeutet als deutlich beschrieben. Dies wirft freilich am Ende des Dokuments die Frage auf, wer denn im Bekenntnis bzw. speziell in der vorliegenden Studie spricht: eine übergeordnete Instanz, die den Glaubenden vorlegt, was sie anzunehmen und zu bestätigen haben, oder die Gemeinschaft der Glaubenden selbst, die sich darum bemüht, unter den Herausforderungen ihrer jeweiligen Situation ihre gemeinsame Antwort auf die Verheißung des Evangeliums zu geben.

1.3 „Die Kirche“ bekennt

Möglicherweise hat sich der Trend, bei der Auslegung des Bekenntnisses einer „herrschenden“ Meinung Ausdruck zu verleihen, aus der Intention ergeben, in Anlehnung an Nizäa-Konstantinopel selbst ein Bekenntnis „der Kirche“ zu formulieren! Damit mag auch der oft altertümelnd-feierliche Sprachgestus mancher Formulierungen zusammenhängen. So ist denn immer wieder vom Glauben „der Kirche“ die Rede (2;3). „Die Kirche bekennt, preist und dient . . .“ (90). Wie Maria kann „die Kirche nur auf Gott hoffen“; „sie ist die wachsame Magd, die auf die Rückkehr ihres Herrn wartet“ (111). In welchem Sinn kann „die Kirche“, verstanden als Gemeinschaft, deren Grenzen „letztlich allein Gott bekannt“ sind (208) und die sich „durch die Jahrhunderte hindurch“ (vgl. 3) auf Generationen von Glaubenden erstreckt, als Subjekt von Glaube, Vertrauen und Bekennen gedacht werden? Glauben, vertrauen und bekennen kann nach evangelischem Verständnis zunächst nur der einzelne Mensch, der sich freilich im „Wir“ des gemeinsamen Bekennens mit anderen Menschen, die vom selben Glauben und Vertrauen erfaßt sind, zusammengeschlossen findet; er sieht sich von der Gemeinschaft inspiriert, getragen und unter einen gemeinsamen Auftrag gestellt – im Rahmen seiner Ortsgemeinde und seiner jeweiligen Konfession. In diesem abgeleiteten Sinn kann dann vom Bekenntnis „der Kirche“, nämlich dem Bekenntnis des christlichen Glaubens, wie er in einer bestimmten Glaubensgemeinschaft als gültig und verpflichtend erkannt wird, gesprochen werden. „Die Kirche“ wird aber dabei niemals zu einer eigenen hypostatischen Größe, die etwa gar als zusätzlicher Glaubensartikel dem Glauben an den dreieinigen Gott hinzugefügt werden könnte. Den Anschein dieses Mißverständnisses erweckt leider die unglücklich formulierte Behauptung, die Aussage: „wir glauben an“ beziehe sich „auf Vater, Sohn und Heiligen Geist und (!) auf die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ (1).⁶

Das Dokument sieht „die Kirchen“ dazu herausgefordert, „ihren Glauben an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche zu erneuern“ (197). Es entsteht der Eindruck, als spreche im Dokument die „eine . . . Kirche“ selbst mahnend und einladend zu den Kirchen, sich zu ihr zu bekennen. Es kommt aber darauf an, daß nicht eine fiktive Stimme „der Kirche“, sondern daß Gottes mahnendes und einladendes Wort gehört und ernstgenommen wird: Dann nämlich werden sich die Glaubenden und ihre Gemeinschaften ihrer Zugehörigkeit zu „einer . . . Kirche“ bewußt werden und zugleich als fähig erweisen, diese Zugehörigkeit sachgemäß zu gestalten. Der Einwand, Gott spreche doch durch „die Kirche“, zählt nicht, weil es nicht „die Kirche“, sondern nur einzelne „Kirchen“ gibt. „Die Kirche“, versteht man sie als die Gemeinschaft derer, die, in welcher Einzelkirche auch immer, ihres Herrn Stimme hören, kann nur auf dem Wege über einzelne „Kirchen“ Gottes Wort vermitteln. Entgegnet man, genau dies sei der beklagenswerte Zustand, der mit Hilfe des Studiendokuments einem Ende nähergebracht werden soll, so ist darauf zu antworten: Die Lösung kann nicht darin bestehen, daß man das Ziel hypothetisch vorwegnimmt und dadurch den „Lösungsweg“ festlegt, daß man also „der Kirche“, die es so ja nicht gibt, schon einmal das Wort erteilt, in dem dann „die Kirchen“ sich wiederfinden sollen. Wem denn sollten die einzelnen Kirchen das Wort erteilen, wenn nicht einander, und wer sollte es erteilen, wenn nicht die Kirchen selbst? „Die Kirche“ als Subjekt des Bekenntnisses kann sich nicht anders als durch das Bekenntnis „der Kirchen“ bzw. ihrer einzelnen Mitglieder darstellen.

1.4 Die Kirchen bekennen

Das Bekenntnis von Christen begegnet in „Konfessionen“. Die Kirchen bereichern einander durch ihre Bekenntnisse (vgl. 2), fordern sich damit aber auch gegenseitig heraus. Diesen Zusammenhang spricht das Dokument nur sehr zurückhaltend an. Ohne Schwierigkeit lassen sich einzelne „Kirchen“ ebenso wie einzelne Christen als Subjekte des Bekennens benennen, wenn es um den Einsatz gegen „unmenschliche und unterdrückerische Kräfte in dieser Welt“ geht (145). Ansonsten aber wird des öfteren unterschieden zwischen dem, was „allen“, und dem, was „einigen“ Kirchen wichtig ist (191; vgl. 187). Wie läßt sich aber „auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens“ mit der Pluralität der Bekenntnisse umgehen? Hier liegt das entscheidende Problem der vorliegenden Studie. Darum ist es schade, daß sie darüber nicht explizit spricht!

Der in anderem Zusammenhang gemachte Hinweis auf die „Gemeinschaft mit all dem, was die Kirchen in Gemeinschaft mit den Aposteln verkündigten, feierten und taten“ bzw. „jetzt und hier verkündigen, feiern und tun in Gemeinschaft mit den Aposteln“ (205), führt nicht weiter: Eben dieses ist ja strittig und nur greifbar in der pluralen Auslegung durch diese Kirchen selbst.

Im Dokument begegnen drei Modelle, mit solcher Pluralität umzugehen:

a) Die hier bekennenden Kirchen bzw. diejenigen, die sich mit dem Dokument identifizieren, können die Sondertraditionen von „einigen“ akzeptieren, auch wenn sie diese nicht selbst übernehmen wollen (vgl. z. B. 187). Dies wäre zwar eine „tolerante“ Lösung, die aber letztlich darauf beruhte, daß man sich gegenseitig nicht ernst nimmt.⁷

b) „Einige“ Kirchen setzen sich mit ihrer Tradition durch und damit über andere hinweg. Dies ist nach unserem Eindruck leider der im Dokument am häufigsten beschrittene Weg. Die gemeinsame Meinung wird vorausgesetzt; die vorgetragene Aussage steht gar nicht erst zur Diskussion. Dieser Eindruck entsteht für evangelische Leser schon bei der Darlegung des der Studie zugrundeliegenden Verständnisses von (sichtbarer) Einheit der Kirche, zu deren „wesentlichen Voraussetzungen und Elementen“ das gemeinsame Bekennen gehöre – „neben (!) der wechselseitigen Anerkennung von Taufe, Eucharistie und Amt sowie gemeinsamen Strukturen für Entscheidungsfindung und verbindliches Lehren“ (4). Dies tritt aber auch zutage im Blick auf theologische Einzelaussagen wie die Lehre von Gott, dem Vater, als dem „Ursprung aller Göttlichkeit“ (48) und der „Quelle der trinitarischen Gemeinschaft“ (19).⁸ Unverblümt taucht der Stil des Dekretierens bei der Abweisung feministischer Anliegen auf; „Die Kirchen jedoch bekräftigen . . .“ (185 K; vgl. unten). Wer bekräftigt hier? Wie steht es mit dem Schutz der Minderheiten? Ein Bekenntnis, das die Anliegen und Einsichten einzelner Partnerkirchen, seien sie an Mitgliederzahl oder theologischem Gewicht klein oder groß, außer acht läßt, einebnen oder gar niederbügelt, wird keine große integrative Kraft entwickeln können.⁹

c) Die Kirchen benennen ihre Lehrunterschiede und suchen nach Vermittlung. Dies wird im Dokument an einigen Stellen versucht. Einigermaßen gelungen scheint dieses Vorgehen im Blick auf die Taufproblematik (230 K). Nicht ernst genommen werden dagegen die anstehenden Schwierigkeiten hinsichtlich des Selbstverständnisses der Kirchen (206 K); unausgewogen erscheint die Lösungsrichtung in der Frage der apostolischen Sukzession (222 K). Dieses Vorgehen erweist sich zwar im einzel-

nen als schwierig, letztlich aber als einzig sachgemäß und darum auch als wirklich weiterführend. Wenn der Eindruck erweckt wird, die Kirchen seien sich bei der Auslegung des Bekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel im Grunde einig, nur ein paar wenige, in den jeweiligen „Kommentar“ zu verweisende Streitfragen seien noch zu lösen, so behindert dies die wirkliche Lösung der Aufgaben. Sachgemäß wäre es, statt dessen die vorhandenen Gemeinsamkeiten des Verständnisses bescheiden zu artikulieren und die bestehenden Differenzen tapfer zu markieren; dabei hätten bereits sich abzeichnende Lösungswege bewußt gemacht (wie z. B. 188f) und augenblicklich nicht zu lösende Aufgaben der weiteren Arbeit zugewiesen werden sollen (wie z. B. sehr knapp 234 K).

2 Wie wird gesprochen? Die Frage nach der Methode

Angesichts der Schwierigkeiten, die sich bei dem Versuch, einen Text gemeinsam zu formulieren, nahezu immer ergeben, stellt das Studiendokument auch in der vorliegenden Form ein eindrucksvolles Ergebnis dar. Daß es möglich war, in einem Prozeß von wenigen Jahren unter Einbeziehung durchaus divergierender Traditionen und Interessen überhaupt zu einem gemeinsamen Textvorschlag zu gelangen, muß als ökumenisches Ereignis gewürdigt werden. Unsere Arbeitsgruppe konnte die Vorstadien nicht im einzelnen diskutieren;¹⁰ es ist auch fraglich, welche Funktion für die Bewertung des Dokuments der Rückblick auf seine Entstehungsgeschichte haben kann. Wichtiger war uns die Frage, welche methodischen Grundprobleme bei dem uns vorliegenden Text sichtbar werden. Vor allem drei haben uns beschäftigt:

- der Ansatz beim Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel,
- die Funktion der Heiligen Schrift und ihrer Auslegung,
- die für die Endfassung gewählte sprachliche Gestalt.

2.1 Der Ansatz beim Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel

Wir konnten den Ansatz beim Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel aus pragmatisch-ökumenischen Gründen akzeptieren, obgleich dieses in unseren Kirchen sowohl hinsichtlich seines liturgischen Gebrauchs als auch seiner theologischen Bedeutung einen nachgeordneten Stellenwert hat.¹¹ Es wurde uns jedoch bewußt, daß die Favorisierung gerade dieses Bekenntnisses eine Reihe von theologischen Problemen nach sich zieht:

a) Was wird bei dem gewählten Ansatz aus den Bekenntnissen der Reformation? Müssen sie auf den Aussagegehalt des Nicaeno-Constantinopolitanum reduziert oder dürfen sie für eine volle und sachgemäße Entfaltung der Aussagen von 381 herangezogen werden? Zielt der Ansatz bei 381 programmatisch auf die Ausschaltung bzw. Redintegration späterer Bekenntnisse?

b) Auf Initiative des ÖRK wurden mit großem Eifer neuere Bekenntnisse aus der gesamten Christenheit gesammelt und erschlossen.¹² Es wurde uns nicht deutlich, ob sie an irgendeiner Stelle des Studiendokuments einen Niederschlag gefunden haben. Die Wirklichkeit der Kirchen in ihrem vielfältigen Kampf um umfassende Befreiung in Lateinamerika, Südafrika oder Korea (um nur die bereits am stärksten in das Bewußtsein vieler Christen gelangten Zonen zu nennen) findet im Dokument

kaum Ausdruck. Kirche als Gestaltwerdung des Glaubens, etwa nach dem Modell von Basisgemeinden und Aktionsgruppen, wird nicht erkennbar; statt dessen herrscht das Bild einer würdigen und feierlichen Kirchenversammlung vor, wie es wohl auch für die Situation der Alten Kirche eher die Ausnahme gebildet haben dürfte.

c) Der Weg zu einem gemeinsamen Bekennen des christlichen Glaubens erweist sich damit – trotz der Abschnitt um Abschnitt versuchten „Auslegung für heute“ (dazu unten) – einseitig als ein Weg zurück und nicht als ein Weg voran, wie er der Verheißung eschatologischer Erfüllung entspräche. Unausgesprochen könnte hinter diesem Ansatz ein Denkmodell stehen, das im 17. Jh. gerade von evangelischen Theologen propagiert wurde und damals gescheitert ist, die Vorstellung nämlich, daß die Kirchen in dem übereinstimmten, was in den ersten fünf Jahrhunderten gemeinsamer Glaube war.¹³ Doch arbeitet diese Vorstellung erstens mit einem fiktiven Bild der ersten Christenheit, zum anderen lassen sich die anschließenden fast 1500 Jahre aus der Geschichte vielfältigen und darin auch wieder gemeinsamen Bekennens nicht wegdenken. Zum dritten schließlich ist die Kirche aufgefordert, sich nicht nur auf ihre Anfänge, sondern auch auf ihren Weg und ihr Ziel zu besinnen. Sie bekennt sich – in der Pluralität konfessionsspezifischer Artikulation – zu dem Herrn, der bei ihr ist „alle Tage bis an der Welt Ende“ (Mt 28,20) und „der da kommt“ (Offb 1,8). Der Weg „zu einem gemeinsamen Ausdruck“ des christlichen Glaubens wird sich nicht nur an der Vergangenheit, sondern ebenso an der erwarteten Zukunft orientieren. Damit ist der Einsatz bei 381 natürlich nicht verwehrt, aber doch eine Auslegung des Bekenntnisses, die sich ihrerseits einseitig an der Situation von 381 – bzw. deren Interpretation! – festmacht.

d) Sodann: Ist das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, das nun zum Kristallisationspunkt ökumenischer Bemühung gewählt ist, damit zum nichthinterfragbaren „sakrosankten“ Text geworden oder darf es seinerseits an der Heiligen Schrift und deren gegenwärtiger Wahrnehmung gemessen werden? Im Studiendokument selbst kommt es als nicht zu hinterfragende Autorität zu stehen; explizit konnten wir nirgends auch nur eine Silbe von Kritik gegenüber dem Text entdecken. Um so mehr fällt auf, daß aber Vorentscheidungen, die der Text selbst zu bedenken aufgibt, nicht ernst genommen werden: Das Bekenntnis zur Taufe, dem ja nicht ein ebensolches zur Eucharistie an die Seite gestellt ist, wird nicht in seinem besonderen ökumenischen Gewicht gewürdigt (vgl. 230). Statt dessen wird die Kirche ganz selbstverständlich als „eucharistische Gemeinschaft“ (213) beschrieben; im Vordergrund steht die „eucharistische Vision“, die von der sakramentalen Gegenwart Christi in der Eucharistie her konzipiert wird (214); der Taufe kommt es nur zu, zusammen mit anderen Elementen¹⁴ hinzuweisen auf die „sichtbare Einheit“, die ihrerseits „allein in einer eucharistischen Gemeinschaft voll verwirklicht werden kann“ (19). Die ökumenische Bedeutung der Taufe ist damit auch im Sinn von Nizäa-Konstantinopel selbst gewiß unterbewertet; die Frage der Eucharistie steht bei der Auslegung des Bekenntnisses, streng genommen, nicht zur Debatte. Eine ähnliche Beobachtung läßt sich im Blick auf das Amt anstellen: Der Bekenntnistext selbst macht dazu keine Aussagen; in der Auslegung aber taucht es ganz selbstverständlich auf, und zwar in einem bereits einseitig interpretierten Sinn. Nun ist das Verfahren, Elemente aus der geschichtlichen oder gegenwärtigen Erfahrung der Kirchen einzubeziehen,

gewiß legitim. Nur stellt sich eben damit erneut die Frage, welche Erfahrungen einbezogen und welche ausgeklammert werden.

e) Was schließlich verstehen die Kirchen, die im Studiendokument sprechen, unter „Bekenntnis“? Sie geben darüber keine Rechenschaft. Der Gesamtduktus des Dokuments läßt vermuten, daß eher ein doxologisches Verständnis von Bekenntnis im Vordergrund steht, das seine Normativität aus der Autorität „der Kirche“ bzw. der sie leitenden Instanzen gewinnen soll. Das eigentlich konfessorische Moment, das der Reformation sowohl im Blick auf die einzelnen Christenmenschen als auch auf die bekennende Gemeinde wichtig war, tritt damit zurück. Das Bekenntnis hat nicht mehr primär Antwortcharakter, sondern es wird seinerseits mindestens tendenziell zum verbindlichen Text, der nicht grundsätzlich immer wieder an der Heiligen Schrift zu prüfen und daher prinzipiell für Reformulierung offen ist. Obwohl – und weil! – insbesondere das Luthertum diesen Ansatz selbst teilweise nicht überzeugend eingehalten hat, muß gerade ein der Reformation verpflichtetes Verständnis von Bekenntnis hier Bedenken anmelden.

2.2 Das Verhältnis von Schriftbezug und Auslegung des Bekenntnisses

Das Studiendokument bemüht sich, zur Auslegung des Bekenntnisses jeweils die relevanten biblischen Aussagen heranzuziehen. Trotz der erkennbaren großen Mühe, die damit verbunden war, wirkt das Ergebnis keineswegs überzeugend. Die biblischen Partien erscheinen weithin eher als funktionslose Pflichtübungen. Dies dürfte vor allem drei Gründe haben

a) Das Verhältnis des jeweiligen Teils (Ib), der das biblische Material erhebt, zum Teil II, der die „Auslegung für heute“ bietet, ist ungeklärt. Es wird in Teil II nicht aus Teil I gefolgert; mitunter sind dogmatische Positionen schon in Teil I formuliert.¹⁵

b) Das Material wird eher bibelkundlich und ohne Rücksicht auf exegetische Diskussionen oder Erkenntnisse spannungslos zusammengestellt.¹⁶ Wo übergeordnete Gesichtspunkte nicht gefunden werden, dienen die biblischen Schriften bzw. Schriftgruppen selbst als Ordnungselemente (z. B. 97ff, 120ff). Es wäre gewiß verdienstvoll, wenn sich ein Kreis von Exegeten des hier vorgelegten Materials annähme und prüfte, inwieweit es sachgemäß verwendet wurde. Dabei wäre insbesondere zu untersuchen, wo sich historisches und dogmatisches Urteil auf unangemessene Weise vermischt (vgl. z. B. 202) und ob das alttestamentliche Zeugnis sachgemäß zur Geltung gebracht wird.

c) Exegetische Bemühung lohnt sich freilich nur, wenn man entschlossen ist, sie auch dogmatisch zu nutzen. Hier aber liegt das eigentliche Problem: Der dogmatische Stellenwert der biblischen Begründung ist völlig ungeklärt. Den Aussagen über „Apostolizität“ ist freilich zu entnehmen, daß dem biblischen Zeugnis eine klare und operationalisierbare Funktion gar nicht zugeordnet werden soll: Die „zentralen christlichen Glaubensaussagen“ seien „gegründet im Zeugnis des alttestamentlichen Bundesvolkes und im maßgebenden Zeugnis der Apostel und anderer, die das Evangelium in den Anfängen (der apostolischen Zeit) verkündigten, sowie auf ihrer Gemeinschaft, wie es im NT bezeugt wird“ (Einleitung 9). Diese redaktionelle Vorbemerkung macht explizit das NT nur dafür geltend, daß es bei der Begründung von

Glaubensaussagen auf die „Gemeinschaft der Apostel“ ankommt, die im Dokument selbst dann des öfteren ausdrücklich beschworen wird, ohne daß formal deutlich ausgesprochen wird, worin sie besteht (vgl. bes. 205). So entsteht der Eindruck, daß die Grundorientierung nicht am biblischen Zeugnis, sondern in einer Instanz erfolgt, die zwischen dieses und die Auslegung für heute geschaltet ist und die mit Ausdrücken wie „apostolischer Glaube“ oder „apostolische Kirche“ nur vage beschrieben werden kann (vgl. 222 – Gesamttext!). Das Grundproblem, daß „die apostolische Kirche“ sich damit zum Maßstab ihres eigenen Zeugnisses macht, das sie doch neu erfassen und dessen Tiefe und Reichweite sie doch gründlicher „ermessen“ möchte, ist hier überdeutlich. Keine Kirche kann dieser Zirkularität gänzlich entgehen. Doch ist es die Erfahrung der „evangelischen Kirchen“, daß „evangelischer Glaube“ durch das Zeugnis des Evangeliums, wie es in der Begegnung mit der Heiligen Schrift sich vergegenwärtigt, immer wieder auch gegen vorfindliche Theologie und Kirche sich durchzusetzen vermag. Auch nichtreformierten Kirchen ist diese Erfahrung nicht völlig fremd; auch sie hätten Anlaß, nach einem geeigneten Bekenntnis dieser Erfahrung zu suchen.

2.3 Die Ausdrucksweise

Das Studiendokument möchte „Auslegung für heute“ und zugleich gemeinsame Auslegung des christlichen Glaubens sein. Sprachlich wird es keinem dieser beiden Ziele gerecht:

a) Ursprache des Studiendokuments ist englisch. Aber das besagt nichts; sein Denk- und Artikulationsstil gibt sich oft eher lateinisch oder vielleicht noch deutlicher: griechisch. Man lese z. B. die „Auslegung für heute“ zu „Der eine Glaube in drei Personen“ (15–20); aber man kann das Dokument an fast jeder Stelle aufschlagen, wenn man feierlich-hieratischem Stil begegnen will. Jemand in unserer Arbeitsgruppe fragte: Wird nicht mit solchen Formulierungen „Gott in der Kirche verscharrt“?

b) Die im Dokument gebrauchten Wendungen sind mitunter formelhaft und verschleiern so die wahren Probleme. Besonders fiel uns das auf hinsichtlich der gerade in der reformierten Tradition häufig gebrauchten Wendung „Wort und Sakrament“, in der wir uns zunächst wiederzufinden glaubten, alsbald aber getäuscht sahen. Kirche ist „Gemeinschaft derjenigen, die an einem vom Wort Gottes und den Sakramenten gestärkten Leben beständig festhalten“ und die entsprechenden Konsequenzen zu leben versuchen (204); „indem sie das Wort Gottes verkündigt und die Sakramente feiert“, lebt die Kirche nicht nur für sich selbst, sondern zugleich für die Welt (209; vgl. ferner 4, 187). Zustimmung von allen Seiten! Doch wie lesen die Mitglieder der einzelnen, hier ihren gemeinsamen Glauben formulierenden Kirchen die tragenden Begriffe „Wort“ und „Sakrament“? Überdeutlich wird es im Blick auf die Sakramente: Benennt man sie je nach eigener konfessioneller Tradition im einzelnen, so erweist sich die formale Übereinstimmung als Bluff. Abstraktion und Flucht in die Formel führen hier in die Nähe der Äquivokation. Sprache sollte nicht zur Klitterung, sondern zur Klärung verwendet werden. Dabei ist die Formel „Wort und Sakrament“ nicht gänzlich unbrauchbar, wenn man tapfer differenzierend ausführt, was gemeint ist und welche Probleme sich damit ergeben. Wenigstens im Blick auf die Chrismation zeigt die Dokumentation den entsprechenden Mut (z. B. 187).

3 Horizonte der Auslegung

Das Studiendokument geht von der richtigen Überlegung aus, daß das „gemeinsame Aussprechen“ des christlichen Glaubens zugleich zu einer „Auslegung für heute“ führen muß. Es macht sich die in Vancouver formulierte Aufgabe zu eigen, die christliche Botschaft gemeinsam „auf verständliche, versöhnende und befreiende Weise zu bekennen“ (Einleitung 6). Dementsprechend versucht es, zu Beginn jedes Auslegungsabschnittes die Verbindung „mit den Verhältnissen und Herausforderungen unserer Welt von heute“ herzustellen (Einleitung 8). Tatsächlich kommen wichtige Herausforderungen zur Sprache. Mitunter werden jedoch auch nur Fragen aufgelistet, die durch den weiteren Text keine Beantwortung erfahren (z. B. 37). Vermutlich haben sich die Verfasser des Dokuments durch die Aufgabe, die sie sich gestellt haben, überfordert. Was sie sich vorgenommen haben, ist in einem Dokument von nicht einmal 100 Seiten in der Tat nicht zu leisten. Fragwürdig wurde uns aber auch schon der Ansatz: Kann das „Heute“, mit dem die Auslegung in Beziehung gesetzt werden soll, anders als regionalisiert wahrgenommen und zur Sprache gebracht werden? Die Christenheit lebt „heute“ in derart unterschiedlichen Kontexten, daß sich die Herausforderungen, die sich daraus ergeben, oft nur in ihren regionalen Besonderheiten thematisieren lassen dürften. Es hat uns gewundert, wie schwach Herausforderungen, vor denen die außerhalb Europas und Nordamerikas lebenden Kirchen stehen, im Dokument zur Geltung kommen – die Herausforderung von Armut und Bevölkerungswachstum im Bereich des I. Glaubensartikels, die Frage nach der „Absolutheit“ des Christentums im Blick auf den II. Artikel, die Probleme von Inkulturation, Theologie der Befreiung und Verantwortung für die Zukunft der Menschheit im Rahmen des III. Artikels, um nur einige Probleme zu nennen. Im einzelnen fielen uns – bei der durch unsere „Region“ bedingten Wahrnehmung – folgende Problembereiche auf:

- das Verhältnis Christentum – Judentum,
- das Verhältnis der christlichen Kirchen zu nichtchristlichen Religionen und Weltanschauungen,
- die spezifischen Herausforderungen unserer Zeit.

3.1 Christentum – Judentum

Deutsche Leser prüfen die einschlägigen Passagen verständlicher- und notwendigerweise besonders aufmerksam. Der Holocaust stellt aber nicht nur ein nationales Problem dar: Viele von den Menschen, die die Vernichtung von Juden theoretisch vorbereitet und praktisch durchgeführt haben, waren ursprünglich getauft und sicher bis zu einem gewissen Grade durch christliche Kirchen sozialisiert. Die Kirchen selbst haben sich in eklatantem Widerspruch zu ihrem Bekenntnis, mindestens durch ihre Passivität, am Holocaust mitschuldig gemacht. Der Holocaust ist zu einem Problem des christlichen Bekenntnisses geworden.

Was heißt bekennen „nach Auschwitz“

Das Dokument geht auf diese Frage nicht nur nicht ein, sondern beschreibt das Verhältnis von Kirche und Judentum eher oberflächlich. Das beginnt mit der salop-

pen Feststellung, die Kirche habe den Glauben an Gott, den Schöpfer, „vom Alten Testament geerbt“ (67). Der Glaube an den dreieinigen Gott sei für Juden (und Muslime) „ein Stein des Anstoßes gewesen(!)“ (8, schlechte Übers.). Der Versuch des Dokuments, eine innere Verbindung zwischen der jüdischen Tradition von „shechinah“ und „thora“ und dem christlichen Inkarnationsgedanken herzustellen (31), ist zwar als Bemühung um Annäherung gemeint, führt aber zu einer höchst problematischen Christologie und Trinitätslehre. Wie steht es mit der „Beteiligung jüdischer Menschen am Leiden und Tod Jesu“ (115)? Völlig blaß wirkt die Auskunft, neutestamentliche Stellen (wie Mt 27,25) dürften „nicht dazu benutzt werden, die lange Geschichte antijüdischer Einstellungen (!) unter Christen zu rechtfertigen“ (134). Die Juden sollen „von jedem Heiden gepriesen“ werden, weil aus ihrem Volk der Messias kam; nur kleine Kreise „waren gegen ihn“, weil er sich der Autorität des Gesetzes widersetzt habe (135). Durch Christus selbst sei die „Trennungswand zwischen Juden und Heiden durchbrochen“. Wie ist es mit der Trennungswand zwischen Juden und Christen? Das Dokument versucht Nähe und Distanz zu bestimmen durch den Verweis auf den – in unterschiedlicher Weise – gemeinsamen „Vater“ (53,136). Auch hätten die Juden „auf der Grundlage ihrer Tradition auf Gottes Geist gehört und geantwortet“, der durch die „kanonischen hebräischen Schriften“ spreche (192). Christen und Juden sollten ihre „jeweiligen eschatologischen Erwartungen“ studieren; das werde sie einander näherbringen. Keine Rede davon, daß die Christen die Geschichte ihres Verhaltens gegenüber den Juden studieren und Buße tun sollen!

3.2 Die Herausforderung durch nichtchristliche Religionen und Weltanschauungen

Sie werden merkwürdigerweise nur im Blick auf den I. Glaubensartikel, dort allerdings relativ ausführlich thematisiert. Hinsichtlich der „anderen Religionen“ richtet das Dokument das Augenmerk besonders auf das Judentum, das in diesem Zusammenhang undifferenziert als „andere Religion“ zu stehen kommt (31, vgl. oben zu shechinah), und auf den Islam, der mit dialektischen Reflexionen über das Verhältnis von Einheit und Pluralität abgespeist wird (32). Weiteren „anderen Religionen“ gegenüber wird auf das trinitarische Bekenntnis der Christenheit verwiesen (33). Am Ende steht – in der Terminologie des II. Vatikanums – die nicht näher angeführte Behauptung, daß es „in anderen Religionen wichtige Elemente der Wahrheit“ gebe (34) und daß die Christen daher zum Dialog verpflichtet seien. Gläubige aus den hier ins Auge gefaßten Religionen dürften sich durch diese Ausführungen kaum ernstgenommen fühlen. Andererseits wird die aus dem biblischen Zeugnis und der christlichen Tradition überkommene Frage nicht gestellt bzw. nicht ausgehalten, wie es denn mit dem Verhältnis von konkreter Religion und Sünde und folglich mit dem Auftrag der Kirchen zu einer befreienden Verkündigung stehe.

Das Problem des „Götzendienstes“ – eine „bekenkende Versuchung“! – wird nur im Zusammenhang von falscher Religiosität diskutiert (27; vgl. 24). Das Dokument wählt hier einen dreigliedrigen Argumentationsgang, der „Atheismus, allgemeine Religiosität und Säkularismus“ in einem treffen soll (23–29). Gegen die atheistische Herausforderung wird der Gottesglaube als Garant für Sinn, ethische Orientierung und Hoffnung herausgestellt (25); die Religionsgeschichte belege

zudem „die Tatsache, daß das menschliche Wesen unausweichlich religiös“ ist (26). Freilich drohe die Gefahr des Götzendienstes (27); die Reformatoren hätten mit Recht vom „Menschenherzen“ gesprochen, das sich „Götzen schafft“ (27). „Götzendienst“ kommt damit als eine mögliche Entgleisung von Religiosität zu stehen (und wird noch dazu unsinnigerweise als „religionsphänomenologische Kategorie“ bezeichnet, ebd.). Das Anliegen der Reformatoren wird damit – an der einzigen Stelle, an der das Dokument explizit auf sie Bezug nimmt – völlig verzeichnet: Nicht primär im Blick auf eine irgeleitete außerchristliche Religiosität oder gar auf andere Religionen, sondern vor allem im Blick auf die Christen selbst will die reformatorische Rede vom „Götzendienst“ ernstgenommen werden!

Eine Variante von Götzendienst erkennt das Dokument schließlich in einem „Säkularismus“, der die legitimen Wurzeln einer im Glauben begründeten „Säkularisierung“ außer acht läßt. Die in diesem Abschnitt vorgetragenen Ausführungen unterschätzen die Möglichkeiten und das möglicherweise hohe Ethos von Menschen, die sich als Atheisten verstehen. Es kann keine Rede davon sein, daß „Frauen und Männer sonst“ – nämlich ohne den Glauben an Gott – „keine letztlich autoritativen Kriterien für individuelles Verhalten finden“ (25) – es sei denn, man verstehe diese Behauptung als ein dogmatisches Urteil. Das Dokument spricht von den Partnern, durch die es den Glauben herausgefordert sieht, undifferenziert – „die Atheisten“ (26) – und herablassend: „Der gegenwärtige Atheismus kann bestenfalls . . .“ (23); im „besten Fall ist Religion . . .“ (24). Der Abschnitt 23–29 bedarf dringend einer Gesamtüberarbeitung!

3.3 Die Herausforderung der Zeit

Im Dokument ist durchaus immer wieder ein Bewußtsein davon zu bemerken, daß unsere Zeit unter spezifischen Herausforderungen steht und daß die Christen sich besonderen Aufgaben gegenübersehen, wenn sie ihren Glauben bekennen „in einem Zeitalter, das durch wissenschaftlich-technologisches Denken einerseits und durch den Tod andererseits gekennzeichnet ist“ (147). Ethische Implikationen und Konsequenzen des Bekenntnisses zum dreieinigen Gott hätten daher noch stärker entfaltet werden können, als dies nun im vorliegenden Dokument der Fall ist (vgl. aber 84–89). Betroffen zeigten sich insbesondere die weiblichen Mitglieder unserer Arbeitsgruppe von der Art, wie feministische Fragestellungen bagatellisiert bzw. autoritär abgewiesen werden (37, 185 K). Es wurde die Frage aufgeworfen, inwieweit Frauen an der Ausarbeitung des Dokuments beteiligt waren. Die Teilnehmerlisten enthalten nur wenige weibliche Vornamen!

4. Zusammenfassung

Die Beschäftigung mit dem Studiendokument „Den einen Glauben bekennen“ hat unsere Arbeitsgruppe in Grundprobleme heutiger Artikulationen des christlichen Glaubens eingeführt. Der konziliare Denk- und Arbeitsprozeß, der hinter dem Dokument steht, hat in uns die Frage ausgelöst, wie sich ein „konziliarer Arbeitsstil“ ansatzweise im Bereich von regionaler Kirche und Ortsgemeinde, aber auch im Rahmen universitärer Ausbildung – etwa in unserem Seminar – verwirklichen ließe.

Die Kirchen haben offenkundig angefangen, einen konziliaren Umgangsstil miteinander einzuüben. Soll er gelingen, so kommt es darauf an, daß Fragen, die von einzelnen Teilnehmern als offen und ungeklärt empfunden werden, nicht vorschnell oder gar autoritär entschieden, sondern einem weiteren Klärungsprozeß zugewiesen werden. Ihm entspräche sicherlich auch, daß Versäumnisse und Verfehlungen, die die Kirchen gerade im Blick auf ihren Umgang mit eigenen und fremden Bekenntnissen zu beklagen haben, bußfertig benannt würden.

Im Blick auf das Dokument blieben uns viele Fragen offen. Insgesamt haben wir den Eindruck gewonnen: Der Anspruch des von Faith and Order initiierten Unternehmens ist zu hoch und er ist zu einseitig auf eine einheitliche Gestalt von Kirche hin interpretiert. „Den einen Glauben bekennen“ – gewiß! Aber der eine Glaube wird auch in der Vielfalt des Ausdrucks gemeinsam bekannt! Die Formulierung, die inzwischen zum Untertitel des Dokuments „abgerutscht“ ist, sollte wieder tonangebend werden: „Auf dem Weg . . .“. Wir sprechen unsere Kritik aus in großem Respekt vor der geleisteten Arbeit und in Dankbarkeit gegenüber den Christen aus aller Welt, die uns durch ihre gemeinsame Bemühung um das Studiendokument mit „auf den Weg“ genommen haben.

Hans-Martin Barth

ANMERKUNGEN

- ¹ Wir gingen nach Wilfried Joest, Dogmatik, Band 2: Die Wirklichkeit Gottes, Göttingen 1984, Bd. 2: Der Weg Gottes mit dem Menschen, Göttingen 1986, vor.
- ² Als belebend erwies sich, daß die ekklesiologische Sitzung von einem orthodoxen wissenschaftlichen Mitarbeiter an unserem Fachbereich, Herrn Dipl.-Theol. Konstantinos Angelis, geleitet wurde, und daß Herr Pfarrer Dr. Hans Vorster von der Ökumenischen Centrale, Frankfurt, im Rahmen eines Gesamtvortrags mit anschließender Diskussion auf besondere ökumenische Implikationen des Studiendokuments hinweisen konnte.
- ³ Er ist erhältlich bei der Forschungsstelle Ökumenische Theologie am Fachbereich Evangelische Theologie Marburg, Lahntor 3, 3550 Marburg/Lahn.
- ⁴ Im folgenden wird nach den Ziffern des Dokuments in der deutschen Fassung zitiert.
- ⁵ „Als Christen teilen wir die gemeinsame Überzeugung . . .“, 166; „Alle Christen bekennen gemeinsam . . .“ hier folgt eine gelungene mariologische Aussage, 111.
- ⁶ Dies steht in Spannung zu 197 Kommentar; doch wird die entsprechende Wendung des Apostolikums trotz der Ausführungen in fünf Kommentaren jeweils übersetzt: „Ich glaube an . . . die heilige christliche Kirche“, 198, 225. Der Wortlaut des Bekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel ist in seiner Wiederholung der Partikel „an“ (eine heilige . . . Kirche) mißverständlich. Das Dokument hätte Gelegenheit, hier klärend zu wirken, wie dies in 5 Kommentar versucht, im übrigen aber nicht durchgehalten wird.
- ⁷ Hier wären Überlegungen ins Spiel zu bringen, die im Blick auf H. Fries, K. Rahner, Eini-gung der Kirchen – reale Möglichkeit, Freiburg 1983, von Eilert Herms geltend gemacht wurden; vgl. E. Herms, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumene-sche Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Ant-wort auf den Rahner-Plan, Göttingen 1984, bes. S. 135ff.

- ⁸ Nicht so deutlich ist dies übrigens der Fall hinsichtlich der Frage des filioque 188f.
- ⁹ Worum handelt es sich bei den in 194 Kommentar genannten „apostolischen“ Kirchen?
- ¹⁰ Vgl. H.-G. Link (Hg.), Ein Gott – ein Herr – ein Geist. Zur Auslegung des apostolischen Glaubens heute, Beiheft zur ÖR 56 (Frankfurt am Main 1987).
- ¹¹ Vgl. dazu ÖR 36 (1987), 228–230.
- ¹² Vgl. die drei Bände *Confessing our Faith around the World*, Faith and Order Paper, 104, 120, 123.
- ¹³ „Consensus quinque saecularis“; vgl. P. Engel, Die eine Wahrheit in der gespaltenen Christenheit. Untersuchung zur Theologie Georg Calixts, 1976 (GTA 4).
- ¹⁴ Die Reihung dieser Elemente ist an sich schon problematisch genug: „Die eine Heilige Schrift, die eine Taufe, die Bekenntnisse der Alten Kirche, das Teilhaben an dem einen Auftrag mit einem anerkannten Amt und das gemeinsame Gebet“, 219.
- ¹⁵ „Die Kirche . . . wurde manifest im Herrenmahl (Lk 22,7–20), am Kreuz (Joh 19.25–27), in der Auferstehung (Joh 20,19–23) und in der Himmelfahrt. . . Sie hat Teil am Werk Christi auf Erden und führt es weiter . . .“, 202.
- ¹⁶ Nicht einmal bibelkundlich ist der Text völlig in Ordnung (die „vierzig Tage“ zwischen Ostern und Himmelfahrt werden nur in der Apostelgeschichte, nicht aber in Lk genannt; 149).

Lambeth 1988: Die Anglikanischen Bischöfe erleben die Spannungen der Einheit

Die 500 Bischöfe aus allen Erdteilen, die vom 16. Juli bis zum 7. August 1988 an der zwölften Lambeth-Konferenz seit 1867 teilnahmen, erlebten drei äußere Gegebenheiten, die auf neue Möglichkeiten und Herausforderungen hindeuteten: Sie arbeiteten nicht mehr lediglich auf Englisch, sondern auch in den vier anderen Sprachen, in denen der Erzbischof von Canterbury sie auf ihrer ersten Sitzung begrüßt hatte: Französisch, Spanisch, Japanisch und Swahili. Weiter gehörten zu den stimmberechtigten Mitgliedern der Konferenz neben den Bischöfen die 34 Laien und Priester, die der „Beratenden anglikanischen Versammlung“ (Anglican Consultative Council) angehören, der kleinen, doch dreifach zusammengesetzten repräsentativen Körperschaft (aus Bischöfen, Priestern und Laien), die zwischen den Konferenzen der Bischöfe tagt – darunter 8 Frauen. Noch neuartiger war, daß in nur einer Meile Entfernung eine Parallelkonferenz für die 410 Bischofsfrauen organisiert worden war, deren Programm nicht weniger gezielt war als das ihrer Männer. Die Interaktion zwischen dem Christentum und den vielen Kulturen der heutigen Welt, die Autoritätsmuster in einer partizipatorischen Kirche sowie die Frauen und Männern jeweils angemessenen Rollen im Dienst der Kirche und des Gottesreiches erwiesen sich als die Hauptgebiete, denen die Bemühungen der anglikanischen Kirchenführer

galten. Auf einem jeden würde die Lambeth-Konferenz – in zugegeben mangelhafter und vorläufiger, doch nichtsdestoweniger entschlossener Art – vorwärtsweisen auf den spannungsgeladenen Weg der Einheit in Christus.

Erwartungen der Welt und der Kirche

Die Streitfragen um die Rolle der Frau riefen diejenigen Diskussionen hervor, denen die Presse am meisten Aufmerksamkeit zuteil werden ließ. (Würde man jedoch irgendeinen Bischof oder gar seine Ehefrau befragen, so würde man von einer anderen Priorität erfahren!) Die vorhergehende Lambeth-Konferenz hatte im Jahre 1978 unter Schwierigkeiten eine lange, vorsichtige Resolution zum Thema „Frauen im Priesteramt“ verabschiedet. Sie war aufgrund der Tatsache gefaßt worden, daß zuvor vier Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft begonnen hatten, Frauen zu ordinieren; acht weitere hatten entweder grundsätzlich zugestimmt, dies zu tun, oder erklärt, es bestünden keine ausreichenden Einwände dagegen. Die Resolution stellte fest, daß die Debatte über diese Ordinationen aufgrund der darin zum Ausdruck kommenden Uneinigkeit auf beiden Seiten Not und Schmerzen verursache; sie hatte versucht aufzuzeigen, wie man mit der ganzen Frage umgehen könne, wie man zumindest „die Gemeinschaft erhalten und stärken“ könne, denn das sei „eine vorrangige seelsorgerliche Verantwortung der Bischöfe“. Die Resolution verlangte daher gleiche Achtung vor den Überzeugungen derjenigen Provinzen und Diözesen, die Frauen nicht ordinieren, wie derjenigen, die dies tun, ermunterte „alle Mitgliedskirchen, in der Gemeinschaft miteinander zu verbleiben“ und forderte, „daß alles getan werde, um sicherzustellen, daß alle getauften Glieder der Kirche in der Gemeinschaft mit ihrem Bischof verbleiben und allen Mitgliedern jede Möglichkeit gegeben werde, in der Sendung der Kirche zusammenzuarbeiten, ungeachtet ihrer Überzeugungen in dieser Frage“. Die vielgerühmte Großzügigkeit der anglikanischen Art, Kirche zu sein, war deutlich einer schweren Prüfung ausgesetzt.

In den darauffolgenden zehn Jahren tobte die Schlacht der Argumente. Mein persönlicher Eindruck – obgleich es natürlich keinen „neutralen“ Zeugen geben kann! – ist der, daß sowohl nach der Qualität der Argumentation wie nach der Quantität der Fürsprecher allmählich diejenigen die Oberhand bekommen, die für die Frauenordination eintreten. Aber vielleicht gerade deswegen sieht es so aus, als ob auch die Entschlossenheit und Leidenschaftlichkeit ihrer Gegner sich verstärkten. Die ganze Auseinandersetzung ist außerordentlich bedeutsam für die ökumenische Bewegung, weil eins der einsichtigsten Argumente gegen die Ordinationen von Frauen ist, daß diese der im übrigen beträchtlichen Zunahme der Beziehungen in Richtung Einheit zwischen den anglikanischen Kirchen und den römisch-katholischen und orthodoxen Kirchen schweren Schaden zufügen. Der Papst schrieb warnende Briefe, die Orthodoxen brachen eine Zeitlang die Gespräche ab. Viele haben darauf hingewiesen, daß nicht weniger wichtige und ökumenisch verheißungsvolle Beziehungen auch zwischen Anglikanern und all den Kirchen der Reformation bestünden, die bereits Frauen zum Dienst an Wort und Sakrament ordinieren, doch dies ist natürlich keine Antwort, nur ein zusätzliches Gewicht (leicht in den Augen der meisten, die sich von dem Argument der Haltung der Katholiken und Orthodoxen bewegen lassen) auf der Waagschale der Gegenposition.

Als die Vorbereitungen für die 1988er Konferenz anliefen, war klar, daß das Schwergewicht diesmal auf einer neuen Kernfrage liegen würde, nämlich der Bischofsweihe für Frauen. Die 1978er Tagung hatte hierüber einen kurzen Text verabschiedet, der darauf drang, daß keine Provinz hierüber irgendeine Entscheidung fällen sollte ohne eine möglichst umfassende Beratung mit anderen Provinzen in aller Welt und ohne eine überwältigende Mehrheit am Ort, „damit das Bischofsamt nicht zu einer Ursache von Uneinigkeit anstatt zu einem Brennpunkt der Einheit werde“. Nun aber genügte dies nicht mehr. Im Jahre 1985 erbaten die Bischöfe der Episkopalkirche in den USA den Rat ihrer Mitbischöfe auf der ganzen Welt wegen ihrer Absicht, „der Wahl eines Bischofs unserer Kirche nicht aus Gründen der Geschlechtszugehörigkeit unsere Zustimmung zu versagen“. Der Erzbischof von Canterbury berief ein Fünferteam, darunter die Theologin Mary Tanner, zugleich stellvertretende Moderatorin der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung beim Ökumenischen Rat der Kirchen, um die Antworten zusammenzufassen und die sich daraus ergebenden Weiterungen herauszuarbeiten. Das Team verfaßte im Jahre 1987 einen bewundernswert gründlichen, vorsichtigen, doch im wesentlichen zukunftssträchtigen Bericht „Frauen und das Bischofsamt“ „als Hilfe für das Gespräch zur Vorbereitung der Lambeth-Konferenz 1988“.

Die Eröffnungsansprache des Erzbischofs von Canterbury nannte die Spannungen, die sich notwendig ergeben mußten, und die vier Kirchenführer anderer Konfessionen, die gebeten worden waren, am nächsten Tag die Gegenreferate zu halten – Dr. Emilio Castro vom ÖRK, Metropolit John Zizioulas für das Ökumenische Patriarchat, Pater Pierre Duprey für das vatikanische Einheitssekretariat und Elizabeth Templeton von der Reformierten Kirche – sprachen, jeder in seiner Art, von den zu erwartenden wahrscheinlichen Argumenten und Reaktionen. Wie ich hörte, war die offizielle Beratung in der Vollversammlung einige Tage später, für die mehrere Stunden angesetzt worden waren, weniger leidenschaftlich, als die Presseleute es erwartet hatten. Waren die Argumente bereits so häufig hin- und hergegangen, daß auch die letzten Unentschiedenen vor der Abstimmung ihre Seite gefunden hatten? Wie auch immer, die hiernach gefaßte Resolution lag auf derselben Linie wie die Resolution der 1978er Konferenz über die Ordination ins Priesteramt: die Provinzen werden angehalten, „die Entscheidung und Haltung aller anderen Provinzen über die Ordination und Weihe von Frauen in den Episkopat zu achten, ohne daß eine solche Achtung unbedingt bedeutet, daß auch die Prinzipien übernommen werden, die dem zugrunde liegen, und den höchstmöglichen Grad von Gemeinschaft mit den Provinzen zu halten, die anderer Meinung sind“. 433 Stimmen dafür, 28 dagegen, 19 Enthaltungen.

Der Erzbischof von Canterbury wird aufgefordert, eine Kommission zu ernennen, die das künftige Geschehen beobachtet und „weitere seelsorgerliche Leitlinien erarbeitet“. Er folgte der Aufforderung bereits drei Wochen nach Beendigung der Konferenz. Nicht zu früh, denn bereits Mitte September wählt die Diözese der Episkopalkirche in Boston/Mass. Pfarrerin Barbara Harris zur Suffraganbischöfin und löst so eine voraussagbare Kettenreaktion aus.

Natürlich geht die Geschichte weiter. Doch ist die Resolution von Lambeth nichts als ein pragmatischer Kunstgriff, um das Ganze möglichst fest beieinanderzuhalten, sozusagen eine Stück Klebeband um eine Zeitbombe? Ich selbst beurteile sie wesent-

lich positiver. Ich hoffe nämlich, daß die Partner in den anderen Kirchen, nicht zuletzt diejenigen, die in den vergangenen Jahrhunderten schmerzhaft Spaltungen durchlitten haben und heute sprechen, als hielten sie an einer klaren Position fest, dies als einen außerordentlich verantwortungsvollen, theologisch und seelsorgerlich begründeten Versuch ansehen werden, der Kirche zu ermöglichen, eine reale und funktionierende Einheit auch dann aufrechtzuerhalten, wenn zwischen ihren Gliedern eine ernstliche Meinungsverschiedenheit besteht. Muß dies nicht eins der wichtigsten Kennzeichen und Befähigungen der ökumenischen Gemeinschaft werden, daß wir, die wir uns so sehr sowohl der Bandbreite von Überzeugungen unter uns – ob in Fragen von Amt, Lehre, Politik oder anderem – als auch der „Hierarchie der Wahrheiten“ bewußt sind, es lernen, einander immer weiter zuzuhören, miteinander zu reden, zu beten und zu arbeiten, selbst wenn wir nach dem Maß und den Erwartungen der Welt eigentlich schon längst auseinanderbrechen müßten? Die nächsten zehn Jahre müssen zeigen, inwieweit die Anglikaner dieses Ziel erreichen können, für jetzt bin ich der Meinung, daß die letzten beiden Lambeth-Konferenzen einen Versuch von beträchtlicher Bedeutung für die Ökumene unternommen haben.

Übrigens geht es nicht mir allein so, daß es eine große Ermutigung war, wenn zwei der katholischen Wochenzeitungen in England, der „Tablet“ und der „Catholic Herald“, in den Mitte Juli erschienenen Leitartikeln die Anglikaner indirekt ermuntert haben, mit der Ordination von Frauen ins Priester- und Bischofsamt weiterzumachen, damit die katholische Kirche es miterleben kann, wie solche Ämter von Frauen wirklich geführt werden, und darüber nicht nur reden oder es gar ablehnen, als sei dies eine Frage grauer Theorie.

Zwischenkirchliche Beziehungen: viel weniger Einwände

Eine der vier Hauptgruppen innerhalb der Konferenz hatte den Auftrag, insbesondere über „ökumenische Beziehungen“ zu arbeiten. Sie hatte einen Riesenhauken von Gedrucktem zu verdauen: wichtige Berichte über langangelegte internationale Dialoge mit den Orthodoxen, Lutheranern, Katholiken und Reformierten, anglikanische Reaktionen auf die Texte des Ökumenischen Rates der Kirchen über „Taufe, Eucharistie und Amt“, Vorlagen für Kirchenunionsverhandlungen aus Wales und den USA, erste Erfahrungen auf örtlicher Ebene in Neuseeland, England, Kanada ... alles kurzgefaßt und vereinigt in einem 150 Seiten langen „Emmaus-Bericht“ (in Großbritannien verlegt bei Church House Publishing 1987, Preis £ 4.95). Die Eröffnungsansprache des Erzbischofs von Canterbury hieß „Die Natur der von uns gesuchten Einheit“ und stellte das Gesamtprogramm der Konferenz – nicht nur dieser Arbeitsgruppe – in außerordentlich hilfreicher Weise in den Zusammenhang der Vision der heiligen Stadt, des Neuen Jerusalem aus der Offenbarung, als der Verheißung einer umfassenden, alles durchwirkenden Einheit: unter Anglikanern, unter allen christlichen Kirchen und für die ganze Schöpfung.

So wurde das Scheinwerferlicht der kirchlichen Erwartung entschlossen auf die ökumenische Bewegung gerichtet. Offenbar ging die Konferenz willig, wenn auch nicht ohne Spannungen mit. Die Arbeitsgruppen brachten es auf 15 Entschließungen, und dem Vernehmen nach wurden sie alle mit einem Minimum an Kontroversen in der Plenarsitzung angenommen. „Taufe, Eucharistie und Amt“ erfuhr eine sehr

günstige Aufnahme: „Es ist klar, daß die Anglikaner den Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte in einem beeindruckenden Ausmaß anerkennen können . . . Auf jedem der drei Gebiete erhoffen wir eine immer stärkere Entwicklung zur Konvergenz hin.“ Das Lima-Papier wurde zugleich als wichtiger Rahmen für die verschiedenartigen Fragen angesehen, die in den bilateralen Dialogen aufgenommen werden. Was letztere betrifft, so wurden die Ergebnisse aller vier herzlich begrüßt, und es wurde zur Weiterarbeit ermutigt.

Innerhalb einer langen Reihe von Gesprächen über die anglikanisch-lutherischen Beziehungen wurden nicht weniger als 17 praktische Punkte der Zusammenarbeit empfohlen. Als Reaktion auf die Orthodoxen wird den anglikanischen Provinzen empfohlen, bei künftigen liturgischen Abänderungen das Nizänische Glaubensbekenntnis in seiner ursprünglichen Form zu drucken (d. h. ohne das „filioque“). Betreffs des gemeinsamen Berichts mit den Katholiken (ARCIC) wird eine klare Unterscheidung zwischen den Texten über Eucharistie und Amt und den Texten über Autorität getroffen; erstere stimmten „der Substanz nach mit dem Glauben der Anglikaner überein“ und „bieten daher eine ausreichende Grundlage, um den nächsten Schritt zur Versöhnung unserer Kirchen zu tun“; letztere werden als „eine feste Grundlage für Ausrichtung und Inhalt des weiterzuführenden Dialogs“ betrachtet. Die Bischöfe waren nämlich so beglückt über die Ergebnisse der existierenden bilateralen Dialoge, daß sie nicht nur um Fortsetzung der kürzlich geführten Gespräche mit der östlichen Orthodoxie baten, sondern auch um die Anknüpfung neuer Gespräche mit den Methodisten, Baptisten und womöglich mit Pfingstkirchen.

Sie rühmten die Arbeit des ÖRK, nicht zum wenigsten insofern sie den Einsatz der Kirchen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung zum Ausdruck bringt. Sie forderten eine gleiche Verpflichtung für eine „Parallelbewegung wachsender Einheit auf lokaler Ebene“ und baten, „besondere Aufmerksamkeit möge auf die Frage verwendet werden, wie die Bischöfe sich mit den Leitungen anderer Kirchen in das geistliche Leitungsamt“ teilen könnten. Und sie stellen heute, vierzig Jahre nach Entstehen der Kirche von Südindien, endlich entschieden und ohne Rückhalt oder Einschränkung fest, daß „alle vereinigten Kirchen, mit denen (die Anglikaner) in voller Gemeinschaft stehen, aufgefordert werden sollen, die volle Mitgliedschaft in der Lambeth-Konferenz anzunehmen“. Ein Schatten fällt auf die Passage mit dem kurzen Eingeständnis, daß der „Rückzug der Anglikaner aus verschiedenen früheren Vorschlägen für Zusammenschlüsse und Unionspläne . . . Grund zu Kummer und Reue“ sei. Nirgends in den Texten finde ich eine inhaltliche Auseinandersetzung mit solchen Rückzügen; die offensichtliche Gefahr, daß die Haltung in ökumenischen Dingen an Euphorie grenzt, zeigt sich deutlich darin, daß die Kirche in Wales knapp einen Monat später offenbar nicht bereit ist, die Vorschläge anzunehmen, die zweimal, zwar kurz, aber ausdrücklich, in den Resolutionen der Lambeth-Konferenz empfohlen werden.

Ein erfahrener Lambeth-Teilnehmer erklärte das mir gegenüber so, daß die Bischöfe hier ihre Entschlossenheit zeigten, das ganze ökumenische Programm als eine einzige Bewegung auf das zu sehen, was der Heilige Geist ihre Kirche zu werden befähige. Angesichts der häufigen Bezeichnung des ÖRK als „zu politisch“ und der Forderung, den bilateralen oder multilateralen Dialogen Priorität einzuräumen sowie des Herausstreichens des Kontrasts zwischen der lokalen Ebene und den über-

greifenden Strukturen ist dies Festhalten an der Einheit und Ganzheit der Bewegung zu begrüßen.

Doch die Spannungen dauern an

Bei anderen Programmpunkten dagegen kamen ungelöste – vielleicht unlösbare – Spannungen neu zum Vorschein. Eine Resolution über „Krieg, Gewalt und Gerechtigkeit“ riskierte einige einfühlsame Worte des Verständnisses für „diejenigen, die, nachdem sie alle anderen Möglichkeiten ausgeschöpft haben, den Weg des bewaffneten Kampfes als einzigen Weg zur Gerechtigkeit wählen“ (wobei zweifellos an Südafrika oder Zentralamerika gedacht war), mußte aber erleben, daß innerhalb weniger Stunden die Bischöfe aus Irland protestierten, weil dies zu „weitverbreitetem Mißverstehen“ in Nordirland führen könnte, weshalb sie auf einer weiteren Resolution bestanden, unterstützt übrigens von Erzbischof Tutu, die „alle Gewalt in Nordirland“ verdammt. Auf einem ganz anderen Problemfeld, „Sexualität und Familie“, konterten die Afrikaner den nordamerikanischen Bischöfen, die die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Priorität der Seuche AIDS lenken wollten, indem sie hervorhoben, die Polygamie sei ein viel dringlicheres Problem, ohne sich offenbar klarzumachen, daß erstens die AIDS-Epidemie ja aus Afrika kommt und zweitens durch die Scheidungshäufigkeit das wesentliche Ehemuster so etwas wie Polygamie in Fortsetzungen geworden ist! Ebensowenig gibt es irgendeinen Hinweis darauf, daß das Wachsen zur Einheit mit anderen Kirchen hin auf derlei Spannungen womöglich Heilwirkung ausüben wird.

Ein Gebiet, auf dem man Spannungen hätte vorhersehen können, ist dasjenige des Dialogs mit anderen Religionen; doch hier wurden zwei einander ergänzende Resolutionen verabschiedet, die eine mit allgemeinen Leitlinien für solche Dialoge (aus einem wohlbekannten Text des Britischen Kirchenrats), die andere die Empfehlung eines wichtigen, sensibel verfaßten theologischen Papiers über „Juden, Christen und Muslime: der Weg des Dialogs“. Die Spannungen wurden sichtbar in dem abschließenden Wirbel von Resolutionen über laufende Angelegenheiten, als der eine mit dem Stillstand zwischen Israelis und Palästinensern in den Ring trat, während der andere vor islamischem Fundamentalismus in Nigeria warnte.

Das vorwiegende Erlebnis: Gemeinschaft

Ungeachtet all dieser Eindrücke aus den Texten – der offizielle Bericht erscheint im November – wissen die Bischöfe, deren Berichte ich las (darunter der eines römisch-katholischen Bischofs, der als Beobachter zugegen war) oder mit denen ich sprach, nahezu einmütig von einer überwältigenden Realität auf der Konferenz zu berichten, die ganz anders war. Was sie nachhause in ihre Diözesen zurückbrachten, ist das Erleben der Gemeinschaft, der Entdeckung, daß sie mit der ganzen Schar anderer Bischöfe zusammengehören in, mit und unter allen ihren verschiedenen Arten, die Dinge anzugehen, allen Meinungsunterschieden in Einzelfragen. Sie betonen, daß dies der einen täglichen Stunde zu verdanken war, die sie miteinander bei der Bibelarbeit verbrachten, – in kleinen Gruppen, in denen sie offen über ihre persönlichen Sorgen, Anliegen und Reaktionen sprechen konnten und in denen es

möglich war, den anderen ungeachtet aller Meinungsverschiedenheiten als Mensch und Amtsbruder zu würdigen. Diese grundlegende Erfahrung, so sagen sie alle, erweckte die machtvolle Hoffnung, daß die Einheit zustande kommen kann und schon ihre Schatten vorauswirft.

Für viele der Bischöfe war diese Lambeth-Konferenz die erste Gelegenheit, selbst diese unmißverständliche Freude der weltweiten christlichen Familie aus erster Hand zu erfahren. Wer an den Versammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen teilnahm, hat oft davon gesprochen, nicht zuletzt nach Vancouver, wo den Kleingruppen wieder beträchtliche Zeit eingeräumt wurde. Ganz sicher gibt es für die ökumenische Bewegung Wichtiges hieraus zu lernen: zum Beispiel, daß es eine Ebene der Spiritualität gibt, die die Menschen auf eine Weise anrührt, ja bekehrt, die die verstandesmäßige Argumentation häufig übersieht; daß es einen Faktor der Teilnahme gibt, ein Raumgeben für eigenes Entdecken und Erfahren, das ungeordnet oder begrenzt erscheinen mag, am Ende aber von großer Stärke und Überzeugungskraft ist. Dadurch, daß die ganze Kirche an Erfahrungen teilhaben kann, die bis jetzt allzu wenigen vorbehalten sind, wird der Heilige Geist uns alle miteinander leichter zu den Zielen vorwärtsbewegen können, die Er gesteckt hat.

Was heißt Anglikanische Gemeinschaft?

Nicht zum ersten Mal ging es bei vielen Debatten in Lambeth 1988 direkt oder indirekt um Fragen des Charakters und Zwecks der Anglikanischen Gemeinschaft als einer weltumspannenden Realität. In den vergangenen 40 Jahren sind die zentralen Institutionen der Gemeinschaft stärker geworden, als man in den dreißiger Jahren annehmen konnte. Folgen die Anglikaner den Lutheranern auf dem Weg des Aufbaus einer eigenen internationalen Machtstruktur?

Die Eröffnungsansprache des Erzbischofs von Canterbury zeigt sich entschlossen, nicht in diese Richtung zu deuten. „Die Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft haben niemals beansprucht, mehr zu sein als ein Teil der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche. Das Anglikanertum als besondere Denomination hat einen unbedingt provisorischen Charakter, den wir niemals verdunkeln lassen dürfen.“ Hier und an anderer Stelle verzichtet er ausdrücklich auf jede Absicht und erst recht jeden Anspruch, sein Amt als das eines zweiten Papstes betrachtet zu wissen, obgleich es auf der Konferenz nicht an Anzeichen fehlte, daß – mit den Worten des Reporters der „Church Times“ – „kein Erzbischof in der Geschichte von Lambeth mehr Zuneigung erweckt hat als Dr. Runcie“.

Und doch können die Entscheidungen zum Schluß der Konferenz nicht anders gesehen werden, als daß sie einen viel mächtigeren zentralen Kreis von Institutionen wollen: die Lambeth-Konferenzen sollen „in geeigneten Abständen“ weiter tagen; die regelmäßige Tagung der Primaten (also der leitenden Bischöfe jeder Provinz) soll „gesteigerte Verantwortung beim Anbieten von Führung in Fragen der Lehre, der Sitte und der Seelsorge übernehmen“; zwischen den Lambeth-Konferenzen sollen regionale Konferenzen stattfinden, bei denen eventuell auch Geistliche und Laien ebenso wie die Bischöfe vertreten sein sollen; neue internationale Kommissionen sollen über die Ordination von Frauen zum Bischofsamt, den Dialog mit anderen Religionen, die Gebetbücher der Anglikanischen Gemeinschaft und über Theologie

und Lehre arbeiten (besonders über die Bedeutung und die Natur von Gemeinschaft in bezug auf die Lehre von der Dreieinigkeit); diejenigen in England, die einen künftigen Erzbischof von Canterbury nominieren würden, sollen dann „die Primaten der Gemeinschaft in den Beratungsprozeß einbeziehen“. Das klingt kaum nach einem Zusammenschluß von Menschen, die bedacht darauf sind, den vorläufigen Charakter ihrer Institutionen zu betonen!

Noch wichtiger ist vielleicht, daß ich mich frage, ob das über Einheit am Ort Gesagte wirklich im Ernst gesprochen war. In den Begriffen der Alternative, die Ulrich Duchrow in seinem Buch „Konflikt um die Ökumene“ als praktisch unentzerrbar aufgewiesen hat: soll all das, was in Lambeth gesagt und getan worden ist, bedeuten, daß man mehr an einer weltweiten anglikanischen Familie interessiert ist, die gute Beziehungen auf allen Ebenen mit anderen vergleichbaren Kirchen hat, oder an einer weltweiten Familie christlicher Kirchen, jede an ihrem Ort auf ihre Art wahrhaft vereint und von da aus in Gemeinschaft mit ihren Schwesterkirchen andererorts? Halten wir uns an das Modell des Lutherischen Weltbundes oder an das der Kirche von Südindien?

Die diesjährige Lambeth-Konferenz brachte Anzeichen für beides, nur wenige aber dafür, daß diese Spannung klar erkannt und durchdacht worden wäre. Beim Lesen einer wichtigen Stelle der Eröffnungsansprache des Erzbischofs von Canterbury kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß der entscheidende Punkt verfehlt wurde. Wurde er von der Konferenzteilnehmern hierzu befragt? Nachdem er mit einiger Ausführlichkeit untersucht hat, auf welche Weise die Kirche im Laufe der Jahrhunderte Konflikte erkannt hat und damit umgegangen ist – er tut dies ausdrücklich im Hinblick auf künftige Entscheidungen über die Ordination von Frauen zum Priester- und Bischofsamt –, kommt er auf „gegenseitige Abhängigkeit statt Unabhängigkeit“ als Anliegen des Neuen Testaments. In der Spannung zwischen Autonomie und Gemeinschaft, wie sie den Anglikanern ja am Ort wie in Diözesen und Provinzen altvertraut ist, zwischen dem Gehen eines eigenen Weges und dem Leitenlassen der eigenen Gruppe durch die weitere Gemeinschaft, werden wir neu und kritisch prüfen müssen, was es mit der „gestreuten Autorität“ auf sich hat:

„Wollen wir denn wirklich die Einheit innerhalb der Anglikanischen Gemeinschaft? . . . Wäre es nicht einfacher und realistischer, auf eine ausschließlich europäische oder nordamerikanische oder afrikanische oder pazifische Form des Anglikanismus hinzuarbeiten? Das ist möglich. Die kulturelle Übersetzung wäre einfacher. Die Mission wäre einfacher. Die Ökumene am Ort wäre einfacher. Brauchen wir tatsächlich eine weltumspannende Gemeinschaft? Ich glaube ja, denn die Anglikaner glauben an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche des Glaubensbekenntnisses . . . Ich glaube ja, denn erst dadurch, daß wir Gemeinschaft miteinander haben, haben Vielfalt und Unterschiedlichkeit ihren Wert. Ohne Gemeinschaft ist Verschiedenheit trennend.“

Ein eindrücklicher Appell. Und er tat die beabsichtigte Wirkung, indem er die Gemeinschaft beieinanderhielt, trotz der Spannungen innerhalb der Konferenz. Aber wo sind die nicht-anglikanischen Christen geblieben? Sie scheinen in dem Ganzen keine Rolle zu spielen. Im weiteren Verlauf der Ansprache folgt auch ein langer Abschnitt über die „ökumenische Einheit unter den christlichen Kirchen“, in dem viel guter Wille zum Ausdruck kommt, große Ermutigung aus den augenblicklichen

Vorgängen gezogen wird und mehrfach kluge Warnungen vor jeder Einseitigkeit auf unserem besonderen Wege zur Einheit ausgestoßen werden. Immer wieder wird darauf hingewiesen, daß es viele andere Gruppierungen von Christen gibt, die uns am Herzen liegen müssen. Der Abschnitt endet sogar mit einer ausdrücklichen Wiederholung des vorigen Appells: „*Wollen* wir die Einheit? . . . *Wollen* wir Anglikaner denn wirklich Einheit?“ und der klaren – wenn auch keinesfalls ähnlich leidenschaftlichen Antwort: „Ja!“.

Doch dies ist eine Antwort, die wir als Anglikaner geben; es gibt keinen Hinweis darauf, daß diese Identität derartig vorläufig sein könnte, daß es sich lohnen würde, sie in der Verpflichtung aufgehen zu lassen, unsere Identität als Christen unter all den anderen Christen im Dorf oder in der Stadt, im Volk, in der Kultur oder in der Stammesgemeinschaft zu finden. Werden die Anforderungen der Einpassung in die Kultur, der Mission und der Einheit am Ort zu Recht gegenüber den Anforderungen des weltweiten Anglikanismus an die zweite Stelle gesetzt? Sind nicht die Spannungen zwischen Autonomie und gegenseitiger Abhängigkeit um so wesentlicher und wichtiger, sobald sie von der ganzen Schar der Christen am Ort in Angriff genommen werden, die mit denen an anderen Orten in Wechselwirkung stehen?

Hier erlebe ich mit Duchrow eine theologische Herausforderung, die noch nicht angemessen erkannt ist, eine Herausforderung, die in ihren weiteren Auswirkungen den dringendsten der politischen und kulturellen Machtkämpfe nach sich zieht. Im tiefsten Grunde muß es hier zu einem Konflikt zwischen dem universellen Glauben und den Institutionen der geteilten Kirchen kommen. Glauben wir an die Kirche, die der Heilige Geist an jedem Ort zu nähren und neu zu erschaffen ringt, d.h. die Kirche, die alle umfaßt, die dort auf viele Weisen Seiner Eingebung folgen? Oder sollen wir an die uns überkommenen Institutionen glauben und darum ringen, sie wieder zu beleben und die Begrenztheiten der Teilung zu überwinden? In der Praxis haben wir selten so kraß zu wählen. Aber irgendwie stellt sich die Alternative überall, liegt sie allen Dialogen und Diplomaten der heutigen ökumenischen Bewegung zugrunde. Die wichtigsten Texte des ÖRK, besonders die Einheitsdefinitionen von Neu-Delhi, Uppsala und Nairobi, alles weist deutlich in die erste Richtung. Lambeth 1988 dagegen, so sagt mir eine entsetzliche Furcht, weist in die zweite.

Martin Conway

Übersetzt aus dem Englischen von Angela Boeckh

Die Studienarbeit der KEK nach Stirling

Beobachtungen und Überlegungen aus der Sicht
und an die Adresse der Mitgliedskirchen

Die Studienarbeit der Konferenz Europäischer Kirchen hat schon seit jeher als wichtigste Schwerpunkte die Themenkreise „Einheit (der Kirchen)“ und „Frieden (der Völker)“ in Europa gehabt. Auf der IX. Vollversammlung der KEK in Stirling im September 1986 erfuhren diese traditionellen Themen eine gewichtige Ausweitung und damit Konkretisierung zu „Einheit und Zeugnis (Mission)“ und „Frieden in Gerechtigkeit“. Die KEK hat damit keineswegs Neuland betreten. Sie hat jedoch, indem sie sich mit diesen beiden gegenwärtigen Grundströmungen der Ökumene identifizierte, deren Bedeutung bekräftigt und sich selbst mit ihrer Studienarbeit ausdrücklich in den größeren ökumenischen Kontext hineinbegeben.

Frieden und Gerechtigkeit

Hinsichtlich des Komplexes „Frieden und Gerechtigkeit“ hat die KEK mit der Errichtung eines „Sekretariats für Frieden, Gerechtigkeit und Menschenrechte“, mit dessen Leitung vom 1. April 1988 an Pfarrer José Manuel Leite von der Evangelischen Presbyterianischen Kirche von Portugal betraut wurde, ein kleines, aber wichtiges Instrumentarium geschaffen. Von heute noch nicht abzusehender Bedeutung wird die in gemeinsamer Verantwortung von der KEK und dem Rat der europäischen Bischofskonferenzen in Europa veranstaltete Konvokation „Frieden in Gerechtigkeit“ vom 16. bis 21. Mai 1989 in Basel sein. Das Menschenrechtsprogramm der Kirchen zur Erfüllung der Schlußakte von Helsinki schließlich wurde im Interesse der Vertiefung der Arbeit auf europäischer Ebene stärker regionalisiert, jedoch unter entschiedener Beibehaltung der Zusammenarbeit mit dem Nationalen Rat der Kirchen Christi in den USA und dem Kanadischen Rat der Kirchen.¹

Die Studienarbeit der KEK erhielt den Auftrag, sich zunächst auf den anderen Schwerpunkt „Einheit und Zeugnis“ in der von der Vollversammlung festgelegten Fassung „Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa“ zu konzentrieren. Die Frage, wieweit die durch das Studiensekretariat und den Studienausschuß vorgenommene theologische Reflexion notwendig und hilfreich sein könne für andere Bereiche der KEK-Aktivitäten (eben auch für „Frieden, Gerechtigkeit und Menschenrechte“), wurde auf der ersten Gemeinsamen Sitzung von Präsidium und Beratendem Ausschuß in Bossey vom 25. bis 31. März 1987 zwar gestellt, jedoch auf künftige Beratungen vertagt.² Auf der nächstfolgenden Gemeinsamen Sitzung der beiden Gremien in Barcelona vom 19. bis 24. April 1988 wurde das Studiensekretariat noch deutlicher auf den Bereich „Einheit“ verwiesen.³ Das verwundert aus zwei Gründen und trotz der einleuchtenden Notwendigkeit, Prioritäten setzen zu müssen: einmal in formaler Hinsicht und angesichts der Beschreibung des Mandats der Ausschüsse in Bossey, wonach das „Study Consultative Committee“ die Aufgabe hat, „das Studienprogramm der KEK zu leiten und zu koordinieren und theologische Reflexion in die gesamte Arbeit der KEK zu integrieren“;⁴ zum anderen in

sachlicher Hinsicht angesichts der Notwendigkeit, die mit „Frieden, Gerechtigkeit und Menschenrechten“ zusammenhängenden Probleme auch in gründlicher theologischer Arbeit zu reflektieren, was u. a. von dem Präsidiumsmitglied Bischof Dr. Jung in Barcelona ausdrücklich unterstrichen wurde.⁵

Einheit und Zeugnis

Der andere Schwerpunkt, die „Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa“, soll nach der Festlegung von Präsidium und Beratendem Ausschuß hauptsächlich in drei Konsultationen, die sich den grundsätzlichen Fragen von Mission und Säkularisation, den biblischen Aspekten der Mission (unter besonderer Berücksichtigung von Kol 1,19f; Mt 28,18–20; Joh 13,34f) und ihren praktischen Aspekten zuwenden, bearbeitet werden. Das ist für die ersten Arbeitseinheiten bereits geschehen durch die Konsultationen in Neuchâtel (16. bis 20. November 1987) und Sigtuna (2. bis 6. Mai 1988).⁶ Die dritte Konsultation ist für den Zeitraum 1990/91 geplant. Die Bearbeitung des Themas „Missionarisches Zeugnis“ soll, ähnlich wie es bei der Serie von Lima-Konsultationen 1984/85 Zielstellung war, einerseits den Mitgliedskirchen der KEK Hilfe zu eigener Reflexion und Aktion sein, andererseits dem Ökumenischen Rat durch Bündelung der bisherigen missionstheologischen Überlegungen und der praktischen Erfahrungen der Kirchen Europas eine sozusagen europäische Zuarbeit zu seiner globalen Reflexion liefern, insbesondere auch für die 1989 vorgesehene Weltmissionskonferenz. Inwieweit die beiden bisherigen Konsultationen die zweite Aufgabe erfüllen, muß von anderer Seite beurteilt werden. In diesem Bericht wird aus der Sicht von Mitgliedskirchen der Frage nachgegangen, ob es gelungen ist, mit den Konsultationen der von dem bisherigen Studiensekretär, Professor Dumitru Popescu formulierten Zielstellung zu entsprechen: „die Konsultationen dürfen nicht als Selbstzweck betrachtet werden, sondern als Anfang eines Prozesses, der in Europa auf verschiedenen regionalen Ebenen weitergeführt werden müßte. Dabei ist es Aufgabe der KEK und dieses Studienprogramms . . . Gebet, Reflexion und Aktion in der Mission . . . anzuregen“⁷.

Grundsätzlich kann man im Hinblick auf die beiden genannten Konsultationen an manches, was bei der Lima-Konsultationsreihe der KEK als Anfrage an den Genfer Stab und noch mehr an die Mitgliedskirchen gerichtet wurde, erinnert werden.⁸ So war etwa die erforderliche Ausgeglichenheit zwischen „Dauerteilnehmern“ und „Neulingen“ keinesfalls gegeben; auch war wiederum der Anteil von „Laien“ (das meint nicht nur Nicht-Theologen, sondern auch nicht im kirchlichen Arbeitsverhältnis stehende Personen) viel zu gering – ein angesichts des Themas und eigener Aussagen der Konsultationen zum Thema schwerwiegendes Defizit. Die entsendenden Kirchen werden in Zukunft noch viel mehr Aufmerksamkeit auf die Auswahl ihrer Delegierten richten müssen, und der Stab in Genf sollte möglicherweise unterschiedener Kriterien für die Teilnahme benennen.

Gleichfalls aufmerksamer sollten die Mitgliedskirchen nach „input“ und „output“ solcher der Studienarbeit dienenden Konsultationen fragen. Der „input“, die informativen Vorgaben für das Gespräch, bestand auf den genannten Konsultationen entsprechend überkommener Methodik in Referaten. Die Referenten⁹ waren nach konfessioneller Zugehörigkeit ausgewählt worden, nicht nach ihrem geographi-

schen oder, was noch wichtiger wäre, gesellschaftspolitischen Kontext. Keiner der Referenten kam unmittelbar aus Osteuropa¹⁰, was aus der Sicht der dortigen Mitgliedskirchen angesichts der Thematik außerordentlich zu bedauern ist. Überhaupt wäre es denkbar, daß die Auswahl von Referenten noch mehr eine Gemeinschaftsarbeit von Stab und Mitgliedskirchen wird. Sicher hätte eine stärkere Beteiligung von Mitgliedskirchen bei der Entstehung auch spürbare positive Auswirkungen auf die Rezeption der Konsultationsergebnisse.

Es entspricht bisheriger Tradition bei KEK-Konsultationen, durch die Auswahl von Referenten nach ihrer Konfessionszugehörigkeit die Aspekte eines Themas konfessionsspezifisch darstellen zu lassen. Die Professoren Elizabeth Templeton und Ion Bria haben mit Recht darauf hingewiesen, daß das nur bedingt möglich ist, da die meisten Sprecher sich kaum als authentische Repräsentanten einer bestimmten Konfession verstehen und die Fronten heute ohnehin nicht mehr entlang der Kirchengrenzen verlaufen. So wird eine Information über (dann möglicherweise und implizit auch konfessionsspezifische) Voten von Kirchen sowie von Gruppen und Netzwerken in den Kirchen, die Reflexions- und Experimentalprozesse auswerten und beschreiben, wichtiger als die explizite Einbringung konfessioneller Standpunkte.

Solche heute zum Thema „Mission“ in bereits schwer überschaubarer Fülle vorhandenen Texte¹¹ kamen jedoch kaum in den Blick, da die Referenten in Übereinstimmung mit der Vorgabe zumeist die persönliche Reflexion ihres Erfahrungsbereiches darboten. Möglicherweise wäre eine Arbeit an bereits vorliegenden Texten, ihre Vorstellung in Auswahl und die Herausstellung gemeinsamer Erkenntnisse und Vorschläge der Arbeitskapazität einer solchen Konsultation angemessener und für Teilnehmer und Mitgliedskirchen hilfreicher gewesen als der Versuch, eigene Arbeit am Thema zu leisten.

Der „output“ einer Konsultation besteht neben den Referaten in den Berichten der (zumeist drei) Gesprächssektionen. Man muß Verständnis haben dafür, daß die Teilnehmer eigentlich schon aus Zeitgründen überfordert sind, wenn sie sowohl den Gesprächsgang auf der Konsultation angemessen wiedergeben als auch den Personen, die später in den Kirchen die übersandten Berichte lesen werden, neue Einsichten und Impulse vermitteln sollen. So sollte eventuell zukünftig ganz auf solche Berichte verzichtet und die ganze Kraft der Arbeitsgruppe auf die Ausarbeitung konkreter Empfehlungen verwandt werden. Ein erster Schritt in diese Richtung sind möglicherweise die in Sigtuna von allen drei Sektionen gemeinsam vorgelegten Empfehlungen, die weit stärker als die Sektionsberichte geeignet sind, „Gebet, Reflexion und Aktion anzuregen“.

Vorschläge, missionarische Aktivitäten nicht nur durch Referate, sondern durch missionarisch tätige Gruppen vorstellen zu lassen, scheiterten (zumindest vorläufig) offenbar an finanziellen Engpässen der KEK oder waren nur sehr begrenzt durchführbar. Das ist um so bedauerlicher, als sowohl die Vollversammlung von Stirling als auch Präsidium und Beratender Ausschuß dazu aufforderten, „die Aufmerksamkeit nicht nur auf Studien zu richten, sondern auch auf den praktischen Austausch von Informationen, wie das Evangelium in unterschiedlichen Situationen getreulich (faithfully) gepredigt werden kann“¹².

Die auf den Konsultationen vorgetragenen Referate, die daran anschließend geführten Gespräche und die aus beiden hervorgehenden Sektionsberichte enthalten eine Reihe von Bezugspunkten, die ein wichtiges Koordinatensystem zur Markierung des Umfeldes von Mission bilden. So wurden beispielsweise in Neuchâtel und Sigtuna intensiv angesprochen: die Relationen von Mission, Säkularisation und neuen religiösen Bewegungen; Mission und Institution; Mission und gesellschaftliche Diakonie; Mission, Bibel und Theologie; Mission, Sprache und Tatzeugnis; Mission und Proselytismus. Leider steht nicht genügend Raum zur Verfügung, um hier ausführlicher darauf einzugehen. Die Nennung der Stichworte kann nur ein Anreiz sein, die Texte selbst zu lesen. In andeutender Kürze sei jedoch hingewiesen auf zu beobachtende Strömungen im Reflexionsprozeß der Konsultationen, die – sollten sie sich verbreitern – möglicherweise als Stromschnellen der KEK zu schaffen machen werden: da ist einmal der offenkundige Verlust jeglichen biblisch begründeten Sendungsbewußtseins. Wenn Christus mehr extra muros ecclesiae und bei den Nichtglaubenden präsent ist als bei dem in seinem Namen versammelten Volk Gottes, wenn der missionarische Dialog vorrangig und überwiegend im Hören der Glaubenden besteht, dann sind eindeutig apostolische Grundstrukturen aufgegeben und dann kann von „missio“ keine Rede mehr sein.

In innerer Verbindung dazu steht ein geradezu grundsätzliches Mißtrauen gegen die Institution Kirche und die „Amtsträger“, deren Partizipation an der apostolischen Sendung stark minimiert, fast negiert wird. Die KEK ist jedoch ihrer Satzung nach „eine Gemeinschaft von Kirchen“ – und in ihr und mit ihr über Mission nachzudenken und daran teilhaben zu wollen heißt, sich nicht so grundsätzlich von den real existierenden Kirchen abzusetzen.

Schließlich zeigt sich in den Gesprächen über Säkularisation und Mission eine ausgesprochene und manchmal fast selbstquälerische Europa-Müdigkeit. Von der „grandeur et misère“ Europas wird nur noch die misère in den Blick genommen, was das Präsidiumsmitglied Dean John Arnold schon hinsichtlich der Plenardebatte in Stirling bedauerte.¹³ Es wäre schmerzlich, wenn Christen ausgerechnet in dem Augenblick vom völligen Bankrott Europas in kultureller, sozialer, politischer, geistiger und religiöser Hinsicht zu sprechen beginnen, in dem nichtchristliche Politiker das „enorme Potential“ dieses Kontinents für neues Denken und die Schaffung friedlicher und gerechterer Verhältnisse mobilisieren wollen.¹⁴ Generalsekretär Jean Fischer jedenfalls rief auf der Bossey-Sitzung die Kirchen auf, „der Welt ein anderes Gesicht Europas zu zeigen“¹⁵.

Es war zu erwarten, daß es in der Neuchâtel Konsultation nicht gelingen würde, ein „vollständiges Bild von der Säkularisierung zu zeichnen und ihre Bedeutung für die Mission hervorzuheben“¹⁶. Doch hat die Sektionsarbeit so gute Ansätze dazu erbracht, daß der als Empfehlung formulierte Wunsch laut wurde, zwischenkirchlich und grenzüberschreitend nach der Konsultation daran weiterzuarbeiten. Wenn das gelingen sollte, wäre es ein echtes Modell dafür, wie Konsultationsarbeit sinnvoll in den Mitgliedskirchen fortgesetzt werden kann. Auch würde damit realisiert, was in Stirling vorgeschlagen wurde und was viel mehr praktiziert werden sollte: „Nicht alle Studien müssen notwendigerweise von der Studienabteilung der KEK durchge-

führt werden; einige könnten anderen Einrichtungen in Zusammenarbeit anvertraut werden.“¹⁷

Wenig aufgenommen, eigentlich sogar abgelehnt wurde die jetzt im Lutherischen Weltbund diskutierte Konzeption einer „Re-Evangelisierung“ (die römisch-katholische Kirche spricht mehr von „Neu-Evangelisierung“) Europas. Es könnte für alle Beteiligten nützlich sein, wenn die KEK im Rahmen ihrer zu intensivierenden Kontakte zu anderen ökumenischen Organisationen in das Gespräch darüber eintritt, welche Dynamik für die Mission in der Entfaltung dieser Konzeption steckt.

Studienarbeit mit anderen Mitteln

Fast beiläufig hat Generalsekretär Jean Fischer einmal die Frage gestellt, wie denn Studienarbeit außer durch Konsultationen geschehen könne. Er hat damit auf den wunden Punkt der geringen Rezeption der Studienarbeit der KEK durch die Mitgliedskirchen hingewiesen. An dieser Stelle muß das Gespräch zwischen dem Stab in Genf und den Mitgliedskirchen intensiv geführt werden, um zu Fortschritten zu kommen. Erhebliches Gewicht haben dabei flankierende Maßnahmen, wie sie Professor Popescu auf der Sitzung in Bossey nannte: Gespräche des Studiensekretariats mit Vertretern der Kommission für Weltmission und Evangelisation des ÖRK sowie des Instituts in Bossey und des Rates der europäischen Bischofskonferenzen. Bedeutsam wäre auch die Verwirklichung des Planes, eine umfassende Bibliographie über Studienprogramme der Kirchen Europas zum Thema „Mission“ mit Hilfe von IDOC (International Documentation on the Contemporary Church, Rom) zu erstellen.¹⁸

Weitere Aufträge für die Studienarbeit

Andere Vorschläge für die Studienarbeit der KEK durch die Vollversammlung in Stirling betreffen die bilateralen Gespräche der Kirchen auf europäischer Ebene und die Kirchengeschichtsschreibung. Zur Verwirklichung der Vorstellung, die KEK solle als „Schaltstelle für Information (clearing house) und möglichst auch Koordinierung“¹⁹ wirken, ist zunächst eine Bestandsaufnahme der fünfzehn laufenden Dialoge nach Zielstellung und Hauptgesprächsgegenständen erforderlich. Denkbar sind auch ein europäisches Forum, auf dem alle Dialogpartner zusammentreffen und auf den Fortgang ihrer Gespräche befragt werden können, sowie eine Konsultation, die gemeinsame Gesprächsanliegen und Trends herausstellt.²⁰ Erste Schritte in dieser Richtung wurden getan. Es ist zu hoffen, daß zukünftig personelle und finanzielle Voraussetzungen geschaffen werden können für eine Arbeit, die als „von fundamentaler Bedeutung für das Streben nach christlicher Einheit“ bezeichnet wird²¹ und dabei offenbar auch ein wichtiges Stück Zuarbeit für die Untereinheit Glauben und Kirchenverfassung beim ÖRK ist.²²

Der weitere Vorschlag der Vollversammlung einer „gemeinsamen nichtkonfessionellen und nichtpolemischen Kirchengeschichtsschreibung“ ist zwar interessant, erzeugt jedoch offenbar eine gewisse Ratlosigkeit. Eine nichtpolemische Darstellung der Kirchengeschichte ist heute beinahe eine Selbstverständlichkeit und durchaus im Rahmen konfessioneller Arbeit möglich. Ob aber eine nichtkonfessionelle Kirchengeschichtsschreibung zum gegenwärtigen Zeitpunkt als Gemeinschaftsarbeit möglich, ja überhaupt wünschenswert ist, bleibt eine offene Frage.

In dem vorstehend skizzierten Arbeitsfeld für die Studienarbeit der KEK nimmt sich der Auftrag der Gemeinsamen Sitzung von Präsidium und Beratendem Ausschuß in Barcelona 1988 wie ein erratischer Block aus, wonach das Studiensekretariat die Frage abklären soll, „welchen spezifischen und sinnvollen Beitrag die KEK zur weiteren Behandlung des in Stirling aufgeworfenen Themas“ „Einheit der Kirche“ leisten kann und soll.²³ Man darf gespannt sein, was das Studiensekretariat unter der neuen Leitung von Dr. Hermann Goltz, bisher Professor für orthodoxe Konfessionskunde an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, aus diesem Auftrag machen wird.

Hans-Eberhard Fichtner

ANMERKUNGEN

- ¹ Minutes of the Joint Meeting of Presidium and Advisory Committee, 25th – 31st March 1987, Bossey (fortan zitiert: Bossey), 22–23, 115ff.
- ² Bossey, 20 und 166.
- ³ Minutes of the Joint Meeting of Presidium and Advisory Committee, 19th – 24th April 1988, Barcelona (fortan zitiert: Barcelona), 9 (1).
- ⁴ Bossey, 66 (in Verbindung mit 14, zu 9 F).
- ⁵ Barcelona, 12 (8.2.).
- ⁶ Die Materialien werden veröffentlicht im Studienheft Nr. 18 „Biblische Aspekte der Mission“, Genf 1988.
- ⁷ Kommunique über die erste Konsultation in Neuchâtel vom 20. November 1987.
- ⁸ Vgl. den Bericht ÖR 35, 1986, 198 – 205.
- ⁹ Die Referenten auf der Konsultation von Neuchâtel waren Dr. Rolf Heue, Celle, Leiter des Gemeindegeldes der VELKD – Prof. Ion Bria, Genf, Leiter der Einheit für Erneuerung und Gemeindeleben im ÖRK – Dr. Ivo Fürer, St. Gallen, Generalsekretär des Rates der europäischen Bischofskonferenzen. Das Referat von Professorin Elizabeth Templeton, Edinburgh, wurde verlesen. Referenten der Konsultation in Sigtuna waren Professorin Elizabeth Templeton, Edinburgh – Dean Alan Webster, Norwich – Prof. Petros Vassiliadis, Thessaloniki sowie Vertreter der Kirche von Schweden mit Erfahrungsberichten.
- ¹⁰ Prof. Ion Bria stammt aus diesem Kontext, lebt jedoch schon so viele Jahre in Genf, daß er nicht mehr nur aus dieser Umwelt heraus spricht.
- ¹¹ Es ist in diesem Zusammenhang, um fast willkürlich nur einiges zu nennen, an Ausarbeitungen zu denken wie: Die Praxis der Kirche als Instrument der Mission. Beschluß der 23. Synode der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder, 1983, in: ÖR 4/1987, 467, und Mission – Gerechtigkeit – Partnerschaft. Gesichtspunkte zur Neubestimmung auf den ökumenisch-missionarischen Auftrag der evangelischen Kirchen in der DDR (vervielfältigt), 1987. Gekürzte Wiedergabe in: Zeichen der Zeit 1988, 75–79. Materialien der Konsultation des ÖRK für die Mitgliedskirchen in den sozialistischen Ländern Europas über Fragen der missionarischen Verkündigung und Existenz in Wykno/Volksrepublik Polen, 30. August bis 6. September 1987 (vgl. dazu One World 11/1987, 6–9).
- ¹² Begegnung in Stirling. Bericht der IX. Vollversammlung der KEK, 4. bis 11. September 1986, Universität Stirling, Schottland (fortan zitiert: Bericht Stirling), 107.
- ¹³ Bericht Stirling, 20.
- ¹⁴ M. Gorbatschow, Perestroika, München 1987, 256f.
- ¹⁵ Bossey, 41.
- ¹⁶ Prof. Dr. Popescu in seiner Einführung zur Neuchâtelers Konsultation.
- ¹⁷ Bericht Stirling, 107.
- ¹⁸ Bossey, 92.
- ¹⁹ Bericht Stirling, 107.
- ²⁰ Bossey, 46.
- ²¹ Barcelona, 12.
- ²² Bossey, 45.
- ²³ Barcelona, 9 und 103.

Die Erklärung von Stuttgart

„Gottes Gaben – unsere Aufgabe“*

1. *Wie sie sich selbst versteht*

Dem Forum 88 „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ waren durch die einladende Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK) eine Reihe als „Gesichtspunkte“ umschriebener Erwartungen und Wünsche mitgegeben worden, und mancherlei Befürchtungen in den Mitgliedskirchen hatten es begleitet. Was würde z. B. geschehen, wenn bundesdeutsche multilaterale Ökumene erstmals nicht mehr durch Vertreter wahrgenommen wird, die mit einem Mandat für fünf Jahre von den Kirchenleitungen entsandt werden, sondern durch Delegierte, unter denen „auch solche Personen“ sind, die „bestimmte Anliegen in den Themenbereichen . . . vertreten“? Da war es schon geraten hinzuzufügen, daß „sinnvollerweise“ die Delegierten in der ACK-Mitgliederversammlung berücksichtigt werden sollten, ein Verlangen, das die EKD ganz, die Deutsche Bischofskonferenz fast völlig ignorierte und auch die anderen Kirchen nur teilweise befolgten. Vor allem aber umschrieb man die Zielsetzung des Aufbruchs wie folgt: „Anliegen des Forums soll es sein, die biblisch-theologischen, die geistlichen und ethischen Aspekte des Themas zu entfalten. Das Forum soll Zeugnis für Jesus Christus geben, der unsere Gerechtigkeit und unser Friede ist, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung, in dem alles Bestand hat. So soll das Forum eine größere Gemeinsamkeit in unserem Zeugnis des Glaubens und in unseren Antworten auf die Überlebensfragen unserer Zeit ermöglichen. Seine Ergebnisse sollen den Gehorsam des Glaubens in unserem eigenen Land stärken und auch einen Beitrag zum gesamtökumenischen Dialog leisten.“¹

Diese Zielvorgabe klingt in der Stuttgarter Erklärung verschiedentlich an. Ob sie erreicht worden ist, muß zunächst die Mitgliederversammlung der ACK prüfen, wenn sie sich Ende November mit dem Ergebnis befaßt. Letztlich entscheiden können es aber nur Nichtbeteiligte, indem sie die Ergebnisse von Königstein und Stuttgart in ihren Dienst am Evangelium einbeziehen. Die eigentliche Bewährungsprobe steht der Erklärung also noch bevor. Dazu ist es wichtig, daß sie bald auch in Kurzfassung vorliegt und so in die Breite wirken kann.²

Es ist angemessen, daß die Erklärung selbst ihre Funktion zurückhaltend damit umschreibt, daß sie „gemeinsame Erkenntnisse der beteiligten Kirchen festhält und Fragen nennt, an denen weitergearbeitet werden muß“; daß sie weiter den konziliareren Prozeß nicht abschließen, sondern „Kirchen, Gruppen und regionalen Versammlungen zu weiterem Nachdenken helfen und sie zum Handeln ermuntern“ will; daß sie aber auch selbst einem möglichen Mißbrauch im politischen Bereich (nicht zu verwechseln mit ihrer sehr wohl intendierten politischen Wirkung) wehrt, indem sie es als ihren Hauptzweck bezeichnet, das den Kirchen aufgetragene Zeugnis „deutlicher vernehmbar und Schritte des Glaubensgehorsams klarer erkennbar werden“ zu lassen.

* Zu beziehen über das Gemeinschaftswerk Evang. Publizistik (GEP), Friedrichstraße 2–6, 6000 Frankfurt 1.

2. *Wie sie zustande kam*

Über die erste Phase des Forums in Königstein hat in dieser Zeitschrift Margot Käßmann berichtet (3/88, 366ff). Sie sah damals der zweiten Phase mit vorsichtigem Optimismus entgegen und diagnostizierte für die Weiterarbeit Mängel in drei Bereichen: beim inneren Zusammenhang der drei Themen, bei der zeitlich notwendigen Themenbegrenzung und beim ausgebliebenen Dialog zwischen Betroffenen und Sachverständigen. Der erste, vielfach empfundene Mangel hat dazu geführt, daß der Vorbereitungsausschuß die in Königstein abgelehnte Theologische Kommission doch eingesetzt hat, allerdings mit dem deutlich eingeschränkten Auftrag, die "biblisch-theologische Orientierung für das Forum"³ zu einer theologischen Einleitung für den Gesamttext umzuarbeiten und die in den Bausteinen aus Königstein enthaltene theologische Argumentation in klaren Begründungssätzen zusammenzufassen. Beides war dringend nötig; denn die vom Vorbereitungsausschuß während eines Dreivierteljahres entwickelten Leitvorstellungen und die Ergebnisse dreier Arbeitstage von 120 Delegierten, die so vorher niemals zusammengetroffen waren, klappten natürlich argumentativ und stilistisch auseinander. Beide Aufträge sind gelungen, wobei der Theologischen Kommission auch dafür zu danken ist, daß sie im jetzigen Sprachduktus die Gottesdienste und Bibelarbeiten aus Königstein, aber auch die Spiritualität mit zum Zuge brachte, mit der das Begleitprogramm der Basis die erste Forumsphase bereichert hatte.

Was die beiden anderen Mängel betrifft, war in Stuttgart selbst bei 49 Stunden Tagungsdauer eine Sachdiskussion nur in den Arbeitsgruppen möglich; und diese mußte sich, sollte der Textvorlage und den Eingaben einigermaßen Gerechtigkeit widerfahren, auf die bisher behandelten Sachthemen beschränken. Jede Ausweitung hätte das Forum scheitern lassen. Um so erfreulicher, daß es in der Zwischenzeit und noch in Stuttgart gelang, durch (vor allem der katholischen Seite zu dankende) stringente Gliederung, einleuchtende Zwischenüberschriften und ein logisches Argumentationsgefälle für innere Transparenz des Gesamttextes zu sorgen. Für den Dialog zwischen Betroffenen und Sachverständigen aber haben zwischen Königstein und Stuttgart die (nach den rund 250 Einsendungen vorher) weit über 600, zum Teil hochqualifizierten Eingaben gesorgt. In Stuttgart selbst übernahm diese Aufgabe stellvertretend die örtliche Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, indem sie an einem Abend Betroffene und Sachverständige, Delegierte und Begleitprogramm in 17 Gesprächskreisen zu Sachfragen des Forums zusammenführte. Auf diese Weise kamen weit über 800 Personen mit dem Forum in Verbindung. Sie erfuhren in einer bewegenden Schlußandacht hautnah, daß der konziliare Prozeß alle einschließt. Das Lied von Stuttgart „Die Frucht der Gerechtigkeit“, das dort angesungen wurde, ist deshalb zu Recht der Erklärung beigegeben. Es macht stellvertretend auf die Einbettung auch der zweiten Forumsphase in eine neue ökumenische Spiritualität aufmerksam, die – soll der konziliare Prozeß gelingen – nicht länger „Begleitprogramm“ bleiben kann, sondern immer stärker eines seiner gestaltenden Prinzipien werden muß. Die Erklärung von Stuttgart bringt diese Erfahrung selbst zum Ausdruck (4.6.1. + 2, S. 52)

Schwieriger als die Theologische Kommission hatte es die Ende Mai vom Vorbereitungsausschuß berufene Redaktionsgruppe. Der Text, den sie dem Vorbereitungs-

ausschuß als Vorlage für Stuttgart vorschlug, war insofern eine anerkennenswerte Leistung, als er klare Formprinzipien (Leitsätze, Erläuterungen, Dissensbeschreibung, weiterführende Fragen, Handlungsschritte und eine auf den Fortgang des konziliaren Prozesses verweisende Zusammenfassung) enthielt, die so auch in die Stuttgarter Erklärung übernommen worden sind. Insbesondere der Friedensteil war aber noch so inhomogen und klammerte so vieles aus, daß er ohne einschneidende Arbeit am Detail nicht einvernehmlich hätte an das Plenum überwiesen werden können. Die Zustimmung zur Gesamtvorlage erfolgte im Vorbereitungsausschuß bei vielen mit dem Gefühl: formal kann sich das Resultat sehen lassen; inhaltlich können wir einander mehr nicht zumuten, ohne daß die Gemeinschaft beschädigt wird, was natürlich niemand wollte.

Im Nachhinein ist zu sagen: wie gut, daß der Vorbereitungsausschuß keinen höheren Ehrgeiz entwickelte; denn die Delegierten selbst waren ihrerseits höchst sensibilisiert und verstanden sich keineswegs nur als Fachleute oder als Repräsentanten bestimmter Sozialgestalten von Kirche, sondern als Teilnehmer an einem konziliaren Prozeß, in dem sie die eine Kirche des Bekenntnisses zu vertreten hatten. Und sie empfanden es beglückend, daß sie jetzt, zum Teil erstmals, über die Gemeinschaft und die Horizonte hinausgeführt wurden, in denen sie üblicherweise die anstehenden Fragen bisher besprochen hatten. Dadurch konnten sie in die zweite Forumsphase eine neue Qualität einbringen, die die Erklärung von Stuttgart über ein Kompromißpapier weit hinaushebt. Die Delegierten sind allesamt gestandene Leute und werden ihre Ansichten binnen eines halben Jahres kaum verändert haben, war zwischen Königstein und Stuttgart immer wieder ein Argument des Zweifels oder diente freundlicher Besänftigung. Welche Überraschung, als man feststellte, daß der konziliare Prozeß auch die Delegierten verändert hatte. Sie, nicht der in Kontinuität tagende Vorbereitungsausschuß brachten die Perspektiven ein, erzielten die Präzisierung und Dynamisierung, die aus einer sorgfältig gearbeiteten Vorlage eine ökumenische Erklärung werden ließen. Und ihr Ja bzw. Nein, aber auch ihre Bereitschaft, Eigenes zurückzustellen, brachten, weil aus der Breite des Prozesses hervorgehend, in die vorausgegangenen Feinabstimmungen der Fachleute die ökumenische Vollmacht ein.

An der Spitze der nötig gewordenen Verzichte steht sicher, daß die Delegierten der historischen Friedenskirchen (Mennoniten, Quäker) in der Einzelabstimmung zum Friedensteil sich mit anderen (insgesamt 19) der Stimme enthielten, dies auch in einer vornehmen Erklärung begründeten,⁴ aber dann bis auf eine Enthaltung dem Gesamttext zustimmten. Den Vereinbarungen entsprechend hätte das Veto einer Kirche das ganze Kapitel scheitern lassen. Auf eindeutige Gegenstimmen stieß in der Einzelabstimmung nur der Gerechtigkeitsteil (3), aber auch sie waren, ebenso wie die rund zehn Enthaltungen zum Schöpfungsteil bereit, die Erklärung insgesamt zu tragen.

Die FAZ, wie manche konservativen Medien dem Unternehmen gegenüber voll Mißtrauen, hatte unmittelbar nach der Einladung zum Forum durch die ACK am Vorabend zu Pfingsten 1987 dem Philosophen Robert Spaemann das Wort gegeben. Dieser verwies es ohne viel Federlesens in den Bereich der Schwärmerei und prophezeite, die Kirchen würden am Ende des Prozesses nicht staunen, was sie verlautbaren können, sondern erschrecken „über die Unvernunft oder aber die Banalität dessen,

was man gesagt hat“ (Nr. 130 vom 6. Juni 1987). Wenigstens für den Verlauf und das Ergebnis des Forums 88, also dem bisher wichtigsten Schritt im konziliaren Prozeß auf der Ebene der Bundesrepublik, ist diese düstere Prophezeiung nicht eingetroffen. Bestätigt hat sich hingegen der alte Satz vom Philosophen, der sich selbst delegitimiert: *si tacuisses, philosophus mansisses*.

3. *Wie sie redet*

Für den Redestil der Erklärung bieten sich verschiedene Vergleiche an. Ist sie eine ökumenische Enzyklika? Oder ein Konvergenz-, gar Konsenstext, der die Gemeinsamkeiten aus den ja reichlich vorhandenen Erklärungen und Denkschriften der beteiligten Kirchen in sich versammelt? Oder stellt sie eine Prioritätenliste der Überlebensfragen dar? Leser und Benutzer seien vor diesen Perspektiven ausdrücklich gewarnt. Warum? Vorbereitungsausschuß, Arbeitsgruppen und Plenum mußten nacheinander feststellen, daß auch inhaltsverwandte Aussagen zum selben Thema doch so stark von ihrem Sitz im Leben einer bestimmten Gemeinschaft geprägt sind, daß sie sich kaum austauschen oder auch nur im bisherigen Kontext ersetzen lassen, ohne ihre Fähigkeit einzubüßen, geschichtlich geprägte Glaubensgemeinschaften zu identifizieren. Das ist auch der Grund, warum in der Erklärung außer den Bibelstellen nur ganz wenige Sätze als Zitate gekennzeichnet sind, obwohl es an Zitaten nicht mangelt. Diese sollten aber die als notwendig erkannte eigenständige Sprachfindung mit Gaben aus der Ökumene bereichern und nicht als autoritative Tradition wirken.

Ebenso verbietet es sich, Neuigkeitswert, Zustimmungsgrad bzw. erwarteten Widerspruch oder die Dringlichkeitsstufe als Urteilsmaßstab anzusetzen. Mit der Auflistung der Dringlichkeiten wäre das Forum ebenso gescheitert wie mit einem Schielen danach, wem welche Rede gelegen oder ungelegen kommt. Zum Schmerz mancher konnte auch der Stil von Bekennen und Verwerfen nicht die Redegattung sein, die die Mehrheit für angemessen hielt. Dieser sicher notwendigen Zurückhaltung ist dann freilich auch der vielfach geäußerte Wunsch aufgeopfert worden, wenigstens die „anderen Götter“ als solche zu benennen, die sich der Erfüllung des ersten biblischen Gebots heute in besonderer Weise entgegenstellen.

Sucht man nach passenden Vergleichen, so kommt der Sprachstil der Erklärung dem der biblischen Weisheitsrede wohl am nächsten. Wie diese möchte auch sie Orientierung vom Glauben her vermitteln, freilich so, daß diese Orientierung nicht als Indoktrination und als Einschwörung auf eine christliche Politik verstanden wird, sondern als politische Weisheit. Dem entspricht auch ihr Charakter als Einladung zu aktiver Teilnahme am konziliaren Prozeß. Deswegen soll das Evangelium als Dimension politischer Weisheit in Erinnerung gerufen und als solche auch für Nichtchristen einsichtig gemacht werden. Deswegen ruft sie auf, Wege „aus selbstverschuldeter Gefahr zu besonnenem Umgang der Menschen untereinander und mit der ganzen Schöpfung“ zu suchen und fordert an emotional besonders besetzter Stelle (3.321 Überwindung der Abschreckung) in einer Formulierung C. F. von Weizsäckers „intelligente Feindesliebe“ ein. Mit diesem Sprachstil ist der ökumenischen Gemeinschaft in der Bundesrepublik der Einstieg in den ethischen Teil eines ökumenischen Erwachsenen Katechismus gelungen.

4. Wie sie aussagt

Inhaltlich nimmt die Erklärung ihren Ausgangspunkt bei den Gaben Gottes in der Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zur Vollendung, aber so, daß zugleich die Dynamik und die Gefährdungen der Situation in den Blick kommen, in der wir uns befinden, nämlich die ständige Ausweitung menschlichen Handelns, das Erschrecken über dessen Folgen und die Lähmung, andere Bahnen zu beschreiten. Wie lassen sich angesichts einer noch nie dagewesenen Bedrohung des Überlebens Gerechtigkeit, Frieden und eine unversehrte (!) Schöpfung fördern und schützen?

Um hier zu Antworten zu gelangen, erinnert die Erklärung an vier Glaubenseinsichten:

(1) Wir Menschen sind von Gott zu Partnern seines schöpferischen und befreienden Handelns bestimmt. (2) Die Auflehnung gegen diese Bestimmung wird zu frevelhaftem Machtmißbrauch und schädigt die Schöpfung schwer. (3) Gott aber hält an der Bestimmung für die ganze Schöpfung fest. Zeichen dafür sind der Noah- und der Christus-Bund. (4) Die Gemeinschaft der Kirchen und der Gemeinden am Ort ist die Stelle, wo Gottes Liebe in diese Bestimmung zurückholt und neu dafür ausrüstet.

Voraussetzung dafür ist allerdings eine Gemeinschaft, die dem gekreuzigten und auferstandenen Christus nachfolgt und dabei jetzt und in Zukunft an der Gottes Herrschaft teilhat. In ihr ist Resignation unangebracht, denn in der Suche nach Gerechtigkeit, Frieden und einer guten Schöpfung orientieren sich Christen nicht an unerreichbaren Idealen oder ferner Utopie, sondern an Gaben Gottes, die unserer Pflege anvertraut sind. Dazu, wie diese Pflege konkret wahrzunehmen ist, gibt es unterschiedliche Zugänge, die Nachfolge- und die Verantwortungsethik. Daß beide Zugänge sich nicht ausschließen, sondern ergänzen, wie der folgende Satz feststellt, war eine im Vorbereitungsausschuß stets hochgehaltene, aber bis zum Abschluß seiner Arbeit auch gefährdete Hoffnung. Voll legitimiert wurde diese Aussage erst durch das Forum selbst. Man verzage also nicht, wenn man diese Erwartung in vorbereitenden Schritten des konziliaren Prozesses nicht sofort bestätigt findet. Naturrechtlicher Ansatz, zwei- oder dreifacher Gebrauch des Gesetzes und ökumenische Nachfolgeethik fangen gerade erst an, sich unverstellt zu begegnen. Und so schwer sich die naturrechtlich Geschulten mit den Ökumenikern taten, so sehr fehlte diesen das Rüstzeug, den Induktionen und Deduktionen jener zu folgen. Die Ausklammerung der Philosophie aus dem Studium der evangelischen Theologie kann da bis zu so bizarren Konsequenzen führen, daß moraltheologische Stringenz als Glaubensverweigerung diagnostiziert wird. Wichtig deshalb unter den Handlungsschritten zu Frieden, daß die dort geforderte ökumenische Arbeitsgruppe zur Friedensethik den beim Forum begonnenen Verstehens- und Sprachfindungsprozeß verbreitert und weiterführt. In diesem Sinn schärft die Erklärung völlig zu Recht ein: „Das gemeinsame Wort, das Christen und Kirchen zu ethisch wichtigen Problemfeldern finden, hat nur dann einen eigenen Wert und eine Chance gehört zu werden, wenn es sowohl evangeliumsgemäß als auch sachgemäß ist.“⁵

Auf dieser Grundlage wird ein Verständnis von *Gerechtigkeit* entfaltet, in dem gerechte Verteilung der Güter und Partizipation an der Weltgestaltung nicht mehr gegeneinander isolierte Aufgaben bilden, sondern eine einzige mit zwei sich gegen-

seitig stützenden Motivationen. Das Bekenntnis zur Welt als Schöpfung und zur Einheit der Menschheit begründet die Verantwortung für Frieden und soziale Gerechtigkeit. Diese wiederum empfangen ihre Norm vom Bekenntnis zum Auferstandenen als dem neuen Menschen her. Seinem Leib anzugehören, verpflichtet zu Solidarität, vor allem mit den Unterdrückten und Benachteiligten; und das Vertrauen in den Heiligen Geist sowie die Reich-Gottes-Erwartung lassen ein Sich-Abfinden mit ungerechten Machtstrukturen nicht zu, sondern verlangen mutige Schritte der Veränderung. Diese werden in drei Kapiteln „Internationale Solidarität“, „Solidarität im eigenen Land“ und „Gemeinschaft von Männern und Frauen“ entfaltet. Dabei umfaßt das Stichwort „Internationale Solidarität“ die Bereiche Entwicklung, kirchliche Entwicklungszusammenarbeit, Entwicklungspolitik, Schuldenkrise, Rassismus und Rüstungsexport; das Stichwort „Solidarität im eigenen Land“ die Kapitel „Die Fremden“ (ausländische Mitbürger/innen, Flüchtlinge, Aussiedler) und Arbeitslosigkeit (Zukunft der Arbeit, Teilung der Arbeit). Des ungeheuren Zeitdrucks wegen nicht gewissenhaft zu behandeln und deshalb lediglich aufgelistet erscheinen: Kriterien des Glaubens zur Bewertung von Wirtschaftsformen, Kontrolle wirtschaftlicher Macht, Zusammenleben verschiedener Volksgruppen und Kulturen in unserem Land, Beseitigung von Fluchtursachen, die den Asylanlenzstrom verursachen u. a. m.

Entwicklung ist dabei im Gerechtigkeitsteil vom Fortschrittsgedanken völlig abgelöst und wird als *die* internationale soziale Frage und als Teil einer universalen Friedenspolitik verstanden. Grundkriterium kirchlichen Entwicklungsverständnisses ist Solidarität mit den Armen. Sie und d. h. praktisch die aktive Mitwirkung der Armen am Entscheidungs- und Produktionsprozeß ist auch Maßstab, inwieweit kirchliche Entwicklungsarbeit mit anderen Instanzen kooperieren kann. Weil sich trotz aller Entwicklungsbemühungen das Wohlstandsgefälle zwischen Nord und Süd ständig vergrößert hat und die Mechanismen des Welthandels in den Entwicklungsländern zu katastrophalen Folgen geführt haben, „ist eine Änderung dieses Weltwirtschaftssystems unbedingt notwendig“.⁶

Das Kapitel „Die Fremden“ beginnt mit der Erinnerung: Die Aufnahme von Fremden ist ein Gebot Gottes. Innen- und Gesellschaftspolitik, aber auch die Kirchen müssen deshalb dafür sorgen, daß Ängste vor Konkurrenz auf dem Wohnungs- und Arbeitsmarkt abgebaut werden und die unterschiedlichen Gruppen von Fremden nicht gegeneinander ausgespielt werden.

Der dritte Teil der Erklärung entfaltet das Friedensverständnis von der biblischen Schalom-Erfahrung her, also ganzheitlich. Es gilt, *Frieden* nicht einfach als Gegenteil oder Abwesenheit von Krieg zu definieren, sondern als Prozeß zu verstehen, der – in erfreulich unkonventionellen Wendungen beschrieben – auf ein gewaltfreies Zusammenleben der Völker, eine Kultur der Liebe zwischen den Menschen, einen schonenden Umgang mit der Natur und ein in Freundschaft mit Gott geführtes Leben ausgerichtet ist. Die Kirchen stiften solchen Frieden, indem sie den Weisungen zu Feindesliebe und überfließender Gerechtigkeit in der Bergpredigt folgen. Als Prozeß bedarf der Frieden der Gestaltung. Sie hat zur Voraussetzung, daß wir den unlösbaren Zusammenhang zwischen Frieden und Gerechtigkeit erkennen, die dem Menschen von Gott verliehene Würde achten und unsere Einstellung und Lebensführung von Gottes Liebe beeinflussen lassen, d. h. zur Vergebung und Aussöhnung

fähig werden. Im Blick auf Staat und Gesellschaft folgt daraus: die Begrenzung zwischenstaatlicher Gewaltanwendung durch die Lehre vom gerechten Krieg genügt nicht mehr. Sie muß durch eine Lehre vom gerechten Frieden ersetzt werden, die angesichts der historischen Verstrickung der Kirchen in gewaltsamen Konflikt-austrag ohne Schuldbekennnis und Umkehr auch der Kirchen, nicht nur der einzelnen Christen ungläubwürdig bleiben müßte.

Das Kapitel Friedensförderung behandelt den Aufbau einer politischen Friedensordnung und den Ost-West-Dialog. Leider gibt es für die Pflicht zur Versöhnung mit den Kriegsgegnern des Deutschen Reiches sowie zum Verhältnis zu Israel keinen eigenen Abschnitt, sondern beides ist unter dem Oberbegriff Ost-West-Dialog subsumiert. Inhaltlich wird dazu festgestellt, daß die Aussöhnung mit Polen Schritt für Schritt an Boden gewonnen hat, mit den Völkern der Sowjetunion und mit der CSSR erst am Anfang steht.

Die schwierigsten Klippen überhaupt waren im Kapitel „Friedenssicherung“ zu umschiffen. Gleich an zwei Stellen drohte ein Scheitern. Die eine Seite war nicht bereit, einen Text zu verabschieden, der (mit allgemeiner Zustimmung) lediglich das Dilemma der nuklearen Abschreckung anführt, daß sie die Stabilität, die sie sichern möchte, nicht garantieren kann. Mindestens ebensoschwer wiege die moralische Anfechtbarkeit schon der Drohung mit allgemeiner Vernichtung. Die andere Seite lehnte – übrigens mit ebensoviel Recht – jede ungleiche Qualifizierung der Gewissensurteile von wehrdienstleistenden bzw. -verweigernden Christen ab und wollte gewährleistet wissen, daß Gewissensurteile und gute Werke weiterhin unterschieden werden können. Zum ersten Punkt gelang der ökumenischen Gemeinschaft ein echter Schritt vorwärts, der so bisher in keiner Volkskirche einvernehmlich erreicht werden konnte. Zum zweiten blieb es bei den Königsteiner Formulierungen. Besondere Beachtung verdienen zu diesem Kapitel die Handlungsschritte (3.3).

Bewahrung der Schöpfung als vierter Teil bietet eine breite Einleitung. Sie greift Elemente der orthodoxen Kosmologie auf (alles Geschaffene ist vom Geist Gottes, dem Liebhaber des Lebens, durchwaltet und wird dadurch geheiligt) und sucht sie mit einer Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben zu verbinden. Der Impuls, östliche Tradition mit dem Denken u. a. Albert Schweitzers zu verbinden, ist sehr zu begrüßen. Die davon erhoffte Überwindung des Anthropozentrismus wird freilich mehr deklariert und gefordert als an den Situationen aufgezeigt, in denen sie in den Industrieländern von Christen zu leisten ist. Erfreulich konkret dagegen der Abschnitt „Wahrnehmung der Verantwortung“ (4.2), der praktikable Kriterien insbesondere für Planungsvorhaben nennt und die Anwältinnen-Rolle der Kirchen griffig beschreibt. Die beiden Sachkapitel gelten dem Schutz des Lebens (untergegliedert in Eingriffe in das Erbgut, Eingriffe in menschliches Leben, Abtreibung, Sterbebegleitung und Euthanasie, Arten- und Tierschutz) sowie dem Umgang mit den Ressourcen (darin die Abschnitte: Das zentrale Problem: Energie; Müll und Umweltschadstoffe; Verkehrswesen). Die Handlungsschritte zielen auf eine neue Spiritualität zur Verlebendigung des Schöpfungsglaubens und für Veränderung unseres Weltverhaltens und zeigen dann auf, wo der einzelne Christ, wo Kirchen und Gemeinden im eigenen Bereich und wo sie im politisch-gesellschaftlichen Raum Verantwortung tragen. Die in der Vorlage enthaltene, von der Rottenburger Diözesan-Synode aufgenommene These von J. B. Metz: Je gottverbundener (bei Metz: je mystischer) wir

sind, um so politischer werden wir sein, wurde auf katholische Initiative hin verändert in: „zur gelebten Spiritualität gehört politische Parteinahme“. Der spannendste Moment des ganzen Schlußplenums war, als C. F. von Weizsäcker (Delegierter der EKD) die Aufnahme von Formulierungen beantragte, die jetzt den 2. Abschnitt des Leitsatzes zu 4.41 bilden. Die Antragskommission sah dieses Anliegen bereits an verschiedenen Stellen aufgenommen und widersprach. Von Weizsäcker aber kam es auf die exakte Formulierung an. Er hielt seinen Antrag trotz erkennbarer Minderheitsposition aufrecht und gewann die Abstimmung.

Der Schlußabschnitt (Zusammenhänge und Perspektiven) faßt nicht nur zusammen, sondern zeigt als neues Element modellhaft die Stilveränderung auf, die erforderlich wird, wenn die Weisheitsrede der Erklärung kerygmatischen Impetus gewinnen soll.

5. Was sie ökumenisch bedeutet

Ein Erstes wird sein, daß wir unser historisches Gedächtnis einschalten. Dann hat es eine Versammlung, auf der nahezu alle christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften vertreten waren, in der Geschichte Deutschlands noch nie gegeben. Für Analoges muß man in die Reformationszeit zurückgehen. Damals sprachen auf den Reichstagen und bei den Religionsgesprächen bis zum Schmalkaldischen Krieg zwar Altgläubige und die Anhänger der Wittenberger und Zürcher Reformation miteinander, aber der linke Flügel, aus dem dann die Friedenskirchen hervorgingen, war von Anfang an ausgeklammert; und nach Interim und Augsburger Religionsfrieden kam man leidlich nur miteinander zurecht, weil man beschlossen hatte, in Sachen die Religion betreffend getrennt zu tagen und zu entscheiden.

Daß das Forum überhaupt möglich wurde, macht sichtbar, wie weit sich die Kirchen in der Bundesrepublik seit dem Zweiten Weltkrieg angenähert haben und zu wieviel Gemeinsamkeit sie im Jahr 1988 imstande sind. Von Stillstand oder gar Rückwärtsentwicklung der Ökumene zu reden, ist also mindestens fahrlässig. Daß das Forum auf den Tag genau 43 Jahre nach dem Schuldbekenntnis der EKD von 1945 wiederum in Stuttgart diese Erklärung beraten und verabschieden konnte, zeigt auf, welche Früchte die Verbindung zum Ökumenischen Rat in der Zwischenzeit – durch Zustimmung und Widerspruch hindurch – gebracht hat. Und daß der katholische Mitvorsitzende, Bischof Dr. Josef Homeyer/Hildesheim, im Schlußgottesdienst in der Stiftskirche unbefangen von konziliarem Prozeß sprechen konnte, ist Signal, daß das Geschehen in Königstein und Stuttgart, aber auch auf den ökumenischen Versammlungen u. a. in Dortmund (29. 10.), Darmstadt und Hannover (5. 11.), Berlin (6. 11.) und Bad Hersfeld (22. 4. 1989) als Schritt auf dem Weg zu einer künftigen konziliaren Gemeinschaft miteinander ausgesöhnter Kirchen verstanden wird und nicht als Infragestellung von langher gewachsener und bewährter Entscheidungsstrukturen der Beteiligten.

Auf dem Weg zu dieser konziliaren Gemeinschaft der Kirchen haben die Foren und Versammlungen den ökumenischen Institutionen und Beratungsgremien der Bundesrepublik zu einem „zweiten Bein“ verholfen. Neben bereits vorhandenen Begegnungs- und Beratungsstrukturen zeichnen sich Modelle ab, auf welche Weise Kirchen und kirchliche Gemeinschaften miteinander entscheidungs- und handlungs-

fähig werden können, und zwar so, daß allgemeines Priestertum und ökumenisch verstandenes kirchliches Lehramt sich dabei gegenseitig bedingen. Eins wäre dann nicht mehr ohne das andere denkbar und wirksam.

Daß solche Ansätze spürbar wurden, hat sich auf das Verhältnis von Forum und Begleitprogramm lockernd ausgewirkt. Man konnte sich gegenseitig befruchten, weil Besserwisserei auf der einen, Positionsbehauptung auf der anderen Seite überflüssig wurden. Es zeigte sich sehr deutlich, daß auf dem Weg zur konziliaren Gemeinschaft der Kirchen die vierte Sozialgestalt von Kirche, also die Basisgruppen, Netzwerke, Aktionsgemeinschaften oder wie immer sie sich definieren, einen unentbehrlichen eigenständigen Beitrag zu leisten haben und leisten können. Ihre Sachkenntnis und Praxisnähe hilft zur Konkretion. Ihre Spiritualität schenkt neben reichlich vorhandener Liturgie, die – unerläßlich! – nach rückwärts anbindet, liturgische Formen in der Perspektive Zukunft, die zum Reich Gottes hin vermitteln und die Dimension der Hoffnung einbringen.

Natürlich müssen jetzt die beauftragten Kirchen das Wort nehmen, aber nicht um das Forumsergebnis an sich zu nehmen und es zu rezensieren, sondern um es in das Volk Gottes hinein weiterzugeben. Wenn sie dabei von einem historischen Ereignis sprechen, an dem sie selbst beteiligt waren, so ist die Anerkennung, die sie damit erbitten, reichlich verdient; denn sie sind, allen voran die nicht dem ÖRK angehörenden Kirchen, weit über die normalen Abläufe hinausgewachsen, in denen sie sonst diese Fragen angehen. Sie sollten aber hinzufügen, daß die Ergebnisse des Forums auch ein Geschenk des Heiligen Geistes darstellen, durch das sie selbst weitergeführt worden sind und werden sollen. Unter diesem Gesichtspunkt (nicht dem der Nachbesserung an der Erklärung) wäre eine bereits angeregte dritte Forumsphase sicher hilfreich.

Hans Vorster

ANMERKUNGEN

¹ epd-Dokumentation 19–20/88 bzw. Materialdienst der ÖC II/1, 1988, S. 1.

² zu beziehen über Ökumenische Centrale, Pf. 101762, 6000 Frankfurt 1.

³ siehe MD II/1, 1988 S. 12–20.

⁴ siehe Erklärung S. 55.

⁵ Erklärung S. 8.

⁶ Erklärung S. 10 (2. Kernsatz).

Zum Entwurf eines Arbeitsdokuments der Basler Versammlung

Der Vorbereitungsausschuß der Europäischen Ökumenischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“ (EÖV) hat den als „erster Entwurf“ gekennzeichneten Text einer von der Versammlung zu diskutierenden und zu verabschiedenden Erklärung versandt. Wir sind aufgefordert, bis zum 1. März 1989 Stellungnahmen zu diesem Entwurf einzusenden, die bei der dann beginnenden Abfassung eines endgültigen Entwurfs berücksichtigt werden sollen. Die Redaktion der Ökumenischen Rundschau hat mich gebeten, einige Überlegungen zu einer solchen Stellungnahme anzustellen.

Der Entwurf besteht nach meinem Empfinden aus zwei wesentlich verschiedenen Teilen. Der lange erste Teil, d. h. die sechs ersten Kapitel, schildert die heutige Lage und die Aufgabe der Versammlung in theologisch-ethischer Sprache; er spricht sittliche Forderungen aus. Der kurze zweite Teil, d. h. das siebte Kapitel, stellt präzise Fragen darüber, wie sich diese Forderungen in der realen heutigen Welt verwirklichen lassen. Diese Fragen werden in dem Text ausdrücklich uns, d. h. an „Kirchen, Gemeinden, Gruppen und Einzelchristen“ gestellt. Wir sollten daher m. E. in erster Linie die Anstrengung machen, wenigstens einige dieser Fragen, soweit wir es können, zu beantworten. Soweit wir erkennen, daß wir zu dieser Antwort nicht fähig sind, wäre es ein verdienstvoller Beitrag, die Fragen als ungeklärte, aber der Klärung dringend bedürftige zu kennzeichnen.

Wir sind heute in der Bundesrepublik für diese Leistung verhältnismäßig gut vorbereitet. Das von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK) einberufene Forum „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ hat im Oktober 1988 die „Erklärung von Stuttgart“ veröffentlicht, welche sich mehreren dieser Fragen im Detail stellt. Die ACK hat inzwischen auch eine Kurzfassung von 10 Seiten veröffentlicht. Es fragt sich, wieweit das Basler Dokument von der Stuttgarter Erklärung als einer Vorarbeit Gebrauch machen kann.

Ich erlaube mir zunächst eine grundsätzliche Bemerkung zum Format solcher Texte. Ein *langer* Text, der von einer Versammlung verabschiedet werden soll, bedarf intensiver inhaltlicher und stilistischer Arbeit, wenn er die Wirkung, die er beansprucht, verdienen soll. Als ich 1985 gebeten wurde, mich an einem Aufruf für ein Konzil des Friedens zu beteiligen, nahm ich mit naiver Selbstverständlichkeit an, das Konzil solle monatelang versammelt bleiben. Das Zweite Vatikanische Konzil war in mehreren aufeinanderfolgenden Jahren jeweils länger als einen Monat voll versammelt; und dazwischen arbeitete das Sekretariat ständig weiter. Vielleicht führen die sehr kurzen Versammlungen, die jetzt ins Auge gefaßt sind, Basel und Seoul, zur Erkenntnis, daß noch ein Prozeß von ähnlicher Intensität nötig sein wird.

Man sollte daher vielleicht der Basler Versammlung zwei, wenn nicht gar drei in der Länge und Zielsetzung ganz verschiedene Texte zur Veröffentlichung vorschlagen. Ein langer Text, so sorgfältig vorbereitet, wie es in den verbleibenden Monaten möglich ist, könnte, als durchbeurteilter Fragenkatalog zur Weiterarbeit, an die Europäischen Kirchen und an die Weltversammlung von Seoul gesandt werden; natürlich der Öffentlichkeit zugänglich, aber nicht mit dem Pathos der Großen

Kundmachung. Eine sehr viel kürzere Erklärung könnte der Öffentlichkeit mitteilen, worum es geht. Eine echte Aufforderung an Christen und Welt zur Handlung wäre am wirksamsten, wenn sie nur wenige, vielleicht allenfalls zehn Seiten umfaßte.

In meinem jetzigen Beitrag mache ich nur noch einige Bemerkungen zu den Fragen des siebten Kapitels.

Es ist das große Verdienst dieser Fragen, uns über das bloße Erheben moralischer Forderungen hinauszunötigen zum Nachdenken darüber, wie wir mit unseren Mitmenschen denn diese Forderungen konkret erfüllen können. Ich greife zu jedem der drei Themen Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfung wenige Stichworte heraus.

Zur *Gerechtigkeit* die Themen Schuldenkrise, Menschenrechte, Weltwirtschaftssystem. Zur *Schuldenkrise* enthält die Stuttgarter Erklärung einige recht konkrete Überlegungen, auf die, als Ausgangspunkt für weiteres, hier nur hingewiesen sei. Die Aufzählung der internationalen Abkommen über *Menschenrechte* im 7. Kapitel des Entwurfs fordert die Christen auf, sich an diesem Anliegen unserer Zeit mit aller Kraft und mit konkretem Einsatz zu beteiligen; dies sollten wir entschieden unterstützen.

Schwieriger steht es mit dem Begriff des *Weltwirtschaftssystems*. Im 4. Kapitel nennt der Entwurf als eine „Struktur der Sünde“ „die ungleiche Verteilung des Reichtums in einem Weltwirtschaftssystem, das Reichtum für eine Minderheit schafft und das Leben von Hunderten von Millionen Menschen bedroht“. Die Stuttgarter Erklärung sagt (2.23): „Deshalb ist eine Änderung dieses Weltwirtschaftssystems unbedingt notwendig. Ziel muß sein, die Vorteile des freien Austausches zu verbinden mit internationalen Vereinbarungen zum Schutz der schwächeren Partner und zur gemeinsamen Entwicklung ihrer wirtschaftlichen Möglichkeiten.“ Hier ist auf die Frage der konkreten Schritte wenigstens hingewiesen. Es wird einer Kirchenversammlung, deren Teilnehmer teils aus kapitalistischen, teils aus sozialistischen Ländern kommen, vorerst nicht möglich sein, den politischen Gegensatz beider Ideologien aufzulösen. Ich erlaube mir, hierzu meine persönliche Auffassung des Sachproblems anzudeuten. Wie schon Marx wußte, ist das Marktsystem erfolgreicher in der Schaffung von Produktivkräften als jede von einem staatlichen Plan gelenkte Wirtschaft. Der Markt erzeugt Güter, aber er verteilt sie nicht gleichmäßig. Die in der Tradition der katholischen Soziallehre argumentierende päpstliche Enzyklika „Sollicitudo Rei Socialis“ verdient hier unser aller Beachtung. Es widerspricht der sittlichen Natur des Menschen, wenn er nur an seinem ökonomischen Interesse oder am Gehorsam gegen einen obrigkeitlichen Plan angesprochen wird. Er bedarf der Nächstenliebe. Freilich ist mit diesem Appell das politische Problem noch nicht gelöst. Eine Verbesserung der sozialen Zustände konnte in kapitalistischen Nationalstaaten auf demokratischem, rechtsstaatlichem Wege eingeleitet werden. Dem Weltmarkt fehlt der Rahmen einer friedlichen, rechtsstaatlich bindenden Ordnung. Sie zu schaffen wäre die entscheidende Aufgabe.

So werden wir von selbst zum Thema *Frieden* geführt. Die Stuttgarter Erklärung argumentiert in den Themen Gerechtigkeit und Schöpfung vorwiegend von moralischen Forderungen aus; im Thema Frieden erwägt sie sehr sorgsam das heute Ausführbare. Sie spricht aber, ebenso wie der Basler Entwurf, die grundsätzliche Forderung aus, die Institution des Krieges müsse überwunden werden. Dies als konkretes politisches Ziel anzusehen, hätte noch vor wenigen Jahrzehnten keine der Groß-

kirchen gewagt. Die Lehre vom „gerechten Krieg“, d. h. die Forderung, Kriegführung auf gerechte Ziele und gerechte Mittel einzuschränken, war die in den Kirchen herrschende ehrwürdige moralische Doktrin; auch sie konnte selten genug real durchgesetzt werden. Die moderne Technik, am erschreckendsten die Atombombe, hat begonnen, die Menschheit zu belehren, daß die Institution des Krieges selbst auf die Dauer mit unserem Überleben nicht vereinbar ist. Dies erinnert uns daran, daß auch die alttestamentliche Prophetie und die Reden Jesu viel mehr als die Einschränkung auf den gerechten Krieg gefordert haben.

Real ist aber die Institution des Krieges heute nicht überwunden. Seit 1945 ist kein Krieg geführt worden, der hätte nuklear werden können. Das ist die positive Wirkung der „nuklearen Abschreckung“ – günstigenfalls eine Atempause, bis eine echte politische Lösung gefunden wird. Moralisch kann die Ausführung der nuklearen Drohung nicht gerechtfertigt werden; wo aber bleibt dann die Rechtfertigung und die Glaubwürdigkeit der bloßen Drohung? Der Hirtenbrief der amerikanischen katholischen Bischöfe von 1983 spricht das klar aus.

Völlig ungelöst ist das Problem der nichtnuklearen Kriege im Süden. In der Schaffung einer gerechteren, friedlichen Weltordnung liegt auch ein vitales Interesse des in Basel direkt vertretenen Europa; Europa wird nicht auf die Dauer eine friedliche Insel in einer friedlosen Welt sein.

Man muß also die konkreten Schritte studieren und fordern: nichtangriffsfähige Verteidigung, Verbot der Rüstungsexporte, und eben Weltwirtschaftsordnung.

Das Thema *Bewahrung der Schöpfung* verlangt konkret im reichen Teil Europas eine sparsamere Lebensführung; weltweit ein Ende des Bevölkerungswachstums; schonende (nicht „billige“, wie es im Entwurf heißt) Energieformen. Hier ist sehr viel Expertise nötig. Das Verbrennen fossiler Brennstoffe muß drastisch eingeschränkt werden, wenn eine Klimakatastrophe (Treibhauseffekt durch CO₂) noch abgewendet werden soll. Wie erreicht man dies politisch? Kernenergie ist in einer Welt, die den Krieg nicht überwunden hat, eine Gefahr.

Zum Schluß eine allgemeine Bemerkung. Man hört sagen, die Welt werde nicht zuhören, wenn Christen solche Forderungen stellen. Zwei Bedingungen müssen erfüllt sein, wenn man sich glaubwürdig äußern soll: Man muß selber tun, was man fordert; und es muß aus der Äußerung erkennbar sein, daß der Sprechende die Sache versteht, von der er spricht. Beide sind harte Anforderungen. Aber es geht nicht an, die Schuld für die Mißstände einseitig den Politikern zuzuschreiben. Politiker sind nicht weniger intelligent und nicht weniger seriös als die Mehrzahl ihrer Wähler. Deshalb ist es wichtig, die öffentliche Meinung zu erziehen.

Carl Friedrich von Weizsäcker

Chronik

Ende November fand in Harare/Simbabwe erneut eine Südafrika-Konferenz des ÖRK statt. – Eine Erklärung zur Überwindung der Apartheid in Südafrika hat die EKD am 17. Oktober vorgelegt.

Der 1982 gegründete Lateinamerikanische Kirchenrat, dem 137 Kirchen angehören, hielt bei São Paulo seine 2. Vollversammlung. Vorsitzender des Rates ist Federigo Pagura von der methodistischen Kirche Argentiniens. In einer „Botschaft an das Volk Gottes in Lateinamerika“ drückte die Vollversammlung ihre Sorge über die kritische Situation des Kontinents aus.

Schweren Bedrängnissen sind seit den gescheiterten Demokratisierungsversuchen im Herbst 1988 die Christen in Burma ausgesetzt. Die Menschenrechte sind faktisch außer Kraft gesetzt. Besonders betroffen sind die aus amerikanischer Mission hervorgegangenen Baptisten.

„Auf dem Weg zur sichtbaren Einheit“ lautet die Überschrift der „Gemeinsamen Feststellung von Meißner“, in der die Kirche von England, der Bund Evangelischer Kirchen in der DDR und die EKD das Maß der zwischen ihnen erreichten Gemeinschaft darlegen. Nach der Erklärung von Kirchengemeinschaft mit der Evangelisch-methodistischen Kirche und der Vereinbarung mit dem Bistum der Altkatholiken ist dies die dritte Vereinbarung, die seit der Veröffentlichung der Lima-Dokumente von der EKD bzw. ihren Gliedkirchen mit Partnerkirchen aus dem ÖRK getroffen werden konnte.

Eine zweite Dialogphase haben die römisch-katholische und die kopfisch-orthodoxe Kirche im Oktober

begonnen. Eine erste Phase, 1973 begonnen, war im Februar 1988 mit der Erklärung „Das Geheimnis des menschgewordenen Wortes“ zu Ende gegangen.

Zum zweiten Mal nach dem Gebetstag in Assisi 1986 hielten Ende Oktober in Rom Vertreter von 8 Weltreligionen ein Gebetstreffen für den Frieden ab.

Eine Delegation der Schweizer Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen hat auf Einladung des Papstes wichtige ökumenische Einrichtungen in Rom besucht und wurde am 10. November in Audienz empfangen.

Tiefgreifende Strukturveränderungen hat der Leitungsausschuß des Nationalen Kirchenrats der Kirche Christi in den USA beschlossen. Der Rat will eine „neue Form des Ökumenismus“ anstreben und die Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen und den evangelikalen Kirchen verstärken.

Durch Maßnahmen der israelischen Militärverwaltung steht die christliche Schule in der besetzten Westbank vor dem Zusammenbruch. Der ÖRK rief jetzt seine Mitgliedskirchen zu Hilfsmaßnahmen auf.

Die 2. Phase des Forums '88 „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ fand vom 20. bis 22. Oktober in Stuttgart statt. Das Forum schloß seine Arbeit mit der Verabschiedung der „Erklärung von Stuttgart: Gottes Gaben – unsere Aufgabe“ ab, die bei nur 1 Enthaltung einstimmig angenommen wurde (s. S. 94). – Auf der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen am 30. November/1. Dezember haben sich die Vertreter der Mitgliedskirchen diese Erklärung zu eigen gemacht und an die sie entsendenden Kirchen appel-

liert, die Inhalte der Erklärung zur Grundlage ihres Handelns und Redens zu machen und sie in der Öffentlichkeit gemeinsam zu vertreten.

Rund 25 000 Christen kamen am 29. Oktober in der Dortmunder Westfalenhalle zur Ökumenischen Versammlung zusammen, die den Hauptbeitrag dieser Region zum konziliaren Prozeß bildete. Eingeladen hatten die Evangelische Kirche in Westfalen, die Diözese Münster und die ACK Nordrhein-Westfalen.

Der Lateinamerika-Beratungsausschuß der Evangelischen Hilfswerke hat an die EKD appelliert, sich bei der Bundesregierung und Wirtschaft für die Erhaltung des Amazonas-Urwalds einzusetzen. Dieser Appell greift ein „Amazonasmanifest“ auf, das die Ev.-luth. Kirche Brasiliens im Okto-

ber verabschiedet und mit großer Dringlichkeit an die Partnerkirchen der Bundesrepublik gesandt hat.

Die EKD-Synode, die vom 6. bis 11. November in Bad Wildungen tagte, verabschiedete eine Erklärung „Glauben heute. Christ werden – Christ bleiben“. Sie beauftragte ferner den Rat, eine „Kammer für Glaubensfragen und Theologie“ einzurichten. Das ist als wichtiger Schritt auf dem Weg der EKD vom Kirchenbund zur Kirche anzusehen. Bislang fielen theologische Fragen allein in den Zuständigkeitsbereich der VELKD und EKU.

Am 6. Dezember wurde in Bonn, in Gegenwart des Bundespräsidenten, die Serie von Feiern abgeschlossen, mit der die Griechisch-Orthodoxe Metropole ihres 25jährigen Bestehens gedachte.

Personen

Propst Harald Kalnins, Riga, wurde zum Bischof der etwa 500 deutschsprachigen lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion berufen und am 13. November unter großer Beteiligung, auch aus dem Lutherischen Weltbund und der Ökumene, in sein Amt eingeführt. Die seit 1936 praktisch nicht mehr existierende, aber juristisch nie aufgehobene Evangelisch-Lutherische Kirche in der Sowjetunion hat damit ihre Identität gegenüber dem Staat und Öffentlichkeit zurückgewonnen.

Der Prager Theologieprofessor Milan Opocensky, Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder, wird als Nachfolger des französischen Pfarrers Edmond Perret Generalsekretär des Reformierten Weltbundes in Genf.

Rita Waschbüsch, CDU-Abgeordnete und Vizepräsidentin des saarländischen Landtags, wurde neue Präsidentin des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.

Pastor Johannes Schmidt, Vorsteher des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in der DDR, wurde neuer Vorsitzender der Vereinigung evangelischer Freikirchen in der DDR.

Pfarrer Ingo Holzapfel wurde als Nachfolger von Pfr. Tilman Schmieder neuer Generalsekretär der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend (aej).

Madeleine Barot, Paris, langjährige Mitarbeiterin in CIMADE und ÖRK, wurde zum Ritter der Ehrenlegion ernannt.

Wolfram Kistner, ehemaliger Direktor der Abteilung Gerechtigkeit

und Versöhnung im Südafrikanischen Kirchenrat und D. Albert Klein, Bischof der Ev. Kirche AB in Rumänien, sind vom Bundespräsidenten mit dem Bundesverdienstkreuz ausgezeichnet worden.

Shalom Ben Chorin, Jerusalem, und Karl-Alfred Odin, Frankfurt, erhalten 1989 den Preis der „Stiftung Bibel und Kultur“.

Es vollendete:

- am 13. September Dompropst Ferdinand Schulte-Berge, Essen, sein 70. Lebensjahr;
- am 2. Oktober Prof. Wolfhart Panzenberg, Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung aus dem Bereich der EKD, sein 60. Lebensjahr;
- am 6. Oktober Bischof Gottfried Forck, Berlin/DDR, sein 65. Lebensjahr;

- am 25. Oktober Prof. Heinz Schütte, Paderborn, sein 65. Lebensjahr;
- am 22. Dezember Bischof Hans-Otto Wölber, 1965-75 leitender Bischof der VELKD, sein 75. Lebensjahr;
- am 29. Dezember Prof. Helmut Gollwitzer sein 80. Lebensjahr.

Es verstarb:

- am 5. November Zemedhun Bezwork, stellv. Generalsekretär der Äthiopischen Orthodoxen Kirche, durch einen Mordanschlag;
- am 27. November Vizepräsident Rudolf Weeber, ehemaliger leitender Jurist der Württ. Landeskirche, langjähriger Schatzmeister des LWB, Mitgründer der Arbeitsgemeinschaft KED und Vorsitzender des Kuratoriums des epd im Alter von 82 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 15. Dezember 1988)

I. Der ÖRK und die Einheit

Ulrich Ruh, Auf dem mühsamen Weg zur Einheit. Der ÖRK vierzig Jahre nach seiner Gründung, *HerKorr* 10/88, 463-467; *Emilio Castro*, Zum Verhältnis ÖRK – Römisch-katholische Kirche, *RefKirchZ* 8/88, 227-228; *Aloys Klein*, Die Einheit wiederherstellen. Die Bedeutung des Ökumenismusdekrets, Erneuerung in Kirche und Gesellschaft III/88, 20-22.31; *Erdmann Sturm*, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit?, *DtPfrBl* 10/88, 393-395; *Eva-Maria Smolka*, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, *LuthMon* 12/88, 542-544.

II. Dialog und Dialoge

Reinhard Frieling, Ökumenische Dialoge – und was dann? *MdKonfInst* 5/88, 83-87; *Ulrich Ruh*, Europäische Kirchen. Begegnung in Erfurt, *HerKorr* 11/88, 510-511; *Rudolf Fischer*, Der universale Christus in allen Religionen, *LuthMon* 12/88, 551-554; *Werner Löhr*, Das erste und das dritte Rom. Annäherung im Dialog, *Catholica* 3/88, 195-208; *Milan Machovec*, Über die Tragweite des marxistisch-christlichen Dialogs, *EvTheol* 4/88, 280-291; *Michael von Brück*, Christlich-buddhistische Annäherung?, *LuthMon* 12/88, 554-557.

III. Im Umkreis von Glauben und Kirchenverfassung

Heinrich Döring, Taufe, Eucharistie und Amt im Kontext der Communio-Ekklesiologie. Analysen zur offiziellen römischen Antwort auf das Lima-Dokument, *Catholica* 3/88, 157-169; Harald Wagner, Probleme der Eschatologie – Ökumenische Perspektiven, ebd. 209-223; *Theol. Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg*, Ordination als Prozeß? Ein Antrag an die Bayerische Landessynode, *EvKom* 10/88, 598-600; *Beatus Brenner*, Frauenordination, *MdKonfInst* 4/88, 65f; *Walter Schöpsdau*, Auferstehung der Toten. Probleme der Eschatologie in der neueren ökumenischen Diskussion, ebd. 67-71; *Reinhard Slenczka*, Was heißt und was ist schriftgemäß?, *KuD* 4/88, 304-320.

IV. Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung

H. N. Janowski, Der konziliare Prozeß, *EvKom* 12/88, 693-696; *Ulrich Ruh*, ACK-Friedensforum. Wachsende Übereinstimmung, *HerKorr* 12/88, 552f; Friedenszeugnis – eine streitbare Herausforderung. Interview von *Karl Hennig* mit *Konrad Raiser*, *Standpunkt* 3/88, 69-72; *Johann Georg Schütz*, Was heißt konziliar? Konturen eines umstrittenen Begriffs, *KNA-ÖKI* Nr. 42, 43, 44/88, je S. 5 ff; *Freda Rajotte*, Creation Theology at the WCC, *The Ecumenist*, Vol. 26/6, 85-89; *Peter Stuhlmacher*, Die ökologische Krise als Herausforderung an die biblische Theologie, *EvTheol* 4/88, 311-329; *Wolfgang Kröger*, Grundlinien der Minjung-Theologie, ebd. 360-369; *A. Ahlbrecht* / *B. Hohmann*, / *V. Drasen-Segbers*, Die Tage von Stuttgart: Etappenziel auf dem

Weg des konziliaren Prozesses erreicht, mit einem Überblick über die „Erklärung von Stuttgart“, *Ökumene am Ort* 11/88; *Günter Krusche*, Gemeinden in der DDR sind beunruhigt. Wie soll die Kirche sich zu den Gruppen stellen?, *LuthMon* 11/88, 494-497; *Ulrich Eibach*, Der Mensch als Schöpfer von Leben. Ethik und theologische Aspekte der Gentechnologie, *KuD* 4/88, 282-303.

V. Weitergabe des Glaubens

Synode der EKD, Brief an alle, denen der Glaube und die Kirche am Herzen liegen, *epd-Dok* 49/88, 1-3; *dies.*, Glauben heute. Christ werden – Christ bleiben, ebd. 4-45; *Hans Weder*, Die Entdeckung des Glaubens im NT, ebd. 46-53; *David Seeber*, Die Sorge um die Weitergabe des Glaubens – Zur gemeinsamen Studentagung von Bischofskonferenz und ZdK, *HerKorr* 12/88, 558-560; *Richard Schlüter*, Zur Didaktik der Ökumene im konfessionellen Religionsunterricht, *Catholica* 3/88, 224-240.

VI. Reichspogromnacht und religiöse Verfolgung

„Die Last der Geschichte annehmen“. Wort der deutschen und österreichischen Bischöfe zum 50. Jahrestag der Novemberpogrome 1938, *HerKorr* 12/88, 566-571; Wort der Bischöfe der Ev.-meth. Kirche in der Bundesrepublik und der DDR zum 9. November 1938, *Wort und Weg* Nr. 45/88, 8f; *ACK Baden-Württemberg* (Hg), Umkehr braucht Erinnerung, ökumenischer Gottesdienst zum 9. November 1938; *Evangelische Kirche im Rheinland* (Hg), „Die Synagoge brennt“. 9. November 1938. Eine Arbeitshilfe für die Gemein-

den. Die Wahrheit und ihre Opfer. Themenheft von Concilium 6/88 (behandelt die religiöse Verfolgung vom AT bis zur Kolonisation des 19./20. Jh.), u. a.: *Ottmar John*, Die Tradition der

Unterdrückten als Leitthema einer theologischen Hermeneutik, 519-526; *Heinz-Eduard Tödt*, Die Kirche nach der Pogromnacht, Versuch einer Rechenschaft, EvKom 11/88, 633-638.

Neue Bücher

GLAUBE UND EINHEIT

Hans-Georg Link (Hrsg.), Wurzeln unseres Glaubens. Glaube in der Bibel und in der Alten Kirche. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1985. 124 Seiten. Kt. DM 16,80.

Günther Gaßmann (Hrsg.), Glaube und Erneuerung – Stavanger 1985. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Reden, Dokumente. Beiheft zur ÖR Nr. 55. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1986. 194 Seiten. Kt. DM 24,80, für Bez. der ÖR DM 19,80.

Hans-Georg Link (Hrsg.), Ein Gott – ein Herr – ein Geist. Zur Auslegung des apostolischen Glaubens heute. Beiheft zur ÖR Nr. 56. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1987. 160 Seiten. Kt. DM 24,80, für Bez. der ÖR DM 19,80.

Hans-Georg Link (Hrsg.), Gemeinsam glauben und bekennen. Handbuch zum Apostolischen Glauben. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn / Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1987. 363 Seiten. Kt. DM 26,80.

Alle angezeigten Veröffentlichungen stehen in Zusammenhang mit dem Studienprojekt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, das unter dem Titel „Den einen Glauben bekennen“ das nizänisch-konstantinopolitanische Bekenntnis von 381 auslegen will.

Der Sammelband „Wurzeln unseres Glaubens“ gibt die Referate einer Konsultation (Rom 1. bis 8. Oktober 1983) wieder, bei welcher die Annäherung an den schwierigen Begriff des „apostolischen Glaubens“ gesucht wird. Bausteine dafür werden von namhaften Fachgelehrten aus Bibel und Kirchengeschichte herbeigebracht. Es bleibt jedoch offen, ob der „apostolische Glaube“ aus der Bibel allein oder gemeinschaftlich aus Bibel und Tradition zu erheben ist.

Der Bericht „Glaube und Erneuerung“ über die erste Tagung der neugewählten Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Stavanger August 1985 spiegelt die ganze Breite der Themen dieser Untereinheit des Ökumenischen Rates. Schwerpunkte bilden die drei großen Themen: Sakramentslehre (Lima-Erklärungen), „Apostolischer Glaube“ und „Einheit und Erneuerung“. In zusammenfassenden Referaten werden der Stand dieser Studienprojekte, ihre Querverbindungen und die Leitlinien für die Weiterarbeit dargelegt.

Das andere hier anzuzeigende Beiheft „Ein Gott – ein Herr – ein Geist“ dokumentiert ein Zwischenstadium des mittlerweile als Faith and Order-Paper No. 140 erschienenen Studiendokuments über den apostolischen Glauben heute. Nach einer Einleitung von Hans-Georg Link werden die Berichte der drei Konsultationen in Kinshasa (Zaire),

Kottayam (Indien) und Chantilly (Frankreich) dokumentiert, die jeweils einen der drei Glaubensartikel entworfen hatten. Jeder der drei Texte wird durch einen Bericht über die Weiterarbeit ergänzt, die inzwischen stattgefunden hat. Ohne Zweifel ist dieser Einblick in die „Werkstatt“ gut geeignet, die Augen des Lesers zu schärfen, wenn er das Resultat der zahlreichen Redaktionen zu lesen versucht.

Das „Handbuch zum Apostolischen Glauben“ mit dem Titel „Gemeinsam glauben und bekennen“ ist eine Quellsammlung, deren Schwerpunkt im 20. Jh. liegt. „Dieses Buch dokumentiert, wie Christen vor uns um das Verständnis des apostolischen Glaubens gerungen, diesen Glauben bekannt und ein gemeinsames Aussprechen dieses Glaubens erstrebt haben.“ Demgemäß werden als Grundlagen die drei sog. Altkirchlichen Bekenntnisse samt einer Auswahl von Texten aus Reformation und Gegenreformation abgedruckt, an die sich dann die einschlägigen Ergebnisse und Erklärungen aus der jüngeren Vergangenheit anschließen. Das Buch gibt alle Texte in Übersetzung wieder, wendet sich also nicht direkt an Fachgelehrte, sondern an ökumenisch interessierte Gemeindeglieder. Freilich wird auch der Fachmann für die Zusammenstellung der sonst weit verstreuten Texte dankbar sein.

Rolf Schäfer

Günther Gaßmann/Peder Nørgaard-Højen (Hrsg.), *Einheit der Kirche. Neue Entwicklungen und Perspektiven.* Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 1988. 182 Seiten. Kt. DM 48,-.

Wie der Titel des Buches, das Harding Meyer zum 60. Geburtstag gewidmet ist, andeutet, sollen neue Entwicklungen und Perspektiven zum Thema „Einheit

der Kirche“ dargelegt werden. Worin besteht das „Neue“? Das läßt sich nicht so schnell auf Formeln bringen, noch dazu, weil die Beiträge von sehr unterschiedlicher Perspektive geschrieben sind.

Günther Gaßmann, Direktor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, meint, daß das Streben nach sichtbarer Einheit theologisch und praktisch neu begründet und die Modelle der Einheit neu bedacht werden müssen. Marc Lienhard berichtet über den lutherisch-mennonitischen Dialog und den Umgang mit Verwerfungen des 16. Jahrhunderts. Heinz Schütte kommt zu dem – wenig vielversprechenden – Schluß, daß sich der Dialog künftig auf die Kirche, „ihre Struktur, ihre Wesenseigenschaften, ihre Autorität“ konzentrieren müsse. Ist das so neu?

Eindrucksvoll beschreibt Hans L. Martensen die Asymmetrien der Probleme, d.h. die unterschiedlichen Stellenwerte einzelner Lehrauffassungen in der lutherischen und römisch-katholischen Kirche. Er plädiert für Hoffnung, Liebe und Zähigkeit des Glaubens und vergleicht die jetzige Gestaltwerdung der Einheit mit dem Anfang der Wehen bei der Geburt. Mary Tanner untersucht die multi- und bilateralen Dialoge, an denen Anglikaner beteiligt waren. Die Dialoge befruchteten sich gegenseitig. Jetzt ist es Zeit, gemeinsame Thesen zu bestätigen und Unklarheiten zu beseitigen, damit die Vision der Einheit und ihre Zeichen um so klarer hervortreten.

Den aufregendsten Beitrag liefert zweifellos Peder Nørgaard-Højen, der das Ergebnis der Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ mit dem Konzept der „versöhnten Verschiedenheit“ konfrontiert und zu dem Ergebnis kommt, daß man nicht Lehrverurteilun-

gen zurücknehmen und gleichzeitig die Assertionen der Bekenntnisse beibehalten kann. Das führt entweder zu einem restaurativen Konfessionalismus (Beibehaltung der Verschiedenheit) oder zu einer ökumenischen Relativierung der Probleme. Sein Fazit lautet, daß Lehrurteilungen nur dann aufgehoben werden können, wenn auch die affirmativen Bekenntnisse – der Geschichtlichkeit menschlichen Daseins und den gegenwärtigen Herausforderungen entsprechend – geändert und neue Konsensformeln als alternative Lehrgrundlagen erarbeitet werden. Erst danach lassen sich die Damnationen zurücknehmen. So möchte Højen eine Konkordie zwischen Katholiken sowie Lutheranern und Reformierten erreichen, allerdings eine solche, in der die verschiedenen Bekenntnisse eben nicht ungeändert ihre Gültigkeit bewahren. Dazu ist jedoch die Zeit noch nicht reif, weil zuvor andere Probleme noch aufgearbeitet werden müssen.

Eugene L. Brand sieht in liturgischen Strukturen und in den trinitarischen und eschatologischen Dimensionen der Lima-Erklärungen neue Möglichkeiten engerer katholisch-lutherischer Beziehungen. Während Pierre Duprey einige Reflexionen über die Unfehlbarkeit vorträgt, legt Gottfried Brakemeier den lateinamerikanischen Kontext für die Ekklesiologie frei. Beachtenswert ist der Beitrag von George Lindbeck. Er meint unter anderen nicht-theologischen Faktoren eine „kulturelle Mutation“ auszumachen, die durch einen „expressiven Individualismus der Postmoderne“ zu kennzeichnen ist. Das läuft der Suche nach Einheit zuwider. Gleichwohl zeigt Lindbeck aber auch neue Möglichkeiten auf. William Rusch gibt einen anschaulichen Überblick über das ökumenische Engagement des amerikanischen Luther-

tums in den bilateralen Dialogen. Den Abschluß des Bandes bildet ein Aufsatz von André Birmelé, der Schwerpunkte der vielfältig ökumenisch-theologischen Arbeit von Harding Meyer herausarbeitet. Dazu ist eine Bibliographie erstellt, die nicht weniger als 275 Titel umfaßt.

Die Festschrift ist ein anregendes Buch, das einem „Anreger der Ökumene“ wie Harding Meyer wohl gut getan hat.

Erich Geldbach

A. Birmelé / Th. Ruster, Allein seligmachend? Das Thema im Gespräch der Kirchen. Arbeitsbuch Ökumene 4. Echter Verlag, Würzburg / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988. 103 Seiten. Kt. DM 15,80.

Dieses vierte Arbeitsbuch Ökumene entspricht in genereller Zielsetzung und in der didaktischen Aufbereitung seinen Vorgängern und könnte von daher in gleicher Weise wie diese für den Gebrauch empfohlen werden. Diese Empfehlung uneingeschränkt zu wiederholen, hindern jedoch zwei Umstände: Es ist historisch nicht genügend sorgfältig. Beispiele: Luther wollte keineswegs nur einige, ihm nötig erscheinende Kurskorrekturen einbringen; sondern als er die reformatorischen Hauptschriften des Jahres 1520 veröffentlichte, war er sich dessen bewußt, daß er das damalige Kirchentum, sein soziales Gewebe und seine enge Verbindung mit weltlichen Mächten in Frage stellte. Man kann Schleiermacher und dem Neuprottestantismus vieles nachsagen, aber sie in einem Atemzug mit der Aufklärung ausgerechnet der Vernachlässigung des Gemeinschaftscharakters zu beschuldigen, ist zumindest fahrlässig. Auch daß der Summepiskopat in der preußischen Landeskirche nicht dem Deutschen Kaiser als oberstem Repräsentanten des

Bundesstaates von 1871-1918, sondern dem König von Preußen zukam, sollte man wissen.

Diese Beispiele ließen sich fortsetzen. Sie wecken Mißtrauen auch demgegenüber, was als Übereinstimmung der Kirchen in der Ekklesiologie, also hinsichtlich ihres gemeinsamen Selbstverständnisses herausgestellt wird. Dabei ist anzuerkennen, daß die Dialogergebnisse größtenteils zutreffend wiedergegeben werden. Aber darf man bilaterale Dialoge ihrem Wurzelboden entreißen und nach Bedarf kombinieren? Vor allem aber: Übereinstimmung der Kirchen, nicht der Autoren würde doch voraussetzen, daß die Kirchen die Dialogergebnisse gebilligt und ihren Gemeinden zur Umsetzung empfohlen haben. Solche Rezeption ist für Taufe, Eucharistie und Amt in einem umfangreichen Prozeß für alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften eingeleitet worden, die von diesem Arbeitsbuch erreicht werden sollen. Eine Differenzierung daraufhin, was die beteiligten Kirchen in diesem Rezeptionsprozeß akzeptiert, was sie abgelehnt haben und mit welchen Gründen sie es taten, wird dem Leser aber vorenthalten. Das macht es unmöglich, zwischen den ökumenischen Vorstellungen der Autoren und der ökumenischen Realität zu unterscheiden.

Vo.

KIRCHEN UND KONTEXTE

Käthe Gaede, Russische Orthodoxe Kirche in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Edition Orthodoxie, Stenone-Verlag, Köln 1985. 299 Seiten Pb. DM 49,80.

Anfang November 1988 hat der Bundesgerichtshof den jahrelangen Streit um die Besitzverhältnisse an der Russischen Kirche in Baden-Baden endgültig

beendet. Eigentümer ist nun die „Diözese des orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland“, der „Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland“. Schon 1980 wurde im Fall der Russischen Kirche in Bad Ems genauso entschieden.

Damit befinden sich alle russischen orthodoxen Kirchen in der Bundesrepublik, die in der Zarenzeit entstanden sind, im Besitz der Exilkirche. Deren Hierarchie hat durch Synodalbeschluß neuerdings die Ökumene zur Häresie des 20. Jahrhunderts erklärt und ist an ökumenischen Kontakten nicht interessiert.

Wer wissen möchte, wie diese Situation historisch entstanden ist, studiere das o. g. Buch, eine theologische Dissertation an der Humboldt-Universität in Berlin-DDR vom Jahre 1984. Die Arbeit basiert auf umfangreicher Einsichtnahme und Analyse von unedierten Quellen in staatlichen, städtischen und Institutsarchiven sowie kirchlichen und privaten Archiven in beiden Teilen Deutschlands und bietet somit eine Fülle neuer historischer Detailkenntnisse.

Ein erster Teil schildert die Präsenz russischen orthodoxen kirchlichen Lebens in Deutschland bis zum Umbruch durch Revolution und Ersten Weltkrieg und hat hinführende Bedeutung.

Die eigentlichen Forschungsergebnisse befinden sich in den beiden weiteren Hauptteilen. Teil 2 behandelt die erneute Sammlung von Gemeinden nach dem Ersten Weltkrieg, nun als Teil der russischen Emigration. Die kanonische und jurisdiktionelle Stellung dieser Gemeinden, in denen alle politischen Richtungen und sozialen Schichtungen vertreten sind, wird zur beherrschenden Thematik dieser Zeit. Kontrahenten sind der Pariser Metropolit Evlogij, der schon vor der Revolution für die russischen Gemeinden in Westeuropa zustän-

dig war, und die im serbischen Karlowitz sich neu konstituierende russische Exilkirche. Deren Hierarchie macht von Anfang an deutlich, daß ihre politische Loyalität dem „Ancien Regime“ gilt. Seit 1926 existieren in Deutschland zwei russisch-orthodoxe Jurisdiktionen, zwischen denen die rechtliche Stellung der Gemeinden und die Besitzverhältnisse zum Dauerstreit werden.

Auf dem dritten Teil der Arbeit liegt umfangmäßig und inhaltlich das Schwergewicht. Es geht um die kirchenpolitischen Maßnahmen der NS-Regierung. Die sich zur Exilkirche haltende Minderheit der Gemeinden erhält 1936 den Status einer Körperschaft Öffentlichen Rechtes, und 1938 wird durch grundbuchmäßige Übertragungen des gesamten Kirchenbesitzes die Unterordnung aller Gemeinden unter die Exilkirche erzwungen. Die deutsche Okkupationspolitik führt zur territorialen und nationalen Ausweitung der Kompetenzen dieser „deutschen Diözese“.

Diese Entwicklung ist vom Interesse des Reichskirchenministeriums bestimmt, innerhalb des nationalsozialistischen Machtbereichs eine orthodoxe Einheitskirche zu schaffen.

Neben den beherrschenden kanonischen und rechtlichen Fragen schildert Verf. auch das innere Leben der bis 1938 stark anwachsenden Gemeinden, schließlich auch den Einsatz von Gläubigen und Klerus für zwangsweise Internierte aus den Gebieten der Sowjetunion und sog. „Ostarbeiter“ während des Krieges. Diese Erfahrungen führten zu einer realistischeren Einschätzung der Ziele der Nazi-Herrschaft.

Das Buch stellt also ein wenig beachtetes, aber bedrängendes Kapitel deutscher Kirchengeschichte dieses Jahrhunderts dar, die zugleich Kirchengeschichte der Russischen Orthodoxen

Kirche ist. Diese Geschichte bestimmt bis heute die ökumenische Realität. Für das Verstehen der Situation orthodoxer Kirchen in unserem Land, der russischen orthodoxen allen voran, ist ihre Kenntnis unabdingbar. Hierzu leistet das Buch einen hilfreichen Dienst.

Heinz Ohme

Ogbu U. Kalu (Hrsg.), *African Church Historiography: An ecumenical perspective*. Bd. 4 der Veröffentlichungen der Ev. Arbeitsstelle Ökumene Schweiz, hrsg. von Lukas Vischer, Bern 1988. 232 Seiten. Sfr. 12,80.

Der vorliegende Band faßt die Ergebnisse einer Konferenz über Afrikanische Kirchengeschichte zusammen, die 1986 in Nairobi stattfand. Gleich der Einleitungsartikel des Herausgebers stellt das Ziel des Bandes heraus: Die afrikanische Kirchengeschichte, die bisher weitgehend Institutionsgeschichte und Missionsgeschichte war, muß zur Geschichte des afrikanischen Christentums werden. Methodisch litt die bisherige Kirchengeschichte daran, daß die Autoren im allgemeinen keine Historiker waren und deshalb dem Einfluß ihres kirchlichen Hintergrunds und ihrer subjektiven Vorurteile erlagen.

Die über die Denominationen hinausreichende ökumenische Perspektive wurde von afrikanischen Schriftstellern wie Chinua Achebe und Mongo Beti früh entdeckt, dann von Theologen wie Küng, Samartha und Pannikar anvisiert und von Sozialhistorikern der Religion wie Terence Ranger weitergeführt. Eine kritische Geschichte des afrikanischen Christentums muß die religiösen Bewegungen, die sich außerhalb der etablierten Kirchen entwickelt haben, einschließen und ihre Beschränkung auf kirchliche Institutionen nach Ansicht von Ogbu U. Kalu verlassen.

Die folgenden Beiträge über „History, Patterns of Missionary Expansion, Christianity and the Domestication of values“ und „African Response“ versuchen, diesen Empfehlungen zu folgen.

J. W. Hofmeyrs Kritik der südafrikanischen Kirchengeschichte gibt gute Beispiele für die bisherigen Einseitigkeiten der afrikanischen Kirchengeschichte. R. A. Opzigbou und M. U. Ekwueme weisen in ihrem Artikel über das historische Studium des Katholizismus in Nigeria mit Recht darauf hin, daß man noch weit davon entfernt ist, einen Überblick über die zahlreichen christlichen Bewegungen und Kirchen in diesem riesigen Lande zu gewinnen.

Aber auch über die katholische Kirche selbst gibt es wenige zuverlässige Werke, was die Autoren u. a. darauf zurückführen, daß diese Kirche sich noch zu sehr als Teil der westlichen Kirche betrachtet. „It is still largely a Church that is afraid of Nigerian society. A Church that is more concerned with its ‚image‘ than with the people it has come to serve and save“ (S. 91) bemerken die Autoren. Diese Beurteilung trifft sicher auch auf manche andere Kirche in Afrika zu. Es ist unmöglich, in dieser Rezension die vielen Einsichten zu behandeln, die die einzelnen Artikel über die Kirchengeschichte in Uganda (K. Ward), Sierra Leone (L. E. Shyllon), Zaire (M. Muntu-Mouji), Kenya (R. Nthamburi und E. M. Ogotu), in der vorkolonialen Goldküste (E. Daké Trimna) sowie über das Verhältnis der Kirche zum afrikanischen Nationalismus (Kamuyu-wa-Kang'ethe) und die Aladura-Kirche in Nigeria (C. O. Oshun) erbringen. Allen Beiträgen ist aber die Forderung gemeinsam, daß nun mit kritischen historischen Methoden die kirchlichen

Archive, aber auch die mündlichen Überlieferungen bearbeitet werden müssen.

Insgesamt zeigt diese Aufsatzsammlung erfrischend kritische Ansätze, von der traditionellen Kirchen- und Missionsgeschichte zu einer ökumenischen Geschichte des afrikanischen Christentums zu kommen.

Gerhard Grohs

Enrique D. Dussel, Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1988. 436 Seiten, darunter 12 Seiten mit Karten und Schemata. Kt. DM 48,—.

Rechtzeitig zum 500. Jahrestag des 12. Oktober 1492, an dem mit der „Entdeckung“ Amerikas durch Christoph Kolumbus die Eroberung, Unterwerfung und Missionierung Lateinamerikas (LA) begann, erschien aus der Feder und aus der Sicht eines lateinamerikanischen Historikers „Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika“. Der argentinische Theologe *Enrique D. Dussel* lehrt seit 1976 in Mexiko. Er hat viele Jahre an der Frage gearbeitet, wie denn eine LA-Kirchengeschichte zu schreiben sei, die „jenseits der modernen unterdrückerten europäischen Totalität“ angesiedelt ist, von der LA-Erfahrung ausgeht, die Entwicklung auch sozialgeschichtlich und politisch versteht und sie mit biblisch-theologischen Kategorien von Unterdrückung und Befreiung als Geschichte des Heils deutet.

In der hermeneutischen Einleitung des I. Teils nennt der Autor die „herrscherliche Theologie“ der lateinisch-germanischen Christenheit eine „theologische Ideologie“, die, durch die Praxis einer weltweiten politischen, pädagogischen und erotischen Herrschaft kompromittiert, ganz ungeeignet gewesen sei, das Besondere der LA-Wirklichkeit

und Glaubensvermittlung zu erfassen (28). Im II. Teil werden die amerindischen Kulturen der hispanischen Christenheit gegenübergestellt. Ihr Zusammenstoß in der Conquista endete notwendigerweise – jedoch entgegen der Absicht der Kirche – in der Zerstörung der gesamten vorhispanischen Kultur, der radikalen Dezimierung der indianischen Bevölkerung und ihrer Degradierung zu einer unteren Klasse. Gegen die „schwarze Legende“, die Kirche und Mission für diese Entwicklung voll verantwortlich macht, wird nachgewiesen, daß den Missionaren schon früh der Konflikt zwischen Unterwerfung und Evangelisation bewußt war, und daran erinnert, daß „fast alles Positive, das den Indianern irgendwie zuteil wurde, von den Missionaren ausging oder von ihnen angeregt wurde“ (79).

In seiner Beurteilung des Evangelisierungswerks der Kirche in LA weist der Autor m. E. mit Recht darauf hin, daß die Missionare mit dem Versuch, in LA den Liturgiezyklus der europäischen Kirche einzuführen (der dem Naturzyklus der südlichen Hemisphäre diametral entgegensteht), gerade die Wurzeln der indianischen Existenz, ihrer chthonisch-uranischen Religiosität zerstören und eine authentische Evangelisierung verhindern. Der heutige Volkskatholizismus – eine „Vorform christlichen Bewußtseins“ – hat hier seine Wurzeln.

Die anderthalb Jahrhunderte, die der politischen Unabhängigwerdung der lateinamerikanischen Länder und ihrer wirtschaftlichen, kulturellen und konfessionellen Öffnung folgen, qualifiziert Dussel im III. Teil als „Agonie der kolonialen Christenheit“, die er bis 1962 datiert.

Mit dem IV. Teil beginnt er die Geschichte der LA-Befreiung. Sie ist ihm so wichtig, daß er dem Zeitraum

der letzten zwanzig Jahre die Hälfte seines Buches widmet. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil beginnt für ihn – nach der Geschichte der Kirche im heidnischen Römerreich und der Evangelisierung des Byzantinischen und Römischen Reiches, Europas und seiner Kolonien – die entscheidende dritte Epoche, in der die Kirche faktisch, real und kulturell den Rahmen des Römischen (lateinischen und hellenistischen) Reiches überwindet und sich in universaler Weise für die Evangelisierung aller Kulturen und der gesamten Menschheit öffnet (201). Ich muß gestehen, daß mich diese Darstellung enttäuscht. Sie scheint eher dem Zettelkasten entnommen, als gründlich durchgearbeitet zu sein. Das gilt auch für den V. Teil mit der theologischen Wertung der Ereignisse seit 1961 und der im Anhang nur sehr kurz erwähnten Entwicklung von 1972 bis 1984. Hier hat sich der Autor mit seinem Vorhaben wohl einfach übernommen, wenn er vorwiegend Bekanntes, aber auch Neues vorträgt, ohne es im Blick auf die jüngste Vergangenheit schon historisch oder kritisch werten zu können.

Mit „Kirche“ ist immer die Römisch-Katholische gemeint. Protestantische Denominationen, Einwandererkirchen, Pfingstkirchen und Glaubensmissionen werden kaum erwähnt und nach ihrem Beitrag zur Geschichte der Kirche in LA nicht befragt.

Reinhart Müller

Peter Elvy, Die gekaufte Zeit. Fernsehkirche in den USA. Ein kritischer Report. Wichern Verlag, Berlin 1988. 156 Seiten. Pb. DM 22,-.

Der Engländer Peter Elvy, anglikanischer Pfarrer und Journalist, erweist sich als ausgezeichnete Kenner der religiösen Medienszene Amerikas, die er aus eigener Anschauung kennengelernt

hat. Im Mittelpunkt seiner oft beißen- den Kritik stehen die großen, teils fundamentalistisch, teils charismatisch geprägten evangelikalen Fernsehstars der „Electronic Church“. Aber ebenso kenntnisreich berichtet er über die ihnen gegenüber ins Hintertreffen geratenen Rundfunk- und Fernsehunternehmen der römisch-katholischen Kirche, der ökumenisch gesinnten protestantischen „Mainline Churches“ und der zwischen ihnen und den freien Evangelisten stehenden Gruppierungen wie Südliche Baptisten und Missouri-Lutheraner.

Das Buch ist deswegen so aktuell, weil via Satelliten-Fernsehen ähnliche Programme auch bei uns Eingang finden, allen voran die der pfingstkirchlichen „Media Vision“. Daß es ein wenig schmeichelhaftes Bild von der Medien-Religion und ihren Managern entwirft, wird nicht überraschen. Das ist auch nichts Neues. Von mehr Interesse sind die biographischen und sonstigen Informationen über einige der „Großen“ im Fernsehgeschäft wie George Falwell, Oral Roberts, Robert Schuller, Paul Crouch, Pat Robertson und andere. Daneben werden die entsprechenden Dachorganisationen, vor allem die „National Religious Broadcasters“, geschildert.

Allen, die sich auf durchaus unterhaltsame Weise, aber dennoch zuverlässig über die „Electronic Church“ informieren wollen, sei das Buch empfohlen.

Auf zwei Defizite sei gleichwohl hingewiesen: Erstens hätte ich mir eine etwas eingehendere Diskussion darüber gewünscht, ob die evangelikale Überzeugung von den elektronischen Medien als Möglichkeit moderner Evangelisation wirklich so falsch ist und ob nicht auch in diesem Fall der Mißbrauch den rechten Gebrauch nicht auszuschließen braucht. Zweitens fehlen, bedingt durch

den Erscheinungstermin der englischen Originalausgabe und sieht man von der Umschlaggrafik auf der Rückseite des Buches ab, Hinweise auf die Erschütterungen, der die „Electronic Church“ durch die Skandale einiger ihrer Stars ausgesetzt war.

Wolfgang Müller

Allan Boesak, „Schreibe dem Engel Südafrikas“. Trost und Protest in der Apokalypse des Johannes. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1988. 158 Seiten. Pb. DM 19,80.

Der Autor bedarf keiner Vorstellung. Boesaks Name steht seit langem für den kirchlichen Widerstand gegen die Apartheidspolitik der südafrikanischen Regierung. Dennoch: wer in seinem Buch eine theologische Rechtfertigung seines widerstehenden Engagements sucht, wird sich zunächst getäuscht finden. Boesak nimmt das letzte Buch der Bibel in seinem Eigenklang ernst. Seine Auslegung ist gut lesbar. Nach einer ausführlichen Einleitung legt er ausgewählte Abschnitte der Offenbarung des Johannes aus – nie abstrakt, nie theoretisch, immer in bezug zu seiner südafrikanischen Situation. Für ihn ist die Offenbarung des Johannes nicht „aller Rottenmeister Gaukelsack“, kein Buch geheimer Spekulationen; er findet darin das Zeugnis einer bedrängten und verfolgten Kirche, die mit ihrem Bekenntnis zu Christus als dem Herrn in gesellschaftliche Ächtung des sich selbst vergottenden römischen Imperiums geraten ist. Spannend weiß Boesak von den religiösen und politischen Verhältnissen der römischen Kaiserzeit zu erzählen; die Parallelen, die er zu der Gemeinde bedrängter Christen Südafrikas zieht, wirken ungekünstelt: Situationsentsprechungen, wie sie jeder aktuellen Predigt aufgetragen sind und doch nur selten gelin-

gen. Boesak weiß um die mit dem letzten Buch der Bibel verbundenen exegetischen Probleme. Nicht erst das Literaturverzeichnis am Ende des Buches macht deutlich, daß er sich kundig gemacht hat. Aber er nimmt am Streit um die exegetischen Specialissima nicht teil. Exegese ist für ihn notwendige Vorarbeit zum Verstehen der Texte, aber eben Vorarbeit und nicht Selbstzweck. Boesak versteht die Offenbarung des Johannes als Ermutigung und Protest der verfolgten Kirche, verfaßt in einer Geheimsprache, die nur den Bekennenden verständlich ist, weil sie diese Sprache aus den Apokalypsen der Hebräischen Bibel gelernt haben (man denkt an E. Blochs Unterscheidung von Herren- und Sklavensprache). Diese Bekennenden werden zur Treue ermutigt, weil ihr Herr als das geschlachtete Lamm der Sieger, als der Gekreuzigte aller Welt Herr ist.

Ein spannendes Buch! Boesak ent-rückt die Apokalypse aller Esoterik und aller frömmelnden Alleswisserei, aber ebenso auch aller Schwärmerei, die sich nicht selten gerade auf Johannes' Offenbarung berufen hat. Keinerlei theologische Rechtfertigung von Gewalt, keine Identifikation des kommenden Reiches Gottes mit einer innerweltlichen Gesellschaftsordnung. Boesaks Buch ist nüchtern. Gerade darum reißt es mit. Man muß nicht Theologe sein, um es zu verstehen, aber darum ist es noch längst nicht simpel. Wer ein gutes Geschenk für Kirchenälteste und Mitarbeiter sucht, der wird es in Boesaks Buch sicher finden.

Ako Haarbeck

BEGEGNUNG MIT JAPAN

Carl van Drey, Toyohiko Kagawa – ein Samurai Jesu Christi. Christliches Verlagshaus, Stuttgart 1988. 207 Seiten. Pb. DM 22,-.

Zum 100. Geburtstag des japanischen Theologen, Pazifisten, Sozialreformers und Laienpredigers Toyohiko Kagawa ist dieses Buch im Christlichen Verlagshaus erschienen. In vier Kapiteln führt es dem Leser mit großer Kenntnis der Primärliteratur Kagawas und mit Hilfe einiger von van Drey selbst übersetzter, unveröffentlichter Originale aus dem Besitz von Kagawas Tochter die historische und kulturelle Situation Japans im 20. Jahrhundert vor Augen.

Van Drey gelingt es dabei, über die Grenzen von Sprache, Kultur und Religion hinweg mitten hineinzuführen in das Leben eines in eine traditionelle japanische Familie hineingeborenen und im Buddhismus und Konfuzianismus erzogenen Japaners, der mit seiner Bekehrung zum Christentum eine Theologie der Tat und ethischen Verantwortung entwickelt und, soweit das möglich ist, einen unpolitischen christlichen Sozialismus vertreten hat.

Hilfreich ist dabei sicher, daß in einem ersten Kapitel in übersichtlicher Zusammenfassung in die Geschichte des Christentums in Japan eingeführt wird. Neben den Darstellungen dieser Geschichte und des Lebens Kagawas in einem zweiten, dem längsten Kapitel des Buches, gibt es noch ein drittes Kapitel „Kagawa als Reformers und Sozialist“ und ein viertes Kapitel „Kagawas christliche Botschaft“. Dabei tauchen im dritten Kapitel, das noch einmal inhaltlich auf das von Kagawa in Politik und Sozialwesen Erreichte eingeht, Doppelungen auf, da viel des hier Dargestellten bereits packender und homogener in die Biographie im zweiten Kapitel eingebettet war, die bei Kagawa sicher nicht von seinem politischen Engagement und seiner Arbeit zu trennen ist.

Neu und positiv ist in diesem Kapitel jedoch die Detailkenntnis der politischen Geschichte Japans bzw. Asiens.

Kapitel vier stellt in kurzen Zügen die undogmatische Kreuzestheologie Kagawas dar, die zwar andere Religionen respektiert, aber doch die Absolutheit des Christentums nie in Frage stellt, und nicht, wie das sonst häufig in japanischer Theologie des 20. Jahrhunderts der Fall ist, auf den historischen Jesus beschränkt bleibt.

An dieser Stelle wäre eine größere Detailkenntnis der japanischen Religionen Buddhismus und Shintoismus begrüßenswert; sie werden m.E. zugunsten des Christentums im Anschluß an Kagawa allzu schlecht und generalisierend beurteilt.

Aufs Ganze gesehen fehlen m.E. die Querverbindungen zu parallelen sozialen Bemühungen auch im Buddhismus, zur gleichzeitigen Nicht-Kirche-Bewegung Uchimuras sowie zu japanischen Theologen innerhalb der kommunistischen Bewegung und zu solchen Theologen des 20. Jahrhunderts, bei denen viele typisch japanische Auffassungen des Christentums, die wir bei Kagawa finden, wieder auftauchen.

Das beste und faszinierendste Kapitel bleibt Kapitel 2. Hier versteht es der Autor immer wieder, die Bewunderung, die er ganz offensichtlich diesem tapferen und von Krankheit und Entbehrung gezeichneten „Samurai Christi“ entgegenbringt, in Kritik und konstruktive Erneuerungsvorschläge für sein eigenes westliches Christentum ausmünden zu lassen. Deshalb können wir uns sicher der Hoffnung anschließen, die Kagawas Tochter in einem Vorwort zum Ausdruck bringt:

„Mit dem Erscheinen dieses Buches verbinde ich den Wunsch für ein besseres Verständnis Japans und seiner

Geschichte bei den deutschen Lesern. Vielleicht wird sich durch diese Veröffentlichung auch das Bild Japans bei denen verändern, die in ihm nur eine wirtschaftliche Großmacht sehen.“

Sybille Fritsch-Oppermann

Brennpunkte in Kirche und Theologie Japans, herausgegeben von Yoshiki Terazono und Hayo E. Hamer. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1988. 235 Seiten. Kt. DM 38,—.

In seiner Einführung zu diesem Buch weist Theo Sundermeier zu Recht darauf hin, daß trotz des vor 13 Jahren von U. Luz und Yagi herausgegebenen Sammelbandes „Gott in Japan“ die Kenntnis japanischen Denkens und japanischer Religiosität in Deutschland nach wie vor beschämend gering ist. Der nun vorliegende Sammelband bildet daher eine wichtige Ergänzung. Während das Buch von Luz und Yagi seinen Schwerpunkt in dem durch die Kyotoschule initiierten und durch japanische Christen und Buddhisten weitergeführten Dialog zwischen Buddhismus und Christentum setzt, macht dieser Dialog in dem hier vorliegenden Band nur einen unter vielen anderen Punkten aus, was sicherlich der konkreten Situation des Christentums in Japan entspricht. Es geht, so sagt es auch der Titel, um Kirche und Theologie, um Theorie und Praxis.

Abgehandelt werden hier Brennpunkte und nicht die japanische Auseinandersetzung mit herkömmlichem westlichem theologischem Erbe. Und dazu gehört es auch, daß zu allen Kapiteln außer theologischen Beiträgen wichtige Dokumente, Appelle, Gesetze, Erlasse und Erklärungen staatlicherseits und kirchlicherseits in deutscher Übersetzung beigegeben sind. So haben wir eine Ergänzung der herkömmlichen Missions- und Kirchengeschichte einer-

seits und die Darstellungen typisch japanischer Theologie und Religionsphilosophie andererseits vor uns.

Besonders die Kapitel eins bis vier regen neben allen wichtigen Informationen über den Tenno-Kult und den Yasukuni-Schrein, beides einmalige Erscheinungen in Japan, die den japanischen Shintoismus zum Hintergrund haben, doch sicher auch zum Nachdenken über nationalistische Tendenzen in Vergangenheit und Gegenwart in unserem Land an. Und schließlich: auch in unserem Land blüht noch immer ein falscher Heldenkult, mehr oder weniger versteckt.

Ganz nahe führen ebenso die Kapitel zwei und drei an die kirchliche Auseinandersetzung mit der Behandlung von Minderheiten und der Stellung zur Friedensfrage bei uns heran. Ansprechend und innovativ sind die Kapitel fünf und sechs dadurch, daß in ihnen Japan und das japanische Christentum über ihre Verantwortung und Aufgabe für den gesamten asiatischen Kontext befragt werden. Zwar ist das Christentum eine verschwindend geringe Minderheit in Japan, mit einer Geschichte, die viel jünger ist als die des Christentums in den meisten anderen asiatischen Ländern. Aber asiatische Christen leben im reichsten und fortschrittlichsten Land Asiens und sind daher gefordert, die Chancen zu theoretischem Nachdenken einerseits im Sinne einer gesamten asiatischen Theologie zu nutzen und andererseits den Kolonialismus Japans innerhalb Asiens zu reflektieren.

Kapitel sieben rundet das Dargestellte mit dem für Japan typischen Dialog zwischen Christentum und Buddhismus ab und regt damit uns zu einem Überdenken unserer herkömmlichen Theologie im Kontext der Weltgeschichte und

der außerchristlichen Kulturen und Religionen an.

Sybille Fritsch-Oppermann

OPTION FÜR DAS LEBEN

Konrad Raiser (Hrsg.), *Ökumenische Diakonie – eine Option für das Leben*. Beiheft zur *Ökumenischen Rundschau* Nr. 57. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1988. 160 Seiten. DM 24,80, für Bezieher der *ÖR* DM 19,80.

Um ein neues Verständnis ökumenischer Diakonie, die sich gegen die „Kräfte der Zerstörung und des Todes“ stellt und für soziale Gerechtigkeit und Befreiung eintritt, geht es in diesen Texten. Dabei erweisen sich „Solidarität“ und „Miteinander-Teilen“ als Schlüsselbegriffe. Ihnen ist jeweils ein Teil der Texte zugeordnet. Unter „Solidarität“ stehen vor allem die wichtigsten Texte der von der Kommission für zwischenkirchliche Hilfe 1986 in Larnaca/Zypern veranstalteten Konferenz „Diakonia 2000 – Nächste werden“. Der zweite, „Ökumenisches Miteinander-Teilen“, enthält solche Dokumente, die auf dem Weg zur internationalen Konferenz von El Escorial 1987 „Koinonia – das Leben miteinander teilen in einer weltweiten Gemeinschaft“ und dort selbst entstanden. Im dritten Teil sind Texte aus der orthodoxen Tradition wiedergegeben, weil in diesen, wie Konrad Raiser in der Einleitung meint, besonders eindrucksvoll die „Sprache des geschenkten, geteilten und gegen die Kraft des Todes verteidigten Lebens“ begegnet.

Sicher eine sehr wichtige Anfrage an das Diakonie-Verständnis in unseren Kirchen, wobei man den leisen Hinweis von Karl Heinz Neukamm im Vorwort nicht überhören darf, daß auch bisher

viel von dem, was hier angemahnt wird, durchaus schon zum Selbstverständnis der Diakonie gehörte.

Wolfgang Müller

Europäische Ökumenische Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“: Studiendokumente. Konferenz Europäischer Kirchen (CH-1211 Genf 20, Pf. 66)/Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CH-9000 St. Gallen, Klosterhof 6b) 1988. 147 Seiten. DM 8,—.

Zur Vorbereitung dieser Versammlung im Mai 1989 in Basel ist ein Band mit zwei wichtigen Studien erschienen. In der einen hat Roger Williamson, Direktor des „Life and Peace Instituts“ Uppsala, evangelischerseits die „Verschiedenheit, Übereinstimmung und Grenzen in neueren Stellungnahmen zu Frieden und Gerechtigkeit von Mitgliedskirchen der KEK“ herausgearbeitet und vorläufige Ergebnisse festgehalten. Die andere Studie enthält Aussagen zu „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ in der Lehrverkündigung der katholischen Kirche“ in Form einer Konkordanz, die Professor Ernst J. Nagel, Institut Theologie und Frieden, Hamburg, erstellt hat. Beide Studien haben dem Planungsausschuß für die Basler Versammlung vorgelegen, sind dort diskutiert worden und dienen folglich hervorragend der Vorbereitung und Mitarbeit an dieser Versammlung. Zugleich haben sie auch eine weit über diesen Anlaß hinausgehende Bedeutung.

Heike Schuffenhauer

Hinweis

Ökumenischer Rat der Kirchen (Hrsg.), *Bewahrung der Schöpfung*, eine ökumenische Diskussion, Granvollen/Norwegen 25. Februar bis 3. März 1988, DM 3,— plus Porto, zu beziehen über die Schriftleitung.

Georg Ziegler (Hrsg.), „*In Christus*“: Beiträge zum ökumenischen Gespräch. Moraltheolog. Studien, Systemat. Abteilung, Band 14. EOS-Verlag, St. Ottilien 1987. 168 Seiten. Geb. DM 38,—.

20 Jahre hat der inzwischen emeritierte Mainzer Moraltheologe G. Ziegler als Vertreter der katholischen Seite die ökumenischen Doppelvorlesungen der beiden Mainzer theologischen Fachbereiche mitorganisiert. Es scheint kein Zufall zu sein, daß die Referate der Jubiläumsveranstaltung 1983 unter dem Thema „Sein in Christus“ standen, hat doch Ziegler im Zeichen dieser paulinischen Formel sein Konzept einer Gnadenmoral entwickelt und in den letzten Jahren bei verschiedenen Anlässen verteidigt und verdeutlicht. Daß es ihm dabei immer auch um die ökumenische Perspektive ging, wollte er mit der Herausgabe dieses Sammelbandes unterstreichen. In diesem Band werden die Referate der beiden Neutestamentler — H. Langkammer, *Sein in Christus* als soteriologisches Endstadium paulinischer Präpositionssprache (15–20); W. Schrage, „*In Christus*“ und die neutestamentliche Ethik (27–41) — aufgegriffen und systematisch weitergeführt durch die Beiträge zweier Dogmatiker — A. Schilson, „*Sein in Christus*“. Dogmatische Überlegungen zur Grundstruktur christlicher Identität (45–98); F. Beißer, *Sein in Christus*. Ein Gespräch mit Josef Ziegler (99–113) — sowie zweier Ethiker/Moraltheologen — A. Peters, *Grundzüge biblisch reformatorischer Ethik* (117–148) sowie G. Ziegler selbst: *In Christus* — das Prinzip einer Gnadenmoral (149–165); der Band wird abgerundet durch ein Verzeichnis der von 1963–1983 gehaltenen ökumenischen Doppelvorlesungen.

Es ist nicht Ziel dieser Anzeige, die interessanten Aspekte und Gedanken-

anstöße der Beiträge im einzelnen aufzuzeigen; es sei lediglich auf die Relevanz der Formel „Sein in Christus“ für die gegenwärtige ökumenische Diskussion um Grundkonsens bzw. Grunddifferenz hingewiesen. Beißers Gespräch mit Josef Ziegler geht von einer entscheidenden Übereinstimmung aus: „Voraussetzung, Grundlage, Ermöglichung allen christlichen Handelns ist Christus selbst, ist seine Gnade“ (101). Für den evangelischen Theologen ist freilich bleibend wichtig, „daß Luther nicht einfach von der ‚Gnade‘ spricht, sondern z. B. von Christus, vom Wort und vor allem vom Glauben“ (102). Was er bei dem katholischen Theologen (Ziegler) vermißt, ist eine genauere Klärung und Begründung des Verhältnisses von Natur und Gnade, von vorgegebenem Sein in Christus und dem nachfolgenden Handeln des Christen: Es muß „etwas sichtbar werden ... von dem Bruch, der zwischen unserer alten Existenz und Gottes Neuschöpfung liegt“ (103). Bei der Diskussion der Formel „Sein in Christus“ wehrt sich Beißer gegen die üblich gewordene These von der „weitgehenden Übereinstimmung zwischen Luther und Trient“ (105). So werde der eigentliche Konflikt übergangen, der sich in der Frage Luthers, was bzw. wie der Mensch vor Gott bestehen könne, artikuliere. Rechtfertigung und Wiedergeburt dürften zwar nicht voneinander getrennt, müßten aber „unbedingt unterschieden werden“ (106): „Es ist selbstverständlich, daß Gottes Gnadenhandeln uns trifft, in uns Reue weckt, in uns Glauben hervorruft, in uns Liebe zeitigt und damit unsere Entscheidung und unseren Willen in Anspruch nimmt. Nur darf ich nicht darauf sehen, nicht darauf mich berufen, wenn es darum geht, wie ich vor Gott bestehen kann ... Nicht unser neues

Sein ist es, auf das ich mich vor Gott berufe, sondern Christus“ (10; vgl. die ähnlich lautende Zusammenfassung dieses Grundanliegens im Schlußabschnitt: 113).

Beißer hält es für „wenig erhellend, wenn man den Gegensatz zwischen Luther und Rom lediglich als Unterschied der *Denkweise*, als Differenz zwischen ‚personalem‘ und ‚ontischem‘ Denken deutet“ (109). Dem möchte ich voll zustimmen und zugleich die Frage anschließen, worin der Gegensatz überhaupt erblickt werden muß, wenn der evangelische Gesprächspartner selbst die Auffassung vertritt, „daß römisch-katholische Theologie dem allem ... auch Rechnung trägt“ (108). Worüber haben wir dann „noch weiter miteinander zu verhandeln“, zumal Beißer die „Gefahren und Einseitigkeiten“ der evangelischen Position nicht verschweigen will (vgl. ebd.) und die von ihm (112¹⁸) markierten „tiefgreifenden Unterschiede, ja Differenzen“ zwischen Luther und der reformierten Tradition die Lutheraner noch näher an die katholische Position heranrückt? Ich stelle die Hypothese auf, daß zumindest in dieser einen, freilich zentralen klassischen Kontroversfrage Lutheraner und Katholiken übereinstimmen müssen und können. Das schließt m. E. freilich ein, daß die Alternative „*unser*“ neues Sein oder *Christus* als der theologischen „Sache“ unangemessen überstiegen wird: Unser neues Sein ist ein Sein durch und in Christus! So gipfelt Beißers Beitrag selbst in der „These: Unser Sein in Christus *ist unser Sein*, aber nur weil es Sein *in Christus* ist“ (113).

Es bleibt als gemeinsame und vor dem Hintergrund der eigenen Tradition (nicht bloß der Lehre, vielmehr der Glaubenspraxis, Spiritualität) auch jeweils spezifische Aufgabe die Sorge

um das rechte Verständnis der gläubigen Heils-, „Gewißheit“ (vgl. den erhellenden Hinweis 108¹⁵). Auch hier erweist sich die gegenwärtig immer wieder reklamierte pneumatologische Vertiefung als notwendig; dem versucht der Herausgeber dieses anregenden Gesprächsbandes in seinem eigenen Beitrag Rechnung zu tragen (vgl. nur das abschließende Schema: 165). Bernd Jochen Hilberath

Walter Kreck, Friedliche Koexistenz statt Konfrontation. Was können Christen und Kirchen dazu beitragen? Pahl-Rugenstein, Köln 1988. 320 Seiten. Pb. DM 17,80.

Ein Sammelband, der 15 Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1980 bis 1987 enthält. Sehr engagiert tritt der Verfasser für eine eindeutige Sprache der Christen und Kirchen für Friedenssicherung und gegen Wettrüsten ein. Sein besonderes Anliegen ist dabei die Überwindung des Antikommunismus. Allerdings entgeht er dabei nicht immer der Gefahr, seinerseits ein wenig einseitig und blauäugig zu argumentieren.

Ein Kapitel, das für mich von besonderem Interesse war, obwohl es gegenüber den anderen Beiträgen etwas aus dem Rahmen fällt, sind Krecks „Erinnerungen an den Kirchenkampf“ und seine Erfahrungen, die er damals als Pfarrer der Französisch-reformierten Gemeinde in Frankfurt und Dozent am Predigerseminar der Bekennenden Kirche in Hessen-Nassau gemacht hat. Immer wieder nimmt Kreck Bezug auf die Barmer Theologische Erklärung, die Stuttgarter Schulderklärung und vor allem auf das sog. „Darmstädter Wort“ des Bruderrats der Evangelischen Kirche in Deutschland. Sein theologisches Denken ist stark von Karl Barth geprägt, dem ein Kapitel gewidmet ist. Ein gerade angesichts des „konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ aktuelles und wichtiges Buch – auch für den, der von anderen Voraussetzungen ausgehen und zu anderen Folgerungen kommen mag. Allerdings leidet es ein wenig unter ständigen Wiederholungen, was aber bei einer solchen Aufsatzsammlung eben wohl kaum vermeidbar ist.

Wolfgang Müller

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Hans-Martin Barth, Auf dem Schaumrück 31, 3550 Marburg / Martin Conway, M.A., Selly Oak Colleges, Birmingham B29 6LQ, Großbritannien / OKR Hans-Eberhard Fichtner, Konsistorium, Berliner Straße 62, DDR-8900 Görnitz / Pfarrer Hans-Peter Friedrich, (Deutsche Botschaft Moskau), Pf. 1500, 5300 Bonn / Pfarrerin Sybille Fritsch-Oppermann, Lenhartzstraße 29, 2000 Hamburg 20 / Dr. Erich Geldbach, Pf. 82, 6140 Bensheim/Bergstraße / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Jungstück 42a, 6500 Mainz 43 / Landessuperintendent Ako Haarbeck, Leopoldstraße 27, 4930 Detmold / Prof. Dr. Bernd J. Hilberath, Saarstraße 21, 6500 Mainz / Dr. Irmgard Kindt-Siegwald, ÖRK, Pf. 66, CH 1211 Genf 20 / Pastor Dr. Reinhart Müller, Turnerstraße 26, 3102 Hermannsburg / Pastor Wolfgang Müller, Pf. 10 1762, 6000 Frankfurt 1 / Pfarrer Heinz Ohme, Fahrstraße 15, 8520 Erlangen / Prof. Dr. Rolf Schäfer, Würzburger Straße 37, 2900 Oldenburg / Vikarin Heike Schuffenhauer, Pf. 10 1762, 6000 Frankfurt 1 / Prof. Dr. Carl Friedrich Freiherr von Weizsäcker, Alpenstraße 15, 8135 Söcking / Prof. Dr. Gunther Wenz, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg / Vikar J. Hinrich Witzel, Peiner Weg 33, 3167 Burgdorf.

Im ersten Heft des neuen Jahrgangs Gruß und Dank an unsere Leser und Leserinnen zum voraus. Das Jahr 1989 bringt zwei große Konferenzen des ÖRK, die Weltmissionskonferenz in San Antonio/Texas im Mai und die zweite Plenarversammlung von Glauben und Kirchenverfassung seit Lima im August in Budapest. Beide sind in unserer Planung berücksichtigt. Zu beiden wollen wir aber auch einen eigenständigen Beitrag leisten, wenn wir – 200 Jahre nach Beginn der Französischen Revolution – als Schwerpunkte thematisieren: „Mission und Evangelisation im Zeitalter des Säkularismus“ und „Die Kirchen und das Erbe der Aufklärung – Anstoß und/oder Hemmnis ihrer ökumenischen Verpflichtung“.

Die Zeitplanung bei unseren Autoren und in Genf führte dann dazu, daß wir die vier Beiträge zu den Studienprogrammen von Glauben und Kirchenverfassung in diesem ersten Heft zusammenfassen können. Es lag nahe, einen Beitrag zur katholischen Lima-Stellungnahme anzuschließen. Zu ihm möchten wir anmerken, daß sich inzwischen auch Heinrich Döring (s. Zeitschriftenschau) und Bischof Paul-Werner Scheele (in: Jürgen Jeziorowski (Hrsg.), Kirche im Dialog – 40 Jahre Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, Luth. Verlagshaus, Hannover 1988) zum Thema geäußert haben. Dabei überrascht Bischof Scheeles Beitrag durch die hohe Einstufung des bilateralen katholisch-lutherischen Dialogs. Der Vergleich zeigt aber auch, daß er von der lutherischen Seite ein Weiterschreiten erwartet, wo es, so Wenz, für lutherische Kirchen kaum möglich ist.

Daß dem Fortgang des konziliaren Prozesses in diesem und in weiteren Heften unsere gespannte Aufmerksamkeit gilt, erwartet die ökumenische Öffentlichkeit zu Recht.

Heft 2 wird das Missions- und Evangelisationsthema aufgreifen. Außerdem wemdem wir mit Beiträgen von Bärbel von Wartenberg-Potter und Reinhild Traitler die Reihe weiterführen, die Mercy Oduyoye mit ihrem Beitrag zur Dekade der Solidarität der Kirchen mit den Frauen begonnen hat.

Wir haben im vergangenen Jahr eine Reihe von Zuschriften zu unserer Arbeit, insbesondere auch zum Rezensionsteil erhalten. Wir bedanken uns dafür, sehen aber wegen des knappen Raumes keine Möglichkeit, in der Zeitschrift selbst darauf einzugehen. Zuschriften werden aber aufmerksam registriert und – soweit mit der Planung der Schriftleitung vereinbar – berücksichtigt. Ausnahmsweise sei hier mitgeteilt, daß Götz Planer-Friedrich in seiner (im übrigen auch vom Autor als fair gewürdigten) Rezension Vilmos Vajta in dessen Beurteilung der nuklearen Abschreckung offenbar mißverstanden hat (3/88, 382). Der Rezensent hat dies in einem Brief an den Autor bedauert. Der Schriftleitung selbst schien es ratsam aufzuklären, warum für die „Zugänge zur Orthodoxie“ orthodoxe Theologen nicht zur Autorschaft herangezogen wurden (s. Rez. R. C. Miron, 4/88, 508f). Wie auch im Band selbst erläutert, möchte man *evangelischen* Christen den Zugang erschließen und hat darum bewußt von orthodoxen Selbstdarstellungen abgesehen. Im übrigen teilen die Herausgeber mit: „Die vom Rezensenten gestellte Frage . . . muß ernst genommen und für eine nachfolgende Publikation vorgemerkt werden. Vielleicht kann dies im Rahmen einer von den Herausgebern seit langem geforderten Lehrbuchkommission geschehen, die dann die Darstellungen der reformatorischen Kirchen in orthodoxen Lehrbüchern gleich mitrevidiert.“

Vo.

Ad multos annos!

GRUSS AN D. DR. HANFRIED KRÜGER
ZUM 12. APRIL 1989

Wenn dieser alte Segenswunsch der christlichen Kirche für ihre Hirten und Lehrer, fest verankert beispielsweise in der liturgischen Tradition der Orthodoxie des Ostens, über diesen Zeilen zum fünfundsiebzigsten Geburtstag von Hanfried Krüger steht, so kommt damit nicht allein unser Glück- und Segenswunsch für den langjährigen Schriftleiter der „Ökumenischen Rundschau“ (von 1956 bis 1984) zum Ausdruck. Wir verbinden damit auch unsere Dankbarkeit für den unermüdlichen Diener der Kirchen in unserem Land auf ihrem gottgebotenen und von Gott gesegneten Weg aus Vereinzelung und Zertrennung zu neuer Fühlungnahme und Gemeinsamkeit. Herausgeber, Mitarbeiter und Leser unserer Zeitschrift grüßen Hanfried Krüger in herzlicher Mitfreude über ein reiches und umfassendes Lebenswerk im Rahmen der ökumenischen Bewegung durch viele Jahrzehnte hindurch. Zuversichtlich hoffen wir, daß Gottes Güte ihm für viele weitere Jahre des Lehrens und der Wegweisung im Brückenschlag zwischen den Kirchen Gesundheit, Vollmacht und Herzensfreude gewähren möge.

Unser Jubilar wird wohl aus eigener Erfahrung am besten wissen, daß jedes der kommenden Lebensjahre ein kostbares Geschenk göttlicher Gnade ist, das unter der Verheißung eines besonderen Segens stehen darf. In dieser Gewißheit rufen wir ihm aus freundschaftlicher Verbundenheit den hoffnungsfrohen Wunsch zu: ad multos annos! Dabei greifen wir gern auf die Worte der Würdigung seiner Persönlichkeit und seines Wirkens zurück, die aus Anlaß früherer Geburtstage in dieser Zeitschrift geschrieben worden sind (Jahrgang 1974, S.137f; 1979, S.97f; und 1984, S.205f).

Wer immer D. Dr. Hanfried Krüger im Laufe der Jahre kennengelernt hat, wird gewahr worden sein, daß er der ökumenischen Sache nicht allein von Herzen und mit dem ganzen Wesen zugetan ist, sondern daß er dafür auch sehr notwendige und sachentsprechende Begabungen mitbringt. Der Sinn für umfassende und genaue Information hat sich bei ihm stets mit einer unaufdringlichen, aber beharrlichen menschlichen Zuwendung verbunden. Das Anknüpfen und Festhalten persönlicher Beziehungen und die Leidenschaft einer objektiven und kritischen Erkenntnisbemühung sind bei Hanfried Krüger niemals Gegensätze gewesen. Sie haben sich immer wechselseitig befruchtet und dienen demselben Ziel einer Förderung der Beru-

fung zur Gemeinschaft in der Ökumene, sowohl innerhalb der eigenen Landesgrenzen wie auch weltweit. Dabei hat er nicht besonders nach außen hervortreten oder gar Geschichte machen wollen. Dennoch ist sein Wirken, das oft genug im Stillen und im Hintergrund geblieben ist oder nur am Rande des großen Geschehens seinen Platz fand, in der Geschichte der ökumenischen Beziehungen zur Auswirkung gekommen. Es trägt bis heute und sicher weit über den Tag hinaus reiche Frucht.

So sehr der umsichtige und sachkundige Schriftleiter unserer Zeitschrift die gelehrte Darstellung der entscheidenden ökumenischen Fragen und die kritische Auseinandersetzung mit ihnen liebt und sucht, so wenig geraten ihm die ökumenischen Bemühungen zu bloßen akademischen Übungen. Hanfried Krüger ist viel gereist, nicht nur zu den großen Konferenzen der ökumenischen Bewegung, sondern vor allem auch über die Grenzen nach Osten zu den Kirchen in den Ländern jenseits der unnatürlichen Scheidelinie, die den europäischen Kontinent seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs durchschneidet, heute freilich weniger unerbittlich als noch vor Jahren, als es unpopulär und politisch verdächtig war, ein solcher ökumenischer Grenzgänger zu sein. So hat der gründlich belesene Anwalt des theologischen Gesprächs zwischen den Kirchen die Ökumene im wörtlichen Sinne auch wirklich erfahren. Noch heute geht er mit den Studenten seiner Vorlesungen in Mainz auf Begegnungsfahrten über konfessionelle und politische Abgrenzungen hinweg.

Man fragt sich im Nachhinein, wie er das alles miteinander geschafft hat: die Schriftleitung der „Ökumenischen Rundschau“ und die Herausgabe ihrer Beihefte, die Leitung der Ökumenischen Centrale in Frankfurt am Main zwischen 1956 und 1980, die Geschäftsführung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen seit 1962 und das gewichtige Referat für Ökumene im Kirchlichen Außenamt der EKD von 1953 bis 1979, was sein Hauptamt war, zu dem die anderen Aufgaben als sogenannte Nebenämter hinzukamen, aber von ihm keineswegs als solche wahrgenommen wurden. Alles zusammen war wohl für Hanfried Krüger eine einzige große und unteilbare Aufgabe sorgfältiger, zielstrebigter und gewinnender Erforschung, Vermittlung und Gestaltung von ökumenischen Erkenntnissen, Beziehungen und Erfordernissen.

So konnte es nicht Wunder nehmen, daß die Universität Mainz D. Dr. Hanfried Krüger 1982 zum Honorarprofessor ernannte und ihm einen Lehrauftrag für Ökumene erteilte. Vor mehr als fünfzig Jahren hatte er im Jahre 1937 in Marburg nach dem Studium zunächst der Rechtswissenschaft, dann der Theologie, Religionsgeschichte und Philosophie mit einer

Arbeit über „Verständnis und Wertung der Mystik“ den philosophischen Doktorgrad erworben. Danach hatte er in der Hannoverschen Landeskirche als Gemeindepfarrer in Lauenstein bei Hameln und als Kirchenrat für theologisches Prüfungswesen und ökumenische Beziehungen im Landeskirchenamt Dienst getan, bis er 1953 das Ökumenereferat im Kirchlichen Außenamt der EKD übernahm. Die Evangelische Theologische Akademie der Lutherischen Kirche in Ungarn zu Budapest verlieh ihm 1973 die theologische Ehrendoktorwürde.

Für die „Ökumenische Rundschau“, für die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) und für die Evangelische Kirche in Deutschland grüßen wir Professor D. Dr. Hanfried Krüger zu seinem fünfundsiebzigsten Geburtstag auf das Herzlichste!

Dr. Heinz Joachim Held
Präsident im Kirchenamt der EKD

Pfarrer Hans-Beat Motel
Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen

Dein Wille geschehe Mission in der Nachfolge Jesu Christi

VON GERHARD LINN

Was ist von der bevorstehenden Weltmissionskonferenz zu erwarten?

Nur noch wenige Wochen trennen uns von der nächsten Weltkonferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen für Weltmission und Evangelisation, die unter dem o.g. Thema vom 22. Mai bis 1. Juni 1989 in *San Antonio*, Texas, im Südwesten der USA stattfinden soll. Sie wird die 10. in der Reihe der Weltmissionskonferenzen sein, die mit der berühmten Konferenz 1910 in Edinburgh ihren Anfang nahm.

Von den bisherigen Konferenzen dieser Art sind eher die Tagungsorte in Erinnerung geblieben als die Themen, bei einigen allerdings haben weichenstellende Losungen weitergewirkt, die sich nicht unbedingt aus dem jeweiligen Thema ergaben. So wirkt die Weltmissionskonferenz 1947 in *Whitby*, die an Teilnehmerzahl kleinste ihrer Art, nach mit ihrer Losung von den „Partnern im Gehorsam“, einer Losung, die auch heute noch aktuell ist, da sie immer wieder neu beschworen bzw. als kritische Richtschnur für die Praxis angelegt werden muß. Fünf Jahre später war die 5. Weltmissionskonferenz in *Willingen* (Waldeck) 1952 dem Ziel gewidmet, die Kirche als ganze ein für allemal auf ihre missionarische Verantwortung zu verpflichten mit dem Thema „Die missionarische Verpflichtung der Kirche“. Doch schon in der Vorbereitung war dieses Thema als Ausdruck eines „kirchenzentrischen Konzepts“ (Johannes Hoekendijk) kritisiert worden, so daß die Konferenz in Willingen selbst den Boden dafür bereitete, daß in Zukunft das theologische Nachdenken über Mission bei Gottes Handeln einsetzte. Mission sei und bleibe Gottes Sache, und erst in diesem Rahmen könne nach dem missionarischen Handeln der Kirche als Teilnahme an Gottes Mission gesprochen werden. Die von Karl Hartenstein geprägte Formel von der „*missio Dei*“ bestimmte nach Willingen die ökumenische Diskussion über Mission, die eben nicht nur die Kirche bei ihrer Pflicht behaftete, sondern stark kirchenkritische Züge insofern bekam, als nach der Brauchbarkeit der Kirche mit ihren tradierten Lebensformen für die Teilnahme an Gottes Mission in der jeweiligen Gesellschaft gefragt wurde. Frucht dieses Ansatzes war dann auch die ökumenische Studie der 60er Jahre mit der Frage nach den Formen missionarischer Gemeinden. Ob von der bevorstehenden Weltmissionskonferenz ein vergleichbarer Impuls erwartet werden kann?

Machen wir einen Sprung zu der 8. Weltmissionskonferenz, die zum Jahreswechsel 1972/73 in *Bangkok*, Thailand, stattfand. Ihr Thema „Heil heute“ war sorgfältig ausgewählt und vorbereitet worden, um – angesichts der verbreiteten Polarisierung zum Verständnis von Mission nach der entsprechenden Auseinandersetzung bei der Vollversammlung des ÖRK 1968 in Uppsala – so zentral wie möglich nach dem Inhalt der missionarischen Verkündigung angesichts heutiger Herausforderungen zu fragen. Die Verbindung der beiden Worte „Heil“ und „heute“ war Programm. Manche Leser werden sich an die kontroverse Diskussion nach Bangkok erinnern. Sie war nicht der Frage nach dem Verständnis von Heil gewidmet, sondern sie konzentrierte sich auf den Vorschlag eines Moratoriums, einer Pause für die Entsendung von Missionaren und Geld im Interesse wirklicher Eigenständigkeit mancher Kirchen im sogenannten Süden. Dieser Vorschlag hing mit der Betonung der kulturellen Identität in den Diskussionen in Bangkok zusammen, der kulturellen Identität, aus der heraus eine eigenständige Antwort auf die Heilsbotschaft gegeben werden kann anstelle einer soufflierten und von den Missionen bereits vorgeformten. Dieser Vorschlag wurde mißverstanden, so daß es zu einer unnötigen Auseinandersetzung kam, die dazu beitrug, andere wichtige Impulse von Bangkok zu verdecken.

Auch das Thema der dann folgenden Weltmissionskonferenz 1980 in *Melbourne* ist sorgfältig vorbedacht und ausgewählt worden. Angesichts der immer deutlicher vor Augen stehenden Bedrohungen der Zukunft der Menschheit und des zunehmenden Elends eines großen Teils der gegenwärtigen Erdbevölkerung sollte nach dem Inhalt unserer Hoffnung gefragt werden. Der biblische Leitbegriff dafür ist der des „Reiches Gottes“, zugleich in vieler Hinsicht der biblische Leitbegriff der Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts. Als Thema wurde die zweite Bitte des Vaterunsers gewählt „Dein Reich komme“. In großer Breite wurden Bibelarbeiten zu diesem Thema in Kirchen verschiedener Kontinente angeregt. Doch was hat als Impuls von Melbourne weitergewirkt? Eine weichenstellende Einsicht, die nicht direkt mit dem Thema zu tun hat, wohl aber als Konsequenz der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu gesehen werden kann – eine Einsicht, die im Thema der Sektion I in Melbourne anklang: „Gute Nachricht für die Armen“. „Im Blick auf das Reich bevorzugt Gott die Armen“, heißt es im Bericht dieser Sektion.

Mit diesem kurzen Rückblick wollte ich andeuten, daß man gespannt darauf sein kann, welche Impulse von der bevorstehenden Weltmissionskonferenz ausgehen mögen, Impulse, die sich nicht automatisch aus dem Hauptthema ergeben müssen. Auch für San Antonio hat es einen sorgfältig-

gen Prozeß der Themenwahl gegeben. Im Juni 1985 tagte in Bossey das erweiterte Exekutivkomitee der Kommission für Weltmission und Evangelisation, um die reichlich eingegangenen Themenvorschläge zu prüfen. Die Mehrheit der Anwesenden war der Meinung: es fehlt uns nicht an guten missionstheologischen Einsichten, doch es fehlt an ihrer Praktizierung. Deshalb brauchen wir ein Thema, was als Ruf zum Gehorsam der Tat verstanden werden kann. So einigte sich die Gruppe schließlich darauf, die dritte Bitte des Vaterunsers als Thema vorzuschlagen, allerdings in der Fassung „Your Will be done on Earth“. Bestimmt von der Sorge, diese betonte Hinzufügung der Worte „auf Erden“ könnte von Kritikern des ÖRK mißverstanden oder als Vorwand für neue Angriffe mißbraucht werden, entschied sich die kleine Gruppe des Exekutivkomitees selbst für „Dein Wille geschehe“ ohne Zusatz.

Doch ein anderer Vorschlag aus der Beratungsgruppe wurde aufgenommen: die Überschrift der 4. von 7 „ökumenischen Überzeugungen“ in der 1982 vom Zentralausschuß verabschiedeten ökumenischen Erklärung über Mission und Evangelisation (ÖE) zum Unterthema zu wählen: „Mission in Christ's Way“ (Mission nach der Weise Christi oder in Übereinstimmung mit der Weise Christi, offizielle deutsche Fassung: Mission in der Nachfolge Jesu Christi).

Mit diesem Unterthema wird nicht nur deutlich gemacht, daß nach dem heute gebotenen Gehorsam in der Mission gefragt werden soll. Es wird zugleich angezeigt, daß das Interesse an dem heute gebotenen Gehorsam im Vollzug von Mission nicht so sehr dem „daß“, sondern dem „wie“ gilt: *Die Methoden missionarischen Handelns sind nicht beliebig – oder: „Der Erfolg heiligt nicht die Mittel“.*

In der eben erwähnten ökumenischen Erklärung heißt es dazu: „Jede Methode macht das Evangelium anschaulich oder verrät es“ (ÖE 28). Was hieße demnach Mission nach der Weise, in Übereinstimmung mit der Weise, in der Christus selbst an Gottes Mission teilnimmt? Dazu muß das neutestamentliche Zeugnis für die irdische Wirksamkeit Jesu befragt werden. Praktisch geht es dabei um die ganze Auslegung der Evangelien.

Ohne jeden Anspruch darauf, besonders wichtige Beispiele gefunden zu haben, möchte ich aus einigen Abschnitten des Matthäusevangeliums ein paar Markierungen ableiten – und zwar 4 Positionen und 4 Negationen:

Positionen:

(1) Mt 3,13-17: Jesus läßt sich trotz des Einspruchs Johannes des Täufers von diesem taufen. Indirekt gibt Jesus dem Täufer Recht, daß er es „nicht nötig“ hätte. Doch er will sich mit den Menschen identifizieren, zu denen er gesandt ist.

(2) Mt 9,9-13: Gegen den Protest der Frommen hält Jesus Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern und beruft Matthäus, den Zöllner, in seine Jüngerschar. So mißachtet Jesus bestehende soziale und religiöse Schranken um der Menschen willen, zu denen er gesandt ist.

(3) Mt 15,21-28: Jesus heilt die Tochter einer heidnischen Frau, obwohl er sich eigentlich nur zu den Kindern Israels gesandt weiß. Das bedeutet: Jesus läßt sich von dem beharrlichen Bitten und Argumentieren seines Gegenübers beeinflussen – ja sogar umstimmen! Er bleibt nicht ein für allemal festgelegt.

(4) Mt 19,16-26: Jesus traut den Menschen, denen er begegnet, viel zu. Das von ihm verkündete und praktizierte Evangelium ist nicht billig. Er erträgt es aber auch, daß seinem Wort nicht Folge geleistet wird. Er respektiert die freie Entscheidung seines Gegenübers.

Negationen:

(1) Mt 4,1-4: Jesus speist Hungrige und heilt Kranke, d.h. er hilft Menschen in leiblicher Not. Doch er weist die Erwartung zurück, als sei er nichts als ein Nothelfer. Seine Sendung ist umfassend (ganzheitlich wie wir heute zu sagen pflegen). Aus diesem Grunde muß er das Angebot, ihn nach der Speisung zum König zu machen (Joh 6,15), als Versuchung des Teufels zurückweisen; denn „der Mensch lebt nicht von Brot allein...“

(2) Mt 4,5-7: Die Gegner Jesu haben wiederholt Zeichenforderungen an ihn gestellt und Wunder von ihm verlangt als Zeichen seiner Legitimation. Jesus hat es stets abgelehnt, auf solche Forderungen einzugehen. Die Auseinandersetzung mit solchen Erwartungen ist in der zweiten Versuchung nach Matthäus verdichtet, in der Jesus ein besonderes Schauwunder ablehnt. Er ist gesandt, Gottes Liebe weiterzugeben und durch Liebe Menschen zu erneuern. Effekthascherei und jeder Versuch, Menschen durch „unbegreifliche“ Vorgänge in ihrer Urteilskraft zu beeinträchtigen und so zu beeinflussen, vertragen sich nicht mit der Sendung Jesu.

(3) Mt 4,8-11: Jesus lehnt die ihm angebotene Macht ab, da sie mit einem Kniefall bezahlt werden sollte. Eine solche Macht aber hinge stets davon ab, andere in die Knie zu zwingen. Jesu Sendung hingegen zielt darauf, gedrückte Menschen aufzurichten, Ohnmächtige zu ermächtigen. Jeder Versuch, andere zu ihrem Glück oder Heil zu zwingen, würde Jesu Sendung verraten.

(4) Mt 23,15: Jesus warnt seine Jünger vor einem gewissen Missionseifer, der erfolgsorientiert ist und darauf zielt, zur eigenen Bestätigung Menschen zu gewinnen, die den eigenen Weg mitgehen und so zu Kopien des Missionars würden. Jesu Sendung verträgt sich nicht mit Propaganda.

Mit diesen Beispielen würde ich gerne die Leser anregen, ihrerseits andere Beispiele zu finden und auf ihre Konsequenzen hin zu bedenken. Das Unterthema hat sich jedenfalls in der bisherigen Zeit der Vorbereitung auf San Antonio fruchtbarer erwiesen als das Hauptthema.¹

Zur Art der Vorbereitung der Konferenz

Ende Januar 1986 – wieder in Verbindung mit einer unmittelbar folgenden Sitzung des Exekutivkomitees der Kommission für Weltmission und

Evangelisation – fand in Le Cénacle, einem katholischen Tagungszentrum in Genf, eine Konsultation zur inhaltlichen Entfaltung des Hauptthemas der Konferenz „Dein Wille geschehe“ statt. Jeder Teilnehmer hatte vorher seine Auffassung des Themas zu Papier gebracht, alle hatten die Möglichkeit, diese Ausarbeitungen vor oder zumindest während der Tagung zu lesen. Bibelarbeiten zu ausgewählten alttestamentlichen und neutestamentlichen Texten eröffneten verschiedene Gesprächsgänge. Dabei spielte die Offenheit für überraschende Kundgebungen des Willens Gottes eine starke Rolle. Von daher ist vielleicht zu verstehen, daß gegen Ende der Konsultation die Teilnehmer weniger Interesse an der inhaltlichen Entfaltung des Themas zeigten als an der nötigen Offenheit bei der Vorbereitung der bevorstehenden Weltkonferenz. Sie fragten: wie kann gewährleistet werden, daß die echten Erfahrungen des missionarischen Alltags und der täglichen Nachfolge in der Konferenz zu Wort kommen und gemeinsam verarbeitet werden? Von diesem Interesse her sind die gezielten Vorschläge, ja Forderungen der Konsultation für (a) die Zusammensetzung der Konferenz, (b) den Stil ihrer Vorbereitung und (c) den Stil ihrer Durchführung zu verstehen:

(a) Im Blick auf die Zusammensetzung formulierte die Konsultation folgende Grundsätze: zwei Drittel der Delegierten sollen aus der sogenannten 2. und 3. Welt kommen, die Hälfte der Delegierten sollen Frauen sein, möglichst viele Teilnehmer sollen Vertreter des missionarischen Alltags an der „Basis“ sein.

(b) Schon die Vorbereitung soll eine möglichst breite Beteiligung von Kirchen und örtlichen Aktionsgruppen an der Auswahl und näheren Fassung der Tagesordnungspunkte ermöglichen. Als Modell dafür wurde die Ausendung der 70 Jünger nach Lukas 10 und ihre Rückkehr mit Erfahrungsberichten genannt. So stellte sich die Konsultation in Le Cénacle vor, daß die Teilnehmer zum Beispiel auf dem Wege nach San Antonio Kirchen besuchen sollten, die gerade besondere Erfahrungen missionarischen Gehorsams machen, um dann das so Erfahrene bei der Konferenz zu berichten.

(c) Die Konferenz selbst sollte sich möglichst wenig auf vorbereitete Reden und Erklärungen stützen, sondern statt dessen Raum bieten für den Erfahrungsaustausch der Teilnehmer und dadurch eingebrachte Anliegen, die vorher noch nicht in Sicht waren.

Der Genfer Stab der Kommission für Weltmission und Evangelisation, für die Vorbereitung der Konferenz verantwortlich, stand diesen Vorschlägen und Forderungen mit einer gewissen Verlegenheit gegenüber:

(a) Am ehesten schienen noch die Forderungen für die Zusammensetzung praktikierbar, weil diese an die entsendenden Körperschaften als Kriterien

weitergegeben werden konnten. Doch spätestens als die ersten Nominierungen eintrafen, war klar, wie schwierig es ist, den genannten Kriterien der Zusammensetzung wirklich gerecht zu werden.

(b) Der Vorschlag für den Stil der Vorbereitung im Sinne einer Bestimmung der Tagesordnung durch viele kleine Besuchergruppen auf dem Wege zur Konferenz erschien unrealistisch – und nicht nur aus finanziellen Gründen. Nähere Erwägung führte dann aber zu einer Kompromißlösung: kleine thematisch orientierte Gruppenbesuche etwa ein Jahr vor der Konferenz, durchgeführt durch Gruppen potentieller Konferenzteilnehmer und orientiert jeweils auf bestimmte Schwerpunkte missionarischen Gehorsams heute, sollten möglich sein. Für diese kleinen ökumenischen Gruppenbesuche wurden 3 Aufgaben ins Auge gefaßt:

- Vorbereitung eines Praxisberichts für die Konferenz, der widerspiegelt, und zwar aus der Sicht der Besuchten und der Besucher, wie sich eine Kirche einer bestimmten Herausforderung stellt;
- Ermutigung der betreffenden Kirche durch den Besuch;
- Qualifizierung der Besucher für ihre Mitarbeit bei der Konferenz.

Die Vorbereitung solcher Gruppenbesuche setzte allerdings einen thematischen Rahmen voraus, eine Vorauswahl gewisser Schwerpunkte der Tagesordnung der Konferenz gewissermaßen. Trotz möglicher Vorwürfe versuchter Manipulation ging es nicht an, daß der Stab in Genf nur auf Vorschläge aus den Kirchen wartet. So wurden 4 Felder als mögliche Rahmen für eine Vielzahl unterschiedlicher Tagesordnungspunkte abgesteckt, aus denen inzwischen die 4 Sektionen der Konferenz in San Antonio geworden sind:

(1) Fragen des Missionsauftrags und heutige Schwerpunkte seiner Erfüllung. Sektion I bekam nach vielen Änderungen schließlich die Überschrift „Umkehr zum lebendigen Gott“.

(2) Welche Menschen sucht sich Gott als Träger seiner Mission aus, welchen Gruppen sollten wir uns besonders zuwenden? Daraus ist das Thema der Sektion II geworden: „Teilnehmen am Leiden und am Kampf“.

(3) Da nach der Vollversammlung des ÖRK 1983 in Vancouver der ökumenische Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zur Priorität des ganzen ÖRK erklärt wurde, sollte eine Sektion den besonderen Beitrag aus missionarischer Sicht für diesen Prozeß erarbeiten. Ihr Thema „Die Erde ist des Herrn“ – einmal vorgeschlagen – ist nie umstritten gewesen.

(4) Übrig blieb der Bereich verschiedener Fragen missionarischer Praxis bis hin zur leidigen Frage nach den Strukturen. Am Thema dieser Sektion ist

mehrmals gebastelt worden, bis es schließlich die Fassung erhielt: „Auf dem Weg zu erneuerter Gemeinschaft in der Mission“.

(c) Aufgabe des Stabes ist es aber auch, das Programm der Konferenz selbst zu entwerfen und dabei den Wünschen der Konsultation in Le Cénacle Rechnung zu tragen. Nach vorliegendem Programmwurf wird der Schwerpunkt der Konferenz in der Arbeit der 4 Sektionen liegen. In ihnen muß möglich werden, was so dringend gewünscht wird, nämlich daß die Teilnehmer auf Erfahrungen anderer hören und ihre eigenen Erfahrungen einbringen, um dann gemeinsam das Berichtete zu reflektieren mit dem Ziel, Schritte heute nötigen Gehorsams „in der Mission nach der Weise Christi“ zu benennen. Weil hier der Schwerpunkt liegen soll und weil die Arbeitsfähigkeit der Sektionen und ihrer Untergruppen stark von der Atmosphäre des Miteinanders abhängen wird, sind bereits am ersten vollen Arbeitstag der Konferenz – nach dem Eröffnungsplenum mit Grußbotschaften und der Rede des scheidenden Direktors – zwei volle Arbeitseinheiten für die Sektionen zum gegenseitigen Kennenlernen und offenen Gespräch zum Gesamtthema der Konferenz vorgesehen, obwohl die Sektionsarbeit selbst erst am dritten Tag beginnen soll. Wie bereits gesagt, wird von den Sektionen erwartet, daß sie im Rahmen ihrer Thematik „Schritte heute nötigen Gehorsams“ benennen. Diese Empfehlungen müssen dann von der Gesamtheit der Konferenz in Plenardebatten angenommen werden, während es keine Redaktionsarbeit im Plenum zu den Berichten der Sektionen geben soll, die selbst ihre Empfehlungen verständlich zu machen haben.

Bisher vorgesehene Schwerpunkte der 4 Sektionen

1. *Umkehr zum lebendigen Gott*

Die Formulierung dieses Themas weckt vertraute Assoziationen: Bei Mission geht es um Umkehr, um Abkehr von falschen Göttern und um Hinwendung zum wahren Gott. Missionare sind dazu da, andere zu dieser Umkehr einzuladen. Doch die Arbeit der Sektion soll bei der Umkehr ansetzen, die Gott von uns selbst erwartet: „Der Ruf zur Bekehrung muß mit der Buße derer beginnen, die rufen, die die Einladung aussprechen“ (ÖE 13). Praktisch heißt das, daß die Sektion I zunächst in mehrere Untergruppen auseinandergehen soll, in denen die Teilnehmer Erfahrungen eigener Umkehr bzw. Umkehr ihrer Gemeinden und Kirchen mitteilen: wo haben wir die Erfahrung gemacht, daß völliger Neuanfang nötig und möglich war?

Auf diesem Hintergrund werden sich dann Untergruppen in parallel durchgeführter thematischer Arbeit 3 Bereichen zuwenden:

- Der Frage nach Mission und Einheit, d. h. dem fortwährenden Skandal der Trennung und gar des gegenseitigen Abwerbens von Gliedern, aber auch der Frage nach Einheit in bereichernder Vielfalt;
- Dem Zeugnis in säkularisierten Gesellschaften und damit der Erneuerung der Kirche in diesen Gesellschaften, die im Vollzug des missionarischen Auftrags möglich wird;
- Dem Zeugnis unter Menschen anderer Glaubensrichtungen bzw. anderer Religionen und damit der nötigen Umkehr von Berührungsangst oder Arroganz, womit zugleich die kontroverse Frage des Verhältnisses von Dialog und Mission auf der Tagesordnung steht.

Im September 1987 haben wir in Polen eine Konsultation über Fragen missionarischer Verkündigung heute für die ÖRK-Mitgliedskirchen in den 8 sozialistischen Ländern Osteuropas durchgeführt, die als Vorbereitung für San Antonio konzipiert war. Dabei ist das Interesse der Vertreter dieser Kirchen am „Zeugnis in säkularisierter Gesellschaft“ besonders hervorgetreten, wenn auch zugleich die unterschiedliche Ausprägung der Säkularisierung in diesen Ländern deutlich wurde.² So war es keine Überraschung, daß die meisten osteuropäischen Delegierten, die bisher für San Antonio registriert sind, Sektion I als ihre erste Wahl angeben.

In der Woche nach Ostern (27. März bis 1. April 1989) wird in Zusammenarbeit mit der Konferenz Europäischer Kirchen eine Pilotkonsultation mit Teilnehmern aus Zentraleuropa (Ost und West) unter dem Thema „Missionarische Gemeinden im säkularisierten Europa“ stattfinden. Diese kleine Konsultation soll einerseits klären, welche Fragestellungen der entsprechenden ökumenischen Diskussion der sechziger Jahre heute noch relevant sind, und andererseits versuchen, heuristisch hilfreiche und nötige Fragen für ein langfristiges Programm von Aktion und Reflexion für die Kirchen Europas bei Berücksichtigung regionaler Besonderheiten zu benennen. Einige Teilnehmer der Sektion I werden dabei sein und werden, wenn die Konsultation zu überzeugenden Ergebnissen kommt, diese Impulse in San Antonio einbringen. So kann man gespannt sein, ob von San Antonio in dieser Hinsicht ein hilfreicher Anstoß für die Kirchen Europas und ihre „Erneuerung in der Mission“ ausgeht.

Der ökumenische Gruppenbesuch – durchgeführt von der Leitungsgruppe dieser Sektion – hat in der ersten Januarhälfte dieses Jahres im Süden der Volksrepublik China stattgefunden. Bei der Wahl dieses Landes konnte die Besuchergruppe damit rechnen, einer Kirche zu begegnen, die durch einen schmerzhaften Prozeß der Umkehr hindurchgeführt worden ist, dadurch heute Einheit jenseits aller früheren Konfessionsschranken ver-

schiedenster evangelischer Kirchen und Gemeinschaften erleben kann und ausbaut und schließlich durch eine besondere Form der Säkularisierung herausgefordert ist. Mein orthodoxer Kollege, Yorgo Lemopulo, tief beeindruckt von allen Begegnungen mit Christen im Süden Chinas, versuchte beim Berichten seine Eindrücke mit Hilfe kirchengeschichtlicher Kategorien zu sortieren:

In einer Kleinstadt traf die ökumenische Gruppe auf eine Gemeinde, die er mit der Situation der frühen Kirche verglich: zwei Drittel der Glieder sind Christen der ersten Generation bzw. erst vor kurzem Bekehrte. So besteht die Gemeinde zu mehr als der Hälfte aus jungen Menschen, denen eine kleinere Zahl sehr alter Gemeindeglieder gegenübersteht, die den Glauben durch die Verfolgung hindurchgetragen haben. Die Christen erster Generation geben zwei Gründe für ihre Entscheidung an, sich taufen zu lassen: die einen betonen, daß sie in der christlichen Gemeinde persönliches Angenommenwerden und Aufgenommenwerden erfahren haben – etwas, was sie so nirgends sonst erlebt haben. (Den Besuchern fiel auf, daß etwa die Hälfte der Chormitglieder Blinde sind.) Die anderen sagen, daß sie auf der Suche nach Antwort waren, nach Sinnbestimmung für ihr Leben, und in der christlichen Gemeinde eine überzeugende Antwort auf ihr Suchen gefunden haben.

Die Gemeinde hat keinen ordinierten Pfarrer. Alles wird von Laien getragen. Doch nun hat diese Gemeinde den Provinzkirchenrat in Kanton gebeten, eine autorisierte Abordnung zu schicken, um einen ihrer Ältesten zu ordinieren. Protestanten könnten fragen: wozu braucht diese Gemeinde plötzlich einen Ordinierten, wo doch alles reibungslos ohne eine solche herausgestellte Leitungspersönlichkeit geht? Als orthodoxer Theologe wußte Yorgo Lemopulo eine klare Antwort zu geben: mit der Ordination eines ihrer Ältesten sucht diese Gemeinde die Verbindung mit der größeren Familie der Kirche über ihren Ort hinaus.

In Kanton begegnete die Gruppe dem Provinzkirchenrat und damit einem Stadium der Kirchengeschichte, da die Kirche sich mit Behörden auseinandersetzen muß, weil sie selbst sich mehr und mehr etabliert. So verhandelt der Provinzkirchenrat z. B. mit den Behörden über die Rückgabe kirchlichen Eigentums und kümmert sich um die Ausbildung künftiger Pfarrer.

Schließlich hat die Gruppe ein „Agape-Zentrum“ besucht und damit den ersten Versuch einer diakonischen Einrichtung der chinesischen Christen nach der kommunistischen Revolution kennengelernt: ein Kindergarten für Kinder mit ansteckender Gelbsucht, der so vorbildlich geführt wird, daß er Modellcharakter für das ganze Land bekommt. Auch in einer Gesellschaft mit einer umfassenden Organisation sozialer Fürsorge gibt es Lücken. Sich den Menschen zuzuwenden, die Opfer solcher Lücken werden, war schon immer erster Anstoß für diakonisches Wirken der Christen.

Bei allen Begegnungen fiel auf, daß die Konfessionsunterschiede zwar noch bestehen – z. B. in Gestalt verschiedener Gottesdienstordnungen oder unterschiedlicher Taufpraxis –, daß sie aber nicht mehr als trennend empfunden werden. Evangelische Christen eines Ortes bilden eine Gemeinde und finden einen Weg, mit diesen ererbten Unterschieden zusammenzuleben – bis dahin, daß Adventisten lieber an

einem gemeinsamen Sonntagsgottesdienst teilnehmen als einen eigenen Gottesdienst am Sonnabend zu gestalten.

Die gegenwärtige ökonomische Reform in China bringe eine bestimmte fortschreitende Säkularisierung im Sinne wachsender Profitorientierung mit sich, so berichteten die Besucher. Damit habe sich die Kirche zunehmend in ihren eigenen Reihen auseinanderzusetzen, z. B. im Blick auf Nachwuchsschwierigkeiten angesichts der bescheidenen Pfarrergehälter.

2. Teilnehmen am Leiden und am Kampf

Vielleicht ist es unnötig zu betonen: natürlich geht es nicht um jeden beliebigen Kampf, sondern um den Kampf unterdrückter ethnischer oder sozialer Gruppen für ihr Recht und die Wiedererlangung ihrer menschlichen Würde. Natürlich geht es nicht um jede Art von Leiden, sondern um das Erleiden von Not und Unrecht und das dadurch hervorgerufene Leiden an Ungerechtigkeit.

Erfahrungshintergrund und Erfahrungsbezug dieses „Teilnehmens am Leiden und am Kampf“ ist die Arbeit eines besonderen Zweiges der Kommission für Weltmission und Evangelisation, der 1988 sein 25jähriges Bestehen begehen konnte – der „Urban Rural Mission“ (Stadt und Land-Mission), ursprünglich bekannt als „Urban Industrial Mission“. Diesem Arbeitszweig mit inzwischen 100 örtlichen Dienstgruppen vor allem in städtischen Ballungszentren der sogenannten Dritten Welt geht es um tätige Übersetzung des Evangeliums für Ausgebeutete und benachteiligte Gruppen und ihren Kampf gegen Ausbeutung und Unrecht. Bei der Auseinandersetzung mit den spezifischen Problemen der Slumbewohner großer Städte wurde deutlich, daß die Lösung mancher Probleme auf dem Lande gesucht werden müsse, dort, wo die Slumbewohner herkommen in der Hoffnung, in der Stadt den Lebensunterhalt zu erlangen, den sie auf dem Lande nicht mehr finden können. Deshalb die Änderung des Namens des Arbeitszweiges in „Urban Rural Mission“. Aus dieser Arbeit stammt die Frage nach „Widerstand als einer Form christlichen Zeugnisses“, Thema der zweiten von drei vorgesehenen Untergruppen dieser Sektion. In dem entsprechenden Abschnitt des Studienheftes für San Antonio³ wird der Begriff Widerstand als Widerstand Gottes gegen die zerstörerischen Kräfte des Chaos erläutert, dem das Zeugnis der Christen zu entsprechen hat. Bei der Diskussion zur Themenfindung dieser Sektion hat es auch den Themenvorschlag gegeben „Gott richtet die Niedrigen auf“. Mit dieser biblischen Formulierung sollte deutlich gemacht werden, daß es um unsere Teilnahme an Gottes Handeln geht. Doch der Vorschlag wurde in der Sorge verworfen, der Ausdruck „die Niedrigen“ könne als Diskriminierung verstanden werden.

Zum besseren Verständnis der Konzeption dieser Sektion möchte ich eine grundlegende Passage aus dem Studienheft für San Antonio zitieren:

„Die Menschen sind als Gottes Ebenbild geschaffen; sie sind Haushalter der Schöpfung und haben Teil an Gottes Werk; die Menschen sind Haushalter der Macht Gottes. Leiden und Kampf sind – besonders für diejenigen, die zu Armen gemacht worden sind – Teil der Erlösung und der Wiedereinsetzung der Menschen in die ihnen innewohnende Würde als Kinder Gottes. Für Gemeinschaften, die lediglich Ausbeutung und die Zerstörung all dessen erfahren, was ihnen lieb und wert ist, ist diese Beschreibung der Identität (Gottes Ebenbild) und des Ziels (Teilhabe an Gottes Werk) von ausschlaggebender Bedeutung für ihre eigene Würde, für ihre Anstrengungen, Leben in seiner ganzen Fülle zu erlangen, ja, für ihr Überleben. Es ist Gottes Wille, alle Menschen wieder in ihre Würde einzusetzen und ihnen ihre Identität zurückzugeben.“⁴

Die Themen der ersten und dritten Untergruppe dieser Sektion „Macht als schöpferische Kraft“ und „Macht und Kultur/Gemeinschaft“ lassen vermuten, daß das Verständnis von „Macht“ von großer Bedeutung für die Gespräche in dieser Sektion sein wird. Hintergrund des Interesses an Macht ist die Erfahrung von Ohnmacht seitens der Unterdrückten, um deren Leiden und Kampf es gehen soll. Damit wird in der Reihe der Weltmissionskonferenzen zum dritten Mal hintereinander an zentraler Stelle nach dem Verständnis von Macht gefragt. In Bangkok brachten während einer Plenardebatte Vertreter vor allem afrikanischer Kirchen ihre Erfahrung von Ohnmacht zum Ausdruck – für ihre Kirchen im Gegenüber zu den Kirchen des Nordens, auf deren finanzielle Unterstützung sie angewiesen sind, für ihre Völker im Gegenüber zu den einstigen Kolonialmächten und den multinationalen Konzernen. Lautstark wurde die Forderung nach „Übertragung von Macht“ („transfer of power“) erhoben. Diese Forderung traf auf die skeptische Gegenfrage ebenfalls eines afrikanischen Teilnehmers, was sich denn wirklich zum Guten ändere, wenn Macht in andere Hände übertragen würde. Macht einfach in andere Hände übertragen bedeute oft nur, daß sie nun von einem anderen mißbraucht werde. Statt dessen sollten wir nach der Qualität der Macht fragen, die gebraucht werde, um Gerechtigkeit zu fördern. Vom Thema der Konferenz in Bangkok her („Heil heute“) wurde so nach der Qualität der Macht Gottes als rettender Macht gefragt. Diese rettende Macht begegne uns als Ohnmacht des Gekreuzigten. So kam es zu dem Beschluß, eine Studie über „Macht und Ohnmacht in der Mission“ in Angriff zu nehmen. Diese Studie kam – nicht zuletzt wegen der begrifflichen Unklarheit der Gegenüberstellung von Macht und Ohnmacht – nicht über ihre Anfänge hinaus. Hilfreich war aber der Rückgriff auf die klassische phänomenologische Definition von Macht von Max Weber („Wirt-

schaft und Gesellschaft“): „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel, worauf diese Chance ruht.“

Der Rückgriff auf diese Definition wirkte entkrampfend, weil sie deutlich macht, daß kein Sozialgefüge ohne Macht auskommen kann. Man sollte also nicht weiter Ohnmacht als Tugend gegen Macht als etwas Böses ausspielen, sondern jeweils prüfen, von welcher Macht die Rede ist. So konnte in Melbourne 1980 in einer eigenen Sektion (Sektion IV „Christus – gekreuzigt und auferstanden – fordert menschliche Macht heraus“) nach der Qualität der Macht des Gekreuzigten gefragt werden. Kosuke Koyama (Japan) stellte in seinem Leitvortrag für diese Sektion heraus, daß die Macht Jesu da am wirksamsten war, wo Jesus scheinbar am ohnmächtigsten war: am Kreuz. In San Antonio soll nun nach kreativer Macht gefragt werden – so wahr Gottes Macht konstruktiv und nicht zerstörerisch ist. Die Menschen für die Ausübung solcher Macht zu organisieren, sei eine missionarische Aufgabe, heißt es in dem Studienheft für San Antonio.

Zwei zeitlich parallel geplante ökumenische Gruppenbesuche für diese Sektion sollen im Februar 1989 im Mittleren Osten einerseits und im Pazifik andererseits durchgeführt werden.

3. *Die Erde ist des Herrn*

Die Wahl dieses biblischen Bekenntnisses (Psalm 24,1) erwies sich als besonders glücklich, weil es dazu einlädt, mit einer guten Nachricht einzusetzen, bevor über Herausforderungen gesprochen werden muß. Voraussetzung dafür, sich den kritischen Fragen zu stellen, die mit dem konziliaren Prozeß auf der Tagesordnung stehen, ist die befreiende Gewißheit: die Erde ist und bleibt Gottes Eigentum, und mit ihr bleiben wir als Erdenbewohner in Seiner Hand! Außerdem stellt dieses Wort auch einen fruchtbaren Ausgangspunkt für das Herausarbeiten missionarischer Implikationen des konziliaren Prozesses dar: die Teilnahme an der Mission Gottes ziele nicht nur auf die ganze Erde als Tätigkeitsraum, sondern sie richtet sich an die ganze Schöpfung, so wahr wir Gottes Mitarbeiter sein dürfen, der die ganze Schöpfung samt der Geschichte der Menschen Seiner Vollendung entgegenführt (vergleiche Eph 1,10).

Andererseits stellt dieses biblische Bekenntnis zu Gott als dem Eigentümer der Erde unsere menschlichen Konzepte und Praktiken von Eigentum in Frage, die sich u. a. darin äußern, daß wir 1. die Schöpfung ausbeuten, 2. das Land zur Ware machen, 3. nationales Eigeninteresse über die Nöte

anderer stellen und 4. soziales Eigeninteresse unserer Gruppe durch Diskriminierung anderer absichern. Dieser Gliederung entsprechend soll die Sektion in San Antonio vier Untersektionen haben:

3.1. Haushalter der Schöpfung

Eine Konsequenz des Bekenntnisses zu Gott als dem Eigentümer der Erde ist die Bejahung unserer Rolle als Haushalter, die dem wahren Eigentümer rechenschaftspflichtig für ihren Umgang mit der anvertrauten Erde sind, die sie zu hegen und zu pflegen haben in vollem Respekt gegenüber allen Mitgeschöpfen (Gen 2,15). Es ist offenkundig, daß wir heute und erst recht unsere Nachkommen von Folgen verkehrten Umgangs mit der Schöpfung bedroht sind. An die Stelle von Haushalterschaft ist die gewaltsame Ausbeutung der Schöpfung getreten.

Die Leitungsgruppe dieser Untersektion hat einen ökumenischen Gruppenbesuch im Oktober vergangenen Jahres zunächst in der DDR und im Anschluß daran in den Niederlanden durchgeführt. In der DDR waren wir Gäste der 2. Ökumenischen Versammlung im Rahmen des konziliaren Prozesses in Magdeburg und konnten so miterleben, mit welchem Engagement sich die Delegierten so gut wie aller christlichen Kirchen in der DDR den Herausforderungen dieses Prozesses und vielen damit verbundenen heißen Eisen stellen. Uns interessierte u. a. die Arbeitsgruppe „Energie der Zukunft“, da wir anschließend vier Tage lang Gemeinden im Gebiet des Braunkohlentagebaus im Bezirk Cottbus besuchten. Mangels anderer Rohstoffe und Energieträger spielt die Gewinnung von Braunkohle in der DDR eine Schlüsselrolle vor allem für die Elektrizitätsgewinnung. Wir konnten und mußten sehen, wie ökonomische Zwänge zu fatalen ökologischen Folgen führen. In weiten Teilen des Bezirks Cottbus wird die Landschaft für Jahrzehnte zerstört. Das Bild wird zusätzlich verdüstert durch die giftigen Rauchschwaden der gigantischen Schornsteine der Wärmekraftwerke, in denen die Rohbraunkohle in unmittelbarer Nähe der Abbaugebiete verheizt wird. Das ist der Preis, der in einem Teil des Landes für den Wohlstand der Gesamtbevölkerung der DDR gezahlt wird. Diesen Preis haben im besonderen die Bewohner dieses Gebietes zu zahlen, die ihr Heim aufgeben müssen, damit der Bagger seine Arbeit aufnehmen kann. So hatten unsere Besuche bei Familien in den verschiedenen Stadien des Prozesses Jahre vor dem angekündigten Umzug, dicht davor und schließlich danach in neuer Wohnung und Umgebung eine stark seelsorgerliche Note. Dabei nötigte uns die seelsorgerliche Tätigkeit der kirchlichen Mitarbeiter vor Ort hohen Respekt ab. Mit ihnen und den besuchten Gemeindemitgliedern sahen wir uns vor die brennende Frage gestellt: welche Umkehr erwartet Gott von uns angesichts dieser von uns allen mitzuverantwortenden Zerstörung der Natur zur Sicherung unseres Wohlstandes?

Beim anschließenden Besuch in den Niederlanden sind wir auf andere Formen der Zerstörung der Umwelt gestoßen. Besonders bewegt hat uns die Begegnung mit den Franziskanern, die in überzeugendem Rückgriff auf die Spiritualität des heiligen Franziskus ein landesweites Erziehungsprogramm „die Erde ehren“ durchführen,

das nicht mit Appellen anfängt, sondern von der Freude an Gottes Schöpfung und von der so bestimmten Kraft des Glaubens ausgeht.

3.2. Für eine gerechte Verteilung von Grund und Boden

Die Landfrage ist in vielen Teilen der Welt heute zur Lebensfrage schlechthin geworden. Wir brauchen uns nur an die Bürgerkriege in Zentralamerika oder auf den Philippinen zu erinnern, bei denen es vor allem um eine wirklich gerechte Landreform geht. Brasilien ist ein besonderer Schwerpunkt solchen Kampfes um gerechte Verteilung des Landes. Deshalb hat ein Teil der Leitungsgruppe dieser Untersektion im Mai vergangenen Jahres einen ökumenischen Gruppenbesuch im Süden Brasiliens bei der Bewegung der Landlosen gemacht.⁵ Sie erlebte eine große Überraschung insofern, als sie bei dieser Bewegung einer vitalen, das Leben der ganzen jeweiligen Gemeinschaft tragenden Spiritualität begegnete – einer Spiritualität, wie sie wohl M. M. Thomas mit seiner berühmten Formel von der „spirituality for combat“ im Sinne hatte. Diese Spiritualität zeigt sich u. a. in der Solidarität des Teilens derer, die gemeinsam unbebautes Land besetzen und darum kämpfen, daß es ihnen schließlich zugesprochen wird, oder derer, die zusammen in Zeltlagern auf versprochene Landzuteilungen warten. Die sonntäglichen Gottesdienste werden zu Vollversammlungen, in denen das gemeinsame Handeln der nächsten Tage abgesprochen wird, die Verwaltung von Hilfsgütern geregelt und auch gemeinsam entschieden wird, welche Familien als nächste berücksichtigt werden, wenn Parzellen zugeteilt werden. Die Besucher stießen auch auf eine sie berührende Entschlossenheit von Landbesetzern, die sagen: dieses Land wird entweder unser künftiges Leben oder unser Grab; und lernten verstehen, warum es in Brasilien so viele Märtyrer dieses Kampfes um gerechte Verteilung des Landes gibt.

Was ist die missionarische Aufgabe der Kirchen angesichts dieses Kampfes? Wie gehen die Kirchen mit ihrem eigenen Landbesitz um? Da die Kirche Christi für das Leben einsteht, kann sie in ihrem Zeugnis nicht an der Frage des Landes vorbei.

3.3. Zu Friedensstiftern berufen

Diese Themenformulierung ist etwas irreführend. „Die Erde ist des Herrn“, das gilt für die Schöpfung im ganzen, das gilt für das Land, auf dem wir und von dem wir leben – das gilt aber auch für das nationale Territorium, das die meisten Nationen wie ihr exklusives Eigentum behandeln.

Nationales Eigeninteresse und der Schutz nationaler Sicherheit führen zur Rechtfertigung militärischer Absicherung und gefährden den Frieden. Bereitschaft zum Teilen, Bereitschaft zum Frieden müßten sich in der Bereitschaft zur Aufnahme von Menschen in Not zeigen – zum Beispiel von Flüchtlingen, die vor massiver Unterdrückung oder Krieg geflohen sind und eine Zuflucht suchen. Auf diesem Umweg sind wir bei der Vorbereitung auf die Frage nach der „Solidarität mit Fremden als Teil der Mission der Kirche“⁶ gestoßen, so daß dies der entscheidende Einstieg für die Arbeit dieser Untersektion sein wird.

Der ökumenische Gruppenbesuch zu dieser Untersektion führte die entsprechende Leitungsgruppe im November 1988 nach Simbabwe und Swaziland mit dem Ziel herauszufinden, wie die Kirchen dieser Länder (und vor allem auch ihre Ortsgemeinden) auf den Zustrom von Flüchtlingen hauptsächlich aus Mosambik reagieren. Den Mitarbeitern der großen Hilfsorganisationen gegenüber, die als Spezialisten der Flüchtlingshilfe weitgehend unser Besuchsprogramm organisierten, mußten wir immer wieder deutlich machen, daß wir nicht gekommen waren, um Hilfsprojekte zu studieren. Zwei Begegnungen mit Christen in den Grenzgebieten beider Länder will ich erwähnen, weil sie unser Anliegen beleuchten.

Gewehr- und Geschützfeuer von einem Gefecht zwischen MNR-Kämpfern und Frelimo-Soldaten auf der anderen Seite der Grenze in Mosambik war zu hören, als wir in einem Grenzort in Simbabwe in einer Kirche Christen dieses Ortes zuhören konnten, die uns erzählten, wie sie Flüchtlinge bei sich aufnehmen. Sie gehen dabei ein doppeltes Risiko ein, weil sie Racheakte der MNR befürchten müssen und gegen das ausdrückliche Verbot ihrer Regierung handeln, die verlangt, daß alle Flüchtlinge zu melden sind, damit sie in Lager gebracht werden. Zu den schlichten Zeugnissen riskanten Glaubensgehorsams hatten wir als Besucher nicht viel zu sagen. Doch uns wurde ausdrücklich gedankt: ihr seid als internationale Gruppe zu unserer unbedeutenden Gemeinde gekommen!

In Swaziland bewegte uns das Gespräch zwischen zwei Swazi-Christen, das uns übersetzt wurde: die Flüchtlinge aus Mosambik sind eine missionarische Aufgabe für uns, sagte der eine, Gott hat ihnen alles genommen, so daß sie offen sind für die Botschaft, die wir ihnen zu sagen haben! Darauf der andere: könnte es nicht umgekehrt sein, daß wir es sind, die zu lernen haben, daß Gott uns diese Flüchtlinge schickt, damit wir uns erneuern lassen?

3.4. Haushalterschaft über die Erde und die menschlichen Kulturen

Die Haushalterschaft über die Erde ist der ganzen Menschheit als einer großen Familie anvertraut – so wahr Gott die Einheit aller seiner Kinder will. Die Kulturen der verschiedenen Völker und ethnischen Gruppen spielen eine unverzichtbare Rolle für die Identität der verschiedenen Teile der

Menschheit. Ihre Ambivalenz zeigt sich u. a. darin, daß das Bewahren der Identität der eigenen Gruppe oft mit der Abgrenzung von anderen oder gar deren Diskriminierung bezahlt wird.

In der zweiten Februarhälfte dieses Jahres besuchte eine Gruppe von San Antonio-Teilnehmern Gemeinden in Südindien, die sich um die Überwindung der überlieferten Kastenschranken innerhalb der Kirche bemühen und damit um die Überwindung vor allem der fortwirkenden Diskriminierung der Kastenlosen (Dalits). In einem Seminar nach den Besuchen wollten wir mit Hilfe indischer Experten versuchen, die komplexen Probleme besser zu verstehen, die das überlieferte Kastensystem für die Christen Indiens und für die ganze indische Gesellschaft mit sich bringt.

Paulus beschwört die Überwindung aller Schranken der Rasse und der Religion, der Kaste und Klasse und des Geschlechts in seinem berühmten Bekenntnis: „*Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus*“ (Gal 3,28). Für die Wahrheit dieses Bekenntnisses im Blick auf die ganze Menschheit steht die Kirche Christi mit ihrem Leben als Zeugnis Jesus“ ein – oder sie verrät sie. Um dieser Aufgabe gerecht werden zu können, müssen wir versuchen, die trennenden und diskriminierenden Mechanismen unserer eigenen Kultur zu erkennen, um sie außer Kraft setzen zu können.

4. *Auf dem Wege zu erneuerter Gemeinschaft in der Mission*

Bei einer Weltmissionskonferenz darf die Erörterung der Frage nach den das missionarische Handeln tragenden Gemeinden und Gemeinschaften und auch struktureller Fragen der Missionspraxis nicht fehlen. Diesem Feld ist die Sektion IV gewidmet, in deren Thema das Wort Gemeinschaft die Klammer für 4 unterschiedliche Anliegen bildet.

4.1. In der ersten Untersektion geht es um „Merkmale einer integrativen und ökumenischen Zeugnisgemeinschaft“. Dabei soll die Rolle von Aktions- und Dienstgruppen aller Art, aber auch ordensähnlicher Zusammenschlüsse oder charismatischer Gemeinschaften besprochen werden. Wie sind sie einzuschätzen? Wie steht es um ihren ökumenischen Charakter? Dabei gibt es Berührungspunkte mit der gerade beschriebenen 4. Untersektion der Sektion III, weil auch danach gefragt werden wird, wie sich im Leben der Gemeinden etwas von der Einheit der Menschheitsfamilie widerspiegeln kann.

4.2. Verwandt mit dieser Fragestellung, aber mit einer mehr kritischen Fragerichtung ist das Anliegen der zweiten Untersektion „Volksreligiosität

und die Glaubensgemeinschaften der Armen“. Anstoß für die Bildung einer eigenen Untersektion mit dieser Überschrift war die wachsende Sorge vieler Kirchen gegenüber der zunehmenden Anziehungskraft neuer religiöser Gemeinschaften, von denen einige destruktive Züge haben. Wie sind solche destruktiven Wirkungen und Züge zu erkennen und zu entlarven? Andererseits werden etablierte Kirchen durch die missionarische Kraft vieler pfingstlerischer Kirchen oder afrikanischer sog. unabhängiger Kirchen herausgefordert. Worin besteht diese missionarische Kraft? Wie weit ist sie Ausdruck von „Mission in der Weise Christi“?

Zu der Thematik dieser Untersektion hat im Januar ein ökumenischer Gruppenbesuch bei sog. unabhängigen Kirchen in Ghana stattgefunden. Bei Abfassung dieses Artikels lag leider noch kein Bericht vor.

4.3. In der 3. Untersektion soll es um „Beziehungen in der internationalen Missionsarbeit“ gehen. Das Wort Gemeinschaft wird also auf das Verhältnis zwischen den einst sendenden und einst empfangenden Kirchen in der Mission bezogen. Hier gilt besonders, was zur Themenwahl der Konferenz angemerkt wurde: es fehlt nicht an guten Einsichten. Seit wenigstens 50 Jahren wird von der Eigenständigkeit der einst sog. „jungen Kirchen“ als Partner der Kirchen in Europa und Nordamerika gesprochen. Sicher wäre es nicht richtig zu sagen, daß es rundweg an Praktizierung dieser Einsicht fehlt. Vieles hat sich in diesen 50 Jahren auf Partnerschaft hin verändert. Aber die überkommenen Strukturen erweisen sich als sehr langlebig und schwer zu ändern. So wird sich eine vorbereitende internationale Konsultation im März dieses Jahres in Chiangmai/Thailand ganz der Frage nach den nötigen Strukturänderungen widmen und ihre Ergebnisse dieser Untersektion unterbreiten. Diese Konsultation wird auch versuchen zu prüfen, welche Modelle einer partnerschaftlichen Struktur sich bewährt haben. Ein Beispiel dafür ist der „Rat für Weltmission“ mit Sitz im Londoner Livingstone-Haus, dem Haus der einstigen Londoner Mission, in dem 28 Kirchen in fünf Kontinenten zusammenarbeiten, ihre Gaben teilen und sich gegenseitig bei der Erfüllung des Missionsauftrags helfen. Die Mitglieder des Londoner Stabes dieses Rates kommen aus vier Kontinenten. Generalsekretär ist z. Zt. Dr. Christopher Duraisingh, der ab 1. September 1989 als neuer Direktor der Kommission für Weltmission und Evangelisation des ÖRK in Genf tätig sein wird.

4.4. Schließlich steht unter der Überschrift „Christen überschreiten Grenzen“ noch ein Thema auf der Tagesordnung, für das das berühmte „last not least“ gilt: die Frage der Entsendung von Missionaren über kulturelle und nationale Grenzen hinweg. Gerade weil menschlich gesprochen der Dienst

vieler Missionare Erfolg hatte und es heute in den meisten Ländern der Erde christliche Kirchen gibt, konnte Mission zur Sache der Kirchen am jeweiligen Ort werden. Mission ist so nicht mehr abhängig vom Dienst von Christen, die aus anderen Kontinenten und Kulturen kommen, um das Evangelium Menschen mitzuteilen, denen es noch nie mitgeteilt wurde.

Im September 1988 hat die Kommission für Weltmission und Evangelisation – in Zusammenarbeit mit der Abteilung für ökumenischen Personalaustausch der Kommission für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst des ÖRK – in Birmingham eine internationale Konsultation zur Frage nach Kriterien für den ökumenischen Austausch von Personen (im Unterschied zu einseitiger Entsendung) durchgeführt. Diese Konsultation hat den Grundsatz bestätigt, daß „Teilnahme an der Mission Gottes da beginnt, wo wir leben. Deshalb hat örtliche Mission klare Priorität“. Doch es heißt sofort weiter: „Aber diese muß Verbindung haben mit örtlicher Mission in anderen Teilen der Welt. Andernfalls besteht immer die Gefahr, zur ‚Stammeskirche‘ zu werden.“ Von da aus wird die strukturelle Verbindung von Mission im eigenen Land mit der Teilnahme an Weltmission gefordert. Der Austausch von Personen über Grenzen hinweg soll vorrangig dazu dienen, die grenzüberschreitende ökumenische Gemeinschaft sichtbar zu machen. Von den vielerlei Einzelvorschlägen möchte ich wenigstens die Forderung vor allem afrikanischer Kirchen erwähnen, Kirchen und Missionsorgane des Nordens sollten die finanzielle Unterstützung ihrer Partnerkirchen nicht an die Entsendung von Personal binden.

Die evangelischen Kirchen in der DDR haben nach 1945 und erst recht nach 1961 eine unfreiwillige Pause für die Entsendung von Missionaren erlebt und lernen müssen, sich auf die missionarische Aufgabe im eigenen Land zu konzentrieren. Seit etwa fünf Jahren haben sie wieder die Möglichkeit, in bescheidenem Umfang Mitarbeiter in ökumenische Dienste in anderen Teilen der Welt zu entsenden. Diese neue Möglichkeit war Anlaß dafür, sich darüber Rechenschaft zu geben, was für Lehren aus der Zeit des Moratoriums zu ziehen wären. Schließlich ging es jahrzehntelang auch ohne sie. Der Meinungsaustausch in verschiedensten Gremien hat sich schließlich in dem von der Konferenz der Kirchenleitungen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR verabschiedeten Papier „Mission – Gerechtigkeit – Partnerschaft“⁷ niedergeschlagen, in dem es zur Frage des ökumenischen Austauschs u. a. heißt:

„3.1.1. Der gemeinsame Auftrag kann nur wahrgenommen werden, indem die Kirchen über alle Grenzen hinweg einander helfen mit den Gaben und Möglichkeiten, die ihnen anvertraut sind. Jede Kirche ist sowohl auf

das Empfangen angewiesen als auch zum Weitergeben aufgerufen. Von daher muß die Wechselbeziehung von Geben und Nehmen in allen partnerschaftlichen Beziehungen sichtbaren Ausdruck finden.“

Da es um gegenseitige Hilfe und Ergänzung von Kirchen gehen soll, wird zur Auswahl von Personen für eine Entsendung festgehalten:

„3.5.2. Die Erfahrung im missionarischen Dienst und in der ökumenischen Zusammenarbeit im eigenen Bereich ist eine wichtige Voraussetzung für die Entsendung in einen ökumenischen Dienst.“

Die entsprechende Untersektion in San Antonio wird vor der schweren Aufgabe stehen, Richtlinien dafür vorzuschlagen, „das Chaos zu vermeiden, das häufig durch die wahllose Aussendung von Missionspersonal entsteht“⁸.

Schlußbemerkung

Was ist von der bevorstehenden Weltmissionskonferenz in San Antonio zu erwarten? Sicher nicht überzeugende Anregungen oder gar Antworten zu *allen* den vielen Fragen, die auf der Tagesordnung stehen. Wohl aber einige Impulse der Erneuerung, Anstöße dazu, die Herausforderung, vor die Gott uns stellt, anzunehmen und zu tun, was er uns als nötig erkennen läßt.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. z.B. Olaf Schumann, *Mission in der Weise Christi*, Zeitschrift für Mission, 3/1988, S. 168ff; Lesslie Newbigin, *Mission in der Nachfolge Christi*, *Weltmission heute*, 4/1988.
- ² „Missionarische Kirchen in Osteuropa“, hg. von Gerhard Linn, ÖRK Genf 1988.
- ³ „Dein Wille geschehe – Mission in der Nachfolge Jesu Christi“, Studienmaterial und Bibelarbeiten, Deutsche Ausgabe EMW, Hamburg 1988, S. 19.
- ⁴ A.a.O. S. 16.
- ⁵ Vgl. Michael Knoch, *Os Sem Terra – The Landless*, *International Review of Mission*, Jan. 1989, p. 62–74.
- ⁶ Vgl. Gerhard Hoffmann, *Solidarity with Strangers as Part of the Mission of the Church*, IRM Jan. 1989, p. 53–61.
- ⁷ *Mission – Gerechtigkeit – Partnerschaft*, Gesichtspunkte zur Neubesinnung auf den ökumenisch-missionarischen Auftrag der Evangelischen Kirchen in der DDR (September 1987), in: *epd-Dokumentation Nr. 52/1987 (S. 55ff)* und „*Weltmission 1988*“ EMW, Hamburg 1988, S. 19–24.
- ⁸ A.a.O. Anmerkung 3, S. 31.

Die Mission kehrt zurück

Lesslie Newbigin's Beitrag zu einem Missionsverständnis für unseren Kontext

VON PAUL LÖFFLER

Die Frage nach der Mission ist wieder dran. Kirchenführer wie kirchliche Strategen weisen angesichts eines akuten Schrumpfungsprozesses in unserer Volkskirche darauf hin, daß „Mission vor der Haustür“ ebenso vonnöten sei wie der Erwerb einer „missionarischen Kompetenz“ in den Gemeinden. Als Folge davon nimmt zunächst einmal die Selbstbeschäftigung zu mit Themen wie „Gemeindeaufbau“, „einladende Kirche“, „Christsein gestalten“ unter der Perspektive einer „missionierenden Kirche“. In den Jahren 1986/87 haben sich in der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau 26 Dekanatssynoden mit solchen Thematiken beschäftigt. 1987 beschloß die Konferenz Europäischer Kirchen, „die Mission der Kirche in einem säkularisierten Europa“ zu ihrem Arbeitsschwerpunkt zu machen. Auch die kommende Weltmissionskonferenz in San Antonio (Texas) folgt diesem Trend, wenn sie sich zur Leitfrage wählt, wie wir „heute den Missionsbefehl Gottes erfüllen“.

Die intensive Reflexion dessen, was Mission heute für uns darstellt, ist in der Tat dran. Es wäre nur sehr schade, wenn dabei die Einsichten der ökumenischen Diskussion von fast 30 Jahren und ihre Ergebnisse(!) nicht zur Kenntnis genommen würden. Im Umfeld und als Folge der international 1961 in Neu-Delhi vollzogenen Integration von Mission und Kirche begaben sich ökumenische Theologen auf eine tiefeschürfende Suche nach den theologisch relevanten Koordinaten für Mission, verstanden als „missio dei“ (Reihenfolge: Gott – Welt – Kirche, Bekehrung als Umorientierung auf das Reich Gottes), nach einem ökumenischen Kirche- und Gemeindeverständnis für die Teilnahme an der Mission Gottes (Strukturen für missionarische Gemeinden, Philip Potter zum Haus der lebendigen Steine 1983 in Vancouver). International fand auch die Auseinandersetzung statt zwischen dem sogenannten „ökumenischen Missionsverständnis“ und dem „evangelikal“ (und sie geht weiter: 1989 ist gleichfalls das Jahr des Lausanne-Nachfolgekongresses zur Weltevangalisation, der diesmal in Manila stattfinden wird), die bei uns noch nicht richtig in Gang gekommen ist und strukturell dadurch verhindert wird, daß Gemeindedienste für Weltmission und ökumenische Ämter getrennt von (volks-)missionarischen Diensten

agieren und reflektieren. Das Rennen um die zukünftige Gestaltung der Volkskirche könnten deshalb die Funktionalisten gewinnen, die sich an einer mittelfristig hochgerechneten Bedarfserhebung orientieren. Eben dies wäre nicht nur schade, sondern verhängnisvoll für eine Erneuerung aus dem biblischen Auftrag, bei der unsere Kirche ihre Zugehörigkeit zur weltweiten Ökumene und ihren missionarischen Auftrag hier und dort ernst nimmt.

Zugegebenermaßen ist die ökumenische Diskussion um Mission schwer zu rezipieren, weil sie sich in relativ abstrakten Konferenzdokumenten oder in schwer zugänglicher Kleinliteratur („Monatlicher Informationsbrief über Evangelisation“) niedergeschlagen hat. Schon aus dieser Situation heraus empfiehlt sich ein personalisierter Beitrag, wie er in der Stimme von Lesslie Newbigin zu Wort kommt. Darüber hinaus ist er als missionstheologischer Gesprächspartner besonders qualifiziert, weil er sich seit der Weltmissionskonferenz von Accra (1958) an der Diskussion kontinuierlich beteiligt hat. In sein Neu-Delhi-Tagebuch schrieb er 1961 zur Integration: „Es ist deutlich, daß wir mehr und mehr ein trinitarisches statt ein nur christologisches Verständnis des missionarischen Auftrages brauchen“ (zit. in: *Unfinished Agenda*, S. 182). Noch bedeutsamer ist wohl, daß Lesslie Newbigin seine Überlegungen zu Mission konsequent im Prozeß einer biblisch-theologischen Interpretation entwickelt hat. In diesem Vorgehen dürfte sich der allein verheißungsvolle und ökumenisch verbindliche Weg auf tun, in der längst fälligen Auseinandersetzung weiterzukommen. So ist es sicher mehr als der Anlaß seines 80jährigen Geburtstages im Dezember dieses Jahres, der eine Auseinandersetzung mit seinem Beitrag zu einem Missionsverständnis für unseren Kontext herausfordert.

Ausgangspunkt und Ausgangsthese

Lesslie Newbigins jüngstes Buch „Foolishness to the Greeks“ (Grand Rapids und Genf 1986), auf das sich die folgende Skizze konzentrieren wird, läuft auf die Frage zu: Was muß Kirche-Sein in der modernen westlichen Gesellschaft darstellen? Die Fragestellung ist der Endpunkt einer langen Entwicklungslinie. Ausgangspunkt war das theologische Grunddatum, daß sich Mission biblisch nicht an der Fortpflanzung von Kirche, sondern an der Verkündigung der Gottesherrschaft für alle Menschen orientiert. Hierher gehört der trinitarische Bezug von Mission, mit dem sich Newbigin nach 1961 intensiv beschäftigt hat; denn missionarische Verkündigung darf nicht nur, wie er es als Missionar in Indien erkannt hatte, auf Jesus Christus

als persönlichem Heilbringer und Wegeröffner zu Gott hinweisen, sondern muß ihn als den darstellen, in dem sich Gottes Absicht für die ganze Schöpfung manifestiert und in dem der universal wirksame Geist Gottes sichtbar wird. Der Sektionsbericht von Neu-Delhi zu „Zeugnis“, an dem er entscheidend mitgeschrieben hat, betont z. B. „Wir haben bisher kaum begriffen, welche Weisheit, Liebe und Kraft Gott Menschen anderen Glaubens oder ohne Religion gegeben hat“ (meine Übersetzung).

Mission läßt sich unter dieser Perspektive nur beschreiben als Bekennen und Bezeugen des biblischen Kerygmas, wie es damals hieß, in Verbindung mit der Wahrnehmung der Spuren des dreieinigen Gottes in der Geschichte der Menschheit und der Wirklichkeit der Welt. Dies bedeutete auch den konsequenten Abschied vom eurozentrischen Missionsverständnis. Die Weltmissionskonferenz von Mexico City (1963), deren Generalsekretär Newbiggin war, formulierte „Mission in sechs Kontinenten“ und nahm vorweg, was von der Weltmissionskonferenz in Bangkok das Ende der *Westmission* genannt wurde. Lesslie Newbiggin im Originalton: Die Linie zwischen Glaube und Unglaube läuft mitten durch das Herz jedes Menschen; zugleich betrifft Mission jeden Teil dieser Erde und stellt sich damit dar als Teilnahme aller Kirchen an dem weltweiten Auftrag, dessen Wahrnehmung (in doppeltem Sinn) jedoch im eigenen Kontext beginnt. Dies war somit auch der Abschied von einem Geber-Nehmer-Gefälle, das sich auf eine Überbewertung des „Gehet hin“ durch die alte Westmission im klassischen Missionsbefehl von Mt 28 stützte und seine inhaltliche Mitte vernachlässigte: die Jüngerschaft, zu der gerufen werden soll, zuerst als konkrete Nachfolge in der eigenen Umwelt zu realisieren.

Von diesem Kritikpunkt ging es notwendigerweise zur „Kontextualisierung“ von Mission weiter. In seinem jüngsten Buch hält Newbiggin diesen Begriff weiterhin für den geeignetsten, um den missionarischen Grundimpuls zu beschreiben, nämlich „das Evangelium in den totalen Kontext einer Kultur zu einem bestimmten Zeitpunkt zu plazieren“ (S. 2). Wort und Konzept der Kontextualisierung kamen Ende der sechziger Jahre in der ökumenischen Bewegung in Gebrauch und stammen aus der Reflexion der biblischen Botschaft, eingebunden in eine ganz bestimmte Sprache, Gesellschaft und eben Kultur. Auf das Missionsverständnis bezogen ist Kontextualisierung der konsequente Ausdruck dafür, daß eine Kirche, die an der Mission des dreieinigen Gottes teilnimmt, dies jeweils nur in der ihr zu Verfügung stehenden Sprache, an ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Ort und eben in ihrem kulturellen Kontext tun kann.

In diesem Sinne ist die Kontextualisierung von Mission für Lesslie Newbigin konstitutiv. Er verfolgt seit den späten siebziger Jahren in erster Linie ihre Einbettung in die jeweilige Kultur. Er verwies damals auf seine Erfahrungen in Indien, wo der Name Jesus Christus für einen Hindu zunächst ein fremder Name wie John Smith sei, dessen Person in der anderen Kultur erst durch schrittweise Inkulturation sichtbare Konturen annehmen könne. Er fährt dann in seinem Aufsatz über „Christus und die Kulturen“ fort: „Bisher habe ich das Problem noch vereinfacht. Ich, der Prediger, bin doch auch von einer Kultur geprägt, die ihre Weltdeutung und Sinnggebung hat. Gewiß sind die entsprechenden Vorstellungen von der Tatsache Jesu Christi beeinflußt, aber sie sind keineswegs vollständig davon bestimmt. Mein Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn ist von der Kultur mitbestimmt, zu der ich gehöre; es wird in den Begriffen der Weltanschauung ausgesprochen, in der ich lebe. Zunächst ist mir das nicht bewußt. Solange man naiv ein Eingeborener des Westens bleibt und nicht durch engere Berührung mit einer anderen Kultur erschüttert wird, weiß man nichts von der Relativität der eigenen Weltansicht. Man hält sie für *die* moderne wissenschaftliche Weltanschauung“ (in: ZMiss 3/78, S. 135). Auch die extreme Konsequenz gilt es nach Newbigin deshalb zu bedenken, ob unter diesen Umständen nicht die Verkündigung Jesu Christi selber pluralistisch wird. Und in der Tat, stellt Lesslie Newbigin fest, gibt es heute eine Vielzahl von Christusbildern in der Ökumene. Das gemeinsam verbindliche Christusbild kann nur noch in einem ökumenisch offenen Prozeß des voneinander Lernens im interkulturellen Dialog und der gegenseitigen Korrektur entstehen (ebd. S. 143). Auf den Missionsauftrag bezogen heißt dies, er kann immer nur von der ganzen ökumenischen Gemeinschaft als ganzer vertreten werden. Er muß ökumenisch qualifiziert werden. Keine Teilkirche, keine Einzelgemeinde für sich, schon gar nicht ein einzelner Christ allein kann ihn getrennt von den anderen beanspruchen.

Die moderne westliche Kultur als unser Kontext

In „Foolishness to the Greeks“ („den Griechen eine Torheit“), vorbereitet durch sein Buch: „The other side of 1984“*, geht Lesslie Newbigin insofern noch einen Schritt weiter, als er die Frage nach dem Missionsauftrag für Kirchen in westlichen Industrieländern streng an unseren kulturellen Kontext bindet: Erst die Bearbeitung dieser unserer eigenen Kultur qualifi-

* Genf 1983, deutsch: „Salz der Erde?!“, Neukirchen-Vluyn 1985.

ziert westliche Kirchen für den Dialog mit den anderen. In solcher Zuspitzung liegt mit Sicherheit auch eine kritische Herausforderung an die ökumenische Missionsdiskussion, wie sie sich vor und nach der Weltmissionskonferenz von Melbourne (1980) entwickelt hat. Der These von der primären Ausrichtung der Mission Gottes auf die Armen als ihre Adressaten (Evangelium als gute Nachricht für die Armen) wie als Träger der Mission (im Kontext der Verelendung von zwei Dritteln der Menschheit) hält Newbigin die vorrangige Aufgabe der Mission in der modernen westlichen Kultur entgegen, weil sie „die am meisten verbreitete, die mächtigste und überzeugendste unter allen zeitgenössischen Kulturen“ ist und sich bisher gegenüber der Botschaft des Evangeliums als besonders resistent erwiesen hat (S.2f). Drängt die Melbourne-Betonung die Kirchen in den reichen Industrieländern in erster Linie zu einer Solidarität mit den Armen und den Kirchen der Armen, also zu einer Art indirekten Missionshilfe, so fordert Newbigin sie direkt heraus zu ihrer ureigensten Aufgabe, einer missionarischen Auseinandersetzung mit der modernen westlichen Kultur.

Wie analysiert Newbigin diesen Kontext? In der pragmatisch-zupackenden Art eines angelsächsischen Theologen untersucht er die westliche Gesellschaft in einer Art, die uns holzschnittartig vorkommt und die er selber eine Skizze in wenigen Strichen nennt (S.33). So skizziert er die Grundlagen unserer Kultur als „Trennung zwischen Fakten und Werten“ wie zwischen der „privaten und der öffentlichen Welt“ (S.18). Er sieht ihren Ursprung im Entstehen der Aufklärung als neue Art der wissenschaftlichen Wahrnehmung von Wirklichkeit, z.B. als Wechselspiel von Ursache und Wirkung (S.24). Damit wird die Vernunft zur Grundlage des Weltbildes und der Gesellschaftsorganisation. Vernunft heißt Vertrauen auf die analytischen und mathematischen Kräfte, die – wenigstens im Prinzip – zu einer vollständigen Einsicht in alle Formen der Realität ausreichen (S.25). Als eine der wichtigsten Konsequenzen daraus folgt die Ablösung einer an der Erwartung von Gottes eingreifendem Handeln orientierten Eschatologie durch einen von Menschen getragenen linearen Fortschritt. Newbigin nennt die Eliminierung jeder Teleologie den zentralen Faktor (S.34), weil damit die Kategorie der (von Werten) gesteuerten Zweckbestimmung (purpose) wegfällt. Aber genau an diesem Punkt werden die Grenzen und Verkürzungen des modernen Wissenschaftssystems sichtbar. Während elektrische Herzströme meßbar und im Zusammenhang von Ursache und Wirkung erklärbar sind, können menschlicher Wille, menschliche Hingabe und Hoffnung so nicht erfaßt werden.

Mit Laplace, der Gott aus seinem System ausschloß, weil er diese Hypothese nicht mehr brauchte (S. 65), kann gefolgert werden, daß unsere Kultur unter einem wissenschaftlichen Aspekt atheistisch ist. Genau dieser strukturelle Atheismus hat sich inzwischen umfassend verbreitet, auch wenn führende Wissenschaftler längst von solchen Vereinfachungen abgerückt sind. Im Gefolge der polarisierten Wissenschaft ist Theologie zu einer Form von Psychologie geworden, Religionswissenschaft ein Teilaspekt von Soziologie.

Aber gerade die neuesten Erkenntnisse und Theoriebildungen im Bereich der Physik und insbesondere der Kosmologie eröffnen eine neue Grundlage für das Gespräch zwischen „Glaubenden“ und „Wissenschaftlern“, das solange unmöglich war, wie ein rein mechanisches Denkmodell in der Physik dominierte (S. 73). Fast alle neuen wissenschaftlichen Entwicklungen stoßen von sich aus auf die Frage nach den Werten, die z. B. die Auswertung von Forschungen oder auch die Nichtanwendung ihrer Ergebnisse leiten müssen. Hierin liegt längerfristig die Chance, das Gegeneinander von wissenschaftlichen Fakten mit ihrer Eigengesetzlichkeit und humanen Wertvorstellungen zu überwinden. Weil dabei aber sowohl von der Physik wie von der Chemie, der Mechanik und Biologie nicht nur Fragen nach dem menschlichen Nutzen, also nach einer begleitenden, von einer humanen Anthropologie geleiteten Ethik entstehen, sondern sich auch die Frage nach der letzten Ursache stellt, wird auch die Theologie in ihrer ureigensten Sache angesprochen. Um sich jedoch theologisch damit auseinanderzusetzen, gibt es nur eine angemessene Sprache, die des Bezeugens und Bekenkens als Sprache einer Gemeinschaft von Glaubenden. „Nur ein Zeugnis dieser Art kann unsere Kultur davor retten, sich in einem irrationalen Fanatismus aufzulösen, der das Kind des totalen Skeptizismus ist. Es wird vielleicht die größte Aufgabe der Kirche im 21. Jahrhundert sein, zur Bastion der Rationalität in einer Welt der Unvernunft zu werden. Aber dafür werden Christen es lernen müssen, daß Bekehrung nicht nur eine Sache des Herzens und Willens ist, sondern auch von Sinn und Verstand“ (S. 94).

Missionarische Existenz in der westlichen Kultur

Wer bisher die politische Ebene der Auseinandersetzung vermißt hat, wird im letzten Drittel von „Foolishness to the Greeks“ genau zu dieser Frage geführt. Selbstverständlich ist es für Lesslie Newbigin klar, daß wir es bei der modernen westlichen Kultur nicht nur mit einem intellektuell zu interpretierenden Phänomen zu tun haben, dem in einem langen histori-

schen Prozeß durch die Aufklärung herauskristallisierten System wissenschaftlicher Weltdeutung. Das ganze hat seine Entsprechung in dem politischen System, zu dem sich die moderne Gesellschaft organisiert hat. Westliche Christen haben sich dazu oft den Zugang verbaut, indem sie eine von zwei Positionen einnahmen (und -nehmen): Politik, Ökonomie, die Gestaltung des sozialen Bereichs müssen durch die ihnen eigene Kompetenz und Expertise geleitet werden; die Kirche hat hier keinen Platz; einer Klerikalisierung des öffentlichen Bereichs muß gewehrt werden. Andererseits wird die falsche Position bezogen, daß der eigentliche Bereich kirchlichen Handelns und Verkündigens sich am ewigen Heil der Menschen orientieren müsse (S. 96).

Mit beiden Positionen verfallen jedoch westliche Christen im Grunde nur dem Geist der Aufklärung, passen sich an die zentrale aufklärerische Ideologie an, die eine Spaltung zwischen dem privaten und öffentlichen Bereich durchführt. Newbigins kehrt immer wieder zu diesem für ihn entscheidenden Punkt zurück und erhebt ihn zum eigentlichen Formalprinzip, das die fundamentale Mißinterpretation der biblischen Botschaft und die daraus folgende missionarische Lähmung des westlichen Christentums zur Folge hat (S. 132).

Die Bibel geht von einem ganz anderen Grundverständnis aus: Sie beschreibt den Menschen in seiner ganzheitlichen Zugehörigkeit zu Natur und menschlicher Gesellschaft. Die Beziehungen des Menschen zu Gott und zu seinen Mitmenschen hängen unteilbar zusammen: Inneres und Äußeres, Politisches und Spirituelles können gerade nicht voneinander getrennt werden. Mit einem Blick auf Augustins Gottesstaat (von dem er meint, daß er an einer der heutigen ähnlichen Nahtstelle der Geschichte formuliert wurde) betont Newbigins: „Liebe schafft Gerechtigkeit!“ (S. 104). Genauer: die Ordnungen, zunächst in der Familie und unter den Nachbarn, dann als Weiterführung in der Stadt und im Staat, entstehen aus der christlich verstandenen Liebe Gottes und des Nächsten.

Unter der Hand entwickelt sich also aus der geforderten Überwindung des Formalprinzips der Trennung von privat und öffentlich die inhaltlich gefüllte biblisch-theologische *Kernthese*: Die Mission Jesu Christi hat ihre Mitte in der Ankündigung der Gottesherrschaft, auf die nur mit einer Umorientierung (Umkehr/Bekehrung) geantwortet werden kann, die sich auf den ganzen Kontext bezieht. Die beginnende Gottesherrschaft ist ein real

* Vgl. auch L. N., *The Open Secret* (eine Missionstheologie), London und Grand Rapids, 1978.

verändernder Prozeß in der Geschichte, der auf ein Paradox zuläuft: Kreuz und Auferstehung, auf deren gegenseitige Bezogenheit alles ankommt. Der hingerichtete König der Gottesherrschaft regiert vom Galgen her, und er ist zugleich der Auferstandene, von dem aus verändernde Kräfte in die Gesellschaft hineinwirken.*

Die Kirche würde sich allerdings mißverstehen, wenn sie sich selber als den Ort der neuen Wirklichkeit sähe. Vielmehr ist sie die glaubende Gemeinschaft, die bewußt in der Nachfolge Jesu lebt. Auf dieser Grundlage ist dann aber weder ein Rückzug in rein persönliche Frömmigkeit und Verkündigung möglich, noch auch das Modell des Corpus Christianum denkbar (in seinen verschiedenen Formen dieser Staats- oder auch Volkskirche).

Allerdings bleibt jetzt nach der Ablehnung beider Fehlentscheidungen noch ein weites Feld offen. Mit viel Sympathie und dem Eingeständnis, daß er es nicht leicht fände, eine andere Antwort zu geben, beschreibt Newbigin die verbreitete ökumenische Option: „Sie behaupten, der Platz der Kirche ist nicht am Sitz der etablierten Kräfte, sondern in den Lagern des Widerstands und in den Protestzügen. . . . Wie Jesus vor den Toren der Stadt gekreuzigt wurde, so sei der Platz der Christen immer außerhalb der etablierten Zitadellen und an der Seite der Opfer. . . . Jemand, der Macht ausübt, kann die Wahrheit nicht sehen; sie zu sehen, ist das Privileg der Machtlosen“ (S. 125). Aber Newbigin gibt eine andere Antwort, für die maßgeblich ist, daß wir das Kreuz Jesu nicht einfach als Zeichen der Rebellion gegen die etablierten Mächte mißverstehen dürfen. Jesus bleibt auch am Kreuz ein König. Kreuz und Auferstehung sind nicht so miteinander verbunden, daß das eine die Niederlage und das andere ihre Aufhebung bedeutet. Vielmehr sind beide zusammen Ausdruck dafür, daß die Mächte entwaffnet und überwunden sind, jedoch nicht zerstört werden (S. 126f).

Die fehlende Bekehrung der Strukturen

Was dies für die politische Praxis heißen kann, fragt Newbigin. Macht und Mächte sind nicht einfach widergöttliche Kräfte. Auch sie wurden von Gott eingesetzt. Zwar müssen sie vor Mißbrauch geschützt, nicht aber durch Gegenmacht vernichtet werden. Die Kirche hat im politischen Bereich eine prophetische Aufgabe, aufgrund derer sie die Herrschenden ansprechen soll. Anders und mehr noch als die alttestamentlichen Propheten lebt sie in ihrer Gemeinschaft eine alternative, nämlich dienende Art des

Umgangs mit Macht, mit der sie etablierte Macht herausfordert. Darin besteht ihr missionarisches Zeugnis. Es vollzieht sich auf einem schmalen Grat zwischen dem Anspruch, den Entwurf für eine christliche Gesellschaft zu besitzen, den es nicht gibt, und dem Rückzug auf eine bloß kritisch-konfrontative Gegenposition. Als westliche Christen sind wir auch Erben des europäischen Christentums, dessen Werte unsere Kultur durchziehen und an die es anzuknüpfen gilt.

Voraussetzung ist ein eschatologisches Bewußtsein, das unterscheiden kann zwischen dem, was sich schon jetzt konkret realisiert und was zugleich noch nicht verfügbar ist. Am deutlichsten wird dieser Ansatz (für mich) in Newbigins Umgang mit der Spannung zwischen Freiheit und Wahrheit: Er bejaht das aus der Aufklärung stammende Konzept der Toleranz, z. B. auch im Umgang mit Menschen anderer Religionen, ja er nennt die Freiheit des Denkens und Gewissens als Grundrecht aller Menschen das größte Erbe der Aufklärung (S. 137). Dies steht in Spannung, aber nicht im Gegensatz zum biblischen (insbesondere johanneischen) Wahrheitsverständnis: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6). Diese Wahrheit des Glaubens darf nämlich nie in Zwang und Machtansprüche übersetzt werden. Auch wenn die christliche Gemeinschaft sich zu der ihr gegebenen Wahrheit bekennt, bleibt sie doch eine Gemeinschaft der Sünder, die immer erst noch die Wahrheit in ihrer Fülle (auch von anderen) lernt (Joh 15,18ff). Die Verheißung, die Wahrheit zu erfahren, verknüpft sich gerade mit dem Missionsauftrag. „In diesem missionarischen Dialog lernt die Kirche neue Dinge und bietet zugleich den Ort an für das Zeugnis zu Christus“ (S. 139).

So überzeugend eine solche im Geiste Jesu Christi wurzelnde missionarische Grundhaltung auch ist, sie in ein organisierbares Verhalten für eine missionarische Kirche oder Gemeinde umzusetzen, gelingt in „Foolishness to the Greeks“ noch nicht. Die Konsequenzen, die Lesslie Newbigins am Ende seines Buches zieht, bleiben allgemein und introvertiert: Er fordert z. B. eine Entklerikalisierung von Theologie, eine radikale Kritik und Überwindung des Konfessionalismus (was ihn, den Kritiker der Genfer Ökumene, zu einem glühenden Bekenntnis zur ökumenischen Bewegung veranlaßt – S. 147). Er wirbt für den Mut, sich zu einem Glauben zu bekennen, der nicht systemkonform ist, er ermutigt dazu, eine Erneuerung der Gemeinschaft in der Kirche zu suchen.

Seine Unschärfe im Konkretisieren des Missionsauftrags und der Gestaltung von Zeugnis in der modernen westlichen Welt hat zunächst etwas damit zu tun, daß dieses Buch sich auf der Ebene der intellektuellen Abklä-

rung bewegt und damit – bei aller Würdigung der Fähigkeit, komplexe Zusammenhänge auf den Punkt zu bringen – eben doch in der Abstraktion verharret. Das Problem beginnt mit der Abstraktheit des Konzeptes von Kultur, setzt sich fort in der Abstraktion von Evangelium als Gegenüber dazu und endet bei der Frage: Haben wir es in unserer „Kultur“ wirklich entscheidend mit dem Erbe der Aufklärung und der Zuordnung von Glaube und Wissen zu tun, mit dem Prinzip der Macht, die prinzipiell sowohl göttlichen Ursprungs wie auch dämonisch besetzt sein kann? Oder ist diese moderne westliche Kultur inzwischen zu einem Machtkomplex operationaler Wirtschafts- und Finanzstrukturen und agierender Institutionen geworden, die Menschen steuern, manipulieren, gefangenhalten, unterdrücken. Für diese von wirtschaftlichen und Kapitalinteressen gelenkten Systeme könnte ja kaum der Anspruch gelten, eine von Gott eingesetzte Ordnung zu sein, wie das für gesellschaftliche Grundordnungen im Prinzip gelten mag. Lesslie Newbiggin fehlt meiner Überzeugung nach das Bewußtsein für die Strukturen, die eine moderne Gesellschaft ausmachen, für Macht als Apparat und anonymes System (Weltwirtschaftsordnung).

Dies hängt m.E. damit zusammen, daß er sich in seiner theologischen Arbeit abgegrenzt hat gegen die aus dem Kampf mit den Mächten und Mächtigen gewachsenen Einsichten der sogenannten „Theologie für die Armen“. Sie hat in der ökumenischen Bewegung am deutlichsten in der Weltmissionskonferenz von Melbourne 1980 das Wort ergriffen und dort vermittelt, was etwa in der Arbeit der „Städtischen und Industriemission“ (UIM) theologisch erkannt worden war: Wir haben es längst nicht mehr mit einer westlichen Kultur zu tun, die sich in eine von humanistisch-demokratischen Werten geleitete, säkulare Gesellschaft umsetzt. Diese ist vielmehr zur Basis geworden für ein globales System der Machtausübung, das von den Wirtschafts- und Finanzzentren des Westens gesteuert wird. Die Armen in Manila, São Paulo oder im südlichen Tansania wie die neuen Armen bei uns leiden nicht unter dem Widerspruch zwischen privat und öffentlich. Nicht die Sachzwänge des Faktischen, sondern die Interessensteuerung hat dazu geführt, daß ein Wirtschafts- und Finanzsystem entstehen konnte, das ihnen die Lebensmöglichkeiten abschneidet. Die Armen sind infolgedessen für die Mission Gottes nicht nur deshalb wichtig, weil sie nach biblischer Auffassung seine Lieblinge sind, sondern weil sie ein Zeugnis der Dämonen-austreibung und des Widerstandes gegen die Mächte und Mächtigen entdecken, das heute zum Kernauftrag der Mission gehört.

Es ist schade, daß sich Lesslie Newbiggin dem Dialog mit diesem Strom ökumenischer Missionstheologie nicht gestellt hat. Sein sicherlich nicht

hoch genug einzuschätzender Beitrag zur theologischen Auseinandersetzung mit dem evangelikalen Missionsverständnis auf der Grundlage eines aufklärungskritischen Pietismus (im Sprachgebrauch der deutschen Nomenklatur) hat einen Preis gekostet, nämlich den der Rückwärtsorientierung. Im Grunde gehört diese Auseinandersetzung in den Übergang von der West- zur Weltmission. Auch das Konzept der Kontextualisierung scheint vorrangig mit der Ablösung vom eurozentrischen Universalismus in Theologie und Mission zu tun zu haben. Nach vorne weist die neue globale Herausforderung, die Mission, die ihr Zeugnis artikuliert im Kampf um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung weltweit. Ich schreibe dies in der kritischen Dankbarkeit eines Theologen, der Lesslie Newbigin lange begleitet und von ihm intensiv gelernt hat, der dann aber an diesem Punkt einen anderen Weg einschlagen mußte.

Solidarität als Missionsprinzip — eine asiatische Perspektive

VON GNANA ROBINSON

I. Die Zeit des Umbruchs

Wir leben in einer Zeit des Umbruchs im traditionellen Missionsverständnis der Kirche. Er begann in den vierziger und fünfziger Jahren, als die christliche Mission zu radikalen Veränderungen gezwungen wurde. Dieser Prozeß wird noch weiter andauern, ehe er sein Ziel erreicht hat.

Die alte Missionsbewegung hat eine mit der Kolonialisierung gleichlaufende und mit der Kolonialherrschaft verbundene Geschichte gehabt. Diese Geschichte wurde mit der Unabhängigkeitsbewegung in der ganzen Welt, insbesondere in Asien, zum erstenmal in Frage gestellt. Manche Länder in Asien erlangten in dieser Zeit ihre Unabhängigkeit und hatten zum erstenmal Gelegenheit, über ihre Geschichte und ihre Zukunft selbst nachzudenken.

In den asiatischen Ländern sind mit Ausnahme der Philippinen die Christen in der Minderheit. Aber wegen ihrer Verbindung mit den Kolonialherren konnten sie bislang ein psychologisches Mehrheits- und Überlegenheitsgefühl genießen. Die radikale Änderung in der Kolonialgeschichte hat diese Situation geändert. Die jeweiligen Kirchen in diesen Ländern mußten diese Realität zunächst wahrnehmen, und es war ein schmerzhafter Vorgang.

Die westlichen Missionare verließen Asien. Die Verwaltung der Kirchen und kirchlichen Einrichtungen wurde in den meisten Fällen den einheimischen Christen übergeben, und dadurch wird auch der Missionsauftrag hauptsächlich zur Aufgabe der Kirchen in den jeweiligen Ländern. Angeregt von diesem neuen Verantwortungsbewußtsein versuchen diese jungen Kirchen, ihren Missionsauftrag ernst zu nehmen. Viele einheimische Missionsgesellschaften wurden gegründet. Es haben auch viele westliche evangelikale Missionsgesellschaften versucht, irgendwie in diesen Ländern Boden zu finden. Es gelang ihnen, durch ihre finanziellen Mittel einheimische Mitarbeiter zu gewinnen und ihre Zweige in diesen Ländern zu festigen.

Die Arbeit all dieser Gruppen ist von dem alten, traditionellen Missionsverständnis stark beeinflußt und wird von den Denkanstößen aus dem ÖRK gar nicht berührt. Das Hauptziel ihres missionarischen Strebens ist das zahlenmäßige Wachstum des Christentums. Gemein haben sie alle die folgenden Charakteristika:

1. Eine Sender-Empfänger-Beziehung.
2. Der Sender besitzt die volle Wahrheit und hat den unabdingbaren Auftrag von Gott, diese Wahrheit den Empfängern irgendwie zu vermitteln.
3. Der Empfänger ist der Heide, der noch in der Finsternis wandelt und die Wahrheit überhaupt nicht kennt. Seine Religion ist der Weg der Finsternis. Wenn er die Wahrheit, die der Sender besitzt, nicht in der Art und Weise empfängt, wie sie ihm vom Sender angeraten wird, wird er in Sünde sterben und verliert das ewige Leben. Deshalb die Dringlichkeit der Mission.
4. Die einmalige und die endgültige Offenbarung in Christus bedeutet, daß es außerhalb der verfaßten Kirche keine Offenbarung Gottes gibt. Das heißt, es gibt keine Offenbarung in den anderen Religionen.
5. Diese Welt leidet unter der Macht des Teufels; deshalb müssen die Menschen dieser Welt entfliehen, um das ewige Leben zu erhalten.
6. Weil diese Welt unter dem Teufel und den Mächten der Finsternis leidet, kann man nichts *mit* dieser Welt tun. Es ist deshalb nicht die Aufgabe der Christen, sich mit politischen Fragen zu beschäftigen. Das Reich Gottes ist außerhalb dieser Welt; diese Erde und dieser Himmel werden demnächst verschwinden. Dann werden eine neue Erde und ein neuer Himmel kommen, und das Reich Gottes wird verwirklicht.
7. Gott wirkt in dieser Welt durch Wort und Sakrament. Deshalb ist es nicht richtig zu sagen, daß er unter anderen Völkern und Religionen anwesend ist und wirkt. Es ist auch nicht richtig zu sagen, daß die Nachfolger Christi Gottes Werke in der Welt fortsetzen. Die einzige Aufgabe der Christen besteht darin, das Evangelium zu verkündigen und die Menschen zum Glauben an Jesus Christus zu bekehren.
8. Die individuelle Bekehrung ist die Hauptsache. Strukturen zu ändern ist nicht unsere Aufgabe. Wenn die Menschen als einzelne sich bekehren, wird durch sie Frieden und Gerechtigkeit geschehen.

9. Die Gerechtigkeit ist eine Gabe Gottes; deshalb ist es umsonst, daß der Mensch sich um Gerechtigkeit in der Welt bemüht. Darum sind Bewußtseinsbildung und die Bekämpfung der ungerechten Strukturen in der Welt nicht christlich. Die Befreiungstheologie ist deshalb nicht christlich; sie ist marxistisch geprägt.
10. Das Evangelium darf nicht vom Kontext beeinflusst werden. Deshalb ist das Suchen nach kontextueller Theologie falsch. Darum sind auch die Versuche der Indigenisierung, der Inkulturation und des Dialogs mit Religionen und Ideologien nicht richtig; sie sind Verrat am Evangelium.

Trotz der konzentrierten Bemühungen dieser traditionellen Missionsgruppen bleibt – wie sich in den letzten 50 Jahren gezeigt hat – die Zahl der Christen in allen Ländern Asiens dieselbe. Als weitere Tatsache fällt dem Beobachter auf, daß das Evangelium Zugang vor allem zu den unterdrückten ethnischen Gruppen – den Kastenlosen (*Dalits*) und den Stammvölkern in Indien, den Bauern, dem Fischervolk und den Industriearbeitern in Japan, den Kriegsflüchtlingen und dem Bergvolk in Taiwan usw. – gefunden hat. Das heißt, daß der Ertrag der Missionierung in Asien zugleich eine sozio-ökonomische Befreiung war. Man kann nicht behaupten, daß alle diese Menschen das Evangelium sofort richtig verstanden und geglaubt haben. Das häufig oberflächliche Glaubensfundament vieler Christen wird durch die Tatsache offenkundig, daß in der Nachkolonialzeit viele von dem Angebot des Christentums enttäuscht wurden und zum Hinduismus, Buddhismus und Islam zurückkehrten. Viele wollten Jesus „wegen des Brotes“ folgen, wie auch in der neutestamentlichen Zeit (Joh 6,26). Aber das Evangelium hat wie Sauerteig, Salz und Licht das Leben in diesen Ländern stark beeinflusst. Im 19. und 20. Jahrhundert fanden in Indien zum Beispiel zahlreiche sozio-religiöse Reformen statt, die ohne den Einfluß des Evangeliums undenkbar wären. Durch ihre Begegnung mit dem Evangelium haben sich die asiatischen Religionen in manchen Hinsichten gereinigt, haben ihre eigenen Kräfte entdeckt und ihre Identität wiedergewonnen. Manches, was die christlichen Missionare für das Evangelium in Anspruch nahmen, können die Anhänger dieser Religionen jetzt auch beanspruchen. Deshalb halten sie den Übertritt zum Christentum für unnötig.

In solch einer pluralistischen, religiösen Umwelt wird die traditionelle Art von Missionierung als ein intolerantes, arrogantes Verhalten angesehen und ihr Proselytentum vorgeworfen. Missionierungsversuche unter den Armen, den Kastenlosen und den Stammvölkern unter dem Vorwand der karitativen und christlichen Dienste werden streng verboten. Das traditionelle Missionsverständnis gilt nicht mehr. Das alte „Heiliger als du-Verhalten“ mit den Nichtchristen, die „Schlag- und Lauf-Taktik“ der Evangelisation, „die Mission als Einbahnverkehr“ und die Verkündigung als Monolog sind nicht

mehr durchführbar. Deshalb ist das Umdenken über den Missionsauftrag der Kirche heute dringend erforderlich.

II. Die Herausforderung des neuen Kontexts

Das Wort „Mission“ mißfällt vielen Christen in Asien, weil die Missionsgeschichte zur Kolonialgeschichte parallel lief und die Träger der Mission und die Kolonialherrscher die gleichen waren. Für die Nichtchristen in Asien war das Christentum ein Agent der Aggression des Westens. Das Wort Mission ist darum für sie gleichbedeutend mit dem imperialistischen Expansionsversuch der westlichen Religion „Christentum“.

In der Nach-Kolonialzeit finden sich die Christen also in einem entfremdeten Zustand und sehen es deshalb als ihre vorrangige Aufgabe an, ihre Identität als „Inder“, „Filipino“, „Chinesen“ usw. wiederzufinden und das Vertrauen ihrer nichtchristlichen Mitbürger zu gewinnen, um so den Missionsauftrag in ihrem eigenen Kontext wahrnehmen zu können. Mit solch einem Ziel lesen sie die Bibel in ihrem eigenen Kontext neu, ohne Vorurteile und ohne die Bemühung, die Legitimation für ihr neues Verständnis in den westlichen Theologien und Schriftauslegungen zu suchen. Durch diese neue kontextbezogene Besinnung auf die Bibel unter der von Jesus versprochenen Leitung des Heiligen Geistes (Joh 14,6) bekommen sie ein neues Verständnis von Gott, vom Menschen, von der Welt, von den Kulturen und den Religionen, auch von den Kirchen und von ihrem Missionsauftrag.

Als Hauptkennzeichen des asiatischen Kontextes kann man zwei Aspekte nennen: die Pluralität der Religionen, Kulturen, Rassen, Sprachen, Farben, Ideologien usw. und das Leiden (das *han* der Koreaner). Einer der wichtigsten Erträge dieser Begegnung mit Menschen der anderen Religionen und Kulturen ist die Entdeckung und Wiedergewinnung der „*Humanität Gottes*“: Gott wird nicht mehr als ein im höchsten Himmel sitzender und richtender Pantokrator gesehen, sondern als ein mit menschlichem Gesicht unter den leidenden Menschen wohnender liebevoller Vater. Jesus Christus wird nicht mehr als der zur rechten Seite des Vaters im Himmel sitzende, mit Gold gekrönte König gesehen, sondern als der mit Dornen gekrönte, geschlagene, blutende Leidensgenosse. Gott und Christus werden auf diese Weise unter den Menschen gesehen.

Die wichtige Folge der Anerkennung des menschlichen Gesichts Gottes ist die Entdeckung der *Humanität der Menschheit*. Das Ziel und das Zentrum der Religion ist der Mensch. Dies wurde von Jesus deutlich unterstrichen, als er sagte, „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und

nicht der Mensch um des Sabbats willen“ (Mk 2,27). In der immer mehr wachsenden technokratischen Gesellschaft steht der Mensch in der großen Gefahr, seine Humanität zu verlieren. Technologie wird den Menschen wie eine Maschine, wie ein Werkzeug behandeln. Dadurch ist der Mensch nicht mehr das Subjekt der Geschichte, sondern wird deren Objekt. Er ist nicht mehr fähig, über sein eigenes Schicksal zu entscheiden. Das Evangelium Christi will den Menschen vor diesen Gefahren schützen. Weder Religion noch Technologie soll dem Menschen seine Humanität rauben. Schon 1928 betonte der Internationale Missionsrat in Jerusalem, „daß das Evangelium von der Liebe Gottes, wenn es den Menschen in seinem Inneren trifft, ihn nicht als Muslim, Buddhisten oder als Vertreter irgendeines Systems aufsucht, sondern einfach als Menschen. Auch wenn wir mit Recht andere Religionen studieren, um den Menschen mit Verständnis zu begegnen, so reden wir doch letztlich von Mensch zu Mensch“¹. Der Mensch als Ebenbild Gottes mit allen seinen schöpferischen Gaben soll Mensch bleiben; er soll nicht in eine Maschine unter Maschinen verwandelt werden.

Diese Entdeckung der Humanität des Menschen führt uns weiter, die *gemeinsame Humanität aller Menschen* anzuerkennen. Alle Menschen – Hindus, Muslime, Buddhisten, Kommunisten, die Christen und alle anderen – gehören zu einer menschlichen Familie Gottes, zu einer Ökumene Gottes. *Ein* Gott hat uns alle geschaffen, und *ein* Heiland hat für uns alle sein Leben gegeben. Wie Wijaya Vidyasagara aus Sri Lanka sagt, „Gott ist Gott der Welt, bevor er Gott der Kirche ist, und die ganze Menschheit konstituiert sich als seine ganze Familie und sein mystischer Leib . . .“²

Dieser Schöpfer- und Erlösergott setzt durch den Heiligen Geist sein Heilswerk unter allen diesen Menschen fort, um diese Menschen aus ihrer Unmenschlichkeit zur retten, um das „kein Volk“ in „ein Volk“ zu wandeln (Hos 1,9; 2,23). Deshalb ist, wie C.S. Song sagt, „ein christliches Verständnis von Offenbarung und Heil . . . von Grund auf unangemessen, wenn es darin versagt wahrzunehmen, wie Gott positiv in den einheimischen Religionen und Ideologien wirkt“³. M.M. Thomas aus Indien versucht das Verhältnis zwischen „Mission“ und „Humanisierung“ herauszukriegen und sagt, „. . . das Ziel unserer Mission ist, klar zu machen, daß das Heil die geistige Innerlichkeit der Humanisierung ist und daß die Humanisierung in der Botschaft des Heils Christi enthalten ist“⁴. Das heißt, daß der Humanisierungsvorgang in der Gesellschaft ein wesentlicher Bestandteil des Heilshandelns Gottes ist. In diesem Sinne wirkt Gott zum Heil aller Menschen nicht unbedingt durch die verfaßte Kirche. Gott wartet nicht darauf, bis die verfaßte Kirche durch ihre vielschichtigen hierarchischen Aus-

schüsse Entscheidungen trifft, sondern er entscheidet sich, mit seinem Heilshandeln einzusetzen. Gott ruft die Kirche, ihn in seiner Mission zu begleiten; aber er ist schon vor ihr auf dem Acker tätig – in der Mitte der vielartigen Menschen, insbesondere unter den Leidenden und Bedürftigen.

Das Heil Gottes bezieht sich auf *das ganze Leben des Menschen* – leiblich und geistlich, weltlich und jenseitig, jetziges und eschatologisches. Wie Kyoung Bae Min aus Korea sagt: „Kein Teil unseres nationalen Lebens ist außerhalb unseres totalen Zeugnisses.“⁵ Die *East Asia Christian Conference* betonte 1959 in Kuala Lumpur, daß sich die Christen in der Erfüllung ihrer Mission auf allen Ebenen des menschlichen Lebens – in den sozio-politischen und wirtschaftlichen Bereichen – beteiligen müßten.⁶ Die Kirche Christi wird aufgefordert, sich für das ganzheitliche Heil des Menschen einzusetzen, das Heil, welches Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung einschließt, und so ihren Missionsauftrag wahrzunehmen. Wie kann die Kirche dieses ihr Ziel erreichen? Die Antwort ist: durch Solidarität.

III. *Solidarität als Missionsprinzip*

Die Mission der Kirche ist nichts anderes als *Missio Dei* und *Missio Christi*. Der Weg der christlichen Mission ist der Weg Gottes, der Weg Christi. Der Weg Gottes sowie auch der Weg Christi ist der Weg der Solidarität mit den Menschen.

Mit jemandem „solidarisch“ zu sein heißt, „für ihn einzutreten“⁷. In diesem Sinne ist der Begriff „Solidarität“ schon immer ein Bestandteil des christlichen Glaubens gewesen: Die Menschwerdung Gottes ist der Ausdruck der Solidarität Gottes mit der Menschheit: „Denn also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben“ (Joh 3,16). Der Opfertod Christi ist das Zeichen der Solidarität Gottes mit den leidenden Menschen. Gott in Christus tritt für das Heil der lebensbedürftigen Menschen ein. Solidarität ist also das Missionsprinzip Gottes.

Der Sohn folgt dem Weg des Vaters. Jesus Christus tritt für das Leben aller bedürftigen Menschen ein: „Denn der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist“ (Lk 19,10); „Die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken . . . Ich bin gekommen, die Sünder zu rufen und nicht die Gerechten“ (Mt 9,12.13). Jesus tritt für die Leidenden ein, bis er seine eigene Identität verliert (Phil 2,7; Jes 53) und als einer von den Leidenden – Zöllnern und Sündern – identifiziert wird (Lk 5,30; 15,1.2).

Jesu Identifizierung mit den Leidenden war keine Scheinidentifizierung; sie war eine echte Identifizierung, durch welche er den Schmerz der Leidenden bis zum Tode selbst erlitten hat (Mt 8,17; Röm 4,25; 1Petr 2,24). Der Heilsweg Christi ist darum der Weg der Solidarität; nicht der Weg der Überlegenheit, Dominierung und Herrschaft, welchen die Christenheit oft für sich beanspruchte. Die Christen, d. h. die Nachfolger Christi, werden berufen, den breiten Weg der Überlegenheit zu verlassen und den schmalen Weg Christi, den Weg der Solidarität mit den bedürftigen Menschen anzutreten, um ihren Missionsauftrag zu erfüllen. Solidarität wird also das Missionsprinzip der Christenheit sein. In seiner Heilsmision drückt Gott seine Solidarität mit den *Dalits* in Indien, den *Minjungs* in Korea, den *Burakus* in Japan, den *Ureinwohnern* in Australien, den *Bergvölkern* in Taiwan, den *Plantagenarbeitern* in Sri Lanka und mit allen leidenden Männern und Frauen in Asien aus. Um zu verdeutlichen, was dieses Missionsprinzip in der Praxis bedeutet, werde ich hier drei Aspekte unterstreichen.

1. *Solidarität in Gemeinschaft*

Der erste Schritt zur Erfüllung der Mission Gottes ist der, in die Gemeinschaft der Menschen einzuziehen. Die Menschwerdung Gottes ist Gottes Gemeinschaft mit den sündigen Menschen. Die Liebe Christi fordert uns auf, die Mauer der Trennung – Rassen, Farben, Kasten, Klassen, Religionen und Geschlecht – niederzuschlagen, um in die Gemeinschaft der Menschen einzutreten (Gal 3,28; Kol 3,11). Die Gemeinschaft *en Christo* ist keine Gemeinschaft der Heiligen, der Sündlosen; sondern sie ist eine Gemeinschaft lebensbedürftiger Menschen, derjenigen, die ihren Lebensbedarf erkannt haben. Zur Urgemeinde in ihrer eucharistischen Gemeinschaft mit Christus gehörten ein Verräter, ein Verleugner, ein Verzweifelter und Flüchtlinge. *Die Gemeinschaft Christi ist also keine heilige Gemeinschaft, sondern eine heilswirkende Gemeinschaft.*

Jesus spricht, „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20). Hier wird nicht gesagt, „Wo zwei oder drei Christen oder Heilige versammelt sind“. Es könnte eine Gemeinschaft, bestehend aus einem Christen, zwei oder drei Hindus, Muslimen, Buddhisten oder Marxisten sein. „Der Name“ im biblischen Sinne bezeichnet den Kraftbereich der Person. Die Kraft Christi besteht in ihrer sich selbst verströmenden Liebe. Die Gemeinschaft im Namen Christi ist also Gemeinschaft in der Atmosphäre der Liebe Christi. Was macht eine bestimmte Gemeinschaft christlich? Nicht, daß alle Beteiligten getaufte Mitglieder der Kirche sind, sondern daß in ihrer Gemeinschaft die Liebe Christi ausstrahlt.

In einem pluralistischen Kontext wie in Asien ist also der erste Schritt, den Menschen in ihren Gegebenheiten – ob sie Christen oder Nichtchristen, Gläubige oder Nichtgläubige sind – in der Atmosphäre der Liebe Christi zu begegnen und so die Solidarität Christi mit ihnen auszudrücken. In solcher Gemeinschaft wird Mission nicht mehr im Monolog geschehen, sondern sich im Dialog auswirken; sie wird kein Einbahnverkehr mehr sein, sondern ein hin- und herlaufender zwischenmenschlicher Lebensaustausch.

Diese Gemeinschaft ist Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Wie Vijaya Vidyasagara sagt: „Die Gabe und die Wirkung des Geistes ist nicht auf die christlichen Kirchen beschränkt, sondern ist offen für alle, die ihre Solidarität mit den Armen und Unterdrückten ausdrücken, und sich auch für Gerechtigkeit und Befreiung der Mitmenschen einsetzen.“⁸ Die Gemeinschaft des Geistes ist eine miteinander teilende Gemeinschaft (Apg 4,32 ff). Entsprechend sagt Alan Saw U aus Burma: „Jesus Christus bittet uns einfach in Solidarität miteinander zu wirken und alles, was wir haben, für das Wohl der anderen einzusetzen.“⁹

Die Christen Asiens versuchen in der Nachkolonialzeit, ihre Gemeinschaft mit ihren nichtchristlichen Mitbürgern zu finden. Y. T. Wu, ein chinesischer Christ, sagte 1950: „Wir haben zum ersten Mal gelernt, unser Volk zu lieben.“¹⁰ Diese Liebe für die Mitmenschen hat sich in China in der „Drei-Selbst-Bewegung“ niedergeschlagen. Kyoung Bae Min aus Korea sagt: „Das Missionsbewußtsein der Kirche wird durch die Verantwortung für das Heil des Landes vertieft.“¹¹ Die Christen in Indien haben sich in dieser Hinsicht ebenfalls sehr stark bemüht, mit ihren nichtchristlichen Brüdern und Schwestern in Dialog zu treten und mit ihnen zusammen am Aufbau der Nation zu arbeiten.¹² Die Gemeinschaft ist also kein Selbstzweck; sie ist eine zum Heil wirkende Gemeinschaft. Alle arbeiten zusammen für das Gemeinwohl.

2. Solidarität im Leiden

Wir haben gesehen, daß das Leiden die Lebenssituation in Asien kennzeichnet. Die Mehrheit ist in einem Zustand des Leidens – obdachlos, arbeitslos, krank, verfolgt, ausgebeutet, unterdrückt, vergewaltigt, beraubt, verhungern und sterbend. Was heißt es, mit ihnen in Gemeinschaft zu leben? Es heißt, für sie einzutreten – ihre Schande, ihren Schmerz und ihr Leiden mitzutragen. Das ist es, was Gemeinschaft *en Christo* bedeutet. Jesus Christus ist schon in ihrer Mitte; er leidet schon ihretwegen und ruft uns, sich an seinem Leiden zu beteiligen. Wie Vijaya Vidyasagara sagt: „Im

Kreuz der asiatischen Armut getauft zu werden heißt primär, sich mit den Armen, den Arbeitern, den Unterdrückten und den Ausgestoßenen zu identifizieren. . . sogar bis zu dem Punkt, wo man beschimpft, verfolgt und als Widersacher und Feind der vorgegebenen ausbeuterischen Sozialordnung angesehen wird und dadurch alle materiellen Nachteile. . . erleidet.“¹³

Im Leiden seines Volkes leidet Gott Schmerz. Darin besteht nach Kazoh Kittamori aus Japan das Evangelium für die Menschen in Asien.¹⁴ Christliches Leiden wirkt sich befreiend und heilend aus, weil Gott in Christus darin beteiligt ist. Deshalb ist das Leiden das Merkmal der Kirche Christi. Raymond Fung aus Hongkong sagt: „. . . es ist das Leiden, was die Kirche authentisch macht. Wenn die Kirche wirklich Kirche sein soll, muß sie die Wundmale Christi an sich tragen – die Male der Schläge, der Nägel und der Dornenkrone – die Male des Kreuzes. Damit wird die Kirche authentisch, nicht nur vor Gott, sondern auch vor den Leidenden, vor dem Volk, gegen das gesündigt worden ist.“¹⁵

Eine Kirche, die wie der „Priester“ und der „Levit“ an der Situation des Leidens vorübergeht (vgl. Lk 10,31ff), ist nicht Kirche Christi. Merkmal einer missionarischen Kirche ist also ihre Solidarität mit den Leidenden.

Wir leben heute in einer Welt des Leidens. Zwei Drittel der Menschheit der Welt leidet unter Hunger. Millionen Menschen sind obdachlos; die Zahl der Flüchtlinge nimmt von Tag zu Tag zu; wir hören von schrecklichen Menschenrechtsverletzungen unter diktatorischen Regierungen; die barbarische Apartheidspolitik in Südafrika geht weiter; die Diskriminierung der Frauen, der Unterdrückten setzt sich unvermindert fort. Das Schreien aller dieser Menschen erreicht Gott. Er ist schon in ihrer Mitte. Wo ist seine Kirche?

3. Solidarität im Kampf

Solidarität im Leiden bewirkt kaum etwas, wenn sie uns nicht zur Solidarität im Kampf führt. Die verfaßte Kirche versucht in den meisten Fällen, die Sache der Armen und der Leidenden mit leeren Worten in Predigt, Fürbittengebet und Verlautbarungen zu erledigen. Doch das Wort ohne Tat ist nutzlos.

Der deutsche Begriff „Kampf“ wird auf dem Hintergrund der deutschen Geschichte häufig negativ verstanden. Wir gebrauchen dieses Wort hier im Sinne des englischen Wortes „struggle“, welches eine andere, positive Bedeutung hat. Es bezeichnet die Bemühungen eines Menschen, sich mit ganzer Kraft aus den Fesseln seiner Gefangenschaft zu befreien.¹⁶

Das Leiden in Asien ist die Folge von Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Ausbeutung. Die Armut und die damit zusammenhängenden Teufelskreise von Analphabetentum, Obdachlosigkeit, Arbeitslosigkeit, Bevölkerungswachstum, Alkoholismus, Krankheit und Sterben sind nicht von Gott bestimmt. In ihnen wirken sich die Mächte der Finsternis aus (Eph 6,12). Dahinter stecken ungerechte Strukturen, Ordnungen, Gesetze, Ideologien und sogar Theologien. Die Nachfolger Christi sind aufgefordert, gegen diese unterdrückerischen Mächte zu kämpfen, um das Heil Christi den leidenden Menschen näher zu bringen.

Gegen die Mächte der Finsternis können wir, nach Paulus, „mit Fleisch und Blut“ nicht kämpfen. Wir brauchen dazu Geistigkeit, Spiritualität. Sie ist, nach Aloysius Pieris aus Sri Lanka, keine Schlußfolgerung unserer Ideologie, „sondern ein entschiedenes Eintreten für die Armen und Unterdrückten“¹⁷. Takenaka Masao aus Japan sagt: „Überall, wo in der Gesellschaft Ungerechtigkeit besteht, muß der Christ in kämpferischer Präsenz beim Weg der Gerechtigkeit einsetzen und den Weg zur Gnade vorbereiten. Überall, wo Leiden und Ausbeutung existieren, ist ihm eine streitbare Teilnahme bei der Wiederherstellung der Humanität im konkreten sozialen Kontext aufgetragen.“¹⁸

Hans Jochen Margull hat deutlich gezeigt, wie die Veränderung der ungerechten Strukturen eine unentbehrliche Aufgabe der Mission ist.¹⁹ Ungerechte Strukturen auf regionaler wie auf internationaler Ebene müssen abgeschafft werden. Es ist ein wesentlicher Bestandteil der Mission Christi, die prophetische Aufgabe der Kirche, an ihrer Stelle gerechte, lebensfördernde Strukturen des Heils, des Shaloms zu bauen und zu pflanzen (Jer 1,10). Das ist die missionarische Aufgabe Gottes, um den neuen Himmel und die neue Erde zu verwirklichen: „Wir warten aber auf einen neuen Himmel und eine neue Erde nach seiner Verheißung, *in denen Gerechtigkeit wohnt*“ (2Petr 3,13).

IV. Solidarität und christliche Identität

Nach traditionellem Missionsverständnis sind Ausschließlichkeit und Absolutheit Charakteristika christlicher Identität. Jedem Versuch der Begegnung mit Menschen anderer Kulturen und Religionen und, damit zusammenhängend, der Indigenisierung, Inkulturation und dem Dialog wird sofort Synkretismus und Verrat am Evangelium vorgeworfen. Es wird behauptet, daß die Christen ihre besondere Identität schützen müssen.

Dabei bleibt unklar, was man unter christlicher Identität verstehen soll. Ist es die westliche Lebensweise, also Kleidung, Sprache, Gewohnheiten,

Musik und Gottesdienstformen? Das Evangelium bestätigt dies jedoch nicht. Was die meisten Christen in Asien unter christlicher Identität verstehen, ist die europäische oder amerikanische Identität. Was aber ist christliche Identität?

Christliche Identität beginnt mit Jesus, mit dem Versuch, Jesus zu hören, ihn zu verstehen, mit ihm zu empfinden, sich mit ihm zu freuen, mit ihm zu leiden und mit ihm zu kämpfen. Das heißt: christliche Identität ist die Identität Christi.

Aber die Identität Christi ist eine verspottete (Lk 23,36), angespuckte (Mk 15,19), geschlagene (Joh 19,3) und gekreuzigte Identität. Als Knecht Gottes hat er eine „geplagte, geschlagene und gemarterte“ Identität mitgelebt, die „keine Gestalt“ hatte (Mk 8,17; vgl. Jes 53,2.4). Nach Kosuke Koyama aus Taiwan heißt, ein Apostel in der Mission Christi zu sein, „bereit zu sein, sich ansucken zu lassen“²⁰. Paulus spricht von der „Abschaum“-Identität der Apostel Christi (1Kor 4,13). Hier ist keine Rede von der Ausschließlichkeit und der Absolutheit christlicher Identität. Dagegen verliert der Christ seine eigene Identität, um eine neue Identität in Solidarität mit den verspotteten, geschlagenen und angespuckten Menschen dieser Welt zu gewinnen. Sie ist keine Identität von oben, wie es üblich ist, sondern Identität von unten.

Jesus weist in seinem Vergleich der Kirche mit der Auswirkung von Salz und Sauerteig auf eine verschmelzende und verschwindende, aber sich ausbreitende und lebensfördernd wirkende *missionarische Identität* der Christen hin. Der Christ als Missionsträger Christi verliert seine eigene äußerliche Identität und verschwindet in der Gemeinschaft der Leidenden wie ein Weizenkorn, das in die Erde fällt und erstirbt, um in der Form des Lebens der leidenden Menschen viel Frucht zu erzeugen (vgl. Joh 12,14).

Wir Christen sind berufen, die Mission Christi in der Gesellschaft wie Salz und Sauerteig zu betreiben. Dies verlangt von uns, unsere Identität loszulassen und mit dem Hauptstrom des Kampfes für die totale Befreiung der Menschheit zu verschmelzen. Wenn das Weizenkorn nicht erstirbt, kommt nichts Neues heraus.

Wer sein Leben verliert, der gewinnt das Leben, sagt Jesus. Ähnlich kann man auch sagen: Wer seine Identität verliert, der gewinnt eine neue Identität in Jesus, eine Identität mit den leidenden Menschen. Sie ist die Identität Christi (Mt 25,40).

ANMERKUNGEN*

- ¹ Hans Jochen Margull (Hrsg.), Zur Sendung der Kirche, Chr. Kaiser Verlag, München 1963, S. 28.
- ² in: George Ninan (Hrsg.), Theology and Ideology in Asian People's Struggle, Christian Conference of Asia-Urban Rural Mission, 1985, S. 32.
- ³ C.S. Song, „From Israel to Asia: A Theological Leap“, Ecumenical Review 28 (1976), S. 263.
- ⁴ M.M. Thomas, Salvation and Humanisation, Christian Literature Society, Madras 1971, S. 10.
- ⁵ in: T.K. Thomas (Hrsg.), Christianity in Asia: North-east Asia, Christian Conference of Asia 1979, 81.
- ⁶ Masao Takenaka, God is Rice, WCC, Geneva 1986, S. 2.
- ⁷ RGG³ VI, Sp. 13.
- ⁸ in: Theology and Ideology, S. 36.
- ⁹ in: John England (Hrsg.), Living Theology in Asia, S.C.M. Press, London 1981, S. 135.
- ¹⁰ Zit. von Lothar Schreiner, „Third World Christianity: Recent Developments in China and Indonesia“, 18.11.1987 (Unveröff. Aufsatz).
- ¹¹ in: Christianity in Asia, S. 81.
- ¹² P.D. Devanandan/M.M. Thomas (Hrsg.), Christian Participation in Nationbuilding, C.I.S.R.S., Bangalore 1960.
- ¹³ in: Theology and Ideology, S. 27f.
- ¹⁴ Kazoh Kittamori, The Pain of God, Shinkyō Shuppansha, Tokyo 1958 und John Knox Press, Virginia 1965.
- ¹⁵ in: Living Theology in Asia, S. 80.
- ¹⁶ Gnana Robinson, „Struggle is Life“, Religion and Society, XXXI, No. 3, 1985, S. 54-65 und in: Struggle is Life, C.L.S., Madras 1988, S. 106-123.
- ¹⁷ in: Living Theology in Asia, 173.
- ¹⁸ Ebd. 57.
- ¹⁹ Hans Jochen Margull, Mission als Strukturprinzip, ÖRK, Genf 1965.
- ²⁰ Kosuke Koyama, „The Spirit upon Jesus“, Lagos, Vol. 17, No. 2, Oct. 1978, S. 90.

* Die deutsche Übersetzung der englischen Zitate ist vom Autor.

Gerechtigkeit, Frieden und die Integrität der Weihnachtsbäume

VON GEORGE E. TINKER

In warmer Kleidung, da ein halber Meter Schnee den Hang des Hügels bedeckte, umstand eine kleine Menschenmenge leise etwas, das aussah wie ein regelmäßig gewachsener, vielleicht reichlich groß geratener Weihnachtsbaum. Die meisten waren Indianer aus verschiedenen Stämmen, alle gehörten einer indianischen Gemeinde an; sie sprachen Gebete, die mit dem Baum zu tun hatten. Es hätte ein ganz und gar üblicher Jahresausflug sein können, bei dem die Gemeinde den Weihnachtsbaum für die Kirche einholt; doch bei dem Gebet handelte es sich um eine Mischung aus christlichen und überlieferten indianischen Stammesgebeten. Einige im Kreis sprachen sogar mit dem Baum: tröstende, erklärende, entschuldigende oder verheißungsvolle Worte. Die beiden Pfarrer hielten Tabak in den Händen, um ihn wiederum dem Schöpfer zu opfern, ihn anzubieten als Gegengabe für die Tötung des Baumes, ihn den vier Himmelsrichtungen, dem Oben und dem Unten darzubieten als Opfer, um Gleichgewicht und Harmonie der Schöpfung noch im Vollzug eines gewaltsamen Aktes zu wahren.

Ein echtes Gefühl für einen Kulturwert kommt in diesem Treffen der Menschen zum Ausdruck. Es handelt sich um eine Einstellung gegenüber der Schöpfung und allem Geschaffenen, die die Indianer Amerikas vor anderen Amerikanern und den meisten Europäern auszeichnet. Sie ist aber eigentlich kennzeichnend für sehr viele Eingeborenenvölker auf der Welt und bezeichnet eine Palette von Kulturwerten, die auch in solchen Ureinwohnergemeinschaften fortbestehen, welche zum Christentum bekehrt sind. Ein Außenstehender würde diese Haltung der Indianer womöglich als „Staunen“ oder „Ehrfurcht“ bezeichnen. Wir Indianer sehen sie weder als das eine noch das andere, sondern nennen sie gern „Achtung“ – die angemessene Einstellung, die notwendig ist, um unserer Verantwortung als Teile des Schöpfungsganzen zu genügen, notwendig, um Harmonie und Ausgewogenheit, die gegenseitige Abhängigkeit aller Dinge der Welt voneinander und ihr Aufeinanderbezogensein zu wahren.

Das Schlüsselwort für den kulturellen Kontext der Indianer ist also Achtung – Achtung vor einem Baum. Noch wichtiger ist der zugrundeliegende Begriff, der Begriff der Wechselseitigkeit. Daß wir beten und etwas opfern,

nämlich Tabak, sind Akte der Wechselseitigkeit: wir geben der Erde und der übrigen Schöpfung etwas zurück, um auch dann das Gleichgewicht zu erhalten, wenn wir diesen Baum fällen und so das Gleichgewicht stören. Damit stellen die indianischen Kulturen die christlichen Völker, speziell die europäischen und das nordamerikanische, vor die Frage: wie findet eine achtungsvolle Haltung vor Baum und Fels, Tier und schließlich dem anderen Menschen Raum in der industriellen Wirtschaftswelt, die aus der Moderne entstanden ist und heute die ganze Schöpfung mit „postmoderner“ Auslöschung bedroht? Auf welche Weise geben wir etwas zurück? Werden wir je etwas zurückgeben? Was erstatten wir der Erde, wenn wir einen Wald abholzen, ein Erzvorkommen abbauen und kilometerweite Flächen nackten Erdbodens zurücklassen? Wohl noch schmerzlicher erscheint die Frage, wo es um Gerechtigkeit unter Menschen geht: wo bleibt die Wechselseitigkeit, wie kann das kosmische Gleichgewicht erhalten werden, wo Menschen in unserer heutigen Welt auf die verschiedenste Art unterdrückt werden? Schwarze in Südafrika, Nichtjuden in Palästina, Tamilen in Sri Lanka oder Stammesangehörige in Lateinamerika. Das Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen für „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ stellt eine wichtige Fragestellung dar, die uns in die richtige Richtung führt.

Das neueste und bedeutendste Studiendokument aus diesem Programm wurde soeben als Entwurf veröffentlicht.¹ Hier dazu nur soviel, daß sich der ÖRK im Verlauf seiner Studien schließlich dazu durchgerungen hat, der Sorge um die Schöpfung Priorität vor der Gerechtigkeit einzuräumen. Ich stelle dies mit einer gewissen Befriedigung fest, obgleich ich darin auch eine Gefahr sehe. Auch ich befürchtete, wie wohl viele Völker aus der Dritten und Vierten Welt, daß die zunehmende Sorge um und das Bewußtsein der ökologischen Krise, der sich die ganze Schöpfung gegenübersteht, die Menschen wachen Gewissens von ihrem Bewußtsein und ihrem Engagement für die Sache der Gerechtigkeit und der Befreiung ablenken könnte, wie es häufig geschah. Es ist zum Beispiel gewiß edel, sich Sorgen um das Überleben der Fische in einem Bergsee zu machen, der vom sauren Regen vergiftet wird. Sobald diese Sorge uns jedoch vom täglichen Leiden der Schwarzen in Südafrika ablenkt, trägt sie zum Druck der Apartheid auf diese unsere Menschenbrüder und -schwestern bei. Ich muß z.B. ständig die guten amerikanischen Christen an die fortgesetzte Unterdrückung der Indianer in Amerika erinnern; etwa an unsere Arbeitslosenziffer von 60 %, an die Zerstörung unserer Kulturen, den Diebstahl an unserem Grund und Boden und

daran, wieviel stärker wir als sie unter Krankheiten und Invalidität zu leiden haben, was zu der erschreckend niedrigen durchschnittlichen Lebenserwartung von 46 Jahren führt. Es fehlt tatsächlich an Gerechtigkeit, es fehlt an Kirchen, die die „Gute Botschaft für die Armen und Unterdrückten“ verkündigen, sogar mitten im Wohlstand Nordamerikas.

Dennoch möchte ich behaupten, daß Achtung vor der Schöpfung der Ausgangspunkt für unsere theologische Reflexion in einer gefährdeten Welt sein muß. Als Indianer gehe ich davon aus, daß aus der echten und angemessenen Sorge um die Schöpfung Gerechtigkeit und Frieden sich von selbst ergeben werden. Denn „Integrität der Schöpfung“, d. h. Bewahrung dessen, was ist, ist doch viel mehr als Besorgnis wegen Umweltzerstörung. Theologisch gesehen ist die Reihenfolge „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ für einen amerikanischen wie wohl auch für jeden anderen Ureinwohner problematisch. Was soll das einem Angehörigen der Vierten Welt? Wir sind mit den frühen ökumenischen Glaubensbekenntnissen der christlichen Kirche der Meinung, daß das Wort Schöpfung an erster Stelle stehen muß.

Sowohl der ÖRK als auch viele unserer Mitgliedskirchen haben im Laufe der vergangenen zwei Jahrzehnte die Umkehrung vom Reden von „Frieden und Gerechtigkeit“ zum Reden von „Gerechtigkeit und Frieden“ vollzogen. Diese neue Wortfolge ist kein Zufall. Sie spiegelt eine klare Prioritätensetzung, nicht so sehr nach der Wichtigkeit als vielmehr nach der angemessenen Reihenfolge auf der Tagesordnung. Mit dieser Sensibilität reagieren unsere Kirchen auf die Stimmen der an den Rand gedrängten Völker auf der ganzen Welt. Die Völker der Dritten und Vierten Welt sprachen sich fast einstimmig dahingehend aus, daß es ihnen sowohl in ihren Ländern als auch in der Völkergemeinschaft vor allem um mehr echte Gerechtigkeit geht, weil in unserem Kontext Frieden vor allem aus Gerechtigkeit entspringt. Ebenso klar brachten wir zum Ausdruck, daß ein Friede zwischen allen Völkern, der plötzlich in unserer heute bekannten Welt verwirklicht würde, bei weitem nicht das umfassende Bedürfnis nach Gerechtigkeit stillen würde. Er könnte sich im Gegenteil dahingehend auswirken, daß die bestehenden Ungerechtigkeiten festgeschrieben würden – ähnlich wie so manche Friedensbewegung sich dahingehend ausgewirkt hat, daß sie die Energien der Menschen einem unmittelbaren Eintreten für Gerechtigkeit entzog.

Wie die engagierten Christen allmählich gelernt haben, daß echter Friede nur durch die Herstellung von Gerechtigkeit durchgesetzt werden kann, daß also Friede eine Folge von Gerechtigkeit ist, müssen wir allmählich lernen,

daß Gerechtigkeit und in seiner Folge Frieden sich aus einer tiefen Achtung vor der ganzen Schöpfung ergeben.

Daher wäre für den amerikanischen Ureinwohner wie für andere Ureinwohner die theologisch richtigere Fassung unseres Themas „Schöpfung, Gerechtigkeit und Frieden“. So aber hinterläßt die „Integrität“, die „Bewahrung der Schöpfung“ den Eindruck, als sei sie lediglich ein den Sorgen der Ersten Welt um Umweltprobleme aufgeklebtes Etikett.

Als Christen also, meine ich, müssen wir im ÖRK unser geistliches Verwurzelte sein im Ersten Artikel der ökumenischen Glaubensbekenntnisse neu entdecken als eine deutliche biblische Weisung, und wir müssen zulassen, daß dieses geistliche Fundament unser Handeln für Gerechtigkeit und Frieden entscheidend bestimmt. Und es kann geschehen, daß die den Indianern, Pazifikinsulanern, im Stammesverband lebenden Afrikanern und anderen Ureinwohnerkern eigene Spiritualität uns in die richtige Richtung weist. Wenn es wohl auch zu spät ist, den Namen des Programms zu ändern, so ist es doch wichtiger denn je, die Dinge zu klären, um die es geht.

Der Kreis und „Mitakuye Oyasin“

Die nordamerikanischen Indianer und andere Ureinwohner sind sich seit langem sicher, daß sie den Europäern und Amerikanern viel Wissen über die Welt und die menschlichen Beziehungen auf der Welt zu vermitteln haben. Sie empfinden Vertrauen in die spirituellen Grundfesten ihrer Erkenntnisse und meinen, daß die Grundlagen ihrer Weltanschauung der ganzen Schöpfung heilende und befriedende Kräfte zuführen können. Lassen Sie mich das aus indianischer Sicht an zwei einfachen Beispielen darlegen.

Meine indianischen Vorfahren hatten zu Gott als Schöpfer ein gutes und verantwortliches Verhältnis, schon ehe sie von der Guten Botschaft Jesu Christi wußten oder sich dazu bekannten. Sie hatten ein Verhältnis zum Schöpfer, das durch die am Lagerfeuer erzählten Geschichten jedes unserer Stämme, durch ihre Gebete und insbesondere durch ihre kultischen Handlungen gefestigt wurde. Dies ihr Verhältnis setzte damit ein, daß sie „den Anderen“ als Schöpfer, als schöpferische Macht hinter allem Existierenden anerkannten, und zwar lange, bevor die Missionare kamen. In diesem Verhältnis sahen die Menschen sich als Mitwirkende innerhalb der Schöpfung als Ganzer, als einen Teil der Schöpfung; in allem, was sie miteinander taten, feierten sie Ausgewogenheit und Harmonie des Weltganzen.

In all ihrem Tun bekannten unsere indianischen Vorfahren das Gutsein des Schöpfers und der ganzen Schöpfung einschließlich ihrer selbst. Darauf hoben ihre Erzählungen ab, darum kreisten ihre Gebete, das bezweckten ihre Zeremonien. Sie feierten die Ausgeglichenheit und Schönheit, die die erschaffene Welt ausstrahlte: Winter und Sommer hielten einander die Waage. Dasselbe taten Jagen und Pflanzen, Himmel und Erde, Hitze und Kälte, Sonne und Mond, Tier-Weibchen und -Männchen, Frau und Mann. Die Ahnen erkannten all dies als gut, so wie Gott am Ende des sechsten Schöpfungstages (Gen 1,31).

Wenn alle geistliche Erkenntnis der nordamerikanischen Indianer und damit alle indianische Theologie bei der Schöpfung anzufangen hat, so spiegelt sich dies auch in der liturgischen Grundhaltung der Indianer vieler nordamerikanischer Stämme. Wenn wir in Gemeinschaft beten, bildet die Gemeinde meistens eine Art Kreis. Der Kreis ist nämlich für das Selbstverständnis dieser Stämme ein Schlüsselsymbol, er bedeutet das Ganze des Alls und daß wir ein Teil davon sind. Wir erleben uns als gleichwertige Teile des Kreises, die der übrigen Schöpfung Gottes weder über- noch unterlegen sind. In unserem kulturellen Kontext gibt es keine Hierarchie, auch keine der Arten, denn der Kreis hat weder Anfang noch Ende. Daher haben alle Geschöpfe aneinander teil, jedes auf seine Weise, um miteinander den unversehrten Kreis zu bilden. Wenn also eine Indianergemeinschaft einen Kreis bildet, um zu beten, so wissen alle, daß mit der Aufstellung im Kreis das Beten bereits begonnen hat. Noch ist kein Wort gefallen, in manchen heiligen Handlungen braucht überhaupt nicht gesprochen zu werden, sondern die Aufstellung selbst macht etwas sichtbar, nämlich unser Gebet und unseren tiefen Willen, daß Gottes Schöpfung eins und ganz sein möge. Es muß in diesem Zusammenhang angemerkt werden, daß Indianer sich beim Beten im Kreis nicht die Hände geben, außer sie sind durch die Frömmigkeit eines weißen Missionars dazu angeregt. Einander an den Händen zu halten, ist nicht notwendig; wir sind uns bewußt, daß es genügt, miteinander verbunden im Kreis zu stehen, unentrinnbar vereint durch die Erde, die fest unter unseren Füßen liegt – die Erde, die schließlich die eigentliche Mutter eines jeden von uns und der Schöpfung überhaupt ist.

Die Völker der Lakota und Dakota verwenden eine Formel, die in all ihren Gebeten vorkommt und deutlich ihr Bewußtsein illustriert, daß die Schöpfung im Mittelpunkt steht. Die Formel „Mitakuye Oyasin“ wird etwa so gebraucht wie das Wort „Amen“ in der europäischen und amerikanischen Christenheit. Damit steht sie am Schluß jeden Gebets, ja sie ist häufig

selbst das ganze Gebet, denn es wird weiter nichts hinzugefügt. Sie wird üblicherweise übersetzt mit „für all meine Beziehungen“ oder „für alle meine Verwandten“. Doch wie alle Symbole von Ureinwohnern ist sie mehrdeutig. Es ist richtig, man betet damit für seine Blutsverwandten, also Tanten, Vettern, Kinder, Großeltern usw. Außerdem kann „Beziehungen“, „Verwandte“ sich auf alle Stammesgenossen oder sogar alle Indianer überhaupt beziehen. Zugleich sind mit dieser Wendung alle Menschen, alle Zweibeiner als Verwandte bezeichnet, und auch damit ist der sich weitende Kreis nicht ausgeschöpft. Jedem Lakota ist beim Aussprechen dieser Formel bewußt, daß wir selbstverständlich auch mit den vierbeinigen Geschöpfen verwandt sind wie mit allem, was da lebt, krecht und fleucht und zu Mutter Erde gehört. Ein Lehrer der Lakota hat gemeint, eine geeignetere Übersetzung der Formel müßte lauten: „Für alles über mir und unter mir und um mich, alles, mit dem ich in Beziehung stehe.“

Vielleicht fangen wir nun an, das indianische Kreissymbol zu verstehen, nämlich als umfassendes Bild für Aufeinanderbezogenheit und gegenseitige Abhängigkeit – ebenso wie die Wichtigkeit von Wechselseitigkeit und gegenseitiger Achtung, damit der Kreis heil bleibt. Wenn wir Indianer solchen Wert darauf legen, daß die Theologie bei der Schöpfung beginnt, dann wegen der Notwendigkeit anzuerkennen, daß alle Geschöpfe Gottes gut sind und ihren Wert in sich tragen. Wir erleben „das Böse“ als Zerstörung jenes zarten Gleichgewichts – als Störungen, die den all unseren Mitgeschöpfen und Verwandten mitgegebenen Wert leugnen.

Schöpfung und Reich Gottes

Im verbleibenden Teil meines Aufsatzes möchte ich diese indianische Schöpfungsvorstellung anhand der zentralen biblischen Vorstellung der „*basileia tou theou*“, des Gottesreiches, erläutern. Insbesondere möchte ich der westlichen Christenheit den Gewinn darstellen, den sie aus der Auffassung der amerikanischen Ureinwohner vom Reich Gottes ziehen könnte. Dazu möchte ich mich insbesondere auf Markus 1,15 stützen, wo die Nähe des Gottesreiches und der Ruf zur Buße in Zusammenhang gebracht sind. Zuvor aber müssen wir einige Grundsätze über das Wesen des Gottesreiches formulieren.

Wenn die indianische Schöpfungsauffassung irgendwie schlüssig ist, müssen wir zu einem neuen (oder vielleicht sehr alten) Verständnis von Schöpfung auch in unseren konfessionellen Theologien kommen, nämlich

damit anfangen, uns Schöpfung als ein fortgesetztes eschatologisches Handeln und nicht nur als anfänglichen Akt Gottes vorzustellen. Wir müssen beginnen, Schöpfung als eschatologische Basis auch für das Christusergebnis zu sehen. Stellt dies eine Schwierigkeit dar, so vielleicht deshalb, weil die Kulturen, in welchen das Evangelium im Westen heimisch geworden ist, so von Grund auf an der Zeit und so wenig am Raum orientiert sind. Daher kommt es, daß alle Kategorien der Existenz selbst und alle Kategorien des Wissens in der geistigen Überlieferung des Westens von der Zeit abgeleitet sind und so unser Verstehen aller Wirklichkeit durchziehen.² Dies also kennzeichnet unsere theologischen Entwürfe und damit auch unsere Deutung der Schlüsselthemen und -texte der Bibel.

Seit der Herausstellung der Eschatologie als eines zentralen Aspekts der Interpretation insbesondere der Evangelien in der westlichen Bibelkritik durch die Arbeiten von Johannes Weiß und Albert Schweitzer³ wurde bis vor ganz kurzer Zeit das Reich Gottes ausschließlich in zeitlichen Kategorien gedeutet.⁴ Das heißt, die Frage „Wann?“ galt als einzige angemessene Fragestellung gegenüber dem Gottesreich. Das heißt nicht, daß die Gelehrten keine anderen Möglichkeiten in Betracht gezogen hätten. Nein, die Frage nach dem „Wo“ wurde beständig abgelehnt. Norman Perrin faßt an die siebzig Jahre wissenschaftlicher Auseinandersetzung in Nordamerika und Europa zusammen, wenn er 1967 schreibt: „(das Reich) ist kein Ort und keine Gemeinschaft, die von Gott regiert würde.“⁵ Seit Weiß und Schweitzer bis zu Perrin und darüber hinaus war die Frage gewesen: Wann wird das Reich Gottes sich ereignen? Wann wird es erscheinen? Im Laufe der Untersuchungen wurde dazu ein breites Spektrum von Antworten vorgebracht, von denen eine jede zu einem neuen Terminus technicus geführt hat, um der Theorie einen Namen zu geben. So ging es zwischen realisierter Eschatologie, aktualisierter Eschatologie, immanenter Eschatologie und zukünftiger Eschatologie hin und her, so daß wir schon an diesen Bezeichnungen den Wechsel der Meinungen ablesen können.

Es fällt auf, daß es Norman Perrin und sein Schüler Werner Kelber waren, die Mitte der siebziger Jahre eine wichtige Verschiebung der Interpretation von „basileia tou theou“ einleiteten. Kelber legte als erster Beweisgründe für eine fortgesetzt räumliche Auffassung vom Reich im Markusevangelium vor und brachte ihre Bedeutung mit sich ausdehnenden territorialgeographischen Entwicklungen innerhalb dieses Evangeliums in Zusammenhang.⁶ Perrin hebt als entscheidend den Bildcharakter der Rede von „basileia“ hervor, unterscheidet zwischen „Kürzeln“ (steno) und

„Spannungssymbolen“ (tensive) und ordnet „basileia“ bei letzteren ein. Wir können also ab jetzt das „Reich Gottes“ als „Symbol“ verstehen, und dies definieren Perrin und Wheelwright als „einen relativ festumrissenen, öfters vorkommenden Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung, der anstelle einer Bedeutung oder Gruppe von Bedeutungen steht, die in der Wahrnehmung nicht oder nicht voll erfaßt werden können“⁷.

Es dürfte selbstverständlich sein, daß räumliche Kategorien zeitliche Kategorien nicht unbedingt ausschließen, und umgekehrt. Doch entscheidend ist, nach welchen sich der Interpretierende richtet. Mit Boring halte ich es für unmöglich, den zeitlichen Aspekt aus Markus' Verkündigung des Reiches herauszulösen, bin aber ganz gewiß anderer Meinung, wenn er annimmt, daß die Reich-Gottes-Erwähnungen bei Markus als „überwiegend zeitlich ausgerichtet“ verstanden werden müssen.⁸ Im Gegenteil trete ich für die Möglichkeit einer Priorität des Räumlichen beim Reden vom Reich Gottes ein, vielleicht besonders bei Markus. Für die Augen eines amerikanischen Ureinwohners ist diese Möglichkeit im Text ganz deutlich, denn die Welt des Indianers ist ebenso eindeutig räumlich orientiert wie die westliche Welt zeitlich.⁹ Es ist so, daß jeder indianische Leser des Markus- oder eines der synoptischen Evangelien im Hinblick auf „basileia“ zunächst an das „Wo“ denken muß. Und aus diesem Kontext heraus will ich die Untersuchung weiterführen.

Feststehen dürfte wohl, daß das Bild einen symbolischen Wert darstellt und daß die Parameter des Symbols folgendermaßen zu füllen wären:

- a) Das Evangelium scheint die Herrschaft Gottes als etwas anzusehen, das im Geschehen begriffen ist. Es ist nahe herbeigekommen, es tritt jetzt hervor (Mk 1,15). Doch es ist zugleich „unter uns“, in unserer Mitte (Lk 17). Es ist etwas, das von den Gläubigen hier und jetzt erfahren werden kann, wenn auch vorläufig. Sein volles Hervortreten liegt noch in der Zukunft.
- b) Der Symbolgehalt, den die Bildsprache einfängt, begreift zu einem nicht geringen Teil den Blick auf eine ideale Welt in sich. Und c) die strukturelle Definition jener idealen Welt ist vor allem anderen beziehungshaft (relational).

Ich bin überzeugt, daß die bildliche Rede, die von der Gottesherrschaft spricht, im wesentlichen aus Schöpfungsbildern besteht, d. h. daß die ideale Welt, die durch das Bild dargestellt ist, auf dem göttlichen Ursprung des Kosmos als auf einer idealen Vergangenheit und einer idealen Zukunft aufbaut. Beziehungshaft ist sie in erster Linie deshalb, weil sie eine Beziehung zwischen dem Reich des Geschaffenen und seinem Schöpfer andeutet, und

zum anderen, weil sie ein Beziehungsgeflecht zwischen allem vom Schöpfer Geschaffenen beinhaltet. Als Schöpfer aller Dinge ist Gott notwendig der rechtmäßige Herrscher aller Dinge. Und die ideale Welt, auf die Jesus in den Evangelien verweist, ist genau die Verwirklichung jener rechten Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpfen.

Die Menschen mögen als Letzte alles Geschaffenen erschaffen sein (Gen 1), vielleicht ist auch der Mensch als Erster erschaffen (Gen 2). Das ist eigentlich belanglos. Worum es wirklich geht ist, daß Gleichgewicht und Harmonie der Schöpfung gut waren. Selbst wenn diese Ordnung durch die Menschengeschöpfe beträchtlich erschüttert ist, ist sie doch noch der ideale Zustand, auf den wir alle in Christus Jesus hoffen. Der Prozeß geschieht fortwährend, und die ganze Schöpfung nimmt am Prozeß teil. Die ganze Schöpfung „seufzt und ängstet sich“, wie Paulus sagt: sie liegt in Geburtswehen (Röm 8,22).

Buße

Wenn wir nun auf Markus 1,15 zurückkommen, so bedarf es keiner ausführlichen Untersuchung des Wortes *Zeit*. Es möge hier genügen, auf die zyklische, jahreszeitliche Bedeutung von „*kairos*“ gegenüber der eher linearen Vorstellung von „*chronos*“ hinzuweisen. In keinem Fall sollte die Erwähnung eines zeitlichen Begriffs uns von dem räumlichen, d. h. jetzt schöpfungsmäßigen Verständnis ablenken. Ebensowenig wäre es an dieser Stelle fruchtbar, dem Wort „*ämgeken*“ (ist herbeigekommen) nachzuspüren.

Wichtiger für meine These ist die Auffassung des Imperativs „*metanoieite!*“ (tut Buße). Ich möchte an dieser Stelle für den zugrundeliegenden aramäischen Sinn, nämlich „Umkehr“, anstatt der griechischen Bedeutung „Sinneswandel“ eintreten. Buße ist der Schlüssel zur Errichtung der Vorherrschaft Gottes, weil sie mit „Umkehr“ einhergeht, nämlich einer Umkehr zu Gott. Daß man seine Sünden bereut, gehört überhaupt nicht zur Buße, wenn es sich auch in dem anfänglichen Akt des Bekennens ausdrückt. Selbst bei dem „griechischsten“ der Evangelisten, in der Apostelgeschichte des Lukas, ist Buße kein Gefühl der Reue, sondern Träger des hebräischen Sinnes „Umkehr“. In Apg 2,37 f. empfinden die Menschen ein Gefühl der Reue aufgrund der Predigt des Petrus und kommen zu ihm, um zu fragen, was sie tun sollen. Seine Antwort ist die Empfehlung: „Tut Buße und laßt euch taufen.“ Sie bereuen ihre Sünden bereits. Das ist es also nicht,

was Petrus von ihnen fordert. Der hebräische Begriff von Buße ist tatsächlich ein Aufruf an das Volk Gottes, die Herrschaft Gottes anzuerkennen, zu Gott umzukehren, zurückzukehren zu der idealen Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpfen.

Wenn man also irgendeine kirchliche Struktur errichtet, so sollte sie in dem Versuch bestehen, dieses Ideal soviel als möglich – vorläufig – zu verwirklichen. Eine „Kirche“ ist der Versuch seitens einer Gemeinde von Gläubigen, Gottes Aufruf zur Beziehungshaftigkeit nachzukommen, zuerst in der Beziehung zu Gott als dem Schöpfer und sodann in der Beziehung untereinander als Mitgeschöpfe. Kirche ist Antwort auf die Vision Jesu von der idealen Welt, in der Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten wie zu sich selbst verwirklicht sind. Aber diese ideale Welt kann nur durch Buße herbeigeführt werden, das heißt durch „Umkehr“ zu Gott als dem Schöpfer und rechtmäßigen „Hegemon“ der ganzen Schöpfung. Daher ist Kirche ein Vehikel von Buße = Umkehr. Des weiteren ist die ideale Welt, wie sie nur unter der Herrschaft Gottes existiert, „gut“; sie ist gekennzeichnet von göttlicher Ausgeglichenheit und Harmonie.

Bekennen, Umkehr und Integrität der Schöpfung

Ich hoffe darauf, daß die theologische Einbildungskraft der amerikanischen Ureinwohner mit ihrer Verwurzelung in der dynamischen, zeugenden Schöpfungskraft dazu beitragen wird, der trinitarischen Theologie unserer Kirchen eine neue Ausrichtung zu geben. Wenn wir in allem aufs neue vom Ersten Glaubensartikel ausgingen mit der Aussage, daß Gott der Schöpfer ist, wir aber seine Geschöpfe, so wäre Hoffnung auf eine geistliche Wandlung, die uns der Erkenntnis des Reiches Gottes in unserer Mitte näherbrächte (Lk 17,21). Vielleicht könnten wir dann unser Menschsein auf neue und sinnerfülltere Weise anerkennen und begreifen, daß das Bekennen vor die Umkehr gesetzt ist und daß beides zusammen zu einem Leben in Harmonie und Gleichgewicht mit Gott und der ganzen Schöpfung gehört. Außer dem Bekenntnis, daß wir als einzelne Menschen sind, müßten wir dann einräumen, daß auch unsere Kirchen menschlich sind, unsere Theologien geschöpflich und die Weltwirtschaftsordnung, an der wir teilhaben, Menschenwerk. Dann würde es uns möglich, Buße zu vollziehen, zurückzukehren, woher wir kamen, das heißt zum Schöpfer, in dem wir mit der ganzen Schöpfung „leben, weben und sind“ (Apg 17,28). Wir würden zurückkehren zum rechten Verhältnis zum Schöpfer, wenn wir bekennen würden,

daß wir uns als Menschen gern an seine Stelle setzen. Wir müssen ein neues Verständnis unserer selbst als Geschöpfe und ebenso unserer geschöpflichen Institutionen gewinnen. Wir müssen umkehren zu der Erkenntnis unserer selbst als engverquickte Teile eines Schöpfungsganzen.

Die indianische Auffassung von Schöpfung als heilig, von Mutter Erde als Quelle allen Lebens geht weit über die Vorstellungen defensiver westlicher Institutionen wie des „Sierra-Clubs“ oder von „Greenpeace“ hinaus. Sie umfaßt weit mehr als die Fürsorge für eine bestimmte Robbengattung oder ein vom Eis eingeschlossenes Walpärchen. Sie meint die Gesamtheit des Lebens, angefangen bei Baum und Fels bis hinauf zu den internationalen Beziehungen. Und dieses Wissen gibt jeglichem Handeln der Gemeinschaft seine Gestalt, von der Jagd bis zum Tanz, bis hin zum Verfassen von Anträgen auf Unterstützung irgendwelcher Projekte oder zur Mitwirkung in Regierungsbehörden. Insbesondere hat es mit der Art des Zusammenlebens der Menschen zu tun. Es betrifft zwangsläufig auch Fragen von Gerechtigkeit und Fairneß und damit schließlich den Frieden. Oh ja, die indianischen Völker haben schon eine überlange Zeit der Unterdrückung erlebt. Sie erleben sie noch heute – aufgrund von Ereignissen, die manche als Einfall von Barbaren in Amerika bezeichnen würden. Wir haben die bestimmte Vermutung, daß die Unterdrückung, die wir erfahren, eng mit der Weise zusammenhängt, wie die Einwanderer beten, wie sie Schöpfung verstehen und welches Verhältnis zur Schöpfung und zum Schöpfer sie haben. Darüber hinaus hegen wir den Verdacht, daß die Habgier, aufgrund derer alle Ureinwohnervölker von dem Boden vertrieben worden sind, in dem sie spirituell wurzeln, dieselbe Habgier ist, die das Schicksal der Erde und die fortgesetzte Unterdrückung so vieler Völker bedroht. Ob es die Geschichten der Einwanderer sind oder die theologischen Lehren, mit denen sie diese Geschichten deuten, etwas daran klingt in indianischen Ohren falsch. Die Indianer aber bleiben nicht nur beim Erzählen der Geschichten, beim Singen der Lieder, beim Beten der Gebete und beim Ausführen der heiligen Handlungen, die sie seit undenklichen Zeiten tief in Mutter Erde verwurzeln – sie sind auch kühn genug zu meinen, daß eines Tages ihre Geschichten und ihre Weise, die Schöpfung zu verehren, sich als stärker als die der Einwanderer erweisen und sie wandeln wird. Optimismus und Leidenschaft pulsieren offenbar im Herzblut der amerikanischen Ureinwohnervölker.

Mitakuye Oyasin! Für alle meine Verwandten!

Aus dem Englischen übersetzt von Angela Boeckh

ANMERKUNGEN

- ¹ Preman Niles (Hrsg.), „Auf eine Erklärung zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu“, Arbeitspapier für die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, ÖRK, Genf 1989, 32 S.
- ² Eine Beobachtung von Robert A. Nisbet: *Social Change and History: Aspects of the Western Theory of Development*, Oxford University Press 1969. Während Nisbet die Zeitvorstellung als grundlegend für das Verständnis der ganzen westlichen Kultur ansieht, beurteilt er diesen Aspekt als durch und durch positiv. Ich dagegen finde ihn selbstverständlich problematisch.
- ³ J. Weiß, *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes*, 1892; A. Schweitzer, *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, 1901; und von Reimarus zu Wrede, *Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1906.
- ⁴ Vgl. Bruce Chilton (Hrsg.), *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, Fortress 1984, und Wendell Willis (Hrsg.), *The Kingdom of God in 20th Century Interpretation*, Hendrickson 1987.
- ⁵ *Rediscovering the Teaching of Jesus*, Harper and Row 1967, S. 55.
- ⁶ W. Kelber, *The Kingdom in Mark: A New Place and a New Time*, Fortress 1974.
- ⁷ N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, Fortress 1976, S. 30; ebenso Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality*, Indiana University Press 1962, S. 92.
- ⁸ M. Eugene Boring, „The Kingdom of God in Mark“, in: Chilton, *The Kingdom of God in 20th Century Interpretation*, a.a.O. S. 140.
- ⁹ Siehe Vine Deloria Jr., *God Is Red*, Dell 1973; *The Metaphysics of Modern Existence*, Harper and Row 1979; G. Tinker, „Native Americans and the Land: The End of Living and the Beginning of Survival“, *Word and World* 6/1986, S. 66–74; „American Indians and the Art of the Land“ in: John Charlot (Hrsg.), *The Arts of the Land*, Universität Hawaii (im Druck).

Ökumenisches Lernen: Möglichkeiten und Grenzen einer neueren pädagogischen Dimension*

VON WOLFRAM WEISSE

Vorbemerkung

Meine Haltung zu „Ökumenischem Lernen“ ist ambivalent. Ich teile ohne Einschränkung das Grundanliegen, das mit diesem Terminus gemeint ist, sehe aber in seiner gegenwärtigen Füllung auch Gefahren, die gerade das verhindern, worauf ökumenisches Lernen zielt. Die folgenden Überlegungen konzentrieren sich auf die Frage ökumenischen Lernens in der Kirche und sehen von Ansätzen in der schulischen Religionspädagogik, der Erwachsenenbildung und der Akademiearbeit ab.

I. Ökumenisches Lernen. Bedeutung, Entstehung, Merkmale

Für den Terminus „ökumenisch“ greife ich auf eine bewährte Definition zurück, die lautet: „Der Begriff des Ökumenischen bezieht sich auf die Art, wie sich die gegebene Einheit der Kirche in der Geschichte Ausdruck verschafft hat. Denken und Handeln der Kirche sind ‚ökumenisch‘, sofern sie die *Una Sancta*, die Gemeinschaft der Christen, die den einen Herrn anerkennen, zu verwirklichen bestrebt sind.“¹ Unter *Lernen* mit dem Attribut „ökumenisch“ verstehe ich in Anlehnung an gängige Definitionen den Prozeß eines zunehmenden Wahrnehmens der umfassenden, auch weltumfassenden christlichen Verheißungen. Zu diesen Verheißungen gehört auch die Zusage auf die Einheit der Kirche und die Mitarbeit an Frieden und Gerechtigkeit. Mit dem Wahrnehmen dieser Zusagen sind Christen gleichermaßen auf Verstehen und Handeln angesprochen.

Die Bedeutung ökumenischen Lernens liegt in einem grundlegenden Perspektivenwechsel, wonach Kirche nicht länger primär die Funktion der Lehre wahrnimmt, sondern als „Gemeinschaft von Lernenden im ökumenischen Horizont“ verstanden wird. Mein gesamter Vortrag hat kein anderes Ziel, als das Aufseherregende dieses Perspektivwechsels zu beleuchten und die Konsequenzen, die sich daraus pädagogisch auf der Ebene der Sozialgestalten von Kirche ergeben, zu entfalten. Da der Begriff und die Sache, um die es geht, seit nicht einmal zehn Jahren auf der Tagesordnung der Ökumene stehen, kann es in den folgenden Ausführungen um nicht mehr als einen Zwischenbericht mit Anstößen für die weitere Diskussion gehen.

* Vortrag in Heidelberg am 8. Juni 1988.

Die Setzung von Kirche als „Lerngemeinschaft im ökumenischen Horizont“ entspringt einem situationsbezogenen Defizit und baut gleichzeitig auf Möglichkeiten, die es vorher in der Geschichte des Christentums nicht gab. Ich kann nur andeuten, was ich damit meine.

Ökumenisches Lernen ist auf dem Hintergrund einer Situation zu verstehen, die weltweit und lokal, politisch und sozial, ökonomisch und ökologisch voll von erdrückenden Problemen steckt, für die es keine schnellen und eindeutigen Lösungen gibt. Die Dependenztheorie, die in den siebziger Jahren ein weltweites Erklärungsmodell für Reichtum, Armut, Militarismus und Unterdrückung lieferte, hat ihre Monopolstellung verloren und mußte der Einsicht nachgeben, daß die Probleme z. T. erst richtig anfangen, wenn die Binnenkonflikte und Ambivalenzen wahrgenommen werden. So formulierten Christen in der Dritten Welt ihre Bedenken gegen dieses grobe Modell.² Auch für unsere Situation ist deutlich geworden, daß die Grenzen zwischen Nutznießern und Opfern unseres Systems oft nicht klar zu ziehen sind. Wir befinden uns in einer Umbruchphase, in der auch in der Pädagogik oder in Theologie und Kirche geschlossene Entwürfe zum Erfassen der Wirklichkeit nicht möglich scheinen. Dieser angedeutete Sachverhalt ist sicher ein wichtiger Hintergrund für die Betonung der Lerngemeinschaft Kirche. Eine solche Situation fordert die grundlegende Besinnung auf lebenspendende Wurzeln des Glaubens und nüchternen Realismus im Bewußtsein, weder politisch noch theologisch Herren der Welt zu sein; das ist vielleicht eine schmerzliche Einsicht, sie entlastet aber auch und öffnet den Blick. In dieser Situation gewinnt der ökumenische Horizont für die Gemeinschaft der Lernenden elementare Bedeutung. Er fördert die Wahrnehmung, daß weltweit vorhandene Probleme am ehesten in globaler Kooperation analysiert werden können und vielleicht an Lösungen mitgearbeitet werden kann. Er fordert aber auch den viel wichtigeren Lernprozeß, daß es Menschen in anderen Teilen der Welt zur selben Zeit mit einem je anderen Stadium einer Entwicklung zu tun haben, die man vielleicht ebenfalls durchlaufen hat oder die einem bevorsteht; das verschafft Interpretations- und Vorplanungsmöglichkeiten. Christen haben die heute wie nie zuvor sich bietende Vielfalt christlicher Kirchen mit z.T. großen Unterschieden im Glaubensleben oder im Selbstverständnis als Christen in ihrem Kontext wahrzunehmen. Weiter bietet die Ökumene in Gestalt der Gesamtkirche ein Potential an Gedanken und Erfahrungen auf dem Wege kirchlicher Einheit und theologisch begründetem Engagement auf sozialem und politischem Gebiet. Die ökumenischen Potentiale sind für die Besinnung auf tragfähige Ansatzpunkte für christliche Existenz heute zu nutzen. Hier

liegt ein weites Feld für die Wahrnehmung neuer Möglichkeiten für Christen; ein Zurück hinter die Schwelle der Ökumene wäre nicht nur anachronistisch, sondern wäre willkürliche Selbstbescheidung und Ausschluß aus der ökumenischen Lerngemeinschaft der Kirchen.

Im Bereich der weltumspannenden Kirche ist der Begriff „Ökumenisches Lernen“ zum ersten Mal auf der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 verwendet worden. Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Philip Potter, umriß in einer Grundsatzrede sein Verständnis von Kirche und kennzeichnete sie u. a. als eine „Gemeinschaft von Lernenden“. Er wandte sich gegen ein herkömmliches Verständnis von Lernen als Kenntniserwerb oder intellektueller Befähigung im formalen Sinn und setzte folgende Definition dagegen: „Lernen ist jener persönliche Prozeß, die Güte Gottes zu schmecken. . . . In der Bibel ist Lernen ein Prozeß, in dem die Menschen eine Beziehung zu Gott und seinem Weg der Wahrheit, der Gerechtigkeit und des Friedens entwickeln, damit sie diesen Weg in ihrer Beziehung zueinander gehorsam befolgen und auf alle Völker ausdehnen.“ Individuelle, soziale und internationale Elemente sind in diesem Begriff von Lernen, das Potter mit dem Attribut ökumenisch kennzeichnet, verbunden. Ökumenisches Lernen ist ein Prozeß; er ist gekennzeichnet durch persönliche Wahrnehmung der Güte Gottes, er fordert Verstehen und Befolgen von Gottes Wahrheit, seiner Gerechtigkeit und seines Friedens. Dieser Lernprozeß bezieht sich auf Gruppen, Gesellschaften und Völker. Potter unterstrich, daß der ÖRK in den vorangegangenen Jahren dem „Ökumenischen Lernen große Beachtung geschenkt“ habe, aber dennoch diese neue Auffassung von Lernen weder in ausreichendem Maße in die Programme des ÖRK eingegangen noch in der Kirche hinreichend zur Geltung gekommen sei.³

Das war mehr als eine diplomatische Formel, die die Mitgliedskirchen von ihren Defiziten entlasten sollte, mit denen die organisierte ökumenische Bewegung seit ihrem Entstehen konfrontiert ist. Philip Potter hat in seiner programmatischen Rede „Ökumenisches Lernen“ zu einer auf allen Ebenen von Kirche notwendigen Dimension erklärt: Kirche als „Gemeinschaft von Lernenden“ im Horizont der Ökumene versteht sich als Grundaussage, als Forderung, nicht als schon eingelöste Beschreibung von Kirche.⁴

In der Bundesrepublik hatten schon vor den Ausführungen Philip Potters christliche Initiativgruppen und einzelne ökumenisch engagierte Personen den Begriff „Ökumenisches Lernen“ zur Kennzeichnung ihrer Arbeit und ihrer Ziele herangezogen.⁵ Sie bereiteten ebenso wie der Generalsekretär und das Erziehungsbüro des ÖRK den Weg für eine Arbeitshilfe der EKD von 1985 mit dem Titel „Ökumenisches Lernen. Grundlagen und

Impulse“.⁶ Sie ist im Niveau wie vom Zuschnitt (Theorie- und Praxisteil) die gegenwärtig umfassendste und vom Status herausgehobenste Darstellung zu Ökumenischem Lernen.⁷ Ähnlich wie Potter versteht die Arbeitshilfe unter diesem Terminus eine grundlegende Dimension. Stärker als bei Potter wird betont, daß die Aufgabe ökumenischen Lernens nicht als zusätzlicher Arbeitsbereich den ohnehin bestehenden Aufgaben der Kirche hinzugefügt werden könne. Vielmehr unterstreicht die Studie, daß „ökumenisches Lernen eine Dimension allen pädagogischen Handelns der Kirche“ ist.⁸ Diese zentrale und generelle Aussage wird in der Arbeitshilfe durch etliche Erklärungen zum Lernbegriff, zur Ökumene und durch Praxisbeispiele erläutert. Die Arbeitshilfe nennt folgende fünf Merkmale zu „Ökumenischem Lernen“:

- „Ökumenisches Lernen ist grenzüberschreitend. Es überschreitet die Grenzen der Herkunft, der Biographie, der eigenen Möglichkeiten von einzelnen und Gemeinschaften. . .
- Ökumenisches Lernen ist handlungsorientiert. Es begnügt sich nicht mit Informationen, sondern möchte Christen zum Handeln befähigen. . .
- Ökumenisches Lernen ist soziales Lernen. Es geht darum, eine Beziehung zum anderen, zum Fernen und auch zum Fremden herzustellen. Deshalb steht die Beziehungs- und Gemeinschaftsfähigkeit der christlichen Gemeinde im Vordergrund. Zugleich ist Ökumenisches Lernen verknüpfendes Lernen. Es gilt, das Globale im Lokalen, das Fremde im Bereich der eigenen Lebenssituation zu entdecken. . .
- Ökumenisches Lernen schließt interkulturelles Lernen ein. Es möchte die Begegnung zwischen einzelnen Kulturen, Traditionen und Lebensformen fördern. . .
- Ökumenisches Lernen ist ein ganzheitlicher Prozeß: Das soziale Lernen und das religiöse Lernen fallen nicht auseinander, sondern bilden eine Einheit. . .“⁹

Das sind fünf schwergewichtige Punkte. Sie sollen zunächst in ihrem hohen Anspruch wahrgenommen und so stehengelassen werden. Auf diese Qualifikationen wird später zurückzukommen sein.

II. Stellenwert von „Ökumenischem Lernen“ in seiner gegenwärtigen Fassung

Ein Blick zurück läßt die Anknüpfungspunkte an vorangegangene Prioritäten ökumenischer Erziehungsprobleme und das Neue von „Ökumenischem Lernen“ besser erkennen. Die Tatsache, daß sich die Ökumenische

Bewegung seit ihrem Bestehen mit Fragen „ökumenischer Erziehung“ oder „ökumenischen Denkens“ befaßt hat, soll hier nicht zu einem geschichtlichen Rückblick veranlassen.¹⁰ Aber knappe Hinweise zur Diskussion ökumenischer Erziehung ab ca. 1966 sind erforderlich. Ich beschränke mich in dieser Skizze auf die wichtigsten Vertreter und ihre Ansätze für ökumenische Erziehung.

Nicht nur zeitlich ist Ernst Lange an erster Stelle zu nennen.¹¹ Nach langjährigem Gemeindepfarramt und kurzer Tätigkeit als Praktischer Theologe an der Kirchlichen Hochschule in Berlin arbeitete Lange ab 1967 für mehrere Jahre in leitender Stellung im Ökumenischen Rat der Kirchen, schließlich von 1972 bis 1974 in der Planungsabteilung der EKD. Das zentrale Thema, das seine unterschiedlichen Berufsfelder miteinander verband, war die in seinen Augen dringend erforderliche grundlegende Erneuerung der Kirche. Den Hauptimpuls für Langes Ekklesiologie bildete Bonhoeffers Einsicht, daß Kirche nur Kirche sei, wenn sie für andere da ist. Den entscheidenden Bezugsrahmen für diese Erneuerung sah er in der Ökumene. Lange hat in eindringlicher und geistreicher Form auf die Notwendigkeit einer – abgekürzt gesagt – kirchlichen Erneuerung in ökumenischem Horizont hingewiesen. Er hat mit einer bis heute nachwirkenden Intensität die notwendige Öffnung von Kirche auf die Ökumene begründet und proklamiert. Seine Analysen haben ihn zur vielzitierten Frage geführt, wie die Mehrheit der Christen in der Bundesrepublik Anschluß an den ökumenischen Fortschritt erlangen könne: „Wie soll der Lernprozeß in Gang kommen, der notwendig ist, wenn aus den ökumenischen Möglichkeiten der Christenheit Wirklichkeit werden soll?“ Und er antwortete: „Vorerst gibt es auf diese Frage nicht nur keine zureichende, sondern überhaupt keine Antwort, jedenfalls keine, die Praxis begründen könnte. Es gibt keine ökumenische Didaktik, keine Theorie und keine Methode für das Erlernen des Welthorizontes, in dem allein die Kirche heute Kirche sein, das Christentum an der Zeit sein kann.“¹² Aus diesen Worten spricht eine Auffassung, daß Mehrheiten lernen sollten, was Minderheiten schon wüßten, hiernach ginge es um eine Struktur von Lehre und Lernen, die zu einem Aufrücken des Kirchenvolkes zur ökumenischen Avantgarde führen sollte. Ich pointiere hier bewußt, um den Unterschied zur gegenwärtigen Fassung ökumenischen Lernens herauszustellen. Insgesamt halte ich Langes Anregungen zum Thema Ökumene – Kirche für bei weitem nicht ausgeschöpft und werde auf einzelne seiner Ideen zurückkommen.

Anregungen zur Lernproblematik aus dem außereuropäischen Bereich vermittelte ein Anfang der siebziger Jahre von Ernst Lange in Deutschland eingeführtes Buch seines Kollegen im ÖRK, Paulo Freire, die „Pädagogik der Unterdrückten“.¹³ Der Untertitel „Bildung als Praxis der Freiheit“ kennzeichnete die Hoffnungen, mit denen ein größerer Leserkreis dieses Buch rezipierte. Er stärkte die Erwartung, daß Erziehung ein oder vielleicht *der* Schlüssel für notwendige Veränderungen auch bei uns sein könne. Das war ein Mißverständnis, von dem sich Paulo Freire eindeutig distanziert hat.¹⁴

Die angedeuteten Hoffnungen, durch Bewußtseinsbildung einen Beitrag zur Überwindung von Unrechtssituationen leisten zu können, rief Anfang der siebziger Jahre bei uns viele Dritte-Welt-Gruppen ins Leben, etliche davon standen am Rande

oder im Umfeld der Kirche. Die Frage einer angemessenen Didaktik, die Lange bewußt offengelassen hatte, wurde in diesen Gruppen überwiegend mit einer Betroffenheitsdidaktik zu lösen versucht. Die Schärfe der wahrgenommenen Probleme führte zu einer Pädagogik, die mit zum Teil rüden Methoden zu Lernprozessen führen sollte.¹⁵

Ein solches Vorgehen brachte aufgrund von Gegenreaktionen und negativer Besetzung entwicklungspädagogischer/ökumenischer Themen keinen durchschlagenden Erfolg. Pädagogisch zweifelhaft war zudem der Versuch, einen Lernprozeß mit Zwang durchsetzen zu wollen, auch wenn moralisch die besten Ziele dahinterstanden.

Ab der zweiten Hälfte der siebziger Jahre wurde von Ernst Nipkow und anderen reflektiert, wie ökumenische Themen in der Gemeinde verankert werden können.¹⁶ Diese im ökumenisch interessierten universitären Umfeld entstandenen Reflexionen¹⁷ sowie die in Akademien und besonders im Comenius-Institut erarbeiteten Ansätze¹⁸ mündeten unmittelbar in Grundsatzüberlegungen zu ökumenischem Lernen. Gegenüber dem thematischen Hauptbezug zur Dritten Welt in den siebziger Jahren weiteten sich nun die Themen aus. In dem von Werner Simpfendorfer mit herausgegebenen Band „Eigener Haushalt und bewohnter Erdkreis“ wird diese Themenerweiterung schon im Untertitel sichtbar, in dem „ökologisches“ und „ökumenisches“ Lernen miteinander verschränkt sind.¹⁹ Ökumenisches Lernen schien allen drängenden Problemen einen Sammelbegriff bieten zu wollen. Mit der zugrundeliegenden Annahme, daß die gegenwärtigen Probleme nur im Zusammenhang der „Einen Welt“ zu verstehen und zu lösen seien, war ein produktives Suchen nach weltweiten Ähnlichkeiten und Abhängigkeiten verbunden; in diesem Ansatz lag allerdings die Gefahr eines zugleich diabolischen und harmonistischen Weltbildes, das alle Probleme auf ein Grundübel zurückführen wollte und implizit davon ausging, daß Probleme, wenn sie nur in ihrer Abhängigkeit voneinander erkannt worden sind, zu lösen seien.

Auf dem Hintergrund dieser Skizze wird deutlich, wo das grundlegend Neue von „ökumenischem Lernen“ liegt, wie es von Philip Potter oder in der EKD-Arbeitshilfe angeboten wird: Im Gegensatz zu den vorausgehenden Ansätzen geht es nicht um eine Struktur, bei der die einen den anderen das beibringen, was sie wissen; es geht nicht um die Erwartung, auf diesem Weg zu einer umfassenden politischen Befreiung zu gelangen; es geht nicht in erster Linie um Zumutungen, die der einzelne am liebsten wegschöbe. Vielmehr sind bei ökumenischem Lernen in einem grundlegenden Perspektivwechsel alle gemeinsam Lernende; an erster Stelle steht dabei das Angebot Gottes auf erfülltes Leben, damit verbunden ist allerdings die Verpflichtung, *gemeinsam* nach Gottes Wahrheit, Frieden und Gerechtigkeit im nationalen und internationalen Rahmen zu streben. Ökumenisches Lernen ist demnach nicht als ein gesondertes Arbeitsgebiet, sondern als grundlegende, alle pädagogische Arbeit der Kirche umfassende Dimension zu begreifen.

Es wird damit nicht zu einem bestenfalls wünschenswerten Zusatz, sondern zielt auf Integration in die kirchliche Arbeit. Mit dieser Grundlegung scheint mir „Ökumenisches Lernen“ weitaus verheißungsvoller zu sein als alle Ansätze zuvor. Bei genauerem Hinsehen sind allerdings auch Probleme zu erkennen. Die erwähnten Merkmale „Ökumenischen Lernens“ zeigen m. E. zwei große Gefahren. Die eine liegt darin, daß die Erwartungen an ökumenisches Lernen zu hoch geschraubt werden, wenn es mit fünf jeweils in sich äußerst anspruchsvollen Kategorien als „grenzüberschreitend“, „handlungsorientiert“, „soziales Lernen“, „interkulturelles Lernen“ und „Lernen als ganzheitlicher Prozeß“ charakterisiert wird. Die Praxisbeispiele in der EKD-Arbeitshilfe deuten zudem auf eine große thematische Ausweitung. Die zweite Gefahr scheint mir gravierender zu sein. Aus hohen Ansprüchen, die in den genannten Merkmalen liegen, drohen Schlagwörter zu werden; die Aneinanderreihung dieser Attribute kann dazu beitragen, die schweren Probleme und Fragestellungen, die z. B. mit handlungsorientiertem oder grenzüberschreitendem Lernen verbunden sind, zu verdecken. Mehr noch: die schnelle Vereinnahmung z. B. von interkulturellem oder verknüpfendem Lernen suggeriert, daß man schon wüßte, was das sei und wie das ginge. Kurz: es zeigen sich gegenwärtig also Gefahren der Überfrachtung und der unterschwelligen Verharmlosung. Die eine bedeutet eine Überschätzung der Möglichkeiten ökumenischen Lernens und muß zur Enttäuschung führen, die andere bedeutet eine Verharmlosung der Probleme und Sachverhalte, die erst tiefer analysiert und erkannt werden müßten, ehe sie zu festen Merkmalen des Lernens werden könnten. Ich plädiere damit nur vordergründig für den Schutz bestimmter Begriffe; mir geht es gerade um die gemeinte Sache und um den hohen Anspruch der Merkmale ökumenischen Lernens, die ich als den Horizont für den umfassenden Anspruch gerade gewahrt sehen möchte.

Um zu einer größeren Eindeutigkeit besonders der pädagogischen Dimensionen ökumenischen Lernens zu gelangen, soll im folgenden der Frage nachgegangen werden, wie und wo die Prozesse ökumenischen Lernens konkret ansetzen können.

III. *Anregungen für eine schärfere/konkretere Fassung von ökumenischem Lernen*

a) Beispiel Gemeindepraxis

Ausgangspunkt für meine weiteren Überlegungen ist die Praxis der *Orts-gemeinde*. Hier werden üblicherweise die größten Defizite ausgemacht, hier

entscheidet sich aber auch, ob und wie der Anspruch ökumenischen Lernens eine breitere Grundlage finden kann.

Als Beispiel habe ich die Gemeinde Halstenbek bei Hamburg gewählt.²⁰ Ich will damit nicht sagen, daß diese Gemeinde für Ortsgemeinde schlechthin repräsentativ ist. Mit einem gewachsenen Ortskern und einer Vielzahl von Hamburgern, die sich dort in den letzten zwanzig Jahren neu angesiedelt haben, aber weiterhin in der Großstadt arbeiten, liegt sie im Schnittpunkt zwischen Land und Großstadt. Der Anteil von 8 000 nominellen Gemeindegliedern bezogen auf 15 000 Gesamteinwohner entspricht etwa dem Mittel der Kirchengliederung in Hamburg und Schleswig-Holstein. Die aktive Gemeinde rekrutiert sich überwiegend aus der gebildeten Mittelschicht, die untere Mittelschicht begegnet der Kirche am ehesten auf der Sozialstation, ausgeblendet sind die ganz Reichen und die ganz Armen. Der Großteil der Gemeindeglieder nimmt die Kirche nur für Amtshandlungen in Anspruch. Kurz: eine ziemlich normale norddeutsche Gemeinde, wenn man überhaupt eine Generalisierung wagen will. Anders die Voraussetzungen des Pastors dieser Gemeinde. Er hatte 1978 das Pastorat dort in der erklärten Absicht übernommen, das Thema „Ökumene – Dritte Welt“ soweit wie möglich in der Gemeinde zu verankern. Er berichtet uns nach zehn Jahren Gemeindegemeinschaft von seinen Erfahrungen. Dabei kann er auf vielfältige Ansätze zurückblicken, die er und sein ebenfalls ökumenisch engagierter Kollege in und mit der Gemeinde gefördert haben: Eine Schalom-Gruppe zunächst mit Nicaraguaarbeit und der Beschäftigung mit Asylanten am Gemeindeort, später mit Hinwendung zum Friedensthema und zur Situation türkischer Mitbewohner. Weiterhin eine gut vor- und nachbereitete Reise nach Tansania; diese Aktivitäten blieben im wesentlichen auf die Gruppe der Gymnasiasten beschränkt, bildeten keine Kontinuität und zeigten nicht die erwünschten Auswirkungen auf die Gesamtgemeinde. Vielversprechender war die Verankerung ökumenischer Thematik in der normalen Gemeindegemeinschaft (Konfirmanden, Gesprächsabende, Gottesdienste), wobei die Aktion Bundesschluß und überhaupt das Thema Südafrika die größte Resonanz zeitigten. Von den angesprochenen Gruppen der Gemeinde zeigte die Seniorengruppe die größte Abwehr: Mit der Behauptung, daß sie sich in den schlechten Zeiten nach dem Krieg auch selber hätten helfen müssen, verschloß sich diese Gruppe jeglicher übergemeindlichen Solidarität. Das sind nur wenige Hinweise, die zu den Schlußfolgerungen hinführen sollen, die der Halstenbeker Pastor zum Thema „ökumenisches Lernen“ nach zehn Jahren Gemeindegemeinschaft formuliert hat:

„Wenn ich über das Verhältnis nachdenke, das zwischen meinen ursprünglichen Zielvorstellungen zu dem Bereich „Ökumene – Dritte Welt“ und den Erfahrungen mit dem jetzigen Arbeitsansatz besteht, so entdecke ich, daß ich die Kirchengemeinde für zu große Ziele in Anspruch genommen hatte. Jetzt sehe ich zu meiner Entlastung die Situation auch so, daß innerhalb der Kirche verschiedene Gruppen, Institutionen und Einrichtungen ein solches Ziel mitverfolgen, und auch außerhalb der Kirchen gesellschaftliche Kräfte wie Parteien, Schulen, Gewerkschaften und Ökologie- und Friedensbewegung in der Richtung dieses Zieles wirken. Das hat meine Vorstellung davon, was ich zusammen mit anderen in meiner Umgebung bewirken kann und sollte, bescheidener gemacht, aber sicher auch realistischer und erträglicher. Die Erfahrung in der Gemeinde hat mich auch frommer gemacht. Ich möchte mich heute weniger auf die richtigen pädagogisch-technischen Strategien und Rezepte verlassen als auf die Hoffnung, daß das, wofür ich mich einsetzte, dem Willen Gottes entspricht und er für Recht und Gerechtigkeit unter seinen Menschen eintritt und uns dafür in Anspruch nimmt.“²¹

Dieser Praxisbericht erhellt den Anspruch ökumenischen Lernens. Er weist auf die Produktivität einer im Gemeindeleben verankerten Dimension ökumenischen Lernens. Er plädiert für eine Verankerung im Gottesdienst und im Kirchenjahr. Er rechnet mit unterschiedlichen Methoden: Feier, Verkündigung, Fürbitte und Gebet begünstigen ökumenisches Lernen in der von Potter beschriebenen Dimension eines Angebotes Gottes. Mit persönlicher Begegnung vor Ort, Reise, Aktion, Gespräch und Diskussion werden Möglichkeiten genannt, die nüchterner sind als die aus der EKD-Schrift zitierten Merkmale „grenzüberschreitenden“, „interkulturellen“, „sozialen“, „handlungsorientierten“ oder „ganzheitlichen“ Lernens, ohne deren Potenz zu beschneiden. Gerade die Bescheidenheit, die in dem Praxisbericht liegt, scheint mir hoffnungsvoll. Bestandsaufnahme und erste Schritte auf das größere Ziel dienen der konkreten Füllung von ökumenischem Lernen. Zur Bilanz der Ernüchterung gehören: die wichtige Rolle des Pastors der Gemeinde, eine realistische Erwartung an die eingeschränkten Möglichkeiten eines gesellschaftsverändernden Potentials von Kirchengemeinden, die Entlastung von der überzogenen Vorstellung, daß alle großen Probleme von der Kirche anzunehmen bzw. von dieser überhaupt zu lösen seien, schließlich die entlastende, stabilisierende, kraftpendende Aussage am Schluß des Erfahrungsberichtes, die an Potters Definition in Vancouver erinnert.

In diesem Bericht sehe ich einen christlichen Realismus, der erste konkrete Schritte hin auf größere Ziele ermöglicht. Ich teile die ungeduldige Einschätzung, daß diese Schritte angesichts der immer größer werdenden Probleme unserer Welt viel zu klein sind, sehe aber keine Möglichkeit eines

Prozesses ökumenischen Lernens, der nicht sowohl die größere Perspektive als auch die kleinsten Schritte im Auge behält.

Der Bericht geht von den Möglichkeiten ökumenischen Lernens in der Ortsgemeinde aus und enthält an einer Stelle einen m. E. beeindruckenden Hinweis, der die Frage, wie in der Gemeinde ökumenisches Lernen stattfinden kann, mit der Gegenfrage konfrontiert, ob denn überhaupt die Gemeinde der Ort für ökumenisches Lernen sei. Mit einer an Ernst Lange erinnernden Formulierung (Mitglieder der Ortsgemeinde = die Fußkranken der Gesellschaft) weist der Bericht auf die pastorale Praxis, in der Kirche vor allem von den Geschädigten und Belasteten in Anspruch genommen wird, die angesichts von Krankheit, Familienproblemen und Tod im Glauben Trost und Stärkung suchen.²² Diese Erfahrung ist ernst zu nehmen. Sie schließt nicht aus, daß die Dimension der Ökumene auch ins Blickfeld gerät, läßt aber nach Prioritäten in der Funktion der Ortsgemeinde fragen.

Damit ist aber nicht alles über die Möglichkeiten ökumenischen Lernens in der Kirche gesagt. Das wird deutlich, wenn wir ökumenisches Lernen nicht nur auf die Ortsgemeinde, sondern auf die unterschiedlichen Gestalten von Kirche beziehen. Damit ist die Frage verbunden, ob ökumenisches Lernen nicht bestimmte Schwerpunkte hat, die in den Sozialgestalten von Kirche unterschiedlich zum Tragen kommen. Vielleicht läßt sich dadurch eine größere Ernsthaftigkeit und Eindeutigkeit erreichen, daß wir die Erwartungen für ökumenisches Lernen nicht gleichmäßig an alle Sozialgestalten der Kirche richten, sondern von den Aufgaben der verschiedenen Sozialgestalten ausgehend fragen, wo aufgrund der je unterschiedlichen Möglichkeiten die besten Anknüpfungspunkte für ökumenisches Lernen liegen. Das Praxisbeispiel Halstenbek weist uns darauf hin, in diesem Versuch besonders wahrzunehmen, wo auf der Ebene der Sozialgestalten bereits Ansatzpunkte ökumenischen Lernens vorliegen, die gestärkt und fortgesetzt werden könnten. Es handelt sich im folgenden um einen ersten Versuch, der nicht auf Vollständigkeit zielt, sondern Akzente setzen will.

b) Ökumenisches Lernen, bezogen auf die Sozialgestalten von Kirche

Ich wähle hier die im Anschluß an H. Dombois gängige Einteilung in vier Sozialformen von Kirche, wobei ich die terminologischen und damit z. T. auch sachlichen Unterschiede hier nebeneinander stehen lassen muß.²³ Somit ist unsere Frage zu beziehen auf 1. Föderation/Gesamtkirche, 2. Regionalkirche (Landeskirche), 3. Ortsgemeinde, 4. Initiativgruppen/Nachfolgegruppen.

1. Föderation/Gesamtkirche

Die besonderen Möglichkeiten der Föderation/Gesamtkirche liegen in der Darstellung kirchlicher Einheit. Dies ist wie gesagt im besonderen Maße dem Ökumenischen Rat der Kirchen möglich, auf den sich die Erwartungen auf der Ebene der Gesamtkirche vornehmlich richten. In den Abteilungen des ÖRK sind Formen, Übereinstimmungen und Perspektiven christlicher Einheit in größerem Maße entworfen worden als gemeinhin bekannt ist. Beispiele dafür sind etwa die Ergebnisse der Löwener Konferenz 1971 zur Frage der Relation Kircheneinheit zu Menscheneinheit oder der traditionelle Rückgriff ökumenischer Konferenzen auf das Vaterunser, so zuletzt bei der Erörterung der zweiten Bitte bei der Weltmissionskonferenz 1980 in Melbourne und die daran anknüpfende Auseinandersetzung mit der dritten Bitte des Vaterunser 1989 in San Antonio/USA. Die großen Fortschritte der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts in der Suche nach christlicher Einheit – in einer gemessen an der Christentumsgeschichte kurzen Zeit – müssen von der Gesamtkirche selbst stärker wahrgenommen werden. Die Konzentration auf die gleicherweise geschenkte und erarbeitete Zunahme in der Einheit entlastet von einer avantgardistischen Rollenzuweisung, die ohnehin dadurch brüchig geworden ist, daß etliche Reflexionsprozesse auf Konferenzen nur das neu erarbeiteten, was in der Ökumene schon vorher formuliert worden ist. Erforderlich ist demgegenüber eine Überprüfung, ggf. eine Revitalisierung und Festigung erzielter Übereinkünfte. Aus dieser neuen Ausrichtung ergäben sich Konsequenzen für den Arbeitsstil im ÖRK: weniger Konferenzen, mehr Zeit für Besinnung auf das Wesentliche.

Das Beschreiten neuer Wege erscheint im Augenblick vordringlich zur Erarbeitung einer neuen Sozialethik. Nachdem die Herausforderungen von Befreiungstheologien zu der Hoffnung angeregt hatten, gesellschaftlich-politische Veränderungen durch die Beachtung weniger grundlegender Faktoren erreichen zu können, wird jetzt zunehmend die Notwendigkeit der Detailuntersuchung von Problemen, die in einer vielschichtigen Kausalität begründet sind, gesehen. Als notwendig erscheint damit eine umfangreiche Forschungsarbeit.²⁴ Lernprozesse sind hier in Kooperation mit regional einzurichtenden Instituten zu initiieren. Die Probleme sind auf die Perspektive „Kirche und Welt“ als Brennpunkt zu beziehen.

Eine selbstverständlich wichtige Funktion, die der ÖRK weiter beibehalten muß, ist seine Möglichkeit als Drehscheibe für die Aufnahme und Weitergabe theologischer Neuansätze. Das Erfahrungspotential des ÖRK schützt vor der Erwartung schnellstmöglicher Aneignung oder leichtfertiger Abweisung neuer Ansätze.

2. Landeskirche

Für den Bereich ökumenischen Lernens liegen die besonderen Möglichkeiten der Landeskirche in der Aufrechterhaltung der Kontinuität, Autorität und Einheit durch die Bischöfe. Die Hauptaufgabe der Kirchenleitungen besteht dabei – darauf hat Ernst Lange schon hingewiesen²⁵ – nicht in der normativen Wahrung des Ist-Zustandes, sondern fordert die Überprüfung und ggf. Reaktivierung von verschütteten Traditionselementen und das Heranziehen christlicher Glaubensformen und Institutionen anderer Länder, die sich auf dieselbe Tradition berufen. Die Vielfalt der weltweiten Christenheit stellt einen Reichtum dar, der angesichts tiefgreifender Probleme von Kirche bei uns nicht ignoriert werden kann. Direkte Übernahme verlockender Einzelelemente – z. B. reiches spirituelles Leben in der Dritten Welt – wird es nicht geben können; hier sind noch grundlegende Erfahrungen zu gewinnen, ist noch viel Denkarbeit zu investieren. Ein Blick auf die Vielfalt der Erscheinungsformen und des Zeugnisses von Christenheit im internationalen Kontext könnte aber Mut für notwendige Veränderungen von Kirche auch bei uns machen. Ein besonders aufschlußreiches Beispiel dafür ist das Christentum in Südafrika. Aus seinen vielen Facetten sei in diesem Zusammenhang nur die enge Verbindung geistlichen Lebens und mutigen Zeugnisses gegen die Apartheid erwähnt. Christen im Widerstand gegen Unterdrückung in Südafrika haben unsere Kirchen in den letzten ca. 15 Jahren herausgefordert und zu einem massiven Umdenkungsprozeß auch auf der Ebene von Kirchenleitungen geführt (dafür vergleiche man Stellungnahmen zum Antirassismus-Programm des ÖRK Anfang der siebziger Jahre mit heutigen Resolutionen!). Das Zeugnis südafrikanischer Christen und der ökumenische Reflexionsprozeß über Südafrika fordern unsere verfaßten Kirchen freilich zu mutigeren Aktionen. Aus dem Bereich der Ökumene erwuchs in den letzten Jahren zwar zunehmend die Erkenntnis, daß sich Kirche auch um ihren wirtschaftlichen Kontext sorgen müsse. Kirchenleitungen bei uns haben deswegen zunehmend zu gewärtigen, daß Stellungnahmen gegen die Apartheid nur dann glaubwürdig bleiben, wenn sie durch ein aktives Zeugnis im wirtschaftlichen Bereich untermauert werden. Aus ökumenischer Perspektive erscheint die Frage eines Bankenboykotts gegen Konzerne, die das südafrikanische Unrechtssystem unterstützen, geradezu als unumgängliche Wahrnehmung des gegebenen Handlungsspielraumes unserer wirtschaftlich potenten Kirchen. Unsere Kirchenführer müssen diesen Spielraum entschiedener nutzen, um den unterdrückten Christen in Südafrika beizustehen, um in der Ökumene glaubwürdig zu bleiben und

– last not least – die Autorität ihres Amtes (auch und gerade gegen Kirchaustrittsdrohungen hiesiger Wirtschaftsmagnaten) zu stärken.

Im Interesse einer ökumenisch fundierten Ausbildung der künftigen Amtsträger müßten die Landeskirchen über eine befriedigende universitäre Versorgung hinaus Gemeindepraktika und längere Aufenthalte im Ausland für Studenten und Postexaminierte erleichtern. Die Wartezeiten auf das Vikariat böten hierfür etwa den geeigneten zeitlichen Spielraum.²⁶

Die Kooperation mit dem ÖRK müßte sich auf die erwähnte notwendige Unterstützung in der Erarbeitung einer auf die heutige Situation bezogenen ökumenischen Sozialethik beziehen. Konkret hieße dies etwa die Einrichtung und Finanzierung interdisziplinär arbeitender und interkonfessionell besetzter Forschungsinstitute.

Im Interesse der Kontinuität liegt schließlich eine doppelte Vermittlerfunktion. Zum einen nämlich wechselseitig für die Forderungen und Bedürfnisse der Ortsgemeinden und des ÖRK, und zum anderen für die unterschiedlichen Zielsetzungen zwischen Ortsgemeinde und Initiativgruppen. Die Leitungsorgane haben die Pflicht, die Initiativgruppen als legitime Sozialgestalt von Kirche in ihre Überlegungen (und ihre Budgets) mit einzu beziehen, auch wenn ihnen Mitglieder der Initiativgruppen am stärksten zusetzen. In der notwendigen Wahrung ihrer die Institution Kirche auf Dauer sichernden Aufgaben werden Konflikte mit den auf grundlegende Veränderung zielenden Initiativgruppen unvermeidbar sein. Auch Kirchenleitungen haben aber die Chance wahrzunehmen – doch nur selten so wie Bischof Kruse ergriffen²⁷ –, die in den Herausforderungen dieser Gruppen auch für die Amtskirche liegen.²⁸

3. Ortsgemeinde

Die Möglichkeiten der Ortsgemeinde werden vor allem dadurch bestimmt, daß hier auf die Bedürfnisse einer bestimmten, regional gebundenen Gruppe eingegangen werden kann. Die Dimension ökumenischen Lernens ist hier nach den Möglichkeiten der konkreten Gemeindesituation durch verschiedene Methoden zu verankern. Dies ist am Praxisbeispiel Halstenbek angesprochen worden. Im Gottesdienst können Dimensionen der Ökumene nicht nur in der Predigt eine Rolle spielen, sondern z. B. im Sündenbekenntnis, das neben persönlichen zunehmend soziale und internationale Elemente zu berücksichtigen hat – Elemente, die auch in der Reue, der Sündenvergebung und der Umkehr ihren Platz bekommen müssen. Dabei gilt, daß die Amtsträger in der Ortsgemeinde zuvorderst und unein-

geschränkt die Bedürfnisse ihrer beladenen und bedrückten Mitglieder aufzunehmen haben. Das schließt Solidarität mit anderen nicht aus, zumal auch diese Bedürfnisse in sich ambivalent sind. Die Gemeindegarbeit hat sich auf die konkrete Situation zu richten und entspricht damit gerade ökumenischen Forderungen. Kirche in der Dritten Welt weiß sich z. B. auch überwiegend einem situationsbezogenen, an den Randgruppen orientierten Ansatz verpflichtet. Die Ausrichtung an den Bedürfnissen der Ortsgemeinde heißt nicht, allen alles recht machen zu wollen, sondern heißt gerade, Standpunkte für diese Randgruppen – in der ökumenischen Diskussion „die Armen“ – zu beziehen und damit auch Konflikte in der Gemeinde und mit weltlicher Autorität zu riskieren. Der ökumenische Horizont eröffnet uns konkrete Situationen und zeigt uns viele Beispiele dieses verwickelten Problems. Dabei hat sich in aller Deutlichkeit gezeigt, daß die Intensität geistlichen Lebens in Gemeinden der Dritten Welt oft den Halt gibt, Konflikte in ihrem Umfeld durchzustehen. Umgekehrt sind – in der Dritten Welt wie bei uns – Auseinandersetzungen nicht zu vermeiden, wo Gemeinde durch von Menschen bewirkte Unterdrückung an der Wahrnehmung der Fülle christlicher Verheißung stark beschnitten wird; hier muß um des Glaubens willen auf die Ursachen vorgestoßen, auf Probleme hingewiesen und für Veränderungen eingetreten werden, damit aus Trost nicht Vertröstigung und aus der ökumenischen Dimension der Christenheit nicht das folgenlose Geschwätz über das Unrecht in der Welt wird.

4. Initiativgruppen/Nachfolgegruppen

Die besonderen Möglichkeiten der Initiativgruppen liegen im konsequenten, umfassenden Anpacken eines Themas. Hier ist Lernen im neutestamentlichen Sinne von *manthänéin-mathetès* als uneingeschränkte Nachfolge am ehesten zu verwirklichen. Die intendierte und zum Teil verwirklichte Verbindung von gottesdienstlichem, spirituellem Leben mit feiernder und arbeitender Gemeinschaft ist beeindruckend. Die Erfolge von Initiativgruppen, durch Aktionen wie dem Früchteboykott Lernprozesse auf allen Ebenen ausgelöst zu haben, sprechen für diese Form. Initiativgruppen können sich von einem Konkurrenzverhältnis zur Ortsgemeinde entlasten, sollten sogar sparsam sein mit diffamierenden Äußerungen wie der ausgrenzenden Zuweisung eines Provinzialisismus. Initiativgruppen dürfen sich auch von der Notwendigkeit eines „Mehrheitslernens“ entlasten; ihr Versuch direkter Nachfolge spricht in seiner Konsequenz für sich selber und bedarf nicht einer zahlenmäßig großen Anhängerschaft.

Die Konzentration auf ein Thema, der Zusammenschluß nach Wahl und der freie Rückgriff auf die Botschaft Jesu ohne den Ballast von Tradition und volkskirchlichen Strukturen und Erwartungen hat aber auch eine Kehrseite. Sie liegt wesentlich in der Schwierigkeit, bei Themenwechsel oder persönlichen Zerwürfnissen die Kontinuität zu wahren.²⁹ Hier liegt die von den Initiativgruppen wahrzunehmende Qualität der Landeskirche. Es ist deshalb nicht nur illusorisch, es wäre auch verkehrt, wenn Initiativgruppen auf eine Veränderung von Landeskirchen auf der Basis von Initiativgruppen hinarbeiteten. Richtig ist dagegen das Anliegen von Initiativgruppen, den Kirchenleitungen ihre Erfahrungen und Ansprüche nahezubringen und als legitime Form von Kirche anerkannt zu werden. So wie Kirchenleitungen Initiativgruppen als legitime Form von Kirche zu berücksichtigen haben, so sollten umgekehrt die Initiativgruppen auf die Wahrung der Kontinuität im angedeuteten Sinn achten – und kämpfen, wenn kirchliche Institutionen die christliche Botschaft zu überdecken oder zu verfremden drohen.

Die unterschiedlichen Aufgaben von Landeskirchen und Initiativgruppen setzen also gegenseitige Grenzen und führen zu Auseinandersetzungen, die bei aller Last in ihren produktiven Dimensionen zu sehen sind: als Streit um den richtigen Weg mit z. T. nicht geplanten, ambivalenten Auswirkungen. Hinzufügen möchte ich, daß das kritische und fordernde Potential von Initiativgruppen vielleicht gerade in der jetzigen Situation, in der viele Ökumeniker – wie übrigens in fast allen Phasen der ökumenischen Bewegung – von einer Krise des ÖRK sprechen³⁰, auch den Ökumenischen Rat selber herausfordert. Vielleicht ist es an der Zeit, einen internationalen Zusammenschluß engagierter Christen neben den kirchlichen Weltorganisationen zu gründen; historisches Beispiel dafür ist der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen, der bis in die dreißiger Jahre Schrittmacher der kirchlich getragenen Ökumene war.

Resümee

Die grundlegende Bedeutung von ökumenischem Lernen in der Kirche liegt in dem weitreichenden Perspektivenwandel, der in der Priorisierung von „Kirche als Lerngemeinschaft in ökumenischem Horizont“ aufleuchtet. Die *lehrende* Kirche mußte sich gegenüber der Welt und anderen Konfessionen abgrenzen, um die „eigene“ Wahrheit nicht preiszugeben. „Kirche als Lerngemeinschaft“ definiert sich nicht im Gegensatz zu anderen Konfessionen und weiß, daß Kirchen nicht im Gegenüber zu den Problemen der Welt stehen, sondern oft sogar deren harter Kern sind. Die Lernge-

meinschaft Kirche blickt hoffnungsvoll auf die Vielfalt von Kirchen, weil sie um die von Christus vorgegebene Einheit weiß. Sie darf das Mandat der Weltverantwortung in dem Wissen tragen, daß alle Kirchen auf der Erde durch diese Aufgabe herausgefordert sind und nach Antworten suchen. Kirche als Lerngemeinschaft entlastet sich von dem Anspruch auf einfache globale Problemlösungen und sucht vielmehr mit den jeweiligen Möglichkeiten nach lebendigen Glaubensformen und entschiedenen Schritten zur Lösung der jeweiligen Probleme in Kirche und Gesellschaft. Der weltweite Horizont ist dabei nicht nur wegen der globalen Dimension vieler Probleme unverzichtbar, sondern ist ohnehin erforderlich, weil christlicher Glaube universal ist und weltumspannende Verantwortlichkeit erfordert. Dieser ökumenische Bezug erscheint in einer Situation als besonders wichtig, in der ein solidarisches Interesse an der Dritten Welt abebbt und schon eine „Erschöpfung utopischer Energien“³¹ festgestellt wird.

Eine größere Schärfe gewinnt die Frage ökumenischen Lernens, wenn sie auf die Sozialgestalten der Kirche bezogen wird. Diese Zentrierung auf die Formen von Kirche und ihre jeweiligen Möglichkeiten bedeutet nicht nur eine Konkretisierung von ökumenischem Lernen, sondern wirft darüber hinaus grundlegende ekklesiologische Fragen auf, auf die in diesem Rahmen nicht eingegangen werden kann.³² Ebenso ist es hier nicht möglich, meinen Ansatz auf ein Thema zu beziehen, das größere Lernprozesse ausgelöst hat. Als ein derartiges Thema hat sich Südafrika erwiesen, und es steht zu vermuten, daß der konziliare Prozeß, der zur Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung führen soll, ein ähnliches Potential aufweist. Ebenso wäre zu fragen, ob der konkrete Bezug auf Sozialgestalten der Kirche nicht auch einen pädagogisch stimulierenden Impuls so grundlegender Dimensionen wie der Konvivenz oder der impliziten Axiome bieten könnte.³³ Weiterhin könnte es lohnend sein, Ernst Langes Vermutung, daß der Mensch am ehesten durch Feiern und in Konflikten lernt, auf die Formen von Kirche hin zu konkretisieren. Ich will damit andeuten, daß ich erst am Anfang eines Buchstabierens bin.

Ich hoffe aber, daß meine Ausführungen die Produktivität des Bezuges auf die Sozialgestalten von Kirche im Ansatz verdeutlicht haben. Dieser Ansatz erscheint mir im Blick auf ökumenisches Lernen nicht nur realistischer und vielleicht bescheidener, sondern gleichzeitig auch radikaler als der Versuch der undifferenzierten Konfrontationen von Kirche schlechthin mit den geballten Ansprüchen ökumenischen Lernens. Er bezieht die Forderungen ökumenischen Lernens auf alle Gestalten von Kirche und sieht nicht nur auf seine Defizite und Schwierigkeiten in der Ortsgemeinde. Er entlastet

nicht nur, sondern fordert Kirchen dazu heraus, wenigstens das zu tun, was je möglich wäre – und das wäre z. B. auf der Ebene der Landeskirchen weit mehr als der gegenwärtig genutzte Handlungsspielraum: man denke etwa an die erwähnte Möglichkeit des Bankenboykotts gegen das Apartheidsregime. Der von mir dargestellte Ansatz nimmt den Problemen nichts von ihrer Schärfe, bedenkt aber die Grenzen jeder Pädagogik, die nicht als Ersatz ansonsten ungelöster Probleme taugt. Er zielt auf die Dynamisierung des Prozesses von „Kirche als Lerngemeinschaft in ökumenischem Horizont“, insofern er einen Lernprozeß auf allen Ebenen fordert. Die Verbindlichkeiten, die sich aus dem „Schmecken der Güte Gottes“ ergeben, können je nach Situation unterschiedlich sein. Die Hoffnungen auf das Reich Gottes, an denen sich dieser Prozeß orientiert, sind letztendlich von Halstenbek bis Vancouver oder Genf dieselben.

ANMERKUNGEN

- ¹ Diese Definition wurde 1937 in Oxford geprägt. Vgl. dazu und zu „ökumenisch“ insgesamt Visser't Hooft, *Geschichte und Sinn des Wortes ökumenisch*, in: ders., *Ökumenischer Aufbruch . . .*, Stuttgart/Berlin 1967, S. 1ff, Zitat S. 27.
- ² Vgl. M. M. Thomas, zitiert bei Paul Abrecht, *From Oxford to Vancouver. Lessons from fifty years ecumenical work for economic and social justice*, in: ER 40 (1988), S. 147ff, Zitat S. 163.
- ³ Alle Zitate bei Philip Potter, Bericht des Generalsekretärs, in: Bericht aus Vancouver 1983, Frankfurt/Main 1983, S. 218f.
- ⁴ Ähnlich lautende Definitionen fanden sich schon vorher bei Schönherr, wobei aber der zentrale Bezug zum ökumenischen Horizont fehlt. Vgl. A. Schönherr, *Die Kirche als Lerngemeinschaft*, in: ders., *Horizont und Mitte . . .*, München 1977, S. 206ff. Vgl. aber auch E. Lange, *Bildung als Problem und als Funktion der Kirche*, in: ders., *Sprachschule für die Freiheit . . .*, München 1980, S. 159ff, bes. S. 167 („Kirche als Lernbewegung“).
- ⁵ Vgl. Ulrich Becker, *Ökumenisches Lernen. Überlegungen zur Geschichte des Begriffs, seiner Vorstellungen und seiner Rezeption in der westdeutschen Religionspädagogik bis Vancouver 1983*, in: *Glaube im Dialog. 30 Jahre religionspädagogische Reform*. H. B. Kaufmann zum 60. Geburtstag, Gütersloh 1987, S. 247ff. Zur weiteren Literatur und zur Vielfalt der Themen, die diese Gruppen bis heute unter dem Begriff „ökumenisches Lernen“ erschließen, vgl. die von G. Orth erarbeitete Dokumentation, die unter dem Titel „Im Horizont der Einen Erde. Kommentierte Literaturdokumentation zu Ökumene und Ökumenisches Lernen“, Münster 1989, erscheint.
- ⁶ Vgl. *Ökumenisches Lernen. Grundlagen und Impulse. Eine Arbeitshilfe der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für Bildung und Erziehung*. Herausgegeben vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1985.
- ⁷ Vgl. zur Diskussion der Arbeitshilfe: I. Baldermann, *Wie lernfähig sind unsere Kirchen? Die didaktische Dimension kirchlicher Praxis*, in: *Theologia practica* 21 (1986), S. 285ff; K. Dienst, *Ökumenisches Lernen*, in: *Amtsblatt der EKHN*, Nr. 4/86, S. 34–36; K. Dienst,

- Ökumenisches Lernen. Ein neues (religions)pädagogisches Paradigma?, in: *Unterwegs für die Volkskirche*, Festschrift D. Stoodt, Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1987, S. 111ff; H. Groothaus, „Ökumenisches Lernen“ fängt beim Lehrer an. Hochschuldidaktische Anmerkungen zu einer wiederentdeckten Aufgabe der Kirche, in: H. H. Reimer (Hg.), *Religionspädagogik und kirchliches Amt. Entwicklungen, Positionen, Beispiele*, Bochum 1987, S. 240ff; G. Ringshausen, *Ökumenischer Utopismus*, in: *Evangelische Kommentare* 20 (1987), S. 160f; R. Voss, *Ökumenisches Lernen*, in: *ÖR* 35 (1986), S. 345f.
- ⁸ Vgl. *Ökumenisches Lernen. Grundlagen und Impulse. Eine Arbeitshilfe* ... a.a.O. S. 13.
- ⁹ Vgl. a.a.O. S. 17.
- ¹⁰ Vgl. z. B. die Behandlung der Erziehungsfrage auf der Stockholmer Konferenz 1925 (Berichte und Vorträge in: *Deißmann, Amtlicher Bericht*, Berlin 1926), die umfangreichen Vorarbeiten für die Oxford-Konferenz (vgl. den Studienband *Kirche und Erziehung*, Leipzig 1939) und die Ansätze in Deutschland (vgl. z. B. O. Eberhard, *Die Welterziehungsbewegung*, Berlin 1930).
- ¹¹ Vgl. vor allem E. Lange, *Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung?*, Stuttgart 1972; ders., *Sprachschule für die Freiheit*, München 1980, und ders., *Kirche für die Welt*, München 1981; vgl. auch K. Raiser, *Bürge für die Kirche im Licht ihrer ökumenischen Möglichkeit. Zum Gedenken an Ernst Lange*, in: *ÖR* 36 (1987), S. 27ff.
- ¹² Vgl. E. Lange, *Die ökumenische Utopie*, a.a.O. S. 197.
- ¹³ Vgl. P. Freire, *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*, Stuttgart 1971/Reinbek 1973.
- ¹⁴ Vgl. z. B. P. Freire/F. Betto, *Schule, die Leben heißt* ... , München 1986.
- ¹⁵ So legte man zur Essenszeit nur eine tote Ratte auf den Tisch oder man inszenierte Situationen, in denen – wie im Weltmaßstab – der kleinere Teil einer Gruppe ein üppiges Bankett bekam, während die Mehrheit der Teilnehmer zur gleichen Zeit nur verschimmeltes Brot und unsauberes Wasser erhielt.
- ¹⁶ Vgl. Karl Ernst Nipkow, *Grundfragen der Religionspädagogik*, Bd. 1, Gütersloh 2. Auflage 1978, S. 19ff.
- ¹⁷ Vgl. hier vor allem das Themaheft „Die Dritte Welt als Thema der Gemeinde“, in: *WuPKG/Pastoraltheologie* 67 (1978), Heft 10.
- ¹⁸ Hier sind vor allem die folgenden Publikationen zu nennen: K. Goßmann (Hg.), *Ökumenisches Lernen im Religionsunterricht*, Münster 1987; K. Goßmann/H. Schulze (Hg.), *Ökumenisches Lernen im Religionsunterricht europäischer Schulen*, Münster 1988; K. Goßmann, *Ökumenisches Lernen in der Gemeinde*, Gütersloh 1988.
- ¹⁹ Vgl. H. Dauber/W. Simpfendörfer, *Eigener Haushalt und bewohnter Erdkreis. Ökologisches und ökumenisches Lernen in der „Einen Welt“*, Wuppertal 1981.
- ²⁰ Vgl. Ingo Lembke, *Ökumenisches Lernen in einer Vorortgemeinde*, in: K. Goßmann (Hg.), *Ökumenisches Lernen in der Gemeinde*, a.a.O. S. 92ff.
- ²¹ Vgl. a.a.O. S. 101.
- ²² Vgl. a.a.O. S. 97.
- ²³ Vgl. z. B. W. Huber, *Kirche*, München 1988, S. 44ff. U. Duchrow, *Auf dem Weg zur konziiliaren Gemeinschaft in der Bundesrepublik Deutschland*, in: *Pastoraltheologie* 74 (1985), S. 139ff. Den Terminus „Gesamtkirche“ hat E. Lange verwendet, vgl. *Konfliktorientierte Erwachsenenbildung als Funktion der Kirche*, in: *Sprachschule der Freiheit*, a.a.O. S. 133ff, bes. S. 154.
- ²⁴ Vgl. hierzu die schon von Lange aufgestellten Forderungen: Eingabe an einen westdeutschen Kirchenführer, in: ders., *Kirche für die Welt*, a.a.O. S. 323.
- ²⁵ Vgl. Lange, a.a.O. S. 312f.
- ²⁶ Vgl. hierzu z. B. die Anregungen von Konrad Raiser, *Persönliche Notizen am Wegrand*, in: *Pastoraltheologie* 74 (1985), S. 186ff; vgl. auch Pia Desideria Oecumenica, *Ökumenische Perspektiven theologischer Ausbildung im westdeutschen Kontext*, in: G. Czell/

- A. Mogge (Hg.), *Bildung als historische Verantwortung* (Bd. 6/7 der Schriftenreihe Parabel), Münster 1988, S. 153ff.
- ²⁷ Vgl. Martin Kruse, *Die ekklesiologische Zuordnung von Initiativgruppen und Kirchen*, in: *Ökumenisches Lernen. Grundlagen und Impulse*, a.a.O. S. 101–103.
- ²⁸ Vgl. hierzu auch M. Stöhr, *Die Volkskirche und ihr Kirchenvolk. Gruppenkirche und Amtskirche zwischen Spannung und Kooperation*, in: *der Überblick* 3/88, S. 11–14.
- ²⁹ Vgl. hierzu die scharfe Formulierung von Ernst Lange in seinem Aufsatz „Zum Defizit an ökumenischem Bewußtsein“ in: *ders., Kirche für die Welt*, a.a.O. S. 304: „Das anti-institutionelle Bewußtsein vieler fortschrittlicher Gruppen und Experimente verurteilt sie von vornherein zum Sektierertum, auch hier wird aus dem Welthorizont auf das Überschaubare, auf die kurzfristige Befriedigung der eigenen ‚Verwirklichung‘ zurückgewichen.“ Diese Mahnung konnte nicht auf die gegenwärtigen Nachfolgegruppen gemünzt sein, sie mahnt aber zur Wachsamkeit.
- ³⁰ Vgl. z. B. W. Simpfendörfer, *Die Utopie entläßt ihre Kinder. Was wird aus der ökumenischen Bewegung?*, in: *EK* 20 (1987), S. 709ff. Vgl. dagegen K. Raiser, *Wie weit trägt die ökumenische Utopie? Zwanzig Jahre nach der Weltkirchenkonferenz in Uppsala*, in: *EK* 21 (1988), S. 319ff.
- ³¹ Vgl. J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, *Kleine Politische Schriften V*, Frankfurt/Main 1985, S. 141ff.
- ³² Vgl. dazu z. B. die wertvollen Anregungen zur Frage „Ekklesiologische Neutralität in der ökumenischen Bewegung“ durch A. Bronkhorst, L. Ullrich, D.-J. Ciobotea und K. Raiser in: *ÖR* 2/1987, S. 132ff.
- ³³ Vgl. Theo Sundermeier, *Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute*, in: W. Huber, D. Ritschl, Th. Sundermeier, *Ökumenische Existenz heute*, München 1986, S. 49ff, und Dietrich Ritschl, *Wege ökumenischer Entscheidungsfindung*, a.a.O. S. 11ff.

Rezeptionsproblematik und Konsensstruktur

Bemerkungen zum DÖSTA-Arbeitspapier „Theologie der Ökumene – ökumenische Theoriebildung“ und zur Rede von einer „Gemeinschaft in Gegensätzen“

In meinem Artikel „Eine Gemeinschaft in Gegensätzen? Streit um Rezeption und ökumenischer Minimalismus“ (Ev. Komm. 5/1988, 260–264) hatte ich die Rede von einer „Gemeinschaft in Gegensätzen“ kritisch hinterfragt. Dabei hatte ich besonders Veröffentlichungen von Erich Geldbach, Laurentius Klein und Kardinal Ratzinger im Blick. Daß bei den beiden ersten Autoren ein Bezug zu einem „internen Arbeitspapier“ des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) bestehen könnte, war lediglich in einer Fußnote bei Geldbach angedeutet. Kurze Zeit nach dem Erscheinen meines Artikels wurde dieses „interne Arbeitspapier“ in der ÖR (2/1988, 205–221) zugänglich gemacht: „Theologie der Ökumene – ökumenische Theoriebildung“. Mit Verweis auf dieses DÖSTA-Papier fordert Hans Vorster in seiner Erwiderung auf meinen Artikel („Falscher Vorwurf“, Ev. Komm. 9/1988, 543) mich auf, nach einem „mißglückten Probelauf“, wie er es nennt, „ein zweites Mal anzutreten“. Das klingt sportlich und ermutigend für einen mit Hüftarthrose Herumhinkenden wie mich. Daß die Schriftleitung mir dazu kurzfristig „4–5 Seiten“ zur Verfügung stellt, ist fair. Soviel zur Anknüpfung.

Das DÖSTA-Arbeitspapier

Ich möchte von vornherein sagen, daß ich das DÖSTA-Papier für gut und für ein echtes „Arbeitspapier“ halte. Seine Intention ist das Aufspüren von Defiziten in ökumenischer Theorie und Methodologie. Dabei will es „abtasten“, „mehr Fragen (stellen) als Antworten geben“. Sogar im Verwerfen dieser Fragen sieht es einen Beitrag zur Sache. Auf diese Weise möchte es in der alles andere als rosigen gegenwärtigen ökumenischen Situation „konstruktiv-kritisch den Weg der Kirchen zur Wiederherstellung ihrer Gemeinschaft (begleiten)“ (205).

Erst recht in seinem sachlichen Hauptanliegen sollte man dieses Arbeitspapier begrüßen. Es geht ihm darum, „Einheit im Glauben“ und von daher „Einheit der Kirche“ so zu verstehen, daß damit allen Tendenzen zur Uniformisierung widerstanden wird, die oft auch dort am Werke sind, wo man Vereinheitlichung lautstark verwirft. So soll das ökumenische Ziel in seiner „Leuchtkraft“ herausgestellt werden, „damit die Kirchen wieder mutiger und entschlossener jene Einheit suchen, die Jesus Christus für seine Kirche gewollt hat“ (206).

Zustimmung verdient das Arbeitspapier aber nicht nur in seinem Charakter und seinem Anliegen. Auch die Ausführungen im einzelnen sind beherzigens- und unterstützenswert:

– Man kann in der Tat nicht genug betonen, daß der Begriff „Einheit“, der von Haus aus allzusehr an der Zahl „1“ orientiert ist, durch den Begriff der „Gemeinschaft“ interpretiert werden muß, wie das dem neutestamentlichen und wohl auch

dem altkirchlichen Denken entspricht, später jedoch zurücktritt (207–211; 219).¹ Und es ist gut, klar zu sagen, daß „Gemeinschaft“ (koinonia) nicht nur „Vorstufe der Einheit“, sondern „Gestalt der Einheit“ ist (219).

– Auch die Warnung vor einer Verengung des Glaubensbegriffes auf „Lehre“ ist im Blick auf unsere bilateralen und multilateralen Dialoge höchst angebracht, solange man nicht ins andere Extrem verfällt und Lehre überhaupt vergleichgültigt. Es lohnt sich darum zu wiederholen, was das Arbeitspapier über die „drei Dimensionen“ des Glaubens (Lehre-Gottesdienst-Leben) sagt: „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 Schwärmerei; eine Lebensweise ohne Bezug auf Gottesdienst und Lehre ist hilflos den gängigen Weltanschauungen ausgesetzt“ (212; vgl. 218).

„Gemeinschaft in Gegensätzen“ und Konsens

Worauf ich nun aber doch mit einigen kritischen Anfragen und einigen von mir als „konstruktiv“ verstandenen Überlegungen zurückkommen muß, ist die Rede, ja das Konzept einer „Gemeinschaft in Gegensätzen“, das auch im Arbeitspapier begegnet und dort ein erhebliches Gewicht hat.² Ich möchte, was zu sagen ist, mit einer Art Statement beginnen, das zugleich ein wichtiges Anliegen des Arbeitspapiers aufnimmt:

Die Dialoge mit ihren Konsenstexten und die Kirchen bei der Rezeption dieser Konsenstexte operieren mit einem tendenziell verschiedenen Konsensverständnis. Diese Diskongruenz stört den Rezeptionsprozeß von innen her. Es bedarf hier dringend einer Klärung und Verständigung.

Daß die Kirchen bei ihren Reaktionen auf die Dialogergebnisse „auf mehr Konsens (drängen) als in den Texten zum Ausdruck kommt“, ist eine zutreffende Beobachtung des Arbeitspapiers. Man kann sie vielfach belegen bis hin zur jüngsten Äußerung der römischen Glaubenskongregation vom November vergangenen Jahres zum anglikanisch/katholischen Dokument „Das Heil und die Kirche“.³ Immer wieder heißt es in solchen kirchlichen Stellungnahmen, daß in den Dialogen noch kein „voller“, kein „wirklicher“, kein „substantieller“ Konsens erreicht sei oder daß es allenfalls um „Konvergenz“, nicht aber bereits um „Konsens“-Texte gehe. Der „Konsens“ stehe folglich noch aus. Das Arbeitspapier hat recht: „Der in diesen Erwartungen an Konsenstexte sich äußernde Konsensbegriff verengt sich ... unverkennbar in Richtung auf Einheitlichkeit“ (213).

Was ist nun aber zu tun?

Nun, zunächst wird man gegenüber solch einem Konsensverständnis erneut hervorheben müssen, daß „Einheit im Glauben“ und „Einheit in der Lehre“ durchaus eine „Einheit in Vielfalt“ sind. Eines der großen Paradigmen dafür ist in der Tat der biblische Kanon. Darauf verweist das Arbeitspapier (214) wie auch der vorausgegangene Artikel von L. Klein, der zugleich einer der Unterzeichner und Mitverfasser des Arbeitspapiers ist.

Jedoch kann dieser sehr allgemeine Hinweis als solcher heute nicht mehr genügen. Er ist zu unbestimmt, um im Umgang mit konkreten Konsenstexten wirklich helfen zu können und um auch selbst gegen verzerrende Interpretationen hinreichend geschützt zu sein.

Die Überlegungen von Geldbach, Klein und Ratzinger mit ihrer Formel von einer „Gemeinschaft in Gegensätzen“ waren für mich ein beunruhigendes Signal dafür, wie in einer Situation allgemeiner ökumenischer Enttäuschung und Ermüdung dieses bleibend wichtige Prinzip der „Einheit in Verschiedenheit“ uns in einen „ökumenischen Minimalismus“ hinein entgleiten und diesen „ökumenischen Minimalismus“ dann auch noch legitimieren kann. Indem man den Begriff „Verschiedenheit“ zum Begriff „Gegensatz“ steigert, hat man zwar jede Uniformisierungstendenz an der Wurzel ausgerottet, damit aber zugleich den Begriff der „Einheit“ oder „Gemeinschaft“ unwiederbringlich verloren. Denn „Gemeinschaft in Gegensätzen“ kann bestenfalls ein Nebeneinander von Kirchen sein, auf das man den Begriff „Gemeinschaft“ in seinem biblischen und ökumenischen Sinne nicht anzuwenden vermag.⁴

Es ist darum höchst unglücklich, daß auch das Arbeitspapier diese Formel von der „Einheit in Gegensätzen“ mehrfach gebraucht (214; 217; 218). Alle Stellen, an denen sie begegnet, setzen die Begriffe „verschieden“ und „gegensätzlich“ oder „Verschiedenheit“, „Unterschiede“ bzw. „Vielfalt“ und „Gegensatz“ bzw. „Gegensätzlichkeit“ wie Synonyme einfach nebeneinander, ohne zu beachten, daß hier ein Kategorienwechsel stattfindet. Es ist keine Beckmesserei zu sagen, daß dies nachlässiges und – angesichts der Wichtigkeit der Sache – in seiner Nachlässigkeit unverantwortliches Reden ist. Es wäre m. E. durchaus im Sinne des Arbeitspapiers mit seinen wichtigen Anliegen und würde ihm nur nützen, wenn die Verfasser hier ihre Formulierungen und Aussagen noch einmal überprüften.

Denn das Arbeitspapier tut zum Glück nicht jenen Schritt, den L. Klein in seinem Artikel geht. Sein Plädoyer für eine „Gemeinschaft in Gegensätzen“ als „Alternative zur Konsensökumene“ und neuer „Zielvorstellung unseres ökumenischen Denkens und Handelns“⁵ erwächst letztlich aus einer Infragestellung des Konsensbemühens überhaupt, das er als schädlich für Koinonia betrachtet,⁶ weil für ihn offenbar Konsens als solcher und stets uniformisierend ist.⁷ Im Arbeitspapier wird dagegen deutlich, daß lediglich ein *als uniformisierend verstandener* Konsens für das ökumenische Bemühen schädlich, Konsens selbst hingegen ökumenisch unverzichtbar ist: Die „Konvergenzmethode“, so heißt es in der Kritik am „Grunddifferenz“-Gedanken z. B., „bleibt . . . ein unaufgebbares Element jeder ökumenisch-theologischen Arbeit“ (221).

Nun scheint aber auch das Arbeitspapier dem Konsens gelegentlich zu unterstellen, er tendiere zur Vereinheitlichung. Freilich steht das unter einer Einschränkung: nicht jeder, wohl aber „der exklusiv an der Lehre festgemachte Konsensbegriff (bringt) zwangsläufig das logische Gefälle mit sich, mit nur einer einzigen Stimme der Welt das Evangelium zu verkündigen“, und führt zu einer „Einheitsvorstellung“, die „die ökumenische Bewegung massiv bedroht“, so heißt es. Das wird – ein wenig in Bausch und Bogen – auf die „gegenwärtigen amtlichen, offiziellen und offiziösen, bilateral und multilateral geführten Lehrgespräche der Kirche“ und ihre „Methode“ bezogen (218).

Eine solche Aussage kann nicht unwidersprochen bleiben. Und es ist schwer zu verstehen, wie den Dialogen dieser Vorwurf gemacht werden kann, wenn man ihre Ergebnisse – also ihre „Konsentexte“ – kennt. Daß diese Konsentexte sich zu ihrem, auch im Rezeptionsprozeß spürbaren Nachteil allzu stark an Lehre orientie-

ren, wird man zugeben müssen, wie ich es schon getan habe. Aber daß sie deshalb „zwangsläufig das logische Gefälle“ zur Einheitlichkeit mit sich bringen, stimmt schlicht und einfach nicht. Das genaue Gegenteil ist der Fall! Es ist gerade ein Merkmal dieser Texte, daß sie *nicht* mit jenem uniformisierenden Konsensverständnis operieren, an dem sich die *Kirchen* bei der Rezeption dieser Texte ausrichten. Genau diese Diskongruenz im Konsensverständnis ist es ja, die, wie ich in meinem einleitenden Statement sagte, den Rezeptionsprozeß von innen her stört und nach Klärung verlangt.

Weil an diesem Punkte eines der Hauptanliegen des Arbeitspapiers sich mit dem Anliegen der bilateralen Dialoge trifft und es angesichts der gegenwärtigen Rezeptionsproblematik dringend nötig ist, daß beide sich gegenseitig unterstützen und verstärken, möchte ich einige Bemerkungen anschließen im Blick auf die Struktur des Konsenses, wie er in den Dialogtexten formuliert ist oder sich abzeichnet. Ich hoffe sehr, daß es den Verfassern des Arbeitspapiers möglich ist, darin in erster Linie einen konstruktiven und keinen kritischen Beitrag zu ihren Überlegungen zu erkennen.

„Grundkonsens“ als Struktur des ökumenischen Konsenses

Bei der in den bilateralen Dialogen – ich denke besonders an den katholisch/lutherischen und anglikanisch/katholischen Dialog – sich vollziehenden Konsensbildung fällt auf, daß in den weitaus meisten Fällen der Begriff „Konsens“ oder „Übereinstimmung“ nur unter Anwendung zusätzlicher Prädikate oder Qualifikationen auf die in den Einzelfragen erreichte Verständigung angewandt wird: Man sagt also z. B., daß im Verständnis der Rechtfertigung ein „*weitreichender* Konsens“ erreicht sei; man spricht von einem „Konsens *in der Sache*“ hinsichtlich der Lehre vom „character indelebilis“; es heißt, es bestehe eine „*weitreichende* Übereinstimmung“ darin, daß die Treue zur apostolischen Lehre das Primäre im Verständnis der apostolischen Sukzession sei; es ist die Rede von einer „*fundamentalen* Gemeinsamkeit“ im Blick auf die Sakramentalität der Ordination, einer „*grundlegenden* Gemeinsamkeit“ im Verständnis von Kirche, einer „Übereinstimmung *in den wesentlichen Aspekten* der Lehre vom Heil und von der Rolle der Kirche im Heilsgeschehen“, einer „*substantiellen* Übereinstimmung“ im Verständnis der Eucharistie, des ordinierten Amtes und der Autorität in der Kirche.⁸

Was bedeutet dieser Sprachgebrauch, für den sich die Beispiele leicht noch vermehren lassen?

Er kann grundsätzlich zweierlei bedeuten: *Entweder* steht hinter diesen Qualifikationen die Meinung, die zur Einheit der Kirche erforderliche Verständigung – der „volle“ Konsens – sei noch nicht erreicht und das Konsensbemühen müsse folglich noch weitergetrieben werden; *oder aber* es kommt in diesem Sprachgebrauch zum Ausdruck, daß die erforderliche Verständigung zwar erreicht, daß aber der bloße „Konsens“-Begriff – ohne weitere Präzisierung – die Art und Struktur der erreichten Verständigung nicht recht zu beschreiben vermag. Mit anderen Worten: Entweder liegt das Defizit in der erreichten Verständigung oder es liegt im „Konsens“-Begriff, wie man ihn landläufig verwendet.

Eine Prüfung dieses Sprachgebrauchs in seinem Kontext und seiner Intention zeigt sehr bald, daß die Dialoge damit in den meisten Fällen eine zur Einheit durch-

aus hinreichende und keineswegs eine ökumenische defizitäre Verständigung bezeichnen möchten. Sie umfaßt in dem Problembereich, auf den sie sich jeweils bezieht, nach dem Urteil der Dialoge durchaus „*id quod requiritur et sufficit*“, mit CA 7: was „genug ist (*satis est*) zu wahrer Einheit der christlichen Kirchen“. Das Kriterium dafür, ob in einer Einzelfrage solch hinreichende Verständigung erreicht wurde, ist, ob die verbleibenden Verschiedenheiten ihre kirchentrennende Schärfe verloren haben und eventuelle Lehrverurteilungen in dieser Frage gegenstandslos geworden sind.

Das Defizit liegt also – nach dem impliziten Urteil der Dialoge – in der Inadäquatheit des isoliert und unqualifiziert gebrauchten „Konsens“-Begriffes. Er scheint als solcher und ohne jene erwähnten Präzisierungen die Art der erreichten Verständigung nicht zutreffend beschreiben zu können.

Und zwar verweisen jene präzisierenden Prädikate oder Qualifikationen auf die *innere Struktur* des erreichten Konsenses, genauer: sie verweisen auf die innerhalb der erreichten Verständigung verlaufende Linie zwischen den zur Einheit nötigen, Gemeinschaft tragenden Übereinstimmungen und den in dieser Einheit oder Gemeinschaft zulässigen Verschiedenheiten. Es handelt sich also um die Figur eines in sich „*differenzierten Konsenses*“: „differenziert“ nach – einerseits – erreichten Grundübereinstimmungen und – andererseits – verbleibenden, von den Grundübereinstimmungen getragenen Verschiedenheiten. Im Blick auf diese verbleibenden Verschiedenheiten besteht „Konsens“ insofern, als sie gemeinsam für nicht kirchentrennend erachtet werden. Einen so strukturierten Konsens hat man als „*Grundkonsens*“ bezeichnet.

Diesem Konsensverständnis, mit dem die Dialoge operieren, ist der Drang auf Einheitlichkeit fremd. Es steht in exakter Korrespondenz zu einem Verständnis von Einheit, das Einheit gerade nicht als Vereinheitlichung, sondern als „Einheit in Verschiedenheit“ sehen möchte. Zudem ist es eine hilfreiche Konkretisierung dieses Einheitsverständnisses im Blick auf die notwendige Einheit im Glauben und in der Lehre und darum alles andere als seine „Bedrohung“, wie das Arbeitspapier es von einem an Lehre orientierten Konsensbegriff befürchtet.

Beispiel: der Dialog über das kirchliche Amt

Ich möchte rein formal und ohne hier die Sachfragen zur Debatte zu stellen, die Bildung und Struktur von „Grundkonsens“ am Beispiel des katholisch/lutherischen Dialogs über das Amt erläutern.

Die – nach dem Urteil des Dialogs – erreichte Verständigung erscheint als eine Art Konstellation oder Verschachtelung mehrerer „Grundkonsense“ im Blick auf die einzelnen Aspekte der Amtsproblematik. Bewußt schematisierend und ohne sämtliche Aspekte dieser Problematik zu berücksichtigen, stellt sich das folgendermaßen dar:

1. „Grundkonsens“: *Das Vorhandensein des besonderen (ordinierten) Amtes*

Im Blick auf das Vorhandensein des Amtes in der Kirche stimmt man darin überein, daß „die Existenz eines besonderen Amtes bleibend konstitutiv für die Kirche ist“⁹.

Dennoch bleibt eine bezeichnende Verschiedenheit im Blick auf den ekklesiologischen Stellenwert des Amtes: anders als auf katholischer Seite kann evangelischerseits „Kirche theologisch beschrieben werden (kann), ohne das Amt explizit zu erwähnen, da es im verkündigten Wort und in den gespendeten Sakramenten ‚vorausgesetzt‘ bzw. impliziert ist“¹⁰. Diese Verschiedenheit wird nicht für so schwerwiegend erachtet, daß sie jene grundlegende Übereinstimmung in Frage stellte und damit kirchentrennend wäre.

2. „Grundkonsens“: *Die Ordination*

Die Ordination zu diesem besonderen Amt geschieht lutherischer- wie katholischerseits „durch Handauflegung und Gebet innerhalb der gottesdienstlich versammelten Gemeinde“. Dabei wird „durch Handauflegung und Gebet (Epiklese)“ dem Ordinanden „die Gabe des Heiligen Geistes zur Ausübung seiner Sendung zugesprochen und zuteil“¹¹.

Diese Übereinstimmung wird dadurch nicht tangiert, daß nach katholischer Lehre – anders als nach evangelischer Auffassung – die Ordination zu den Sakramenten gehört.

3. „Grundkonsens“: *Die Unwiederholbarkeit der Ordination*

Nach katholischem wie auch nach evangelischem Verständnis und kirchlichem Recht wird die Ordination nur einmal empfangen und nicht wiederholt, weil Christus durch die Ordination den Ordinierten „ein für allemal für den Dienst in seiner Kirche beruft“¹².

In der katholischen Tradition findet das in der Lehre vom priesterlichen „character indelebilis“ seinen verbindlichen theologischen Ausdruck. Die evangelische Tradition hat diese Lehre abgelehnt und vermag sie nicht zu übernehmen. Diese bleibende Verschiedenheit hebt die Übereinstimmung im Blick auf Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit der Ordination nicht auf. Sie gilt darum gegenüber dem bestehenden „Konsens in der Sache“¹³ als sekundär.

4. „Grundkonsens“: *Das Bischofsamt und die apostolische Amtssukzession*

Hinsichtlich Bischofsamt und apostolischer Amtssukzession besteht Übereinstimmung darin, daß das für die Kirche konstitutive besondere Amt konkret geschichtlicher Ausgestaltungen bedarf und solche Ausgestaltungen im Laufe der Zeit erfahren hat.¹⁴ Auch die „Notwendigkeit eines Amtes der Leitung und der pastoralen Aufsicht (episkopé)“ wird lutherischerseits anerkannt.¹⁵ Das Bischofsamt, wie es sich als eine spezifische Form der Episkope in der Alten Kirche entwickelt hat, ist auch für lutherisches Denken eine legitime geschichtliche Ausgestaltung des kirchlichen Amtes. „Als Ausdruck der Einheit der apostolischen Kirche durch die Völker und Zeiten“ und „als Zeugnis für die Universalität des Evangeliums der Versöhnung“ erscheint dieses Amt Lutheranern als durchaus „sinnvoll“ und „wünschenswert“ und kann sogar als „Wirkung des Geistes“ verstanden werden.¹⁶

Dennoch ist für evangelisches Denken dieses in apostolischer Sukzession stehende Bischofsamt nicht „unverzichtbar“, wie es das für katholisches Denken ist. Diese

bleibende Wertungsdifferenz braucht einer Wiedergewinnung der Gemeinschaft im Bischofsamt und in der apostolischen Amtssukzession jedoch nicht im Wege zu stehen.¹⁷

Noch einmal: Dieser Hinweis auf den katholisch/lutherischen Dialog über das Amt soll nicht mehr als Erläuterung dessen sein, was „differenzierter Konsens“ bzw. „Grundkonsens“ strukturell ist: eine bestimmte Verbindung von Grundübereinstimmungen und bleibenden, aber durch die Grundübereinstimmungen getragenen Verschiedenheiten. Die Frage, ob die inhaltliche Bestimmung von Übereinstimmung und Verschiedenheit in der Amtsfrage richtig und akzeptabel ist oder nicht, braucht uns an dieser Stelle nicht zu beschäftigen. Wichtig ist hier lediglich die *Art der Konsensbildung* in den Dialogen und die *Struktur des Konsenses*, die allem Uniformisierungsgefälle entgegen und in engster Korrespondenz stehen zu einem Einheitsverständnis, das Einheit nicht als Vereinheitlichung, sondern als „Einheit in Verschiedenheit“ und in diesem Sinne als „Gemeinschaft (koinonia)“ sehen möchte.

Wäre es dem Arbeitspapier des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses und seiner Wirkung nicht nützlich, wenn es „in einem neuen Anlauf“ diese Art ökumenischer Konsensbildung herausstellte und dadurch mitzuhelfen versuchte, die für den Rezeptionsprozeß so fatale Diskongruenz zwischen den beiden tendenziell verschiedenen Konsensverständnissen, von der mein einleitendes Statement sprach, zu überwinden? Ich wäre nicht überrascht, wenn sich dann auch die unglückliche Rede von einer „Gemeinschaft in Gegensätzen“ von selbst korrigierte.

Harding Meyer

ANMERKUNGEN

- ¹ Im Bereich der modernen ökumenischen Bewegung kann man, meine ich, etwa seit Neu-Delhi (1961) deutlich beobachten, wie der Begriff „Einheit“ zunehmend durch den Begriff „Gemeinschaft“ ersetzt bzw. interpretiert wird. Vgl. die sogenannte „Neu-Delhi-Formel“: „Einheit“ als „völlig verpflichtete *Gemeinschaft*“ (koinonia) und den Kommentar dazu. Sehr bezeichnend sind in dieser Hinsicht auch die Aufsätze und Vorträge Visser't Hoofts aus jener Zeit, die ganz bewußt dem Gemeinschaftsbegriff gegenüber dem Einheitsbegriff den Vorzug geben: Ökumenischer Aufbruch. Hauptschriften Bd. 2, Stuttgart/Berlin 1967, 207, 324f u. ö.
- ² Neben einigen verstreuten Hinweisen (217, 218f) beziehe ich mich besonders auf Teil I, Absatz 1 („Einheit“; 207–208) und Teil II („Das Problem der ‚Einheit im Glauben‘ als ‚Einheit der Lehre‘“; 213–214).
- ³ Observations de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, in: La Documentation Catholique No. 1976, 15 Janvier 1989, 60/70.
- ⁴ Sicher kann man die Formel „Gemeinschaft in Gegensätzen“ „erklären“ und dabei den Begriff „Gegensatz“ herabmildern und ihn z. B. abheben vom Begriff des „Widerspruchs“ oder des „konträren Gegensatzes“. Aber was nützt eine Formel, wenn sie diese entscheidende Klärung nicht wenigstens ansatzweise in sich trägt? Die Formel von der „Einheit in *versöhnter* Verschiedenheit“ wollte genau das gewährleisten!
- ⁵ „Theologische Alternative zur Konsensökumene“, in: Theologische Quartalschrift, 166. Jg., 1986, 278.

- ⁶ Ebd. 273.
- ⁷ Auch bei E. Geldbach ist es so, daß es bei einer „Gemeinschaft in Gegensätzen“ des Konsenses und Konsensbemühens letztlich nicht mehr bedarf: „Der Druck, mit allen Mitteln Konvergenzen und Konsense formulieren zu müssen, fielen entlastend weg, ohne daß dadurch die Gemeinschaft zerbricht. Ein ‚geschwisterliches Nein‘ als Ergebnis eines Dialogs wäre genauso wichtig für die Gemeinschaft wie eine Übereinkunft“ (Ökumene in Gegensätzen, Bensheimer Hefte 66, Göttingen 1987, 119).
- ⁸ Ich möchte aus Raumgründen darauf verzichten, diese den katholisch/lutherischen und anglikanisch/katholischen Konsentexten der letzten Jahre entnommenen Zitate zu belegen.
- ⁹ Das geistliche Amt in der Kirche (1981), Nr. 18.
- ¹⁰ Einheit vor uns (1985), 96.
- ¹¹ Das geistliche Amt in der Kirche, Nr. 32.
- ¹² Ebd. Nr. 36.
- ¹³ Ebd. Nr. 39.
- ¹⁴ Ebd. Nr. 18.
- ¹⁵ Ebd. Nr. 42; vgl. 43.
- ¹⁶ Ebd. Nr. 45.
- ¹⁷ So die Argumentation und die Vorschläge von „Einheit vor uns“, Nr. 94–99 und 117–119.

Ökumene gewinnt Profil (X)

Geglückte Partnerschaft? Freikirchliche Erfahrungen im konziliaren Prozeß

Das, was „alte Hasen“ aus Ökumene oder ACK längst wissen, entdeckte eine ganze Reihe von Delegierten der beiden großen Kirchen beim bundesdeutschen Forum für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung für sich ganz neu: nämlich daß es in unserem Land nicht nur eine stattliche Anzahl kleiner Kirchen gibt, sondern daß diese auch durchaus eigenständige Beiträge einzubringen vermögen, wengleich natürlich ihre personellen und finanziellen Möglichkeiten bei weitem nicht an die der beiden „Großen“ heranreichen.

Ein Drittel der Delegierten des Forums kam aus der römisch-katholischen Kirche, ein weiteres aus den Gliedkirchen der EKD. Das letzte Drittel setzte sich aus den übrigen zehn Kirchen zusammen, die das Forum vollverantwortlich mittrugen – von den Orthodoxen bis zur Heilsarmee und den Quäkern. Sieht man einmal von den Orthodoxen ab, so können sie mehr oder weniger dem freikirchlichen Kirchentyp zugeordnet werden. Eine Einschränkung ist zu machen: Die Alt-Katholische Kirche versteht sich selbst nicht als „Freikirche“, obwohl sie es in der Optik Außenstehender oft ist.

Noch etwas mag verwundern: Auch innerhalb der kleinen Freikirchendelegationen gab es wesentliche Unterschiede – zwischen den einzelnen Freikirchen, aber auch quer durch sie hindurch. Nur Mennoniten und Quäker werden ja zu den „historischen Friedenskirchen“ gezählt; die übrigen weisen eine ähnliche Bandbreite auf wie die Großkirchen. So entspricht es nur der freikirchlichen Wirklichkeit, wenn im folgenden die Pazifistin neben dem Bundeswehroffizier zu Wort kommt. Daß an solchen Unterschieden die christliche Gemeinschaft nicht zu zerbrechen braucht, weder innerhalb der Kirchen selbst noch zwischen ihnen, ist eine der Lektionen, die uns das Forum gelehrt hat.

Wolfgang Müller

1. *Das Heil gilt der ganzen Schöpfung*

Wenn Vertreter der ACK bei Tagungen und Gesprächen zusammenkommen, empfinden sie in der Regel recht ambivalent: Auf der einen Seite wird die Trennung der Kirchen schmerzlich empfunden: „Schade, daß wir nicht *eins* sind, wie es unser Herr gewollt hat“ (Joh 17). Andererseits ist dann aber auch ein bunter Blumenstrauß beisammen: Kleine Blumen in kräftiger Farbe und andere, die groß und schön sind und die Fülle ausmachen. Ohne Bild: So verschiedenartig die Kirchen und ihre Vertreter sind, so abwechslungsreich sind auch die Themen, die verhandelt werden.

Seit der Weltkirchenkonferenz 1983 in Vancouver hat sich eine Thematik aufgedrängt, die Christen aller Konfessionen angeht. Es sind die Überlebensfragen der

Menschheit nach „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“. So entstand der Wunsch, nicht nur auf Weltebene diese Fragen in den Blick zu bekommen, sondern die Delegierten sollten diese wichtigen Anliegen mit in ihr Herkunftsland nehmen, um dort möglichst viele Menschen mit den Problemen zu konfrontieren und Christen zu klaren Stellungnahmen herauszufordern, so daß ein „konziliarer Prozeß“ in Gang käme.

Bei uns in Deutschland, in Ost und West, wurde diese Aufgabe an die ACK hergetragen und die gemeinsame Beschäftigung mit der Thematik begann. Für Königstein und Stuttgart erhoffte man sich eine Reaktion in der Öffentlichkeit sowie die Beteiligung möglichst vieler Christen, sodann vor allem praktische Konsequenzen, persönlich und politisch und schließlich, daß die Anstöße und Ergebnisse der „Erklärung von Stuttgart“ in die europäische Versammlung in Basel einfließen und weiterwirken würden.

Welche Erfahrungen habe nun ich als Delegierter einer evangelischen Freikirche dabei gemacht? Als Vertreter meiner Kirche gehörte ich zum Vorbereitungsausschuß und war Delegierter, der an den beiden Phasen des Forums teilgenommen hat.

Zunächst möchte ich feststellen, daß wir als Angehörige einer sogenannten kleinen Kirche als gleichberechtigte Partner geachtet wurden. Wir sind nicht an den Rand gedrängt worden. Nicht nur die Männer und Frauen der sog. „Großkirchen“ mit ihren beiden mächtigen Blöcken bestimmten die Diskussionen und die Atmosphäre im Plenum und in den Gruppen. Wenn es zu Meinungsverschiedenheiten kam, so ging die Trennung quer durch alle Kirchen, nicht nach konfessionellen Fraktionen.

Zweifellos war es erforderlich, die Fachleute zu den einzelnen Themenbereichen zu hören. Aber mir war die professorale Argumentation zeitweise zu penetrant, und ich suchte nach menschlichen, von christlicher Entscheidungskraft geprägten, mich begeisternden Verlautbarungen.

Ich bin kein fanatischer Pazifist. Aber hätten wir nicht aufgrund der Bibelarbeiten, des Hörens auf Gottes Wort, des Forschens nach Gottes Willen und des Ernstnehmens Jesu im Zeugnis des Neuen Testaments deutlicher werden und uns etwa dem Friedenszeugnis der Mennoniten und Quäker anschließen *müssen*?

Hätte nicht auch einmal ein deutliches Wort gegen oder für jemanden oder etwas gewagt werden sollen? Aber dazu gehört Mut. Diesen habe ich bei jüngeren Leuten und Frauen am ehesten empfunden. Ob die beiden Großkirchen nicht zu sehr Rücksicht nehmen mußten auf Regierungen, Parteien, Wirtschaft und dergleichen?

Durch meine Beteiligung am konziliaren Prozeß habe ich gelernt, daß das Heil Gottes der ganzen Schöpfung gilt und nicht nur den Menschen.

In der Rückschau stelle ich fest, daß ich bereichert worden bin durch die Gespräche, Diskussionen und Begegnungen mit anderen Christen. Es kann wohl noch nicht die *eine* deutliche Äußerung *der Christen* geben, wie ich und sicher viele andere es sich wünschen würden. Wir waren keine Utopisten, die meinen, wir Menschen könnten die Verhältnisse in dieser Welt schon zum Besseren wenden, wenn wir nur guten Willens sind. Wir wissen, daß über dieser Welt der Fluch der Sünde liegt – aber auch der Segen des Heils durch Gott in Jesus Christus. Es wurde zum Teil hart miteinander gerungen, etwa schon bei der Vorbereitung, wenn es darum ging, sich auf eine bestimmte Anzahl von Themen zu beschränken; dann auch beim Erarbeiten

von klaren Aussagen, die wir als Christen verschiedener Konfessionen gemeinsam machen können. Es kam zu Forderungen an jeden einzelnen, also nicht nur an andere und an die bestimmenden Organe in Wirtschaft und Politik, sondern gerade auch an uns selbst.

Vor, während und nach unseren Forumstagen wurde in bestimmten Zeitschriften aus sogenannten evangelikalen Kreisen dagegen, daß wir uns mit solchen angeblich zu politischen Fragen beschäftigten, Stimmung gemacht. Die von uns vorgelegten Ergebnisse lehnte man mit Vehemenz ab. Die Begründung dafür und die darin enthaltenen Unterstellungen haben mich geschmerzt.

Jeder Christ muß Folgerungen seines Glaubens ziehen. Diese sind letztlich vor Gott entscheidend und nicht unsere rechte Glaubenserkenntnis. Deswegen sehe ich trotz aller Mängel im Ergebnis der „Stuttgarter Erklärung“ in der Tat ein Wirken des Heiligen Geistes, ein Wunder, das Gott durch uns geschenkt hat. Es ist ein Ergebnis, das kein Schlußpunkt sein will und kann, aber ein Schritt weiter auf dem Weg, den wir als Christen verantwortlich handelnd zu gehen haben.

Theodor Mann

2. Mitreden statt vorsagen...

Als mennonitische Pastorin habe ich es auf ökumenischen Veranstaltungen eigentlich immer ziemlich leicht: Frauen sind selten; Mennoniten eher unbekannt, aber geachtet. So sind die Theologen aufgeschlossen und die Theologinnen solidarisch. Im „konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ war das ein bißchen anders. Und das lag daran, daß die anderen hier einmal nicht mit mir, sondern für mich sprechen sollten – und umgekehrt: ich nicht mit ihnen, sondern für sie. Fürsprache statt Mitsprache – das war eine neue Erfahrung, eine schwierige Erfahrung; und ich bin nicht sicher, ob ich es so noch einmal machen möchte.

Als Mitglied einer kleinen Delegation – wir Mennoniten waren zu dritt – bin ich nach Königstein gefahren und war dort angemeldet für die Gruppe „Schöpfung II“. Da in allen Arbeitsgruppen Frauen die Berichterstattung übernehmen sollten und ich gern zuhöre und mitschreibe (wegen des Überblicks), bekam ich schnell die erste zusätzliche Funktion. Und fast genauso schnell begann die Irritation: eigentlich ging es nicht um das, was wirklich gesagt und verstanden wird. Es ging vielmehr um Textproduktion – und zwar um für meine Verhältnisse viel zu schnelle... Es ging also nicht um uns, die Delegierten, sondern um „die Sache“. Na gut. Nach anfänglichem Widerstand habe ich dann auf die verschiedenen Diktate gelauscht, letztlich manches auch der Schreibaarbeit des Gruppenleiters und verschiedenen kleinen Untergruppen überlassen. Das Vorlesen der Texte vor dem Plenum war dann wirklich nicht mehr so schwierig, als daß es nicht auch Frauen leisten konnten...

Nach dem Königsteiner Treffen mußten noch einige Plenumsanmerkungen in den Bericht eingearbeitet werden; und als ich diesen dann ein paar Wochen später dem Vorbereitungsausschuß vorgetragen hatte, bekam ich aus irgendwelchen Gründen noch eine weitere Funktion: Mitarbeit im Redaktionsteam, das alle Berichte zu einem Gesamttext zur Vorlage in Stuttgart zubereiten sollte. Nicht, daß ich die Arbeit gescheut habe, die damit verbunden war. Aber ich hatte ein Erfahrungsdefi-

zit: bei uns Mennoniten werden nie solche Texte erarbeitet und irgendwie abgestimmt und für alle verbindlich gemacht (und bisher war mir so etwas auch in meinem ökumenischen Engagement erspart geblieben). Ich hätte es mir denken müssen, daß für Redaktionsarbeit in diesem Stil viel taktisches Geschick nötig ist, viel Kenntnis der subtilen Zusammenhänge und Fronten, viel Formulierungskunst in Kompromißangelegenheiten – und vor allem: Gelassenheit den eigenen Überzeugungen gegenüber. Da persönliche Überzeugung aber so ziemlich das einzige ist, was m. E. mennonitische-seits in die Ökumene einzubringen ist (unsere Besonderheit liegt in der Betonung der personalen und in der Vernachlässigung der institutionellen Dimension des Christseins), wußte ich in dem Gremium recht bald nichts Rechtes mehr mit mir anzufangen. D. h. mit seiner Sache nicht – mit seinen Mitgliedern schon (vielleicht ist das typisch mennonitisch?). Nun drängte die Zeit sehr; auf institutionell nicht abgesicherten Wegen (die ich als Mennonitin gut akzeptieren konnte) kam dann sehr in Eile doch noch der Gesamttext zustande, der den Delegierten vor dem Stuttgarter Treffen zugeschickt wurde.

Mittlerweile hatte ich dazugelernt: Wenn es um „die Sache“ (d. h. um den Text) ging, dann konnte man für jede Mitarbeit, Zuarbeit, für alles Vorformulierte, Gegliederte, wenigstens halbwegs Zusammenhängende dankbar sein und es benutzen. Und mit viel Tee und Verzicht auf Genauigkeit und irgendwann auch mit großer Heiterkeit habe ich dann wieder die Arbeit in unserer Gruppe „Schöpfung II“ und zuletzt die Stunden in der Antragskommission erlebt. Im Plenum waren noch einige – mehr oder weniger zufällige, dem Zeitdruck, der Redegewandtheit und Penetranz einzelner Delegierter zu verdankende – Änderungen zu verkraften; aber hier habe ich dann nicht mehr jede Einzelheit wahrgenommen, bis der große Moment der Abstimmung und Annahme des Gesamttextes kam. Ich gebe zu: ich habe mich auch gefreut; ich bin auch stolz auf unsere Stuttgarter Erklärung; ich reiche sie auch herum und werbe für Lektüre und für Verständnis. Aber manchmal muß ich doch mit den Schultern zucken und sagen: dafür kann ich nichts. Nicht in allen Punkten spricht die Erklärung für mich, und ich spreche nicht in allen Punkten für sie. Was haben wir also voneinander: die Erklärung und ich? Sollte ich sie ganz vertreten, würde ich unwahrhaftig; sollte ich sie gar nicht vertreten, auch. Also was? Ganz oder gar nicht geht nicht. Vertrete ich sie halb, bleibe ich wahrhaftig, aber die Erklärung bleibt nicht ganz. Ein Dilemma? Mein Dilemma? Nein. Ich glaube nicht, daß dies ein typisch mennonitisches Problem ist. Ich glaube, daß ich es mit allen Delegierten teile. Zu lösen ist das Problem m. E. nicht mit einer Verbesserung des Textes. Beizukommen ist der Schwierigkeit so, daß wir einander noch etwas mehr und den Text etwas weniger ernst nehmen. Mein – nun wohl doch mennonitisches – Fazit, auch für den weiteren Umgang mit dem Text, heißt also: mitreden ist besser als vorsagen – mit anderen reden ist besser als für sie zu sprechen – sich unterreden ist besser als einander vorschreiben. . .

Indem uns Menschen wichtiger sind als Texte oder sonstige „Sachen“, werden wir der Sache Jesu möglicherweise gerechter, als wenn wir es umgekehrt handhaben. Wenn wir Mennoniten das ab und zu in den ökumenischen Gesprächen wiederholen dürften, wäre unsere friedenskirchliche Tradition m. E. genügend aufgenommen.

Dorothea Ruthsatz

3. Berufssoldat und Freikirchler

Zunächst hatte ich beim Verfolgen der gruppeninternen Diskussion große Schwierigkeiten, weil ich die Sinnfälligkeit so mancher heißer Wortgefechte nicht erkennen konnte; später begriff ich, daß es oft um theologische Fundamentalsätze ging und somit um die Überwindung konfessionsspezifischer Trennzäune.

Mich hat zum Staunen gebracht, mit welcher großer theologischer Kompetenz die katholischen Schwestern und Brüder ausgerüstet waren. Auch hat mich deren geschwisterliches, faires Auftreten tief beeindruckt, gerade auch deswegen, weil ich manchmal das offensichtlich gruppenorientierte Taktieren seitens evangelischer Delegierter als äußerst problematisch empfunden habe. „Basisgruppen“-orientiert haben sie auf mich wie die beiden Pole unserer Erde gewirkt.

So habe ich aus dem Forum letztlich den Eindruck mitgenommen, daß sich einerseits die evangelischen Delegierten mehrheitlich als Vertreter einer politisierenden Kirche artikulieren wollten, ja sich sprachlich kaum von x-beliebigen Partei-Rednern unterschieden. Demgegenüber betonte beim Ringen um Thesen nur eine Minderheit – und die wurde nach meinem Dafürhalten theologisch und tatsächlich vor allem von katholischen Delegierten unterstützt –, daß Jesus Christus seine Botschaft an *seine Jünger* gerichtet hat und daß diese Botschaft nicht praktisch-normativ im politischen Tagesgeschäft verbraucht bzw. mißbraucht werden darf.

Als Berufsoffizier (von den 120 Delegierten waren fünf Offiziere der Bundeswehr als Vertreter ihrer Kirchen da), der ich mich seit 1970 im Sinne eines „Überzeugungstäters in Sachen Frieden“ verstehe, und als bekennender Freikirchler habe ich erfahren, daß das persönlich vorgetragene Zeugnis, auch wenn die Stimme dabei zittert, den Bruder (Schwester), der für sich andere Überzeugungen reklamiert, zu *neuerlicher* Positionsbestimmung anregen kann und ihm (ihr) hilft, Vorurteile abzubauen. Dies auch dort, wo Delegierte bekannten, durch die Uniform am Gespräch mit mir gehindert zu sein.

Und dennoch hat mich die Mutlosigkeit der Delegierten insgesamt zum offenen Bekenntnis hinsichtlich des *friedensdienlichen* Charakters der Bundeswehr enttäuscht. *So, als lebten wir nicht in einem Land, in dem großer innerer Friede herrscht und dem das Vorrecht äußerer Sicherheit seit über 40 Jahren zuteil geworden ist.* Ist es nicht so, daß, wenn wir Gott für diesen Frieden danken und für die Freiheit und die ungehinderte Möglichkeit zur Religionsausübung, wir uns dann auch zu dem Instrument, das dieses u. a. ermöglicht, ehrlichen Herzens bekennen sollten?

Ich bin über die Begegnungen und die vielfältigen Gespräche mit Geschwistern aus der DDR anlässlich der beiden Forumsphasen dankbar. Denn zum einen konnte ich eigene Berührungspunkte zu Geschwistern aus der DDR abbauen und zum anderen in langen und bewegenden Gesprächen glaubhaft machen, daß die bundesrepublikanische Realität die Möglichkeit, die Chance, ja den Auftrag, zugleich wiedergeborener Christ und Berufssoldat zu sein, a priori nicht ausschließt, ja daß unsere gesellschaftliche Wirklichkeit diese Gewissensfreiheit – *anders als in dem anderen Teil Deutschlands* – ohne Furcht vor Repressionen haben zu müssen, garantiert.

Nicht minder bedeutsam und persönlich aufrüttelnd wirkten auf mich die Vorträge zum Thema: „Aussöhnung mit den Völkern der Sowjetunion“. Dies auch und gerade, weil ich einerseits vom menschenverachtenden Charakter des sowjetischen

Totalitarismus überzeugt bin, desgleichen in meinem Beruf die Aufgabe sehe, dem Bösen, dem Ungerechten ggf. auch wehren zu können, und andererseits die persönliche Einsicht bezeugen muß, daß den Völkern der Sowjetunion im Zweiten Weltkrieg unsägliches Unrecht und namenloses Leid widerfahren ist. Dieses Leid und Unrecht hat wiederum unsägliches Leid und Unrecht, nicht zuletzt bei Millionen unschuldiger Flüchtlinge, ausgelöst.

Nicht durch Aufrechnen der jeweilig zugesprochenen Schuld, sondern durch Erkennen der eigenen, durch Bekennen dieser und Bitte um Verzeihung – so ist es unsere freikirchliche Glaubensüberzeugung – geschieht Versöhnung, auch Versöhnung unter den Menschen ehemals verfeindeter Völker. Ich glaube fest, daß wir diese durch die Gegenwart angemahnte Aufgabe unverzüglich angehen müssen, ohne jedoch unsererseits die Bereitschaft zur Wehrhaftigkeit dem Unrecht gegenüber – ganz gleich auf welchen Ebenen es unserer Lebensgemeinschaft auch zugemutet werden könnte – aufzugeben.

Ich habe mich während der Forumsphasen auch häufig zweifelnd gefragt, ob wir Christen in der „Erklärung von Stuttgart“ nicht z. B. den Dialog zu Kulturen des Nahen und Fernen Ostens aufgreifen müßten, z. B. mit den Schiiten des Iran, den Sunniten der anderen Regionen, mit den Religionen, die die Frömmigkeit der Menschen in Indien, Pakistan, Ceylon, Japan etc. prägen. Desgleichen habe ich mich bei dem Gedanken ertappt, daß die praktizierte theologische Rechtfertigung der Apartheid in Südafrika als Schuld auf uns – vor allem uns evangelischen Christen – lasten müßte, ja daß wir uns zu dieser Schuld öffentlich bekennen und unsere diskriminierten Brüder und Schwestern in Südafrika um Vergebung bitten müßten.

Meine Ortsgemeinde München, Holzstraße, ist bereit, sich im übergemeindlichen Rahmen des Forumsthemas anzunehmen und im Juni 1989 eine Seminarveranstaltung durchzuführen. Möge es der Gemeinde geschenkt werden, daß viele Geschwister von neuem zu kreativen Streibern um Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung von Gottes Schöpfung werden!

Alwin Porak

4. Vom schwierigen Mut, dritte Kraft zu sein

Ich bin nicht nur als Alt-Katholikin in Königstein und Stuttgart gewesen, sondern auch als Frau, als römisch-katholisch „sozialisierte“ Christin, deren Eintritt in die alt-katholische Kirche vor wenigen Jahren nicht als ein Abbrechen der Brücken zur römisch-katholischen Vergangenheit gemeint war, sondern als folgerichtiger Aufbruch zu einer katholischen Alternative, die sich zu Synodalität, ökumenischer Offenheit und Geschwisterlichkeit verpflichtet. Ich gehöre also gleichzeitig mehreren „Gruppen“ an: der Gruppe der Frauen (eine Minderheit von Delegierten!), der Gruppe der Freikirchen, wie der dritte Bereich neben EKD und römisch-katholischer Kirche genannt worden ist; aber im Unterschied zu den Freikirchen evangelischer Tradition auch der Gruppe der von der katholischen Tradition im weiteren Sinn geprägten Christen mit ihrer Nähe zu den orthodoxen Kirchen und – ebenso wie die Delegierten der EKD und der röm.-kath. Kirche – einer der den beiden letztgenannten Kirchen staatskirchenrechtlich gleichgestellten, volkskirchlich geprägten Kirche; und schließlich gehöre ich nach einem weiteren Einteilungsprinzip der Gruppe der den Initiativen und Netzen nahestehenden Delegierten an.

Vielleicht fällt mir darum eine Antwort auf die Frage nach meinen Erfahrungen so schwer, weil ich sie nicht als spezifisch alt-katholische Antwort geben kann. Was die Rahmenbedingungen und die Zusammenarbeit auf den Foren unter dem Aspekt „alt-katholischer Beteiligung“ anbelangt, haben wir Alt-Katholiken keinerlei Grund zur Klage; ich fühlte mich akzeptiert und respektiert. Ein besonderes Anliegen meiner Kirche, das Verbot jeden Rüstungsexports „ohne Wenn und Aber“ schon jetzt (gefordert von der alt-kath. Pfarrerkonferenz), wurde bei der Schlußabstimmung von vielen Delegierten, wenn auch nicht von der Mehrheit, unterstützt und in die Stuttgarter Erklärung aufgenommen (Ziff. 2.26).

Was meine Situation als Delegierte einer *kleinen Kirche* anbelangt, so sind mir besondere Schwierigkeiten bewußt geworden: bei uns bestand ein größerer Nachholbedarf im gegenseitigen Kennenlernen, sowohl persönlich als auch „institutionell“. Aus unserer Unterschiedlichkeit ergab sich auch die Schwierigkeit, uns sozusagen als *dritte Kraft* zu organisieren und dem mächtigen institutionellen Apparat der beiden Großkirchen etwas anderes entgegenzusetzen, das ich noch nicht genau zu benennen vermag – mehr Unmittelbarkeit, mehr Mut zur „Unausgewogenheit“, mehr „Radikalität“, so wie sie die Friedenskirchen auf dem Stuttgarter Forum bewiesen haben. Wenn ich allerdings an die Realität des konziliaren Prozesses in unseren alt-kath. Gemeinden und auch bei der Mehrheit unserer Pfarrer denke, so ist diese trotz aller gut klingenden offiziellen Erklärungen alles andere als erhebend (vgl. Erklärung der Bistumssynode 1987: Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung berühren einen „Kernbereich christlichen Glaubens“). Der großkirchlichen Trägheit auf der Ebene der „Normalgemeinden“ stehen wir in nichts nach.

Im übrigen bin ich froh darüber, in den die Foren begleitenden Prozeß einbezogen worden zu sein. Für wertvolle Informationen und Einladungen zu regionalen Treffen bin ich den Ökumenischen Netzen sehr dankbar. Ökumene spielt sich heute immer weniger in konfessionell orientierten evangelisch-katholischen Gemeindebegegnungen ab, sondern ergibt sich fast von selbst überall da, wo sich eine Initiative für Gerechtigkeit, Frieden oder Bewahrung der Schöpfung bildet. Nach meiner Erfahrung treffen hier viele Christen verschiedener Kirchen, aber auch viele „christlich sozialisierte“, oft sogar ehemals kirchlich-aktive Menschen zusammen, die ihrer Kirche mittlerweile den Rücken gekehrt haben. Diese neugewonnene, umfassende Ökumene, die nicht die Einheit der Kirche, sondern die Einheit der Welt im Blick hat, bezieht „alle Menschen guten Willens“ ein und betont Orthopraxis stärker als Orthodoxie.

Wenn Sie mich nach weiterhin bestehenden Schwierigkeiten, Einwänden, Ängsten, Enttäuschungen befragen, muß ich einen wunden Punkt berühren, der mir noch immer zu schaffen macht.

Das „je eigene Selbstverständnis“ der Kirchen sollte beim konziliaren Prozeß gemäß den Richtlinien der ACK respektiert werden – gewiß eine Voraussetzung für einen fairen Dialog. Zum Beispiel hatte jede Kirche die Freiheit, nach ihren Maßstäben Delegierte zu entsenden, und so ist die Delegation auch in einem Fall „hierarchie-freundlicher“ und in einem anderen Fall „basis-freundlicher“ ausgefallen. Welches Selbstverständnis aber haben die Delegierten, und was erwarten ihre Kirchen von ihnen?

Sind wir in erster Linie Delegierte der entsendenden Kirche als ganzer, einer Gruppe innerhalb dieser Kirche, Vertreter einer bestimmten Position, Garanten

einer bestimmten Linie? Wie steht es – im Konfliktfall – mit der Gewissensfreiheit des einzelnen? Mit „Fraktionszwang“? Druck von oben? Wem sind die Delegierten verpflichtet? Der gemeinsamen Suche nach Wahrheit und Einheit? Der Botschaft des Evangeliums, so wie sie sie im Blick auf unsere Wirklichkeit verstehen? In erster Linie und ganz konkret: den „Privilegierten des Evangeliums“? Wem schulden sie Loyalität?

Unter anderen äußeren und inneren Bedingungen wäre uns *mehr* möglich gewesen. Trotz vieler positiver Erfahrungen und Begegnungen auf den beiden Foren bleibt mir nun nach Stuttgart ein sehr bitterer Nachgeschmack. Ich bin davon überzeugt, daß menschlichere und dem Gewicht der anstehenden Fragen angemessenere Arbeitsbedingungen möglich gewesen wären und daß ein wirklicher freier Dialog zwischen gleichberechtigten Christen, die sich in erster Linie vom Urteil ihres Gewissens leiten lassen, nicht zustande kommen konnte. Sollte die alte katholische Lehre von der Würde und Eigenverantwortung des Gewissens außer Kraft gesetzt werden, wie jüngste päpstliche Äußerungen befürchten lassen (vgl. „Osservatore deutsch, 25.11.88, S.9)? Auf dem Stuttgarter Forum ist, offenbar aus kleingläubiger Angst vor Abweichlern von der offiziellen Linie, ein solcher in konziliarem Geist geführter Dialog von römisch-katholischer Seite, wenn nicht verhindert, so doch schwer behindert worden.

Es fällt mir sehr schwer, diese Kritik auszusprechen, weil ich die katholischen Delegierten, die dafür nicht verantwortlich zu machen sind, nicht verletzen will, andererseits kann ich diese Kritik nicht verschweigen, wenn ich nach meinen Erfahrungen im konziliaren Prozeß befragt werde, weil mich das auf der offiziellen Ebene dieses Prozesses erlebte „unkonziliare“ Verhalten sehr bedrückt und ich mich zu einem Wort der Solidarität mit den Betroffenen herausgefordert fühle.

Trotz allem: was den weltweiten Prozeß gegenseitiger *Verpflichtung* der Christen und Kirchen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung angeht, verlaufen die wesentlichen und am schwersten zu überwindenden Trennungslinien zwischen uns nicht entlang konfessioneller Grenzen, und umgekehrt zeigen sich wesentliche, Verbindung schaffende Gemeinsamkeiten über die Konfessionsgrenzen hinweg. Die Frage, an der sich die Geister scheiden, ist vielleicht die, wie dringlich wir das Reich Gottes ersehnen und wie wir uns in der Erwartung seines Kommens verhalten: nötigt das Evangelium uns zu „unpolitischer“ Zurückhaltung (bzw. zur Legitimierung der bestehenden Verhältnisse) oder zu einem bewußt politischen Engagement – und dies mit welcher Radikalität?

Victoria M. Drasen-Segbers

„Und du, Abraham, was hast du nun zu sagen?“

*Lernerfahrungen für die ökumenische Dekade
„Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ 1988–1998*

Die Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ ist keine *Frauen*-Dekade, es sei immer wieder gesagt, sondern eine *Kirchen*-Dekade, eine Dekade, in der die Kirchen als Gesamtheit von Frauen und Männern Solidarität mit den Frauen in den eigenen Reihen und den Frauen in der weiteren Gemeinschaft zu zeigen aufgefordert werden. Die Dekade hat sich folgende Ziele gegeben:

1. Frauen zu befähigen, unterdrückende Strukturen in der Gesellschaft weltweit, in ihrem Land und in ihrer Kirche in Frage zu stellen;
2. den maßgebenden Beitrag der Frauen in Kirche und Gemeinde anzuerkennen, sowohl durch gleiche Mitverantwortung und Entscheidungsgewalt als auch durch Mitgestaltung der Theologie und des geistigen Lebens;
3. Perspektiven und Aktionen der Frauen in der Arbeit und im Kampf für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu verdeutlichen;
4. die Kirchen zu bewegen, sich selbst von Rassismus, Sexismus und Klassenstrukturen sowie von Lehren und Praktiken, die Frauen diskriminieren, zu befreien.
5. Kirchen zu ermutigen, Aktionen in Solidarität mit den Frauen zu unternehmen.

Was wir in der ökumenischen Bewegung weltweit mühsam lernen, gilt in besonderer Weise für die Sache der Frauen: Es kann nicht alles über einen Leisten geschlagen werden. Was für Frauen in den USA stimmt, muß nicht für Frauen in den Philippinen gelten; was für Frauen in Jamaika wahr ist, ist nicht notwendigerweise eine Antwort auf die Suche der Frauen in der Bundesrepublik oder der DDR. Dennoch können alle in gewisser Weise an einem gemeinsamen Strang ziehen: dem Strang der ökumenischen Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“.

Die Ziele der ökumenischen Dekade sind bewußt weit gesteckt. Auf diese Weise sollen die vielfältigen Situationen, die vielfältigen Initiativen der Dekade ein gemeinsames Dach finden, unter dem – letztlich – eine versöhnte Gemeinschaft von Frauen und Männern wohnen soll.

Was den Frauen in den Kirchen der weltweiten Ökumene gemeinsam ist, ist ein variierendes, nicht immer gemeinsam anerkanntes Maß an theologischer Vernachlässigung bis hin zur blanken Diskriminierung und ein Ausschluß oder eine Alibiexistenz im Hinblick auf kirchliche Machtstrukturen.

Mein Beitrag an dieser Stelle ist eine Art Fallbeispiel, das meiner Arbeit entnommen ist. Ich werde etwas von dieser Arbeit erzählen und anschließend einige Reflexionen darüber anstellen. Zwei der Ziele der Dekade kommen dabei besonders in den Blick, nämlich erstens Frauen zu befähigen, unterdrückende Strukturen in Frage zu stellen, und zweitens Theologie aus der Sicht der Frauen mitzugestalten.

Seit etwa drei Jahren arbeite ich in Jamaika mit einigen Frauen aus einer Down-Town-Kingston Community zusammen. Die Leute nennen diesen Teil der Stadt

Ghetto, wodurch sie die soziale Isolierung der armen Bevölkerung ausdrücken. Dicht daneben pulsiert der Geschäftsverkehr der Banken und Versicherungen. Früher war dieser Stadtteil eine angesehene Wohngegend gewesen. Die Methodistische Kirche, in der ich mitarbeite, hatte dort eine ihrer bedeutendsten Kirchen: „Wesley-Methodist Church“. Diese Kirche ist langsam, aber sicher der Abwanderung und der damit verbundenen Vernachlässigung zum Opfer gefallen, so daß dort heute nur noch eine kleine Gemeinde besteht. Aber neue Initiativen wollen „Wesley“ wieder zu Ansehen und Leben bringen. Die Frauen, ich nenne sie „Wesley-Frauen“, arbeiten in einem der Kirche angeschlossenen Projekt, genannt „Operation Peace“, wo sie Körbe für den Touristenmarkt flechten. Das ist nicht sehr einfallreich und einträglich, aber eben besser als gar keine Arbeit. Alle Frauen in der Gruppe leben in den halbzerfallenen Häusern und dicht besiedelten Hinterhöfen (Yards) rund um Wesley-Church. Alle haben Kinder, deren Zahl von eins bis zwölf reicht. Alle sind nicht verheiratet, manche leben aber in eheähnlichen langjährigen Beziehungen. Diese Ehe-Scheu ist ein Erbe der Sklavenzeit, in der die Plantagenbesitzer Ehen von Sklaven nicht wünschten und möglichst nicht erlaubten. Einzelpersonen waren als Arbeitskräfte einfach praktischer. Dennoch wurden die Sklaven angehalten, möglichst viele Kinder in die Welt zu setzen, denn das war für die Aufrechterhaltung der Plantagenwirtschaft erforderlich. Dieses Muster ist bis heute in der unteren Bevölkerungsschicht wirksam. Die Kirchen, die lange unter dem Einfluß der Plantagenbesitzer standen, haben bis heute einen schweren Stand, glaubwürdig eine „andere“ Ehemoral einzuführen. Das Einkommen der Frauen ist minimal und oft gefährdet durch das Schwanken des Touristenmarktes.

Als ich zusammen mit einer in Wesley arbeitenden Diakonisse begann, die Frauen einmal in der Woche zu einem Morgentreffen einzuladen, wußte ich nicht wirklich, worauf ich mich einließ. Ich wußte nur, daß ich meinem Unterricht im Theologischen College nicht nachgehen konnte, ohne mich der Wirklichkeit, in der ein Großteil der Bevölkerung lebt, auszusetzen.

Die Donnerstagmorgende wurden zu einer festen Einrichtung. Auf meinem Weg von Up-Town, wo die bessergestellten Leute leben, wir eingeschlossen, nach Down-Town fahre ich jedesmal an dem Gefängnis und dem berühmten „Gun-Court“ vorbei, wo alle Fälle von Armutskriminalität verhandelt werden. Das schärft mir ein, worum es in der Arbeit mit den Frauen und Kindern in „Wesley“ auch geht.

Wir begannen damit, Lebensfragen zu diskutieren: Kindererziehung, gesunde Ernährung (die nicht viel kostet), Tischmanieren (nach dem Willen der Frauen) und biblische Geschichten (nach meinem Willen). Wir suchten einen Stil und endeten damit, „biblisches Theater im heutigen Down-Town Kingston“ aufzuführen. Die Jamaikaner lieben die dramatische Darstellung über alles. Aus den Gesprächen mit den Frauen hatte ich deren Probleme recht gut kennengelernt (soweit ich in der Lage bin, das Patois, das sie sprechen, zu verstehen). Was ich wollte, war, die biblischen Geschichten so zum Sprechen zu bringen, daß sie einen praktischen Sinn für die Situation der Frauen ergaben. Andernfalls bleibt alles aufgesetzte Frömmigkeit und läuft Gefahr, neben „Dallas“ und „Denver Clan“ als langweilig abgeschrieben zu werden. Die Wesley-Frauen gehören nicht unbedingt der Wesley-Kirche an. Im Gegenteil. Sie setzen sich oft kräftig von der Kirchengemeinde ab. Da sie nicht rechtmäßig verheiratet sind, sind sie in ihren eigenen Augen und denen vieler Kirchenmit-

gliedert nicht „kirchenfähig“. Dennoch haben alle ein genuines Interesse an „Religion“, die hier im Lande eine große Rolle spielt.

Nach zwei vorangegangenen Drama-Aufführungen, der „Speisung der Fünftausend“ (Thema: Nahrungsmangel und Teilen) und der „Guten Samariterinnen in Kingston“ (Thema: Kriminalität und Hilfsbereitschaft) wollten die Frauen etwas über Schwangerschaft, Kinderkriegen und Beziehungen spielen. Ich schlug ihnen die Geschichte von Abraham, Sara und Hagar vor (Gen 16) oder die Geschichte von Maria und Elisabeth (Lukas 1). Sie wählten Sara und Hagar. Wir lasen also die Geschichte des kinderlosen Ehepaares, das sich mit Hilfe einer Sklavin das so wichtige Kind verschaffen will. Ich erklärte, welche Rolle Abraham in der Bibel und dem christlichen Glauben spielt. Sie wußten das nicht, noch beeindruckte es sie sonderlich. Dann begannen wir das Verhalten der einzelnen Personen in der Geschichte zu diskutieren.

Es stellte sich schnell heraus, daß die Frauen die beschriebene Situation sehr verständlich fanden. Denn Kinder-Haben ist das allerwichtigste für Frauen und Männer in Down-Town. Kinder, das ist Stolz, Zukunft, Sicherheit. Einige fanden es ganz berechtigt, daß der Mann zu einer anderen Frau gehen darf, wenn die eigene Frau keine Kinder haben kann. Aber das muß auch für die Frau gelten. Andere fanden, daß vielleicht nicht damals, aber heute die Beziehung zwischen dem Paar leidet. Sara, die sie bald Mrs. Abraham nannten, denn sie war offensichtlich eine bessergestellte Frau, die sich ein Dienstmädchen halten kann, versucht also ihr „Glück“ (die „Verheißung“) zu erzwingen und nutzt dazu ihre sozial bessere Stellung dem Dienstmädchen gegenüber aus. Mr. Abraham, dem gemäß der Bibel Nachkommen versprochen sind und in der heutigen Zeit nicht zuletzt auch anderen Männern gegenüber etwas vorzeigen will, läßt sich auf die Manipulation Saras ein. Die Beziehung zur Frau ist ihm weniger wichtig als die Nachkommenschaft. Einige Frauen beklagten solche Einstellung, das sei heute altmodisch und Überbleibsel aus der Sklavenzeit, dem die karibischen Männer noch anhängen. Hagar nun ist jung, alleinstehend, ohne ökonomische Sicherheit (Sklavin); sie hat keine große Wahl, wenn ihr der Hausherr ein sexuelles „Angebot“ macht; vielleicht hofft sie so, ihren sozialen Status zu verbessern, zumal offensichtlich die Ehefrau ein Auge zuzudrücken scheint. Inzwischen haben sie ein komfortables Haus eines begüterten Ehepaares in Up-Town zum Schauplatz der Handlung gemacht. Das Dienstmädchen läßt sich, während Mrs. Abraham mit zweideutigen Anspielungen nach Toronto zu ihrer Schwester gefahren ist, mit dem Hausherrn ein. Als Mrs. Abraham aus Toronto zurückkommt, findet sie nun eine andere Hagar vor. Sie läßt sich nichts mehr sagen, ist nachlässig und aufsässig, denn sie ist ja schwanger vom Hausherrn. Mrs. Abraham beschwert sich bei ihrem Mann. Aber der sagt nur: „Sie ist ja dein Hausmädchen. Du kannst mit ihr machen, was du willst“ (wörtliches Bibelzitat), und zieht sich so aus der Affäre. Sara behandelt Hagar so schlecht, daß Hagar davonläuft. Die biblische Hagar läuft in die Wüste. In Kingston aber gibt es nur die Steinwüsten des Ghetto, und so läuft Hagar zurück in ihren Yard in Down-Town, wo die Nachbarinnen schon allerhand Gerüchte diskutieren. In diesem Yard nun wird eine der Frauen zu Hagars „Engel“. Sie hört ihr zu, hilft ihr und gibt ihr den Rat, zurückzugehen. Aber warum soll sie zurückgehen? In der Bibel wird dem Kind eine gute Zukunft verheißen. Wie aber wird so etwas Wirklichkeit in Kingston? „Irgend-

jemand muß den Anfang machen, die Dinge wieder zurechtzurücken“, sagt die Engel-Frau. Denn alle haben die Schwäche des/der anderen irgendwie ausgenutzt. Hagar geht also zurück. Sie, das schwächste Glied in der Kette, bittet Sara um Verzeihung, woraufhin Sara in sich geht und auch ihrerseits Hagar um Verzeihung bittet. Beide Frauen gemeinsam bringen nun Abraham dazu einzusehen, daß außer der Nachkommenschaft auch noch die Beziehungen wichtig sind und er das Aushandeln des Konfliktes nicht den Frauen alleine überlassen kann. Er verspricht, die Zukunft des Kindes rechtlich und ökonomisch zu sichern (ein sehr wichtiger Aspekt in Down-Town). Hagar darf wählen, ob sie weiterhin im Hause arbeiten will oder ob eine andere Arbeitsstelle für sie gefunden werden soll. Da wir das Spiel in der Weihnachtszeit aufführen, endet alles mit einem Festessen, zu dem die Abrahams die ganze Yard-community einladen. Mrs. Abraham hält eine Rede, in der sie Hagar und Hagars Engel(n) dankt: „Vielleicht haben wir ein klein wenig mehr Frieden auf der Welt hergestellt; schließlich wurde an Weihnachten ein Kind geboren, das uns zu Friedensmenschen machen will. Laßt uns also auf den Frieden und das Kind anstoßen.“

Vielleicht sträuben sich einigen Exegeten jetzt die Haare über diese Behandlung des Textes durch die Down-Town-Frauen und den eigenständigen Weihnachtsschluß. Aber das wiegt leicht gemessen an den Einsichten, die die Frauen aus dieser Geschichte zogen. Wir lernten, wie Versöhnung entstehen kann, wenn es um etwas so Schwerwiegendes wie Schwangerschaft und Dreiecksbeziehungen geht; wie Frauensolidarität verpaßt oder hergestellt wird; wie soziale Unterschiede ausgenutzt werden können und wie ein kleiner Schritt über die Klassegegensätze hinweg geschehen kann. Denn Up-Town-Leute und Down-Town-Leute haben kaum sozialen Kontakt miteinander.

Nach den Diskussionen schrieb ich unter möglichst wörtlicher Benutzung der Diskussionen einen Drama-Entwurf. Eine erfahrene Drama-Gruppe, „SISTREN“, kam uns mit dramaturgischer Beratung zu Hilfe. Die Proben stellten meine Geduld auf eine erhebliche Probe. Oft hatten wir keinen Raum zum Proben in der Nähe; dann fehlte es an Transport. Dann fehlte eine oder die andere Frau aus wirklich wichtigen Gründen; oder die Frauen konnten sich ihre Zeilen nicht merken, konnten sich nicht konzentrieren. Während der Probenzeit bekam eine von ihnen ihr 12. Kind. Es wurde gleich in die Yard-Szene miteinbezogen. Neben den Hauptrollen hatten alle anderen Frauen eine kleine Rolle in der Yard-community, so konnte auch mal eine fehlen. Im Yard spielt sich das ganze Leben der Leute ab, und es gibt genügend Aktivitäten, die das Spielen real machten. In letzter Minute mußte ich selbst einspringen und Mr. Abraham spielen (der in einer Szene das Hausmädchen auf den Schoß nimmt), da die betreffende „Schauspielerin“ infolge einer häuslichen Zwistigkeit am entscheidenden Tag ein blaues Auge hatte und so nicht auftreten wollte.

Die erste Aufführung fand am 2. Advent statt auf dem offenen, staubigen, sonnigen Platz vor der Kirche, denn wir wollten unbedingt die umliegende Community ansprechen. Mit dem biblischen Drama ist es wohl wie mit dem Zungenreden in der Bibel: Wenn wir es nur für uns alleine machen, baut es die Gemeinde nicht auf. Ich gab eine Einleitung etwa in dem Sinne, daß die biblischen Menschen keine geborenen Helden und Heldinnen seien, sondern durch Schwierigkeiten hindurchgehen und es sich dort erweist, ob sie Gottes-Menschen sind oder nicht. Daß der Erzwater

Abraham so menschlich ausfiel, störte hier niemanden. Noch ehe wir das mühsam herbeigeschaffte, wacklige Podium betreten konnten, war es besetzt von zahllosen unverjagbaren Ghetto-Kindern, die alle kleine Einzelvorstellungen geben wollten. So gingen denn tatsächlich zwei parallele Vorstellungen gleichzeitig über die Bühne, so kam es mir jedenfalls vor. Die Leute waren derart zahlreich gekommen und standen so dichtgedrängt, daß wir die Bühnenauf- und -abgänge kaum zustande brachten. In letzter Minute hatten wir uns entschlossen, beim Spiel ein Mikrofon herumzureichen, weil wir absolut unhörbar waren in der Masse. Das brachte natürlich die ganze mühsam einstudierte Bühnenbewegung durcheinander. Für mich war diese Aufführung das reine Chaos. Nicht so für die Down-Town-Leute. Sie waren begeistert. Hier waren ihre eigenen Frauen, und sie spielten eine gute Geschichte, wie aus dem Leben gegriffen, dabei war es eine Geschichte aus der Bibel. Alle redeten Yardmässig, nur Mr. und Mrs. Abraham sprachen feines Englisch. Ich armer Ersatz-Abraham gab genügend Anlaß zur Volksbelustigung mit meinen übereifrigen Improvisationen, und bis heute ist mir eine heimliche Scham geblieben, wenn ich daran denke. Aber am Ende hatte Mr. Abraham seine Würde wiederhergestellt, im Spiel jedenfalls.

Drei Tage später spielten wir zwei Straßen weiter unsere Geschichte in der vornehmen, mit echten Gemälden ausgestatteten Halle einer Rechtsfirma vor den Angestellten. Da waren vornehmlich Up-Town-Leute versammelt. Der Gegensatz hätte nicht größer sein können. Das brachte den Frauen ein gutes Mittagessen ein und mir weniger Chaosgefühle.

Diese Geschichte ist nicht vollständig, wenn ich nicht auch noch erzähle, daß es während der Proben und Aufführungen einen ersten Konflikt zwischen den beiden Frauen gab, die Sara und Abraham spielten. Es war nicht ganz der Konflikt, den wir im Drama darstellten, aber nicht weit davon entfernt. So hatten wir Drama im Drama und in der Wirklichkeit.

Inwiefern handelt es sich nun bei dieser Geschichte darum, im Rahmen der Dekade „Frauen zu befähigen, unterdrückende Strukturen in Frage zu stellen und Theologie verantwortlich mitzugestalten“? Folgende Einsichten sind für mich aus diesen schwierigen, komischen und erfreulichen Erfahrungen erwachsen, Einsichten über die Solidarität der Kirchen mit Frauen, in diesem Fall mit Frauen, die zu den „Armen“ gehören. Diese Einsichten haben aber sicher über Down-Town Kingston hinaus einige Gültigkeit:

1. Die Frauen, die immer nur Objekte kirchlicher Predigten, Programme und Wohltätigkeit waren, werden selbst zu Akteurinnen (engl. actor bedeutet Schauspieler) einer Botschaft. Im Drama stellen sie zugleich ihre eigenen Probleme dar und halten einer Gesellschaft, die durch starke Klassengegensätze und sexuelle Ausbeutung und den darin enthaltenen Frauenrivalitäten geprägt ist, einen Spiegel vor.

2. Durch die Art des Zugangs zum biblischen Text wurde eine Gelegenheit geschaffen, ihre eigene Situation in ihrer eigenen Sprache zu analysieren. Zugleich lernten die Frauen, ihre Situation nicht als einzigartig anzusehen und ein größeres Bewußtsein für die gesellschaftlichen Vorgänge zu entwickeln. Das Thema: „Wie können wir schwesterlich zueinander sein“ wurde sowohl im Hinblick auf die Solidarität der Yard-Frauen untereinander als auch im Hinblick auf die durch soziale Schichtung getrennte Herrin und Hausangestellte diskutiert. Die Schwierigkeit,

diese Einsichten auch in wirkliches Leben umzusetzen, war durch den Privatkonflikt der Frauen und das geradezu utopisch/eschatologische Ende des Dramas, nämlich ein gemeinsames Mahl der Up-Town- und Down-Town-Leute, allzu gegenwärtig (die Realität individueller und struktureller Sünde).

3. Die Frauen erlebten, daß eine transformierende Kraft von ihnen ausgehen kann, wenn sie die Stärke und Demut aufbringen, Konflikte mit dem Ziel anzugehen, die verletzte Integrität der beteiligten Personen wiederherzustellen (Schuldeinsicht und Vergebung). Daß dies zum Herzstück biblischer Verkündigung gehört – die richtige Beziehung zu Gott spiegelt sich in gerechten Beziehungen untereinander wider –, wurde im Verlauf des Stückes deutlich und theologisch verstanden.

4. Die Frauen entwickelten ein Gefühl dafür, daß sie etwas „können“, nämlich sich soweit zu organisieren, daß eine Drama-Aufführung dabei herauskommt, daß sie öffentlich auftreten können und durch ihr Spiel andere erfreuen und zum Nachdenken bringen. Ihr Gefühl von Selbstwert und Akzeptiertsein in der Community wuchs.

5. Ein biblischer Text war die Grundlage, auf der die Einsichten erwachsen, und er war der Leitfaden der Erarbeitung. An verschiedenen Stellen mußte ich dies in Erinnerung bringen, wenn die Eigendynamik der Realitätserfahrung auf andere Lösungen zutrieb. Die Frauen fanden es sehr unwahrscheinlich, daß Hagar zurückgehen und sich entschuldigen würde, ganz zu schweigen von Mrs. Abraham. Aber sie stimmten überein, daß dies die beste Lösung war. So blieb der biblische Text Korrektur und Herausforderung. Die Frauen hatten den Text auf ihrem Erfahrungshintergrund gestaltet. Sie hatten eine eigene Lösung erarbeitet und Versöhnung in etwas Handfestes umzusetzen vermocht. Nachdem die beiden Frauen, Sara und Hagar, sich ausgesprochen haben, fragt Sara in Anwesenheit Hagars: „Und du, Abraham, was hast du nun zu sagen?“

6. Die theologische Aussage der Konfliktlösung („ein Stückchen mehr Frieden auf dieser Welt“) erwuchs aus der vorweihnachtlichen Zeit mit all ihren Friedensslogans.

Plötzlich war die Bibel nicht mehr nur ein frommes Sonntagsbuch, sondern eine Art Lebensberatung für Alltagsprobleme. Die Frauen entdeckten, daß sich die biblischen Geschichten vorzüglich eignen, ihre Wünsche nach einem besseren Leben zu artikulieren und zugleich die Kräfte zu demaskieren, die dem im Wege stehen (in diesem Fall: selbststüchtige Interessen, die andere Menschen, Frauen, instrumentalisieren).

7. Schließlich waren die im täglichen Überlebenskampf und in politisch polarisierten Verhältnissen lebenden Frauen zum Träger einer Botschaft von Versöhnung geworden, die aus einer Bewältigung des Konfliktes, nicht seiner Vertuschung oder Gewaltanwendung erwuchs. Diese Konfliktbewältigung legten sie auch den Up-Town-Leuten vor. Nicht nur machte das Spiel allen Freude; sie waren dadurch auch „somebody“ geworden. Etwas Positives war in ihr Leben getreten. In einer Situation, in der die Kirche große Schwierigkeit hat, die sozialen Barrieren niederzubrechen, war ein kleines Stück Neuland erobert worden, nämlich Kommunikation zwischen dem Ghetto und der Geschäftswelt. Zudem waren nicht die kirchlichen „Agenten“, sondern die Frauen Mittelpunkt dieser Grenzüberschreitung. Die Frauen hatten sich den biblischen Text angeeignet – und nicht Hagars Rückkehr in

die Unterordnung, sondern die befreiende und würdige Bewältigung eines immer gegenwärtigen Konfliktes erarbeitet und dargestellt, auch im Interesse des zu erwartenden Kindes.

8. Nicht zuletzt war es mir deutlich geworden, daß ich als „weiße Ausländerin“ nichts anderes einbringen kann, als einen solchen Prozeß zu ermöglichen durch regelmäßiges Kommen, Aushalten der Frustrationen, durch meine theologischen Eingaben und durch meine Kontakte. Die Auslegung und Konkretisierung der Geschichte aber war von den Frauen selbst gekommen.

Die Widerstandskraft und Lebensbejahung dieser Frauen hat mir tiefen Respekt eingeflößt. Wenn ich in mein Up-Town-Heim zurückkehre und weiß, daß sie in Down-Town leben müssen, lehrt mich dies, mit meinen „angelernten“ theologischen Wahrheiten vorsichtiger umzugehen und auch die Theologiestudenten zu einem anderen Verhältnis zur „Wahrheit“ anzuregen. Obendrein aber wurde ich mit der Freundschaft zu der jungen Diakonisse beschenkt, die die Rolle der Hagar gespielt hatte und die mir oft einen Blick in das Innenleben der Ghetto-Leute ermöglicht hatte.

Während des Schreibens dieses Beitrags blieb mir die Frage im Gedächtnis hängen: „Und du, Abraham, was hast du nun zu sagen?“ Das ist in der Dekade die entscheidende Frage an die Männer-Kirche hier in Jamaika, in der EKD und der weltweiten Ökumene. Es ist die zentrale Frage an die ihrer Berufung und Leitungsfunktion so gewissen männlichen Pfarrer und Priester, die in patriarchaler Vorrechtsstellung zu verharren wünschen. Wie im Drama, kommt mir die Reaktion der Männer-Kirche auf die Herausforderung und Bewegung unter den Frauen oft hilflos, unvorbereitet und unreflektiert vor. In der Dekade erwarten die Frauen nicht, daß ihnen was auch immer für vorgefertigte Gedanken, Belehrungen, Lösungen und Spielwiesen angeboten werden. Sie erwarten und erhoffen eine verantwortliche, selbstkritische Reaktion auf das, was Frauen herzustellen versuchen; sie erwarten männliche gleichwertige Partizipation an etwas, das letztlich nur gemeinsam bewältigt werden kann. Wir Frauen wollen vom Gott Hagar, Saras und Abrahams reden – oder wir werden vielleicht gar nicht mehr reden. Abraham *wird* sich daran gewöhnen, mit Hagar, die schließlich die erste Frau mit einer Gotteserscheinung in der Bibel ist, und mit Sara in einem Satz genannt zu werden. Abraham wird, wenn er die Stärke und Demut aufgebracht hat, die Integrität aller Beteiligten wiederherzustellen, auch seine eigene, glücklich sein, mit diesen Frauen in einem Atemzug genannt zu werden. Und, um es mit einem Gospelsong zu sagen: „Ain't that Good News?“

Bärbel von Wartenberg-Potter

Stellungnahme

des Präsidiums der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF)
zum Christlichen Gemeinschaftsverband Mülheim a. d. Ruhr (CGV)
und der Berliner Erklärung (1909)

Das Präsidium der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) hat sich in seiner Sitzung am 17. Januar 1989 in Berlin abschließend mit der Frage der Berliner Erklärung aus dem Jahre 1909 und ihrer Bedeutung für den Christlichen Gemeinschaftsverband Mülheim a. d. Ruhr (CGV) befaßt. Der CGV ist seit 1980 Gastmitglied der VEF und bereits seit 1970 Gastmitglied der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen. Durch die Zusammenarbeit in beiden Gremien sind die Kenntnis voneinander und das Vertrauen zueinander gewachsen.

Die umstrittenen Erfahrungen im pfingstlichen Glaubensaufbruch am Anfang dieses Jahrhunderts, hauptsächlich die Vorgänge in Kassel mit Prediger A. Dallmayer, führten zu dieser Erklärung, durch die 1909 die Pfingstbewegung, die damals überwiegend durch die Gemeinden des späteren CGV dargestellt wurde, von Vertretern der Evangelischen Allianz und Leitern des Gnadauer Verbandes geistlich und theologisch verurteilt wurde. Die Kernaussage dieser Erklärung lautet: „Die sogenannte Pfingstbewegung ist nicht von oben, sondern von unten; sie hat viele Erscheinungen mit dem Spiritismus gemein: Es wirken Dämonen in ihr, welche, vom Satan mit List geleitet, Lüge und Wahrheit vermengen, um die Kinder Gottes zu verführen.“

Dieses Urteil zog notwendigerweise die Trennung von der Bewegung mit dem „fremden“ Geist nach sich. – Noch im gleichen Jahr antworteten die Verantwortlichen der Pfingstbewegung durch die Mülheimer Erklärung, in der sie das Verlangen nach Einigkeit im Geist und Wiederherstellung der brüderlichen Gemeinschaft bekräftigten. Allerdings betonten sie: „Wir erkennen in der jetzigen Geistesbewegung eine Gabe von oben und nicht von unten. Die treibende Kraft dieser Bewegung ist die Liebe zu Jesus und der Wunsch, daß er voll zu seinem Recht in, an und durch uns komme.“ In einer weiteren Erklärung (Patmos-Geisweid 1910) bedauerten die leitenden Vertreter der Pfingstbewegung die negativen Vorkommnisse, „Unlauterkeiten und Verkehrtheiten“, die als Gefahr bei jedem geistlichen Aufbruch vorhanden seien. Sie riefen zu Buße und Korrektur auf.

In diesen Linien entwickelte sich die Arbeit des CGV, der sich als Glied am Leibe Jesu Christi versteht und dessen lehrmäßige Grundlage durch das reformatorische Bekenntnis „sola gratia, sola fide, sola scriptura“ klar umrissen ist.

Aufgrund unserer Zusammenarbeit im Rahmen der VEF stellt das Präsidium fest, daß sich im CGV sowohl eine theologische als auch eine institutionelle Entwicklung vollzogen hat, so daß das Präsidium die Zeit für gekommen hält zu erklären, daß nach heutiger Einsicht der CGV nicht unter die Verurteilungen der Berliner Erklärung fällt. Einen „fremden“ Geist kann das Präsidium bei den Brüdern und Schwestern des CGV nicht erkennen.

Es soll nicht bestritten werden, daß die Berliner Erklärung ihren Platz als historisches, aus der Sicht jener Zeit erwachsenes korrigierendes Dokument behält. Das Präsidium ist aber der Auffassung, daß die kirchengeschichtliche und theologische Entwicklung weitergegangen ist. In vielen Ländern haben Pfingstkirchen längst

ihren Platz in der zwischenkirchlichen Zusammenarbeit gefunden. Aus den Erfahrungen in der eigenen freikirchlichen Geschichte kann das Präsidium der VEF dankbar feststellen, daß einstige Anfeindungen und Ausgrenzungen im zwischenkirchlichen Bereich einem vertrauensvollen Miteinander gewichen sind. Vertiefte Erkenntnisse haben zu besserem gegenseitigen Verstehen und zum Wissen von der Notwendigkeit gemeinsamen Zeugnisses in Wort und Tat geführt.

Aus diesen Gründen stellen wir im Geiste der Versöhnung und der Liebe Christi fest, daß die in der Berliner Erklärung ausgesprochenen Verurteilungen nach unserer Überzeugung nicht auf den Christlichen Gemeinschaftsverband Mülheim a. d. Ruhr zutreffen.

Berlin, den 17. Januar 1989

Ein Abbild der weltweiten Ökumene

Synode der Herrnhuter Brüdergemeine auf Antigua

Die 19 sogenannten *Provinzen* der Herrnhuter Brüdergemeine in verschiedenen Teilen der Welt verbindet nicht nur das gemeinsame geschichtliche Erbe, der Einfluß der christozentrischen Theologie Zinzendorfs, liturgische Traditionen, das Losungsbuch mit seinen täglichen Bibelversen und das „Geordnete Dienen“ in einem demokratisch gegliederten Gemeindeaufbau. Eine Klammer, die diese Bereiche zusammenfaßt, bildet die für alle Provinzen verbindliche *Verfassung* der Herrnhuter Brüdergemeine. Diese „Church Order“, an die sich die Herrnhuter Kirchen in Alaska und Nicaragua, in Europa und Südafrika zu halten haben, dürfte in der protestantischen Welt kaum eine Parallele haben.

Nur die alle sieben Jahre stattfindende *Unitätssynode*, zu der alle Provinzen ihre Delegierten entsenden, kann auf Antrag Änderungen an dieser Verfassung vornehmen. So wird denn auch nach jeder dieser Weltkonferenzen die Church Order der „Unitas Fratrum“ neu gedruckt. Brüder-Unität – so nennt sich die Herrnhuter Brüdergemeine als weltweite Kirche und bezieht sich dabei auf den ersten Namen, den sich die Böhmisches Brüder im Jahre 1457 gaben. Für die Church Order verbindlich ist der englische Text.

Im Frühjahr 1989 liegt nun wiederum eine solche Neuausgabe der Verfassung der Herrnhuter Brüdergemeine vor. Sie enthält die Änderungen, die bei der letzten *Unitätssynode* vom 2. bis 16. Juli 1988 auf Antigua beschlossen worden sind. Die Church Order gibt es in dieser Form seit 1957. Damals kamen die Delegierten der weltweiten Brüder-Unität zum ersten Mal nach dem Zweiten Weltkrieg zusammen. Sie einigten sich auf den „Grund der Unität“ als theologische Basis für die weiteren Teile der gemeinsamen Verfassung. Dieser „Grund“ enthält in elf Paragraphen die wichtigsten theologischen Aussagen der Herrnhuter Brüdergemeine. Da wird der Wert und die Bedeutung der Gemeinschaft betont, aber auch auf den persönlichen Glauben hingewiesen. Die Heilige Schrift „bleibt die alleinige Quelle und Richtschnur des Glaubens, Lehrens und Lebens der Brüder-Unität“ (§ 4), wobei ein Hin-

weis auf die christozentrische Tradition nicht fehlt: „Als Hauptinhalt der Heiligen Schrift und aller Predigt des Evangeliums erkennt die Brüder-Unität das Wort vom Kreuz“ (§4). Auch wird begründet, warum die Herrnhuter Brüdergemeine keine eigene Lehre entwickelt hat: „Wie also die Heilige Schrift kein Lehrsystem enthält, so hat auch die Brüder-Unität kein eigenes entwickelt . . .“ (§4). In den verschiedenen Bekenntnissen der Kirche „hört“ die Brüder-Unität den „Lobpreis der Gemeinde Christi“, weiß aber auch, daß „alle von christlichen Kirchen formulierten Bekenntnisse der ständigen Prüfung an der Heiligen Schrift bedürfen“ (§5).

Verschiedene Abschnitte im „Grund der Unität“ sind der *Einheit* der Christenheit gewidmet; darin kommt zum Ausdruck, wie lebenswichtig von Anfang an der Herrnhuter Brüdergemeine die ökumenischen Beziehungen waren. Da heißt es in §6: „Der Herr will, daß die Christenheit mit Eifer und Liebe die Einheit in ihm bezeugt und sucht.“ Folgerichtig ergibt sich aus dem Bekenntnis zur Einheit „in ihm“ auch die Überzeugung, die Gemeinschaft am Tisch des Herrn könne sich nur in einem offenen Abendmahl dokumentieren: „Die Brüdergemeine hält grundsätzlich ‚offenes Abendmahl‘, in dem sie die Gegenwart und Teilnahme von Gliedern anderer christlicher Kirchen bei den Feiern des Sakraments begrüßt“ (§670).

Daß schon in dem kurzen „Grund der Unität“ jede Form von „Zurücksetzung . . . aus Gründen der Rasse“ bekämpft wird, ergibt sich nicht zuletzt aus der reichen Missionsgeschichte der Herrnhuter, deren erste Missionare 1732 in die Karibik zogen, um den entrechteten Negersklaven das Evangelium von Jesus Christus zu predigen. Deswegen wird auch betont, was die Herrnhuter von Anfang an von manchen anderen pietistischen Kreisen unterschieden hat: „Jesus Christus hält in seiner Liebe und Treue an dieser gefallenen Welt fest. Darum sollen auch wir dieser Welt zugewandt bleiben. Wir dürfen uns nicht aus Gleichgültigkeit, Hochmut oder Angst von ihr zurückziehen“ (§10). In diesem „Grund der Unität“ sind die Hauptmerkmale der Herrnhuter Theologie und Frömmigkeit deutlich herausgearbeitet worden: die Konzentration des Glaubens auf den gekreuzigten und auferstandenen Herrn und die sich aus ihr ergebende Hinwendung zur Welt.

Die Verfassung spricht dann weiter von der Gemeinde und ihrem Aufbau und von der rechtlichen Gliederung der Brüder-Unität als weltweiter Kirche, von den einzelnen Provinzen und von ihren Beziehungen untereinander. Der schwerpunktmäßige Hauptteil der Church Order trägt den Titel „Das kirchliche Leben“: zunächst werden hier Gemeinde, Diakonie und Gottesdienst (einschließlich der Sakramente) genannt, es folgen Regelungen zum geistlichen Dienst und zum missionarischen Auftrag der Kirche.

Der Unitätssynode in Antigua lagen Anträge zu diesem Hauptteil der Verfassung vor. So befaßten sich mehrere mit dem *Amt des Bischofs* innerhalb der weltweiten Brüder-Unität. In Anlehnung an die Ordnung der alten Unitas Fratrum der böhmischen Brüder versteht die Brüder-Unität das Bischofsamt in erster Linie als einen seelsorgerlichen Dienst im Sinne eines „pastor pastorum“; damit dieses Seelsorgeamt wirklich zum Zuge kommen kann, wird möglichst darauf geachtet, daß ein Bischof *keine* kirchenleitenden Funktionen übernimmt. Das geht in der Europäisch-Festländischen Provinz der Herrnhuter Brüdergemeine so weit, daß Bischöfe nur ohne Stimmrecht an der alle zwei Jahre stattfindenden Synode teilnehmen. Diese Auffassung des Bischofsamtes stößt aber besonders bei Herrnhuter Kirchen im afri-

kanischen Kontext, vor allem in Tansania, auf wenig Verständnis. Die großen anderen in diesem ostafrikanischen Lande tätigen Denominationen, die katholische, die anglikanische und lutherische Kirche, messen dem Bischof gerade eine kirchenleitende Bedeutung zu. Einem Bischof, der „nur“ als Seelsorger (und Ordinator) wirkt, fehlt nach afrikanischer Auffassung die nötige Amtsautorität. Die Unitätssynode war nicht bereit, hier eine Änderung herbeizuführen, hat aber beschlossen, für eine 1992 geplante Bischofskonferenz – sie wird aus Anlaß der Wiederkehr des 400. Geburtstages des berühmtesten Bischofs der Brüder-Unität, Jan Amos Comenius, in Prag stattfinden – erstmals ein Handbuch über Sinn und Bedeutung des Bischofsamtes in der Brüdergemeinde heute zu erarbeiten. Ebenfalls entschieden wurde, die dort festgelegten Leitlinien sollten dabei helfen, bei der Auswahl von Bischofskandidaten „sorgfältiger“ zu verfahren.

Vor allem die Herrnhuter Provinzen im karibischen Raum sehen sich in zunehmendem Maße von schnell wachsenden Pfingstgruppen herausgefordert. Was geschieht, wenn dort *wiedergetaufte Mitglieder* in ihre Herrnhuter Kirche zurückkehren möchten? Die Synode gab hier einer pastoralen Lösung den Vorzug: Die Rückkehr sollte jedermann offenstehen, wobei den wieder an der Herrnhuter Kirche Interessierten seelsorgerliche Begleitung angeboten werden müsse.

Eine wesentlich hitzigere Diskussion schloß sich über die Zulassung von *Kindern* beim *Abendmahl* an, wie sie in einigen Gemeinden in Europa und den USA bereits praktiziert wird. Die Vertreter der „jungen“ Provinzen der Karibik und Afrikas wandten sich vehement dagegen, diese Praxis in der Verfassung zu verankern. Das theologische Geheimnis des Abendmahls könne Kindern nicht verständlich gemacht werden, die Gemeinschaft am Tisch des Herrn werde durch ihre Präsenz abgewertet. Neben theologischen Fragen spiegelte sich in dieser Auseinandersetzung auch die sehr unterschiedliche Position des Kindes in den verschiedenen Kulturen und Gesellschaftsformen wider. Schließlich gelang es, eine knappe Zweidrittelmehrheit für eine Formulierung zu finden, die keine Provinz zwingt, die Zulassung von Kindern beim Abendmahl zu ermöglichen, die aber doch die schon bestehende Praxis in Europa und den USA anerkennt.

Auch beim Thema *Mission*, das in Antigua eine große Rolle spielte, kam es zu einer Erweiterung der Verfassung: viel stärker als bisher wurde jetzt betont, daß die Verkündigung der Frohen Botschaft ein gemeinsamer Auftrag *aller* „daheim und draußen“ sei – also der Afrikaner wie der Europäer. Als erste konkrete Konsequenz dieser Sicht wurden die vier tansanischen Provinzen beauftragt, gemeinsam Missionsarbeit im benachbarten Zaire in Angriff zu nehmen. *Alle* Provinzen, gerade auch die „jungen“ in Übersee, sollten sich geeignete Instrumente für den missionarischen Einsatz schaffen. Alle Mitglieder der Brüder-Unität sollten in ihrer Umgebung nach neuen Missionsaufgaben Ausschau halten.

Dieser Aufruf vollzog sich in einem Umfeld, das auf eine reiche Missionsgeschichte der Herrnhuter zurückblicken kann. Die ersten Herrnhuter Missionare erreichten Antigua 1755. Als 1835 auf der kleinen Karibikinsel die Sklaverei aufgehoben wurde, verzichtete die damalige britische Kolonialregierung nur auf Antigua auf eine Art Lehrzeit für die Freigelassenen von vier Jahren, wie sie sonst in den damaligen karibischen Kolonialgebieten der britischen Krone üblich waren: auf Antigua hatten die Herrnhuter Missionare nach Auffassung der Behörden so gute

Bildungsarbeit unter den Sklaven geleistet, daß eine sofortige Freilassung zu verantworten war. So beziehen sich die Feiern der Sklavenbefreiung bis heute auf Antigua auf ein vier Jahre früheres Datum als auf den Nachbarinseln.

Mehrere Provinzen der Unitas Fratrum gehören zu politischen Krisengebieten der heutigen Zeit. So befaßten sich die Delegierten ausführlich mit der Lage der Herrnhuter Kirchen in *Südafrika*. In einem Aufruf zu Frieden und Gerechtigkeit in Südafrika werden alle Provinzen aufgefordert, ihre jeweiligen Regierungen zu informieren, daß sie sich dafür einsetzen werden, „auf Südafrika wirtschaftlichen Druck durch den Abzug von Investitionen, durch Boykott und Sanktionen auszuüben, da solche Maßnahmen die einzigen noch verbleibenden Möglichkeiten gewaltfreien Handelns zu sein scheinen“.

Erschütternde Berichte hatten die Synodalen auch aus den vielen Indianergemeinden der Ostküste *Nicaraguas* erreicht. Die Delegierten sandten unter anderem ein seelsorgerliches Schreiben in der Miskito-Sprache an alle Gemeinden der Iglesia Morava, wie die Herrnhuter Brüdergemeine in Zentralamerika nach einem ihrer Herkunftsländer heißt, in Nicaragua, Honduras und Costa Rica. Viele der Ureinwohner *Alaskas* gehören der Herrnhuter Brüdergemeine an. Sie stehen vor der Einführung eines in den ganzen USA geltenden Landrechtes, das ihnen in Zukunft nicht mehr erlauben wird, Land gemeinschaftlich zu besitzen und zu nutzen, so daß ihre traditionelle Lebensweise, wie gemeinsames Fischen und Jagen, aufs höchste gefährdet ist.

Unter diesen und anderen Eindrücken sah sich die Unitätssynode genötigt, alle ihre Mitgliedskirchen zu einem verstärkten Engagement für *Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung* aufzurufen. Die Nachbarinsel Antiguas, Barbuda, sowie die Provinz Guyana in Südamerika sind durch eine möglicherweise bevorstehende Ablagerung von Giftmüll aus Europa und den USA besonders gefährdet: die Provinzen wurden denn auch gebeten, alles in ihrer Macht Stehende zu tun (bis hin zum „zivilen Protest“), um zu verhindern, daß die materielle Armut mancher Länder dazu mißbraucht wird, den von den reichen Ländern produzierten lebensgefährlichen Müll dort zu deponieren.

Die Herrnhuter Brüdergemeine ist weltweit eine kleine Kirche geblieben: etwa 555 000 Mitglieder zählt sie jetzt, davon etwa 300 000 in Afrika und 140 000 in der Karibik. So kamen zur Unitätssynode auf Antigua nur 50 stimmberechtigte Delegierte zusammen (15 von ihnen aus Europa und Nordamerika). In ihrer Zusammensetzung stellt die Unitas Fratrum aber trotz der bescheidenen Zahlen ein Abbild der weltweiten Ökumene dar. Als kleine Gemeinschaft lebt sie auch weiterhin vom Reichtum ihrer Vielfalt und vom gemeinsamen Tragen der Sorgen und Nöte ihrer Mitglieder.

Hans-Beat Motel

Europäische Arbeitsgemeinschaft Kirche und Arbeitswelt (ECG)

Bericht von der Mitgliederversammlung 1988

Vom 22. bis 25. November 1988 tagte die Mitgliederversammlung der ECG in Holma/Finnland. Eine Ost-West-Arbeitstagung in gemeinsamer Verantwortung der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Finnland und der ECG war vorangegangen (siehe Bericht in KDA-Heft Nr. 1/89, S. 9). Diese Tatsache ermöglichte eine stärkere Beteiligung von Mitgliedern und Gästen aus sozialistischen Ländern an dieser Mitgliederversammlung und verhalf zu einer längst fälligen Klärung, wie einseitig „westlich“ oder wie offen „europäisch“ die ECG arbeitet und in Zukunft auch sein möchte. Gleich zu Beginn der Tagesordnung definierten die Delegierten, von ihren örtlichen und nationalen Erfahrungen und Wünschen ausgehend, die *Prioritäten*, die von der ECG zu setzen bzw. zu verstärken sind. Einige dieser Prioritäten werden nachfolgend ausführlicher in größerem Zusammenhang beschrieben. An dieser Stelle seien darum nur die Stichworte aufgelistet, um einen schnellen Überblick zu ermöglichen:

- ausländische Arbeitnehmer und Rückkehrer,
- neue Arme, verstärkte Zusammenarbeit mit der Abteilung Kirche und Gesellschaft des Ökumenischen Zentrums in Brüssel, um eine Lobby bei der Europäischen Gemeinschaft zu verstärken,
- Wirtschaftskrisen, Abbau von Arbeitsschutz- und Sozialgesetzen – Brückenschlag zwischen Arbeitnehmer/innen und Betriebsrät/innen aus Krisengebieten verschiedener Länder angesichts der Schwächung der Gewerkschaften und „1992“,
- „1992“ als Herausforderung an Urban Industrial Mission (UIM) in Europa,
- die Rolle von ECG und ihren Mitgliedern im Spannungsfeld von Ost und West, Nord und Süd in Europa und global.

Nach fast vier Jahren konsequenter Programmentwicklung zeichnen sich die Schwerpunkte und die Charaktermerkmale der ECG nun deutlich ab.

1. *Die ECG beschränkt sich nicht auf die EG-Staaten.* Sie arbeitet mit den finnischen Partnern in „Kirche und Gesellschaft“ genauso zusammen wie mit dem lokalen Industriepfarramt in Genf oder der Katholischen Betriebsseelsorge in Österreich. Ihr Ost-West-Dialog belebt sich, nicht zuletzt durch den jahrzehntelangen Gedanken- und Erfahrungsaustausch mit Vertretern aus Polen und der CSSR, der jetzt verstärkt wurde durch die Arbeitstagung zu Fragen von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung vom 19. bis 22. November 1988 in Holma. 49 Vertreter/innen aus 15 europäischen Ländern – die größere Zahl von ihnen vertraten Basisaktivitäten in den Bereichen „Ökonomische und soziale Ungerechtigkeiten“, „Vertrauensbildende Programme“, und „Kampf gegen die Zerstörung der Umwelt“ – beteiligten sich, darunter auch Delegierte aus den Sowjetrepubliken Estland und Litauen. Kontakte zum südlichen Europa, insbesondere zu der Sozialarbeit der Föderation der Protestantischen Kirchen in Italien und zu der Föderation Protestantischer Kirchen in Portugal entwickeln sich ebenfalls sehr lebendig nach Jahren der Stagnation.

So bestätigte ein Beschluß der Mitgliederversammlung die eingeschlagene Linie, unterstrich die offene europäische Struktur der ECG und wünschte noch mehr Zusammenarbeit mit allen kirchlichen Organisationen und Gruppen, „die eine klare Entscheidung getroffen haben, vor Ort und in anderen Teilen der Welt an der Seite von Unterdrückten und Machtlosen zu arbeiten“.

2. *Global denken, lokal handeln und sich international vernetzen* – dieser Grundsatz wird eingeübt und prägt vermehrt viele ECG-Veranstaltungen. Dank der Hilfe von CCPD im Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf (Kirchliche Abteilung für Entwicklungsförderung) nahmen drei qualifizierte Frauen und Männer aus den Philippinen und Nicaragua an der Ost-West-Tagung in Holma und zeitweise auch an der Jahresversammlung teil.

Die alle zwei Jahre stattfindenden Tagungen für gewerkschaftlich organisierte Arbeiterinnen wurden mit der finanziellen Unterstützung aus Genf ebenfalls jedesmal von Gewerkschaftsführerinnen aus Asien inspiriert.

Genauso wichtig ist der ECG die Solidarisierung mit anderen europäischen Netzwerken, zum einen, um sich gegenseitig zu stärken, zum anderen, um durch geplante Arbeitsteilung oder partielle Zusammenarbeit in Projekten sich zu ergänzen und die eigenen begrenzten Ressourcen besser auszunutzen.

Nachdem die CCME (Churches Commission on Migrants in Europe) 1986 beschlossen hatte, aus ihrem Namen das Wort *worker/Arbeiter* zu streichen, weil CCME übergreifender im Interesse von allen Migranten und Flüchtlingen arbeiten will, sieht die ECG ihre Aufgabe darin, die Interessen von ausländischen Arbeiter/innen mit ihren Familien besonders wahrzunehmen und dort einzubringen.

Ein weiterer Schwerpunkt europäischer Vernetzung ergibt sich im Hinblick auf die Europäische Ökumenische Konferenz Frieden in Gerechtigkeit in Basel im Mai 1989. Zusammen mit ca. 25 protestantischen und katholischen Bewegungen und Vereinigungen, die alle europäische Organisationsformen haben, bildet die ECG einen Zusammenschluß unter dem Namen Europäische Netzwerke für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Konkret trägt die ECG dort Basisbezüge bei zum Bereich Gerechtigkeit. Sie erarbeitet z. Zt. mit 14 Teams der Urban Industrial Mission und der Arbeitslosenorganisationen ein öffentliches Hearing und eine Arbeitsgemeinschaft zum Thema „Stahlkrise gestern und heute, Automobilkrise morgen – was verstehen Betroffene unter Gerechtigkeit und was erwarten sie von den Kirchen?“.

3. Das Vorhergesagte verdeutlicht: *die inhaltliche und methodische Arbeit der ECG verlagert sich von der Jahresversammlung der Mitglieder immer stärker auf Fachtagungen und Programme*. Diese Entwicklung ist nicht zuletzt dem Drängen und Engagement des Kirchlichen Dienstes in der Arbeitswelt zu verdanken. Auf ihn geht z. B. die gelungene Fachtagung im Juni 1988 zurück zum Thema Flexibilisierung. Obschon sie nur für deutschsprachende Teilnehmer ausgeschrieben war, gab es eine gute internationale Zusammensetzung von betroffenen Arbeitern und hauptamtlichen Mitarbeitern der Kirchlichen Industrie- und Sozialarbeit. Dadurch ermutigt, beschloß die Mitgliederversammlung eine Fortsetzungstagung.

Planungen liegen auch vor für problem- und aktionsorientierte Tagungen mit und für portugiesische Wanderarbeiter, für Mitarbeiterinnen in Urban Industrial Mission Teams und für gewerkschaftlich organisierte Arbeiterinnen und weibliche Angestellte.

4. Auch im Bereich der *Fortbildung für hauptamtliche Mitarbeiter/innen der UIM in Europa*, im sogenannten In-Service-Training Course, zeichnet sich ein neuer Schritt ab. Ökumenisches Lernen aus der Praxis und für die Praxis soll beim 4. In-Service-Training-Kurs im September/Oktober 1989 in Glasgow stattfinden mit den Schwerpunkten: urbane und industrielle Brennpunkte und benachteiligte Minderheiten.

Laut Beschluß der Mitgliederversammlung wird in Zukunft aber die Fortbildung in aktivierenden Methoden im Mittelpunkt stehen. Hinter diesem Entschluß steht die Einsicht, daß viele Urban Industrial Mission Teams und Mitarbeiter/innen noch Schwierigkeiten haben, von Kontakten und Analysen zu selbstorganisierten Gruppen von Betroffenen zu kommen, die um ihre Rechte aktiv kämpfen. Ob diese Arbeit allerdings international vorangetrieben werden kann oder von der ECG national und regional angeregt und gefördert werden muß, bedarf noch weiteren Nachdenkens.

5. Eine Entwicklung und Verbreiterung des Arbeitsansatzes drückt sich auch aus in der *Wahl des designierten Vorsitzenden der ECG*, der am 1. Januar 1990 das Amt von Dr. Henk Koetsier, Niederlande, übernehmen wird. Pfarrer Bob ter Haar aus Rotterdam ist ein Fachmann und Praktiker der Urban Mission. Seit Jahren steht er ein für eine gleichgewichtige Zusammenarbeit innerhalb der ECG von Kirchlichen Diensten in der Arbeits- und Wohnwelt. Er hat sich in ECG-Veranstaltungen immer wieder engagiert und gehört seit 1987 der Leitung des In-Service-Training-Kurses an. In der Mitgliederversammlung vertritt er das neugegründete belgisch-niederländische Netzwerk für urbane Mission.

Die Exekutive (Vorstand) der ECG repräsentiert nun besser als bisher die Mitglieder mit ihren Arbeitsgebieten:

- Vorsitzender: Henk Koetsier, Amsterdam, Industrie- und Sozialarbeit
- designierter Vorsitzender: Bob ter Haar, Rotterdam, Urbane Mission
- Sekretär: Paul Skirrow, Liverpool, Industrie- und Sozialarbeit
- Schatzmeisterin: Marja Kantanen, Helsinki, Kirche und Gesellschaft (insbesondere Sozialethik)
- Programmentwicklung: Christa Springe, Mainz, Urban Industrial Mission international

6. *Die finanzielle Lage* der ECG ist prekär. Eine 22 Jahre lange Abhängigkeit von den Zuschüssen aus Genf hat ihre Spuren hinterlassen. Sie wird erst jetzt voll bewußt, wo sich der ÖRK weitgehend aus der Zusammenarbeit und finanziellen Hilfe zurückgezogen hat. Wenn jetzt die ECG-Mitglieder ihre internationale Zusammenarbeit planen, müssen sie selbst das Geld dafür aufbringen bzw. finden. Im Hinblick auf den Finanzbedarf der Kolleg/innen in der Dritten Welt ist es nur verständlich und zu bejahen, wenn wir Europäer versuchen müssen, Selbstversorger zu werden.

In der Praxis kann diese Theorie aber nicht ganz aufgehen, weil die Kirchen ihre Gelder für diese Arbeit „auf sechs Kontinenten“ (!) an den ÖRK schicken, und weil alle konfliktorientierte und strukturbezogene Industrie- und Sozialarbeit, ob in Europa oder Übersee, zuerst den Sparmaßnahmen zum Opfer fällt. Sie braucht also auch die europäische UIM Hilfe.

Deshalb erhält die ECG ihren Anspruch auf faire Beteiligung an den URM Zuschüssen aus dem Ökumenischen Rat aufrecht, ohne ihre Kräfte weiter in dem

vom URM Desk angezettelten Konflikt zu verzehren. Gleichzeitig baut sie ihre guten Arbeitsbeziehungen zu CCPD aus.

Besonders ermutigend ist die Bereitwilligkeit einiger ECG-Mitglieder – Schottland ging voran! –, ihre Beiträge zu erhöhen, weil die Arbeit sich in der Tat belebt hat und der Sinn einer europäischen Kooperation jetzt auch vor Ort konkreter erlebt wird. Nachahmenswert ist auch ein holländisches Beispiel. Niederländische Kollegen haben für die ECG bei zwei holländischen Stiftungen Beihilfe-Anträge für die europäische Konferenz für Mitarbeiterinnen in UIM-Teams eingereicht – mit Erfolg.

Ganz offen ist noch die zukünftige Finanzierung der hauptamtlichen Stelle für Programmentwicklung, wenn Christa Springe Ende 1989 aus dieser Arbeit ausscheidet. Die Exekutive fühlt z. Zt. bei Partnern vor, ob sich das „hessische Modell“ (die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau hat Christa Springe drei Jahre zu 50 % und zwei Jahre zu 100 % besoldet und für die ECG freigestellt) nicht auch auf andere Kirchen übertragen läßt. So z. B., daß die britischen Kirchen für drei Jahre das Gehalt der Programme Development Secretary decken, später die skandinavischen Kirchen und dann die Schweizer Kirchen oder ein anderes Konsortium.

Die Mitgliederversammlung folgte diesen Gedankengängen und beschloß, einen Finanzierungsplan für etwa zehn Jahre auszuarbeiten und mit diesem Gesamtplan an einzelne Kirchen für zwei bis drei Jahre heranzutreten. Es wurde bestätigt: die ECG braucht wenigstens eine/n hauptamtlichen Mitarbeiter/in, um die begonnene Entwicklung fortsetzen zu können. Das ist im Interesse der Kirchlichen Dienste in der Arbeits- und Wohnwelt notwendig.

7. Die ECG wird sich immer deutlicher bewußt, wie stark sich die Gesellschaft mit ihren Herausforderungen, ungelösten Problemen und Konflikten verändert hat, seit sie 1965 nach einer europäischen Konsultation ihre Arbeit aufnahm. Die Mitgliederversammlung beauftragte deshalb die Exekutive und eine kleine Arbeitsgruppe, Pläne für eine *zweite europäische Konsultation 1990* zu entwickeln und voranzutreiben. Die ECG will versuchen, alle relevanten Gruppen, Organisationen und Bewegungen zusammenzubringen, die sich mit den ökonomischen, sozialen und politischen Strukturen befassen, die zu einer gespaltenen Gesellschaft führen; aber auch solche, die sich an die Seite der Betroffenen stellen, die für mehr Gerechtigkeit und Humanität kämpfen. ECG hält die Zeit für gekommen, analytische, theologische und praktische Erfahrungen auszutauschen mit alten und neuen Partnern und Kollegen, aber auch mit den Opfern der Agroindustrien, mit den Immigranten und ethnischen Minderheiten in unseren Ländern.

Diese ins Auge gefaßte Konsultation wird keine ECG-Veranstaltung sein, sondern eine möglichst von allen teilnehmenden Gruppen getragene und mitverantwortete Zusammenkunft. Deshalb sind sich Exekutive und Mitglieder auch darüber im klaren, daß am Ende der Konsultation eine neue ECG stehen kann, vielleicht aber auch für alle etwas ganz Neues.

Christa Springe

Chronik

In einer am 11. Januar veröffentlichten Stellungnahme spricht sich der ÖRK für einen eigenen Staat Palästina als beste Möglichkeit zur Befriedung der Region aus.

Auf Einladung von OKR Walter Arnold, Stuttgart, trafen sich Ende Februar Vertreter des ÖRK, des Lausanner Komitees für Weltevangalisation und der Internationalen Evangelischen Allianz zu einer Konsultation über Fragen der Weltevangalisation. Die Gespräche sollen nach der Weltmissionskonferenz von San Antonio und dem Internationalen Kongreß des Lausanner Komitees in Manila fortgesetzt werden.

Nach der Durchsetzung individueller Menschenrechte in den letzten zwei Jahrhunderten sieht die römisch-katholische Kirche, so Kardinalstaatssekretär Casaroli am 20. Februar vor der UN-Menschenrechtskommission in Genf, die Durchsetzung sozialer bzw. kollektiver Menschenrechte als zentrale Aufgabe der Gegenwart an. Casaroli nannte das Recht auf Frieden, auf saubere Umwelt sowie die Weiterentwicklung und Aufteilung des Wohlstandes.

Die Ergebnisse einer interorthodoxen Konsultation auf Rhodos „Die Frau in der Kirche“, 30. Oktober bis 7. November 1988, wurden in einem am 5. Januar vom Orthodoxen Zentrum Chambésy veröffentlichten Rundschreiben des Ökumenischen Patriarchen allen 14 orthodoxen Kirchen bekanntgemacht. Außer dem Amt der Diakonissen sind alle anderen mit einer Weihe verbundenen Ämter Männern vorbehalten. Die orthodoxe Kirche anerkennt aber die „ekklesiologische Rolle Marias“ und habe deshalb ein „Marienamt“ für christliche Frauen ausgearbei-

tet, für das die Diakonissenweihe des 1. Jahrtausends wieder belebt werden soll.

Nach Mitteilung der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart vom 3. Januar ist für die größeren Sondergemeinschaften und Sekten weltweit (in der BRD) von folgenden Zahlen auszugehen: Pfingstbewegung 50 Mio (35 Tsd), Adventisten 5 Mio (26 Tsd Mitgl. (M), 35 Tsd Zugehörige (Z)), Neuapostolische Kirche 4,5 Mio (330 Tsd M, 400 Tsd Z), Zeugen Jehovas 3 Mio (121 Tsd M, 140 Tsd Z) und Mormonen 6,2 Mio (22 Tsd M, 28 Tsd Z).

Die Liturgie des diesjährigen Weltgebetstags am 3. März mit dem Thema „Jesus lehre uns beten“ wurde von christlichen Frauen aus Birma gestaltet.

Zu einem Ökumenischen Forum christlicher Frauen in Europa trafen sich vom 7. bis 12. Februar in Boldern bei Zürich Frauen aus 24 europäischen Ländern zum Thema „Gerechtigkeit suchen, Frieden machen, mitgeschöpflich leben“. Aus der BRD referierten u. a. Dr. Elisabeth Raiser und MdB Antje Vollmer.

Im Mai beginnen in Finnland Lehrgespräche zwischen der lutherischen und orthodoxen Kirche des Landes. Erste Gesprächspunkte sollen das Verhältnis von Kirche und Volk und die Bedeutung der ökumenischen Konzile sein.

In Kuwait sind führende christliche und islamische Würdenträger des Libanon zusammengekommen, um über die „geistig-religiösen Grundlagen“ einer Befriedung des Landes zu beraten.

In der Sowjetunion wurde der Entwurf zum „Gesetz über die Gewissens-

freiheit“ vorgelegt. Auszüge sind in epd/ZA Nr. 50 vom 10. März dokumentiert. Erstmals wurde auch ein ökumenischer Kirchenrat gegründet, und zwar in der SSR Estland. Im „Rat der Kirchen in Estland“ haben sich die lutherische, russisch-orthodoxe, methodistische, baptistische Kirche und die Siebenten-Tags-Adventisten zusammengeschlossen.

„Przeгляд Ewangelicki – Słowo i Mysl“ (Evangelische Rundschau – Wort und Gedanke) ist der Titel der neuen polnischen Monatsschrift, die von der Polnischen Evangelischen Gesellschaft herausgegeben wird.

Die in der AG Kirchlicher Entwicklungsdienste (KED) zusammengeschlossenen Hilfswerke haben gemeinsam mit der Abteilung Ökumene und Auslandsarbeit des EKD-Kirchenamts ein Positionspapier verfaßt, das die Lage in Mittelamerika analysiert, die Stimmen ihrer dortigen Partner darstellt und Maßnahmen für die Befriedung benennt.

Eine ökumenische AG christlicher Frauen haben der katholische Deutsche Frauenbund und der Deutsche Evangelische Frauenbund am 17. Januar in Köln gegründet.

Der Öffentlichkeitsausschuß der rheinischen Landeskirche hat 16 Thesen

„zur historisch-politischen Belastung und Perspektiven auf dem Weg der Versöhnung mit den Völkern der Sowjetunion“ erarbeitet. Sie sind in einem Arbeitsbuch „Erinnern und Versöhnen“ enthalten, das über die Ev. Akademie Mülheim/Ruhr zu beziehen ist.

Die Bundesleitung der Freien Evangelischen Gemeinden hat sich zu „Einflüssen aus charismatischen Gruppen auf unsere Gemeinden“ geäußert und dafür sieben Kriterien entwickelt (Der Gärtner Nr. 11 v. 12.3.1989).

Im Jahr 1988 haben rund 103 000 Personen Asyl in der BRD beantragt. Die meisten kamen aus Polen (29 023), Jugoslawien (20 812) und der Türkei (14 873).

Als „theologische Verirrung“ und „Irreführung der Gemeinden“ bezeichnet der Theologische Konvent der Konferenz der Bekennenden Gemeinschaften in einer Anfang März in Frankfurt verabschiedeten Erklärung den konziliaren Prozeß. Die „konziliare Vision“ weise Parallelen mit dem „Reich des Antichristen“ auf. Präsident des Konvents ist Prof. Beyerhaus, Tübingen. Desgleichen lehnte das Präsidium der Europäischen Evangelischen Allianz die Einladung zur Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel ab.

Von Personen

In Anwesenheit von 63 Bischöfen ihrer Kirche wurde am 12. Februar in Boston/USA die bisherige Gefängnis-seelsorgerin und kirchliche Redakteurin Barbara Harris als erste Frau zur Bischöfin der Episkopalkirche und der Anglikanischen Kirchengemeinschaft überhaupt geweiht.

Paulo Freire, u.a. durch seine „Pädagogik der Unterdrückten“ bekanntgewordener Pädagoge und Ökumeniker, übernahm am 1. Januar die Leitung der Schulbehörde von São Paulo.

Daniel Ciobotea, bisher Ökumenisches Institut Bossey, wurde Professor für Ökumenische Theologie in Bukarest

und Ökumene-Beauftragter des Rumänischen Patriarchats.

Anstelle von Karoly Toth, der weiterhin reformierter Bischof von Budapest bleibt, wurde der Bischof von Debrecen, Elemer Kocsis, geistlicher Präsident und Vorsitzender des Bischofskollegiums der Reformierten Kirche in Ungarn.

Der Präsident des Landgerichts in Itzehoe, Otto Frhr. von Campenhausen, ist zum neuen Präsidenten des Kirchenamtes der EKD berufen worden und löst ab 1. September in dieser Funktion Walter Hammer ab, der in den Ruhestand tritt.

Pastor Dr. Walter Klaiber, Direktor des Theologischen Seminars in Reutlingen, wurde am 8. März für vier Jahre zum Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche in der Bundesrepublik und damit zum Nachfolger von Bischof Hermann Sticher gewählt, der in den Ruhestand tritt.

Sup. Peter Beier, Düren, wurde zum neuen Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland gewählt und am 19. Februar in sein Amt eingeführt. Neuer Ökumene-Referent wurde der bisherige Essener Stadtsuperintendent Jürgen Regul.

Als Nachfolger von OLKR Dietrich Gang, der in den Ruhestand trat und die Präsidentschaft des Gustav-Adolf-Werks übernahm, wurde zum 1. April Horst Dickel, Dekan in Bad Hersfeld, Referent für Mission und Ökumene in Kurhessen-Waldeck.

Ernst-August Lüdemann wurde neuer Direktor des Evangelisch-Lutherischen Missionswerks Niedersachsen.

Christoph Morgner, bisher Pfarrer in Niedersachsen, wurde zum neuen Präses des Gnadauer Verbands für Gemeinschaftspflege und Evangelisation gewählt.

Als Vertreter des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel besuchte Metropolit Chrysostomos von Myra (Konstantinidis) vom 1. bis 10. März die Bundesrepublik, Berlin-West und Berlin-DDR. Er folgte einer gemeinsamen Einladung der Deutschen Bischofskonferenz und der EKD.

Carl Friedrich von Weizsäcker wurde für seine Beiträge zum Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie, der schottische Kirchenführer und Gründer der ökumenischen Iona-Community, Lord MacLeod für Verdienste um eine gemeinsame Sozialarbeit von Laien und Geistlichen mit dem 1972 gestifteten Templeton-Preis ausgezeichnet.

Der Vorsitzende der AGCK, Kirchenpräsident Eberhard Natho, Dessau, wurde von der Theologischen Sektion der Universität Halle zum Ehrendoktor ernannt.

Geburtstage:

- Prof. Dumitru Staniloe, Bukarest, wurde 85 Jahre alt;
- Prof. Rudolf Schnackenburg, em. Neutestamentler in Würzburg, am 5. Januar 75 Jahre alt;
- Dom Helder Camara, früherer Erzbischof von Olinda und Recife/Brasilien, am 7. Februar 80 Jahre alt.

Verstorben sind:

- der Kirchenhistoriker Hans Frhr. v. Campenhausen am 6. Januar mit 85 Jahren;
- der Gründungsdirektor der Ev. Akademie Bad Boll Eberhard Müller am 11. Januar mit 82 Jahren;
- der Alt-Präses der Ev. Kirche von Westfalen Ernst Wilm am 1. März mit 87 Jahren;
- Prof. Aegidius Wocken, Domkapitular und langjähriger Ökumene-Referent des Bistums Osnabrück, 76 Jahre alt.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 15. März 1989)

I. Mission und Dialog

Gottes Mission als gemeinsame Aufgabe – ein Beitrag des Lutherischen Weltbundes zum Verständnis von Mission, LWB-Dok Nr. 26, Genf 1989; *Raymond Fung*, Mission in Christ's Way: the Strachan Lectures, IntRevMis No. 309, January 1989, 4–29; *Daniel Ciobotea*, Unity and Mission – an Orthodox Perspective, ebd. 30–36; *S. A. Soares*, Resistance as a Form of Christian Witness, ebd. 45–52; *Themenheft*: „The Church and the World of Religions and Cultures: Kraemer in Retrospect, mit Beiträgen u.a. von *Philip Potter*, *D. C. Mulder*, *S. W. Ariarajah*, *Elisabeth Adler*, *C. A. van Peursen*, *Bert Hoedemaker*, EcRev 1/1989, 4–89; *Colin Grant*, The Threat and Prospect in Religious Pluralism, ebd. 50–63; *Ans van der Bent*, Dialogue with People of Living Faiths, Current Dialogue No. 15/1988, 33–39; *Georg Evers*, Die Welterecke gegenwärtiger Theologie. Stand und Probleme des interreligiösen Dialogs, HerKorr 2/1989, 75–80.

II. Faith and Order – Studien

Lukas Vischer, Konziliare Gemeinschaft und Konzile, RefKirchZ 2/89, 44–46; *Ecumenical Findings*. A Report of the Bilaterals Study Group of Faith and Order Commission of the NCCC/USA, EcRev 1/89, 124–136; Christ-(alt)-katholische Stellungnahme zu den sog. „Lima-Texten“, IntkirchlZ 4/88, 197–212; *George Vandervelde*, BEM and the „Hierarchy of Truths“: A Vatican Contribution to the Reception Process, Journal of EcStudies, Winter 1988, 74–84; *Andar Ismael*, Laity in BEM: A Theological and Educational

Critique, EcRev 1/89, 73–74; *Themenheft*: „Allgemeines Priestertum – Gemeinschaft der Heiligen“, mit Beiträgen u. a. von *Mircea Basarab*, *Götz Planer-Friedrich*, *Peter Neuner*, *Wiard Popkes*, *Hans-Martin Barth*, UnSa 4/88; *Susanne Heine*, Diakoninnen – Frauen und Ämter in den ersten christlichen Jahrhunderten, IntkirchlZ 4/88, 213–227; *Werner Brändle*, „Hinabgestiegen in das Reich des Todes“, KuD 1/89, 54–68.

III. Bilaterale Dialoge

Katholisch-orthodoxe Dialogkommission. Das Weihesakrament in der sakralen Struktur der Kirche, insbes. die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes. Dokumentation, UnSa 4/88, 343–352; Your Will be done: Orthodoxy in Mission. Final report of a consultation of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches held in Neapolis/Greece, April 1988, IntRevMis No. 309, January 1989, 89–96; *Georg Hintzen*, Wo liegt die evangelisch-katholische Grunddifferenz? Eine Auseinandersetzung mit der These des Comité mixte catholique-protestant en France (vgl. ÖR 2/88, 221ff), Catholica 4/88, 274–303; *Hans-Martin Barth*, Wort und Bild. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Orthodoxie und Luthertum, KuD 1/89, 34–53.

IV. Konziliarer Prozeß

a) Aufsätze

Götz Planer-Friedrich, Das Dilemma des konziliaren Prozesses, EvKom 1/89, 41f; *C. F. v. Weizsäcker*, Aufklärung und

Religion im Dialog. Über Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, ebd. 3/89, 19–22; *Ulrich Duchrow*, IWF und Weltbank in Berlin – und was nun?, Junge Kirche 1/89, 29–38; *Hans Vorster*, Der konziliare Prozeß als kirchengeschichtliche Chance der ACK, Offene Kirche, Informationen 1/89, 22–25; The EATWOT-Consultation on Religion and Liberation, New Delhi, December 1987, EcRev No. 41, January 1989, 117–124; *Michael Knoch*, Os sem terra – the Landless. Report on a group visit on the just distribution of land in Rio Grande do Sul, IntRevMis No. 309, January 1989, 62–74.

b) *Arbeitsmaterialien*

Gerechtigkeit – Frieden – Bewahrung der Schöpfung: Arbeitshilfe zum konziliaren Prozeß in den Gemeinden, Bischöfliches Generalvikariat, Münster, Pf. 1366; – Ökumenische Versammlung Niedersachsen, Dokumentation, c/o Hermann de Boer, Ahrenshagen 4, 2875 Ganderkeese 1. – Rundbrief der Ökumenischen Centrale Nr. 14, 3–11. – Die Frucht der Gerechtigkeit wird Frieden sein. Biblisches Arbeitsheft, Hrsg.: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1988.

V. *Charisma und Institution*

Themenheft: Charisma und Institution, EvTheol 1/89, darin u. a. *Werner Krusche*, Die Kirche im Spannungsfeld von Charisma und Institution, 20–38, *Bruno Forte*, Kirche, Charismen und Dienste in der Erneuerung der katho-

lischen Ekklesiologie, 39–52, *Miroslav Wolf*, Kirche als Gemeinschaft. Ekklesiologische Überlegungen aus freikirchlicher Perspektive, 52–76; *Hans-Dietrich Reimer*, Die charismatische Bewegung, PastTh 12/88, 498–509; *J. Russell Hale*, Die Zählung der Charismatiker, ebd. 509–518; *Klaus Schwarzwäller*, Erkennen, welcher Geist uns bestimmt. Auch die charismatische Bewegung gründet im Kirchentum, LuthMon 2/89, 79–85; *Dietmar Lütz*, Die Wirklichkeit Gottes. Einige Anfragen an die Charismatiker und Anticharismatiker unter ihren Verächtern, Theologisches Gespräch 1/89, 25–28; *Juan Sepúlveda*, Pentecostalism as popular Religiosity, IntRevMis No. 309, January 1989, 80–88.

VI. *Weitere beachtenswerte Beiträge*

Otto Hermann Pesch, Im Angesicht des barmherzigen Richters. Lebensziel, Tod und Jüngster Tag in der Theologie Martin Luthers, Catholica 4/88, 245–273.

Heinrich Fries, Maria – Stein des Anstoßes oder Chance für die Ökumene?, StimdZ 3/89, 158–170.

Michael Hardt, Papsttum und Ökumene. Über die Möglichkeiten eines universalen Petrusdienstes, ebd. 4/88, 304–321.

Edwin Brandt, Baptistische Identität. Überlegungen zu Weg und Auftrag der Gemeinden im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, Theologisches Gespräch 1/89, 20–25.

W. Müller / H. Vorster

Neue Bücher

KIRCHE UND BEKENNTNIS

Lukas Vischer (Hrsg.), Reformiertes Zeugnis heute. Eine Sammlung neuerer Bekenntnistexte aus der reformierten Tradition. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1988. 306 Seiten. Pb. DM 48,—.

Im Vorwort benennt der Herausgeber ein Problem, das mit vorliegender Textsammlung aufgeworfen, aber nicht beantwortet ist. Das Problem ist „die Frage nach der Kontinuität des Bekenntns in der reformierten Tradition. Es braucht keine eingehenden Studien, um festzustellen, daß die meisten heutigen Bekenntnisse mehr sind als nur eine Aktualisierung der klassischen Bekenntnisse des 16. und 17. Jahrhunderts (S. VIII).“ Auffallend ist schon, daß das klassische Thema reformierter Theologie – die Lehre von der Prädestination – in den Texten keine ausdrückliche Rolle spielt, es sei denn in einem stillschweigend vollzogenen Bruch mit der Tradition, wenn etwa Gottes Zukunft als „für Menschen sowohl gnädig als auch gerecht“ geglaubt wird (Glaubenserklärung der Presb. Kirche in den Vereinigten Staaten, S. 203). Auch beim Thema Abendmahl dominiert ein Standpunkt, der auf der Linie der Leuenberger Konkordie liegt. Gleichwohl bleibt der besondere reformierte Akzent erhalten, wenn als Schwerpunkt vieler Texte, faktisch jedenfalls, die Heiligung des einzelnen und der Welt unter der Königsherrschaft Jesu Christi erscheint und die Amtsfrage stets im Sinne der Auffächerung in viele Ämter behandelt wird.

Es sind überwiegend Texte der letzten 25 Jahre abgedruckt. Sie stammen aus reformierten und unierten Kirchen in

allen Erdteilen. Eindrücklich spiegeln sie die Bemühungen wider, problembewußt, mit gedanklicher Tiefe, neuen Worten und weitem Horizont ein christliches Zeugnis unter den unterschiedlichsten kulturellen und politischen Bedingungen abzulegen. Gerade deshalb aber wünschte man sich für die einleitenden Bemerkungen zu den einzelnen Texten, daß über die Skizzierung des äußeren Werdegangs eines Textes hinaus mehr von den konkreten Herausforderungen und Aussageabsichten genannt würde, um das besondere Profil eines Bekenntnisses im jeweiligen Kontext noch deutlicher erkennen zu lassen. Manches in den vorangestellten Erläuterungen weist in diese Richtung. Und schließlich sprechen die Texte für sich (und sollen es auch!). Aber nur der wird den ganzen Reichtum der Formulierungen ausloten können, der mit den aktuellen Zusammenhängen und dem inneren Werdegang vertraut ist.

Die Bekenntnisse sind umfassend. Sie gehen auf alle wichtigen Fragen christlichen Glaubens und Lebens heute ein. Gemeinsam ist allen die Ausrichtung auf Zeugnis und Dienst der Kirche und des einzelnen in der Welt. Damit wird zum einen die Weltverantwortung angesprochen. Sie erhält ihren Maßstab von der durch Liebe geprägten Gerechtigkeit und von der Reich-Gottes-Verheißung her, deren motivierende und lenkende Kraft für konkrete Veränderungen betont wird. Gefährdungen des Menschseins werden von dieser Perspektive aus sichtbar und mutig benannt. Das Aufrichten von diskriminierenden Unterschieden und Gegensätzen auf Grund von Nationalität, Geschlecht und Hautfarbe gerät ebenso ins kritische Blickfeld wie die Verletzung von Menschen-

rechten und dehumanisierende Tendenzen der Wirtschaft. Zum anderen werden Fragen der Individualethik bekenntnismäßig behandelt, vor allem Probleme um Ehe und Familie, die, wie sich zeigt, in den unterschiedlichsten Kulturen das christliche Verständnis vom Menschen und menschlichem Zusammenleben auf den Prüfstein stellen.

Eine besondere Herausforderung stellt für viele Kirchen auch das Verhältnis zu anderen Religionen dar. Ohne Enge einerseits und relativierende Offenheit andererseits wird ein positives Verhältnis der Kirchen zu den Religionen auf der Basis des 1. Artikels und des universalen Wirkens des Heiligen Geistes gesucht.

In einem zweiten Teil des Buches sind Dokumente aus Unionsverhandlungen verschiedener „Vereinigter Kirchen“ abgedruckt. Erstaunlich und ermutigend zugleich ist, wie eine versöhnte Verschiedenheit im Unionsbekenntnis Ausdruck finden kann, wenn z. B. unterschiedliche Tauf- und Amtstraditionen gleichberechtigt nebeneinander stehen und gelten können, indem sie unter ein gemeinsames Vorzeichen gerückt werden und somit ihren einander ausschließenden Charakter verlieren (vgl. die Verfassung der Kirche von Nordindien, S. 256ff.). Interessant und anregend auch für Überlegungen innerhalb des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR sind Passagen, die sich auf die Frage einer gestuften Mitgliedschaft in der Kirche beziehen (Unionstext der Vereinigten Kirche von Sambia, S. 231f)

Es kann in dieser Anzeige nur darum gehen, einige Tendenzen hervorzuheben, die dem Rezensenten aufgefallen und wichtig sind, auch für Zeugnis und Dienst der Kirche in der sozialistischen Gesellschaft. Insgesamt zeigen die Texte die Zusammengehörigkeit dogmatischer

Fragen mit ethischen Tragweiten. Sie machen deutlich, daß christlicher Glaube ein Ganzes an Lebensüberzeugung und Lebenstat, einschließlich der liturgischen Dimension, darstellt.

Bernd Hildebrandt

Günter Krusche, Bekenntnis und Weltverantwortung. Die Ekklesiologie-Studie des Lutherischen Weltbundes. Ein Beitrag zur ökumenischen Sozialethik. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin DDR 1986. 254 Seiten. Brosch. DM 22,-.

Das hier, leider verspätet, anzuzeigende Buch des heutigen Generalsuperintendenten von Berlin/DDR hat durch die Unübersichtlichkeit, in die die Ökumene in der Bundesrepublik geraten ist, an Bedeutung nur gewonnen. Anfang der 80er Jahre verfaßt, hat es im September 1983 der Sektion Theologie der Universität Leipzig als Promotionsarbeit vorgelegen und wurde für die Drucklegung im Jahr 1985 um ein Kapitel „Ausblick: Auf dem Weg zu einem Konzil des Friedens“ erweitert. Es bezieht die letzten Vollversammlungen des ÖRK und des LWB in Vancouver (1983) und Budapest (1984) ein.

Es ist ein Glücksfall, wenn eine minutiöse zeitgeschichtliche Untersuchung zugleich zu einem überzeugenden systematischen Beitrag und noch dazu zu einer überaus spannenden Lektüre gerät. Dieser Glücksfall ist hier eingetreten und wesentlich der fruchtbaren Disposition zu danken, die der Autor erarbeitet hat: die Mitte (Teil II) bilden zwei Kapitel, in dessen erstem (89–117) er Voraussetzungen, Verlauf und Wirkung der vom LWB in den Jahren 1973–77 unternommenen Ekklesiologie-Studie darstellt, um die Ergebnisse dann im zweiten Kapitel auf die Ebene ökumenischer

Sozialethik zu transponieren (117–129). Deren Entwicklung gilt Teil I (17–87), während ein dritter Teil (130–173) den sensiblen Fragenkomplex „Friedensverantwortung als Bekenntnisfrage“ im Licht der vorausgegangenen Klärungen untersucht.

Dabei bietet Teil I einen Durchgang durch die sozialetischen Anstrengungen des ÖRK vom Konzept der verantwortlichen Gesellschaft (Amsterdam 1948) bis zu jenem der Kirche als Antizipation des kommenden Reiches (Melbourne 1980), einem Durchgang, von dem man sich wünscht, daß er nach Seoul und Canberra in gleicher Durchsichtigkeit fortgeschrieben wird. Ein sehr zu begrüßendes Hilfsmittel für Sozialethik im ökumenischen Kontext: die 57 Seiten Anmerkungen und das Literaturverzeichnis.

Seine systematische Dynamik gewinnt das Buch durch die Fragestellung, unter der Krusche das Ekklesiologie-Thema aufgreift. Es ist, wie in vielen ekklesiologischen Entwürfen der letzten einhalb Jahrzehnte, die Identitätsfrage. Und es ist gut lutherisch, wenn die Bewahrung der Identität in der Bewahrung des Bekenntnisses gesehen wird. Krusche unterscheidet sich jedoch von den meisten ekklesiologischen Entwürfen aus der Bundesrepublik durch ein anderes erkenntnisleitendes Interesse und eine Kehre in der Sicht von Inkarnation und Kirche in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Dadurch, daß er der Kritik an der ideologischen und politischen Rolle der Kirchen nicht defensiv begegnet, sondern sie als mitgesetzte Lebensbedingung von Kirche akzeptiert, muß er das die Identität der Kirche stiftende Bekenntnis zu Jesus Christus mit der Realität vermitteln, in der Kirche jeweils lebt. Dadurch gelangt er aber auch zu einer (positiven, ökumenisch belangvol-

len) Verhältnisbestimmung von Inkarnation und Kirche, die unabhängig von institutionellen Garantien auf dem Christuszeugnis der bekennenden Gemeinschaft in die Gesellschaft hinein beruht. „Die Identität der Kirche steht und fällt nicht mit der Wahrung ihres überlieferten Bekenntnisstandes, sondern das Kirchesein der Kirche entscheidet sich im Dienst für das ganze Evangelium und für alle Menschen“ (128).

Vo.

Miguel M. Garijo-Guembe, Gemeinschaft der Heiligen. Grund, Wesen, und Struktur der Kirche. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1988. 309 Seiten. Ln. DM 39,80.

Man wird diesem flüssig geschriebenen, lehrreichen Buch am besten gerecht, wenn man es als Kommentar zu Lumen Gentium (LG), der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanum versteht, und zwar als Kommentar mit Scholiencharakter. Dabei kann kein Zweifel sein: der Verfasser gehört zu denjenigen, die LG nach vorwärts weiterentwickeln wollen. Kreative Kontinuität ist das Stichwort für seinen Umgang mit der Tradition. Herausforderungen aus den Kirchen, mit denen sich die römisch-katholische im Dialog verbunden weiß, werden konstruktiv angenommen und zählen zu den gestaltenden Faktoren, durch die der Geist die Kirchen dazu bringt, ihre Bestimmung zu erfüllen. Der Weg der römisch-katholischen Christenheit dorthin war nach Meinung des Autors über Jahrhunderte behindert durch einen christologischen Institutionalismus und ist es teilweise noch immer; will sagen: in der analog zum Geheimnis der Inkarnation verstandenen Kirche dominieren nicht paulinisch der Geist des Herrn und die Gnadengaben, die er erweckt, sondern zum Gesetz gewordene Struktu-

ren, die ihre Dignität durch historische Herleitung vom Gottmenschen Jesus gewinnen.

Es ist spannend zu verfolgen, wie im ersten Teil (Eschatologische Perspektiven nach dem NT 16–85) ein eschatologisch-pneumatisches Verständnis Jesu, seines Jüngerkreises und der werdenden Kirche diese institutionellen Verkrustungen in ähnlicher Weise aufrüllt wie einst die apokalyptische Sicht des Reiches Gottes ein protestantisch-bürgerliches Jesusbild. Die hier sichtbar werdende, ökumenisch bedeutsame Tendenz läßt über einiges hinwegsehen, was unter evangelischer Perspektive vom Gesamtduktus her als inhomogen oder inkonsequent erscheint. Von Anpassungen wird aber nur der reden, dem die grundlegenden Weichenstellungen entgangen sind, die der Autor vornimmt.

Auf die biblische Grundlegung folgen diejenigen Teile, die – die Ekklesiologie ist Teil der Dogmatik, nicht Herzstück der Fundamentaltheologie! – dogmatisch zu behandeln sind. Es geht dabei um das Wesen der Kirche und ihre Kennzeichen (Teil 2,88–144), wobei letztere originellerweise nicht in den üblichen vier „notae“ des Bekenntnisses, sondern in der Eucharistie, in den real existierenden, durch die Taufe verbundenen Kirchen und in der Pilgerschaft der Kirche (*communio viatorum*) gesehen werden. Was den dritten Teil (Die Strukturen der Kirche, 146–253) betrifft, ist vor allem beachtlich, wie sich der Autor innerhalb festliegender Positionen Bewegung verschafft. Was er hier freilich als reformatorische Position einbringt, ist stark abgeschliffen (um nicht zu sagen verharmlost) und dürfte sich schwerlich einer eigenständigen Beschäftigung mit reformatorischem Kirchenverständnis verdanken. Teil 4 (Die Sendung und Aufgabe der Kirche,

256–288) geht von LG17 mit seiner Beschreibung des missionarischen Charakters der Kirche her den Äußerungen des universalen Lehramtes bis zur Instruktion über die Befreiung (1986) nach und reflektiert das Verhältnis Kirche/Welt als dialektische Spannung, in der die Kirche als Sakrament für die neue Welt und die Hilfe zueinander stehen, die die Kirche von der heutigen Welt erfährt.

Fazit: Bewunderung für die Klarheit, die der Autor in die verwickelten Stränge katholischen Kirchenverständnisses zu bringen vermag; Anerkennung, ja Dankbarkeit für die Öffnung einer konfessionell verfestigten ekklesiologischen Tradition auf Gemeinchristliches hin. Und doch legt man den Band nicht ohne ein Quant enttäuschter Erwartung aus der Hand. Leider findet sich auch hier nicht, was römisch-katholische Ekklesiologie endlich nicht nur konfessionskundlich interessant, sondern auch für die evangelischen Theologen ökumenisch brisant werden ließe, nämlich ein Ernstnehmen des Ökumenischen als Wirkung des Geistes ohne ständige Reduktion auf bzw. Legitimation von konfessioneller Tradition her. Warum kommen die Blockierungen nur andeutungsweise zur Sprache, die der nachapostolischen *Communio* durch historisch verständliche, aber kanonisiert zementierende ekklesiologische Entscheidungen des 2. bis 4. Jahrhunderts zugefügt worden sind? Wo bleibt der Wahrheitsgehalt, der in dem ökumenischen sicher zu meidenden Stichwort „Frühkatholizismus“ anvisiert war? Und ist es von einer Ekklesiologie mit dem Titel „Gemeinschaft der Heiligen“ zuviel erwartet, daß nicht nur die historischen Teilkirchen zu dieser Gemeinschaft gezählt werden sollten, sondern auch diejenigen *Communio*, die aus der

ökumenischen Bewegung und in ihrer Mitte aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen erwachsen ist? Ist der christologische Institutionalismus wirklich ganz überwunden, wenn zu dieser Gemeinschaft der Heiligen letztlich nur gezählt wird, was in Sukzession von Strukturen die sogenannte ekklesiale Qualität aufweisen kann? Wenn dem so ist, wie ist dann der Heilige Geist ein Geist, der Kirche schafft und in die Freiheit führt?

Vo

William Henn, O.F.M.Cap., The Hierarchy of Truths according to Yves Congar. O.P. Editrice Pontificia Università Gregoriana, Rom 1987. 272 Seiten. Kt. 45.000 Lire.

Die Aussage des Ökumenismusdekrets, daß es „eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt“ (UR11), gehört zu den wichtigsten Aussagen des II. Vatikanums. Der amerikanische Kapuziner W. Henn untersucht in seiner Studie das Verständnis des Begriffs „Hierarchie der Wahrheiten“ im theologischen Werk von Y. Congar, der einer der geistigen Väter dieser Konzilsaussage ist.

Nach einer biographischen Einführung untersucht Henn zunächst das Congarsche Verständnis von Wahrheit in philosophisch-thomistischer, historischer und theologischer Hinsicht. Im nächsten Abschnitt, dem Hauptteil, analysiert er die Entwicklung der Lehre von der Hierarchie der Wahrheiten bei Congar, angefangen von seinen frühen Schriften bis zu den Kommentaren zum Konzilstext. Henn stellt anschließend die nachkonziliare Diskussion des Begriffs und den Beitrag Congars dazu dar. Eine umfangreiche Bibliographie rundet schließlich die Studie ab.

Der Wert der Arbeit, zu der übrigens Congar selbst ein lobendes Vorwort verfaßt hat, liegt vor allem in der gründlichen Analyse der Lehre von der Hierarchie der Wahrheiten im Kontext von Congars Sicht der Wahrheit und seiner Theologie generell. Henn kann den Einfluß der Theologie Thomas' von Aquin auf Congar überzeugend aufzeigen und die Unterscheidung zwischen dem *quo* und dem *quod* einer Lehre, also zwischen dem Formalprinzip und dem Materialprinzip, als Grundlage für die Idee von der Hierarchie der Wahrheiten nachweisen. Der Verfasser hat das umfangreiche Werk des französischen Theologen eingehend studiert und alle relevanten Schriften gründlich analysiert, so daß sich seine Ergebnisse auf profunde Textkenntnis gründen. Alles in allem handelt es sich um eine überzeugend argumentierende Studie, die einen wichtigen Aspekt in der Theologie Congars erschließt.

Thomas Bremer

Werner Elert, Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik. Martin-Luther-Verlag, Erlangen 1988. 618 Seiten. Geb. DM 48,-.

Werner Elert ist der jetzigen Theologengeneration zumeist nur noch im Zusammenhang der Theologischen Erklärung von Barmen bekannt. Die schroffe Antithetik von Gesetz und Evangelium und als Ausdruck dessen die Abhängigkeit des Alten vom Neuen Testament lassen den Gegensatz zu Barmen auch in seiner Dogmatik bestimmend sein. In einem Geleitwort spricht Trillhaas von der „Fremdheit dieses erratischen Blockes Werner Elert in der heutigen theologischen Landschaft“. Was macht diese Fremdheit aus? Eben diese Antithetik liegt quer zu heute dominierenden theologischen Überzeu-

gungen, wenn man etwa an das Unternehmen einer biblischen Theologie denkt oder an die Tendenz zur Ethisierung der christlichen Botschaft. Elerts Fragen sollten hier gehört, aber ebenso unsere kritischen Anfragen an Elert gerichtet werden. Beides gilt es zu lernen um unserer theologischen Existenz heute willen. Wenn hierfür die 6. Auflage von Elerts Dogmatik den Boden mitbereiten hilft, dann ist ihr Erscheinen mehr als die Reverenz an einen großen und umstrittenen Theologen der Vergangenheit.

Dieses neuerliche Erscheinen leitet zudem dazu an, nach dem Lutherischen in heutigen theologischen Denken zu fragen, etwa auch in der Zusammenschau und im Vergleich mit anderen lutherisch geprägten Dogmatiken der Gegenwart. Dabei schält sich als Gemeinsamkeit der mit dem Gegenüber von Gesetz und Evangelium implizierte Ansatz bei der Erfahrung heraus. Die besondere Zuspitzung erhält dieser Ansatz bei Elert durch das Thematisieren und die feste Verklammerung des Schuld- und Schicksalserlebens. Das Stichwort „Verborgenheit Gottes“ in diesem Zusammenhang assoziiert sofort das Wort vom „Tod Gottes“ und läßt fragen, ob nicht Elerts theologische Reflexion von Erfahrung den längeren Atem habe. Freilich ist auch hier die Frage, ob Verborgenheit Gottes und sein Offenbarsein in ihrem Verhältnis zueinander recht gesehen sind, wenn wiederum nur der Gegensatz betont und nicht im Schicksal auch das gnädige Du Gottes (vgl. Bonhoeffer) gesucht wird.

Bleibt zuletzt der Hinweis, daß am Schluß des Buches eine ausführliche Bibliographie, die charakteristische Auswahlkriterien besitzt, für die Zeit von 1960-1985 den Band komplettiert und äußerlich „modernisiert“. Inner-

lich bedarf er dieser Modernisierung nicht. Er verdient heute noch, wie Trillhaas eingangs schreibt, im Spruch und Widerspruch Gehör.

Bernd Hildebrandt

ÖKUMENE – QUO VADIS?

Ökumene – quo vadis? Ein Dialog unterwegs zur Zukunft der Ökumenischen Bewegung. Erläutert und kommentiert von Thomas Wieser mit Karikaturen von Claudius. Texte zum Kirchlichen Entwicklungsdienst 44. Verlag Dienste in Übersee, Hamburg 1989. 134 Seiten. Kt. DM 12,-.

Christsein in der Ökumene. Kirche unterwegs in die 90er Jahre. Hrsg. von Fritz Anders u.a. Claudius Verlag, München 1988. 158 Seiten. Kt. DM 8,80.

Jürgen Jeziorowski (Hrsg.), Kirche im Dialog. 40 Jahre VELKD. Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1988. 95 Seiten. Kt. DM 9,80.

Im September 1984 veranstalteten Freunde und Mitarbeiter von Philip Potter anlässlich seines Abschieds von Genf in Cartigny ein Symposium, dessen Beiträge 1986 unter dem Titel „Whither Ecumenism?“ vom ÖRK veröffentlicht wurden. Es erscheint vernünftig, daß man sich für die deutsche Ausgabe auf eine auszugsweise Wiedergabe der Referate und Statements beschränkte, dafür aber Erläuterungen beigegeben hat, die Ansatz und Verlauf der Diskussionen nachvollziehbar machen. Beides mündet in „Erwägungen“ ein, in denen das Symposium kritisch reflektiert und Impulse, aber auch Anfragen an die gegenwärtige Studienarbeit des ÖRK formuliert werden. Verantwortlich für diese Form der Veröffentlichung zeichnet ein Redaktionskreis, dem Konrad Raiser, Werner Simpfendorfer, Reinhold Trautler und Thomas Wieser angehören.

Behandelt sind vier Themenkreise: Kulturen im Dialog; eine bewohnte Erde – gefährliche Illusion oder verborgene Verheißung?; Unterwegs zu einer neuen Gemeinschaft – der Preis kultureller Veränderungen; Aktionen und Ikone – messianische Sakramentalität und sakramentale Ethik.

Der Band überzeugt durch die Unmittelbarkeit, mit der Probleme angegangen, und die Offenheit, mit der Aporien eingestanden werden. Er gehört in die Hand aller, die Ökumene als Impuls, nicht nur als Diplomatie wünschen.

Was zu bedenken ist, aber auch was erfreulich ans Licht kommt, wenn eine gutgeführte lutherische Landeskirche einige der im vorgenannten Symposium angeschnittenen Probleme und andere dazu ihren Gemeinden vermitteln will, ist in der zweiten, hier zu besprechenden Broschüre dargestellt. Sie dokumentiert die Frühjahrstagung 1988 der bayerischen Landessynode in Passau, die zum Thema hatte „Kirche in der Diaspora – Christ sein in der Welt – unterwegs in die 90er Jahre“. Neben Predigt und Referat von Emilio Castro („Einheit, Mission und Erneuerung“) sowie einer ökumenischen Bestandsaufnahme aus dem Bischofsbericht sei besonders auf die Beiträge von Paul M. Zulehner („Eine bewohnbare Kirchenvision“) und Trutz Rendtorff („Kirche unterwegs in die 90er Jahre“) sowie auf die Erfahrungsberichte aus der ostbayerischen Diaspora und das abschließende Votum der Synode hingewiesen.

In andere Zusammenhänge führt die Broschüre „Kirche im Dialog“, die im Auftrag des Kirchenamts der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands zum 40jährigen Bestehen dieser Kirche veröffentlicht wurde. Unter dem Stichwort „Der Wahrheitsfrage verpflichtet“ geht der leitende

Bischof Karlheinz Stoll auf das Selbstverständnis der VELKD ein. Wolf-Dieter Hauschild gibt unter den Leitbegriffen „Konfessionelles Selbstbewußtsein – kirchliche Identitätsangst“ einen ehrlichen Bericht über die Gründungsphase von 1945-1948 und ihre lange Vorgeschichte. Kunchala Rajaratnam spiegelt Erfahrungen aus den Vereinigten lutherischen Kirchen Indiens, während der Ökumene-Beauftragte der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Paul-Werner Scheele, die Stellungnahme des Vatikans und der VELKD zu den Lima-Konvergenzen miteinander vergleicht und Friedrich-Otto Scharbau einen Sachstandsbericht über die Tätigkeit der VELKD 1948-1988 gibt. Neben der Herausarbeitung von Konsens und Dissens bei Taufe, Eucharistie und Amt verdienen im Beitrag von Bischof Scheele besondere Aufmerksamkeit seine kritischen Abschlußfragen an das lutherische Konzept der versöhnten Verschiedenheit.

Vo.

G. Hintzen / A. Klein / H. J. Urban, zum Thema: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Eine katholische Lesehilfe. Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1988. 136 Seiten. Kt. DM 14,80.

Reinhard Frieling / Walter Schöpsdau, Lehrverurteilungen damals und heute. Eine evangelische Arbeitshilfe zum Ergebnis der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission. Bensheimer Hefte 67. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987. 54 Seiten. Kt. DM 8,80.

Drei Mitarbeiter des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik in Paderborn haben, ähnlich wie schon im Jahr zuvor zwei aus dem Konfessionskundlichen Institut Bensheim, die Mühe auf sich genommen, eine Lese-

hilfe zu dem Dokument „Lehrurteilungen – kirchentrennend?“ zu erarbeiten. Es wäre außerordentlich reizvoll und würde viel Konfessionstypisches an den Tag fördern, könnten wir hier die katholische *Lese-* und die evangelische *Arbeitshilfe* detailliert vergleichen. Das ist aus Raumgründen nicht möglich. Eine Entscheidungshilfe, welche von beiden Broschüren sich zur Anschaffung empfiehlt, könnte es zudem nicht sein; denn wer mit der Studie zu den Lehrurteilungen arbeiten will, braucht beide, die aus Bensheim stammende für den raschen Überblick und die behältliche Zusammenfassung einer riesigen Stoffmenge: was meinen der Ökumenische Arbeitskreis als Verfasser der Studie und die Gemeinsame Ökumenische (GÖK) als Auftraggeber denn nun auf den Punkt gebracht?; diejenige aus Paderborn, wenn die einzelnen, bisher strittigen Lehrstücke dem Gesamt christlicher Lehre zuzuordnen sind. Entsprechend sind die Vorzüge des Bensheimer Werks, die – gewissenhafte – Knappheit. Jeder Sachpunkt ist auf einer Seite zusammengedrängt. In der Regel werden je ein entscheidender Abschnitt aus den Trienter Dokumenten und den reformatorischen Bekenntnisschriften angeführt, dann das Urteil der GÖK resümiert und am Schluß jeden Lehrstücks ein Fazit gezogen.

Die Paderborner Lesehilfe zeichnet sich durch zwei einführende Beiträge von Hans Jörg Urban zum Verhältnis Dialog heute und Anathema einst sowie zu den Anliegen der Reformation, aber auch durch Anregungen zur Arbeit mit der Verwerfungsstudie von Georg Hintzen aus. Aloys Klein hat unter dem Stichwort „Amt“ noch das beste aus jenem Teil der Studie herausgeholt, der schon dort aus vielerlei Gründen nicht befriedigen kann und nicht allein, aber

am stärksten von offengebliebenen Fragen betroffen ist, die Bensheim zurecht im weiteren Dialog für klärungsbedürftig hält.

Vo.

Michael Seils, Lutherische Konvergenz? Analyse der lutherischen Stellungnahme zu Lima. LWB-Report 25, Juni 1988. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1988. 174 Seiten.

Michael Seils, Doktorand für ökumenische Theologie in Halle/DDR, hat während eines Studienaufenthalts im Straßburger Institut eine Übersicht über die Stellungnahmen aus lutherischen Kirchen zu den Lima-Konvergenzen abschließen können, die er im Auftrag von Glauben und Kirchenverfassung angefertigt hat. Sie liegt in diesem Report vor und wird hier nicht nur als gewissenhafte Zusammenfassung der Reaktionen aus den Kirchen, sondern vor allem wegen ihrer beiden abschließenden Kapitel vorgestellt. In diesen wird – für jeden Ökumeniker bedeutsam – über die „theologischen Positionen, die die Stellungnahmen beeinflussen“ und über „Ziel und Wege der Ökumene im Spiegel der lutherischen Stellungnahmen“ berichtet.

Vo.

Wolfgang Klausnitzer, Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken. Schwerpunkte von der Reformation bis zur Gegenwart. Tyrolia Verlag, Innsbruck / Wien 1987. 586 Seiten. Kt. DM 112,-.

Mit der Themenstellung dieser Arbeit beschreibt der Verfasser ein geradezu unmögliches Unterfangen, nämlich die historische Position des Petrusdienstes / Papstamtes zu gewichten. Mit der Aufarbeitung eines theologiegeschichtlichen Fixpunktes leistet er damit

zunächst nicht nur einen gewichtigen Beitrag, sondern er bringt damit eine Fragestellung ins Gespräch, die seit Jahrzehnten in vielen theologischen Disziplinen immer wieder in den Mittelpunkt gerückt wurde: die Petrusfunktion im gegenwärtigen ökumenischen Gespräch der Christenheit überhaupt. In einem weiten Kontext versucht der Autor die prekäre Frage des Papsttums/Petrusdienstes etc. im Disput zwischen Katholiken und Lutheranern als Auseinandersetzung und In-Frage-Stellung in einem wechselseitigen Beziehungsgeflecht herauszuarbeiten. Zwar geht die Arbeit über lehramtliche Positionen hinaus, doch werden über die historischen Gegebenheiten hinaus wenige Neansätze gewagt. Zu diffizil ist die Materie! Den dornigsten Zwiespalt zwischen den Konfessionen erkennt man im bilateralen Gespräch zunächst im Primatsanspruch des Bischofs von Rom, einschließlich der dogmatisierten Unfehlbarkeit bestimmter Lehräußerungen. In gründlichen Sondierungen wird die Entwicklung einer Spezialfrage (Stellung des Papstes) in einem dogmatisch-fundamentaltheologischen Traktat (Ekklesiologie) herausgearbeitet; diese findet sich in der Auseinandersetzung zwischen zwei zunächst innerkatholischen Tendenzen und schließlich zwei christlichen Konfessionen über einen Zeitraum von mehr als 650 Jahren, wie sie der Verfasser einschließlich der Vorgeschichte von Papalismus und Konziliarismus im 14. und 15. Jahrhundert analysiert. In einem weiten Diskurs wird vor allem die gesamte reformatorische und nach- oder gegenreformatorische Bestandsaufnahme in Paradigmen erörtert: der lutherische Schluß von der Autorität des Evangeliums, die katholische Antwort von Cajetan und Eck, die lehramtliche

Reaktion auf Luthers In-Frage-Stellung, die Papstkritik der lutherischen Orthodoxie (J. G. Walch), der Beginn der systematischen katholischen Kontroverstheologie, die Definition des Dogmas, bis hin zu der Suche nach einem Kirchenbild der katholischen Theologen und dem Aufbruch auf dem Zweiten Vatikanum.

Ausgewertet wird im dritten Kapitel dieser engagierten Untersuchung anhand der neuesten katholisch-lutherischen Gespräche, wie sie auf Weltebene und im regionalen deutschsprachigen Bereich stattfanden. Dabei eröffnen sich bei aller Nüchternheit dieser Bestandsaufnahme doch auch ökumenische Ausblicke auf eine „Einheit vor uns“. Weil dieses kritische Thema so ausgewogen und umfassend dargestellt ist, wurde dieser wertvollen Arbeit der „Karl Rahner-Preis für theologische Forschung des Jahres 1987“ verliehen. Einen bedeutenden Arbeitswert erhält dieses Werk erst durch sein gutes Register (Abkürzungs-, Literaturverzeichnis, Personen- und Sachwortkatalog), das dem Leser ermöglicht, sich schnell in der Stofffülle zurechtzufinden.

Georg Schütz

CHRISTUS UND DIE RELIGIONEN

Vinay Samuel/Chris Sugden (Hrsg.), Der ganze Christus für eine geteilte Welt. Evangelikale Christologie in der Zwei-Drittel-Welt. Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1987. 283 Seiten. EfaIn DM 44,-.

Peter Beyerhaus, Krise und Neuaufbruch der Weltmission. Vorträge, Aufsätze und Dokumente. Verlag der Liebenzeller Mission, Bad Liebenzell 1987. 316 Seiten. DM 26,80.

In der weltweiten ökumenischen und nicht nur theologischen Diskussion

haben die neuen theologischen Ansätze, insbesondere aus Lateinamerika, Südafrika und Korea, große Aufmerksamkeit gefunden. Ein Fülle von Literatur liegt dazu vor. Doch es besteht kein Zweifel: das Feld theologischen Bemühens in der Zwei-Drittel-Welt ist breiter und vielstimmiger. Es fällt schwer, sich einen ungefähren Überblick zu verschaffen und Wichtiges von weniger Wichtigem zu sortieren. Der Sammelband mit evangelikalischen Beiträgen über „Christologien im Kontext von Armut, Machtlosigkeit und religiösem Pluralismus“ ist eine Bucherscheinung, die es wert ist, beachtet zu werden. Es sind Beiträge der ersten Konferenz evangelikaler Missionstheologen aus der Zwei-Drittel-Welt, die vom 22. bis 25. März 1982 in Bangkok stattgefunden hat. Wichtig waren dabei nicht nur die Referate, die die Erfahrungen und Einsichten aus unterschiedlichen Kontexten theologisch reflektierten, sondern auch die Diskussionen, die in Zusammenfassung des wichtigsten Inhalts teilweise wiedergegeben sind. Es wurde nicht der Versuch unternommen, eine evangelikale Missionstheologie der Zwei-Drittel-Welt (der Ausdruck bezieht sich auf die in der Situation von Armut und Machtlosigkeit lebenden zwei Drittel der Weltbevölkerung) zu definieren. Die Konferenz hatte vielmehr den Charakter einer kreativen Werkstatt, die es ermöglichte, „Richtungsangaben zu machen und Verfahren der Beurteilung und Bedeutung des Jesus der Schrift in ihrem Kontext anzudenken“.

Genau dies ist es, was mir an diesem Buch gefällt: das auf Dialog angelegte Ringen um ein evangeliums- und zugleich kontextgemäßes Zeugnis, eine sich auf vielen Seiten aussprechende theologische Suchbewegung, wo nichts Endgültiges präsentiert werden soll. Ein

besonders eindrucksvolles Beispiel ist der Beitrag (mit Diskussionsanhang) von Kwame Bediako aus Ghana: „Biblische Christologien im Kontext traditioneller afrikanischer Religionen“.

Bei der Durchsicht der Beiträge ergeben sich überraschend viele Analysen und Fragestellungen, die auch bei den Ökumenikern in der Zwei-Drittel-Welt anzutreffen sind, freilich so, daß das evangelikale Gepräge deutlich erkennbar bleibt.

Zentrales Anliegen ist es, „Jesus Christus getreuer, wirksamer und authentischer zu verkündigen“. Das Buch lädt ein zu einem Dialog, und das sollten wir ernst nehmen.

Das Buch von Peter Beyerhaus, dem streitbaren evangelikalen Missionstheologen, ist eine Zusammenstellung von Veröffentlichungen und Reden, gepaart mit wichtigen evangelikalen Stellungnahmen zu Fragen der Mission, vor allem aus der Bundesrepublik (z. B. die Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission, aber auch die Lausanner Verpflichtung). Die Beiträge sowie die Erklärungen bzw. Stellungnahmen zeichnen im wesentlichen die Entwicklungen der beiden letzten Jahrzehnte nach, wie sie sich aus westdeutscher evangelikaler Sicht für eine Gruppe von Christen in unserem Lande darstellen. Den Lesern soll damit, so Beyerhaus im Vorwort, zu eigener klarer Standortbestimmung und Wachsamkeit geholfen werden.

In den Beiträgen tauchen alle die Beiträge und Fragestellungen in der ökumenischen Bewegung auf, die in diesem Zeitraum z. T. erbitterte Kontroversen und eine zunehmende Polarisierung in den Kirchen der EKD hervorgerufen haben. Dazu gehören die Frage des Dialogs mit anderen Religionen, das Thema Rassismus und das Antirassismuspro-

gramm des ÖRK, die „Theologie der Armen“ und die Frage nach dem Wesen der Mission. Immer hat Beyerhaus, wie er sagt, „dezidiert Stellung bezogen“.

Sicherlich kann man die beiden hier angezeigten Bücher nur schwer miteinander vergleichen. Doch drängt sich ein bestimmter Eindruck auf. Während bei Beyerhaus die Beschäftigung mit den Problemstellungen von fest umrissenen biblischen und dogmatischen Positionen erfolgt und oft zu scharfen Abgrenzungen, Urteilen und Verurteilungen führt, begegnet mir bei den evangelikalen Theologen aus der Zwei-Drittel-Welt ein auf Dialog angelegter Prozeß des Fragens und Bedenkens, eine theologische Suchbewegung, die Überraschungen und neue Einsichten immer noch zuläßt. Dabei wissen sich diese Theologen keineswegs weniger klar dem Herrn der Kirche verpflichtet. Freilich machen die Beiträge aus der Zwei-Drittel-Welt auch deutlich, daß die unmittelbare Betroffenheit und der jeweilige Standort auch zu unterschiedlichen Sichtweisen und Folgerungen führen können.

Gerhard Fritz

Hans Küng / Julia Ching, Christentum und Chinesische Religion. Piper Verlag, München – Zürich 1988. 320 Seiten. Geb. DM 39,80.

Hans Küng, der sich seit vielen Jahren auch mit den nichtchristlichen Religionen beschäftigt hat, wagt sich in Zusammenarbeit mit Julia Ching, einer Amerikanerin chinesischer Abstammung, jetzt an das große und schwierige Feld der chinesischen Religion. Da es in China nie eine „Staatsreligion“ gegeben hat, bedeutet das in der Praxis die großen Strömungen, die geschichtlich bekannt sind: „alte“ Religion, Konfuzianismus, Taoismus und als „Fremd-

religion“ Buddhismus. Die ungeheure Menge von religiösen Phänomenen in diesem großen Land mit langer Geschichte bedingt natürlich eine Konzentration auf das Allerwesentlichste. Daß somit viele Fragen bei einem Buch von 300 Seiten nur in gedrängter Form angeschnitten werden können, ist zugleich sein Vorzug und Nachteil.

Etwas unglücklich ist der Vergleich Christentum – Konfuzianismus, der keine Religion *auch im eigenen* Verständnis ist, sondern eher als Staatsideologie mit Ethik betrachtet werden muß. Die ostasiatischen Staaten sind mit ihm in den letzten Jahrhunderten zerfallen und begannen nacheinander (Japan gestern, Korea und Taiwan heute, China morgen) ihren Wiederaufstieg ohne, z. T. gegen ihn, mit westlichen, kapitalistischen Methoden. Der traditionelle Konfuzianismus schloß jahrtausendlang die Frauen vom gesellschaftlichen Leben aus, und die gerade sich befreienden Frauen Asiens wollen auf keinen Fall zu diesen Zuständen zurück.

Überhaupt, muß man die Frage nach dem heutigen Stand der ostasiatischen Religionen stellen? Ist das hohe religiöse oder philosophische Niveau von Taoismus, Buddhismus und wie oben eingeschränkt Konfuzianismus *in der Geschichte* unstreitig, wie stellt sich die Situation aber heutzutage, besonders in der VR China, dar? Geht es nicht vielen Chinesen und Chinesinnen genauso wie Julia Ching (einer Katholikin!), die aus einer großartigen kulturellen Tradition kommen, aber trotzdem eine westliche Religion oder Ideologie gewählt haben, die wie sie mit modernen sozialwissenschaftlichen Methoden arbeiten, kurz zwischen beiden Kulturen stehen?

Gerade aus diesem Kontext aber ist das Buch für den abendländischen Leser

empfehlenswert, weil er sich darin über eine zur Zeit laufende Auseinandersetzung informieren kann, den Zusammenstoß des alten Asiens mit dem modernen Westen.

Sung-Hee Lee-Linke

AUFBRUCH ZUR BEFREIUNG

Heinrich Schäfer, Befreiung vom Fundamentalismus. Entstehung einer neuen Praxis im Protestantismus Guatemalas. edition liberacion, Münster 1988. 189 Seiten. Pb. DM 23,80.

Diese Fallstudie über die presbyterianische Kirche in Guatemala entstammt einem Forschungsprojekt über den Protestantismus in Zentralamerika am Ökumenischen Institut der Universität Bochum. Ihre Veröffentlichung wurde vom Reformierten Weltbund unterstützt. In seinem Vorwort formuliert Lukas Vischer die Fragen, auf die dieser Band Antwort zu geben versucht: Wie ist diese kleine evangelische Minderheit entstanden? Wie hat sie sich entwickelt? Inwieweit ist sie über ihre nordamerikanischen Ursprünge hinausgewachsen und wirklich ein Teil von Guatemala geworden?

Das alles klingt noch nach regionaler Konfessionsgeschichte. Aber im Spiegel der Geschichte dieser kleinen Kirche lassen sich wesentliche gesellschaftliche und sozio-religiöse Problemstellungen erkennen, so daß die Studie über Guatemala hinaus exemplarischen Erkenntniswert für ganz Lateinamerika hat.

Sie besticht durch die anschauliche und konkrete Darstellung der ökonomischen, politischen und mit ihnen verbunden der konfessionellen Entwicklung des Landes im letzten Jahrhundert; einen besonderen Akzent legt der Autor auf die Erklärung der Dynamik der Pfingstbewegung und der Neopfungstler

(Charismatiker) und ihren Einfluß auf die presbyterianische Kirche. Es wird einleuchtend, daß in einer sozialen Elends- und Unterdrückungssituation die Pfingstgemeinde für die soziale Unterschicht eine Fluchtalternative darstellt, während die Neopfungstler (Charismatiker) der oberen Mittelschicht eine geistliche Legitimation u.a. ihrer antikommunistischen Politik vermitteln.

Auf dem Hintergrund dieser Negativfolie stellt der Autor die Entstehung von Maya-Presbyterien als eine gelungene Geschichte authentischen Christentums dar. Rechtfertigung und Heiligung, Bekenntnis und Nächstenliebe gehören hier zusammen. Bekehrung wird als Hinwendung zu den konkreten Nöten der Lebensgemeinschaft verstanden, die in der Tradition der Maya-Indianer von jeher wichtiger ist als das individuelle Wohlergehen.

Auf diese Weise hat sich eine eigene protestantische Theologie der Befreiung herausgebildet, die im politischen Kontext Guatemalas wie ihre katholische Schwester wegen angeblicher kommunistischer Umtriebe und des Zusammenwirkens mit der bewaffneten Guerilla verdächtigt und verfolgt wird.

Schäfers Studie basiert auf vielen Interviews und Predigten der Betroffenen selber. Er hat sein Material chronologisch geordnet nach Daten der politischen Herrschafts- und Unterdrückungs- sowie der kirchenpolitischen Geschichte. Seine Ergebnisse beurteilt er weitgehend mit Kriterien der funktionalen Religionssoziologie. Interessant ist die theologische Auseinandersetzung mit pfingstlicher und charismatischer Frömmigkeit, für die eine fundamentalistische Sündentheologie und Endzeiterwartung in der presbyterianischen Kirche den Boden bereitet hat. „Wer die

gestaltende Zuwendung der Christen zur Welt grundsätzlich in Frage stellt, zieht zugleich die Herrschaft des auferstandenen Christus über die ‚Mächte und Gewalten‘ in Zweifel“, urteilt der Autor.

Eine ausführlichere theologische Auseinandersetzung dieser Art zusammen mit mehr theologischen Zeugnissen der so hoffnungsvollen Maya-Presbyterien würde den Zweck der Studie noch besser erfüllen, als sie es so schon tut.

Ingo Lembke

Sanktionen gegen Südafrika. Eine Studie des Starnberger Instituts. Dokumentation: Erklärungen der Synode und des Rates der EKD. Texte zum kirchlichen Entwicklungsdienst 41. Verlag Dienste in Übersee, Hamburg 1988. 101 Seiten. Geb. DM 6,40 (Stafelpreise).

Die Frage nach Sanktionen gegen die Wirtschaft der Republik Südafrika bleibt in der Bundesrepublik lebendig, weil Aktionsgruppen sie wachhalten. So kann leicht der Eindruck entstehen, als gehe es dabei um demonstrative Forderungen einer protestierenden Minderheit. Die Studie aus Starnberg ist auch heute noch lesenswert, weil sie die internationale Breite der Sanktionenbefürworter und die politische, aber auch wirtschaftlich mögliche Effizienz entschlossener Sanktionen erweist.

Inbesondere durch die empirische Darlegung der hochgradigen Abhängigkeit gerade der südafrikanischen von der Weltwirtschaft gelingt es der Studie zu zeigen, warum Südafrika bei effektiven Sanktionen vor der Alternative stünde: Apartheid oder weltwirtschaftliche Integration. Moralisch-politische Appelle haben die weiße Minderheitsregierung nie erreicht; auch die bloße Androhung von Sanktionen hat keine Wirkung

gehabt – ernsthafte und effektive Sanktionen, die technisch-organisatorisch durchaus machbar sind, wären ein wirksames Mittel, so meinen die Starnberger, eine echte Veränderung zu bewirken, und würden helfen, den drohenden Bürgerkrieg zu vermeiden.

Sanktionen ist dabei ein Sammelbegriff für Maßnahmen auf ganz unterschiedlichen Ebenen:

1. Es geht sowohl um einen Boykott von Waren aus wie um einen Stopp von Lieferungen nach Südafrika.
2. Auch wenn die Schätzungen zwischen 20 und 70 % Anteil ausländischen Kapitals am gesamten Kapitalstock Südafrikas schwanken, sind die Autoren der Überzeugung: Effektive wirtschaftliche Sanktionen müssen auch im Bereich des ausländischen Eigentums ansetzen (sog. Desinvestment).
3. Südafrikas internationale Finanzbeziehungen haben sich ganz ähnlich entwickelt wie die der hoch verschuldeten Entwicklungsländer: Die Schuldendienstquote (in Prozent der Exporterlöse) ist von 5 % Anfang der 70er Jahre auf 13 % Mitte der 80er Jahre gestiegen; das reicht aus, Südafrika vom guten Willen seiner Kreditgeber abhängig zu machen. Deshalb gibt es im Rahmen von Umschuldungsverhandlungen durchaus weitere Möglichkeiten der wirtschaftlich-politischen Einflußnahme auf die südafrikanische Regierung.

In allen drei Bereichen dominieren die gleichen Länder als Partner: USA, Großbritannien, Bundesrepublik, Frankreich, Schweiz und Japan. Weil diese, außer den USA, nur sehr zögerlich und eher marginal Sanktionen verlangen und durchgesetzt haben, fallen die wirtschaftlichen und politischen

Sanktionen von mehr als 70 anderen Ländern wirtschaftlich weniger ins Gewicht, politisch wird aber deutlich, wie isoliert die Bundesrepublik in der internationalen Politik gegen Apartheid dasteht. Die Tatsache, daß deutsche Banken und Firmen gern an die Stelle der sich zurückziehenden Unternehmen anderer Länder getreten sind, läßt verstehen, daß bei uns um des eigenen wirtschaftlichen Vorteils willen gegen Sanktionen Stellung bezogen wird.

Die Evangelische Kirche in Deutschland hat sich auf Bitten des Südafrikanischen Kirchenrates immer wieder mit dessen Forderungen nach Sanktionen beschäftigt und u.a. diese Studie in Auftrag gegeben. Der Rat und die Synode der EKD haben wiederholt gezielte Einzelmaßnahmen gefordert, „die nur geringe Nebenwirkungen auf Dritte haben und auf das Ziel des politischen Wandels ausgerichtet sind“. Diese vorsichtige Gangart (geboren auch aus der Überzeugung, daß Sanktionen kein Ersatz für einen politischen Dialog seien, sondern ihn intensivieren sollen) hat die EKD immer wieder zwischen die Stühle gebracht: dem Südafrikanischen Kirchenrat und Südafrikagruppen in der Bundesrepublik geht sie nicht weit genug und vielen Vertretern der Wirtschaft geht sie zu weit.

Die Starnberger Studie kommt allerdings zu dem Schluß: „Eine Politik der Nadelstiche trägt kaum dazu bei, die historisch überfällige Ablösung des Apartheidregimes zu beschleunigen, sondern trägt möglicherweise noch dazu bei, den Zeitpunkt der Ablösung des Regimes auf unabsehbare Zeit zu vertagen und die Leiden der Bevölkerungsmehrheit und den Ausblutungsprozeß der Nachbarstaaten zu verlängern.“ Erfahrungen der fast zwei Jahre seit

Erscheinen der Studie geben ihr darin recht.

Ingo Lembke

Frank Kürschner-Pelkmann, Sanktionen gegen die Apartheid. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main 1988. 184 Seiten. Pb. DM 18,—.

Auf der Grundlage der Starnberger Studie zu Sanktionen gegen Südafrika (s. die obige Besprechung) legt Kürschner-Pelkmann die Diskussion Pro und Contra Sanktionen ausführlich dar. Dabei lernt der Leser die Argumente der Befürworter und Gegner von Sanktionen in Südafrika wie in der Bundesrepublik gut kennen. Das Engagement von Christen und Kirchen wird ebenso dargestellt wie das von Parteien und Gewerkschaften hier und dort.

Der Autor will gegen eine herrschende Tendenz, die Sanktionsdebatte politisch für tot zu erklären, denen Argumente liefern, „die sich selbst über die Sanktionsfrage klar werden und in Diskussionen überzeugend darstellen möchten, warum sie keine Produkte aus Südafrika kaufen“.

Kürschner-Pelkmann läßt seinen eigenen Standpunkt keinen Moment unklar. Er streitet zusammen mit südafrikanischen Gewerkschafts- und Kirchenführern für Sanktionen, „weil sie zu einer Frage von Leben und Tod geworden“ sind. „Es muß um die Verminderung der Zahl der Opfer im Kampf um die Beendigung der Apartheid gehen“ (so Frank Chikane, Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrates am 7. März 1988 in einem Telegramm an Partner in Übersee).

Belesen, durchaus auch in unternehmerfreundlichen Veröffentlichungen, schreibt der Autor ein leicht zu verstehendes Taschenbuch, das der von ihm selber anvisierten Adressatengruppe

nutzen dürfte. Ob er mit seiner kritischen Schärfe auch die Gegner von Sanktionen erreicht, darf bezweifelt werden – schade wäre es: die Gründlichkeit und Breite der Argumentation lohnt eine Rezeption gerade durch sie.

Ingo Lembke

PERSONEN UND ERFAHRUNGEN

Martin Schmidt, John Wesley. Leben und Werk, 3 Bände. Gotthelf Verlag, Zürich² 1987. 910 Seiten. Brosch. DM 48,— je Bd., bei Gesamtabnahme DM 40,—.

Das Erscheinen der 2. Auflage der nunmehr auf drei Bände (Band 1: Aufbruch zur Veränderung, Band 2: Ruf in die Auseinandersetzung, Band 3: Christsein als Ganzes) verteilten Biographie ist nicht nur ein würdiger Beitrag der Erinnerung an jenes bemerkenswerte Ereignis vor 250 Jahren (1738), in welchem mit der besonderen Bekehrungserfahrung Wesleys die methodistische Bewegung ihren Ausgang genommen hatte. Vielmehr bringt sich durch dieses opus auch eine wichtige Stimme der Väter in den ökumenischen Bemühungen um den konziliaren Prozeß mit eigenem Anliegen zu Gehör. Der Rez. möchte dieses folgendermaßen, bezogen auf die aktuellen Herausforderungen, zusammenfassen: Aller Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung beginnt mit der Veränderung des Menschen selbst, mit seiner Umkehr und dem Aufbau eines neuen Lebensstils in der Gemeinschaft der Glaubenden. Daß Christusglaube nicht nur Rechtfertigungsgewißheit bzw. eine theoretisch bleibende Überzeugung ist, sondern in der Kraft des Heiligen Geistes eine ganzheitliche Bewegung darstellt bis hin zum konkreten sozialen

Engagement, hat Wesley gelehrt und gelebt. Es geschah in einer Zeit, in der einerseits ein Christentum der billigen Gnade und der institutionellen Selbstzufriedenheit, andererseits eine sich selbst genügende Innerlichkeit Kirche und Gesellschaft bestimmten.

Wesleys Gegensatz hierzu und die Konflikte, in die er mit seiner Überzeugung geriet, kommen in der Darstellung eindrücklich zur Geltung. Insbesondere verdient, wie in einem Vorwort Bischof W. Schäfer heraushebt, Schmidts Analyse Beachtung, die Anliegen des Methodismus und des Pietismus gegenseitig abzugrenzen.

Die Zeiten sind inzwischen andere geworden. Christlicher Glaube ist auch im äußerlichen Sinn nicht mehr selbstverständlich. Aber das rückt Wesley nicht von uns ab. Im Gegenteil! Die Gegenwart bringt ihn uns in neuer, fast unmittelbarer Weise nahe, und zwar nicht nur in seinen Motiven. Auch für die Bewältigung unserer Fragen hinsichtlich christlichen Zeugnisses und Dienstes in nachchristlichen Gesellschaften stellt sein Modell kirchlichen und christlichen Lebens einen Baustein dar und gibt inhaltliche Anregung. Die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit der Evangelisch-methodistischen Kirche sowohl seitens der EKD als auch des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR kommt auch in dieser Hinsicht nicht von ungefähr.

Biographien bedeutender christlicher Persönlichkeiten der Vergangenheit haben etwas Besonderes an Ausstrahlungs- und Prägestärke. Das liegt daran, daß die Sache des Glaubens konkret und lebendig wird, wenn sie sich mit dem Bild und Lebensweg eines Menschen verbindet. Ein reiches Erbe christlichen Zeugnisses aus der Vergangenheit wird mit diesem Werk und sei-

nem neuerlichen Erscheinen für unsere Gegenwart mit ihren Aufgaben erschlossen.

Bernd Hildebrandt

John Gavigan OSA, Die Augustiner von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart. Geschichte des Augustinerordens, Bd. 4. Augustinus-Verlag, Würzburg 1988. 469 Seiten. Br. DM 135,—.

Die Augustiner, zu denen im weiteren Sinne zahlreiche Ordensgenossenschaften zählen, deren Verfassung auf der Augustiner-Regel beruht (Dominikaner, Premonstratenser, Serviten u.a., und zu denen im engeren Sinne die eigentlichen Namensträger zählen, die Augustiner-Chorherren und die Augustiner-Eremiten), hatten zu Beginn des 18. Jahrhunderts einen Höhepunkt in ihrer Entwicklung. Der Verfasser spricht in seiner Geschichtsschreibung meist undifferenziert nur vom Augustinerorden. Dieser entwickelte besonders in den Missionsländern blühende Ordensprovinzen, von denen einige, wie Mexiko, Kolumbien, Peru u.a. hauptsächlich aus eingeborenen Mitgliedern bestanden. Auch der zweite Orden der Augustiner, die Schwestern des beschaulichen Lebens, deren Geschichte in dem Werk immer wieder gestreift wird, erlebten im Barockzeitalter eine Blüte. Im ausgehenden 18. Jahrhundert bekamen die Augustiner bald die grausamen Regime der absolutistischen Herrscher zu spüren: harte Beschränkungen für den Ordenseintritt, viele wurden gezwungen, das Kloster zu verlassen, manche Provinz erlosch. In vielen Details schildert Gavigan die reiche Geschichte der Ordensprovinzen seit der französischen Revolution, die wie eine große Sturmflut über manche Ordensprovinz herfiel. Auch die nachfolgenden napoleonischen Kriege brach-

ten für mehrere Provinzen zum Teil den vollständigen und auch endgültigen Untergang, manche waren bis zu einem Zehntel ihrer Mitglieder geschwächt. Diese harten Schicksalsschläge für die Augustiner trafen nicht nur die europäischen, sondern auch die lateinamerikanischen Provinzen. Doch in den europäischen Staaten jenseits der Alpen beobachtet der Verfasser nach 1815 eine langsame Erholung, obgleich in manchen Ländern nochmals die Augustiner unter der Säkularisation zu leiden hatten (z.B. in Polen). Der Aufschwung des gesamten Augustinerordens im späten 19. Jahrhundert und Anfang des 20. Jahrhunderts ist vor allem begründet in großen tatkräftigen Mönchsgestalten (z.B. Stephan Bellesini, Pius Keller u.a.), in hervorragenden Generalprieoren und in dem frommen Eifer von vielen Schwestern und Brüdern, die ihren Orden in manchen Ländern zu einer geistigen Wiedergeburt (z.B. in Spanien) brachten.

Die „gebotene Geschichte des Ordens . . . ist ein Bericht über wiederholte Zerstörung und mühevollen Wiederaufbau, auf den abermals Zerstörung folgte“ (S. 3). Eine solche Arbeit kann nicht erschöpfend sein, worauf der Verfasser mehrmals hinweist, doch bringt diese Art von Geschichtsschreibung dem interessierten Leser den Zustand wie den Geist des Ordens näher, wenn er sich über die bewegte Geschichte des Augustinerordens in den vergangenen zwei Jahrhunderten informieren möchte.

Georg Schütz

Martin George, Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs. (= FSÖTh 54) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988. 384 Seiten. Kt. DM 94,—.

Ziel dieser theologischen Arbeit ist die Untersuchung der Erkenntnistheorie des russischen Religionsphilosophen Vladimir Solov'ev (1853–1900). Die Kernthese (23), Aktualität und ökumenische Bedeutsamkeit (342f) der Arbeit besteht dabei darin, daß ausgehend vom Phänomen der mystischen Erfahrung die neuzeitliche Spaltung des menschlichen Erkenntnisvermögens in abstraktes Denken und unmittelbare Wahrnehmung bzw. die Differenz zwischen Bewußtsein und Sein durch eine Synthese von Philosophie und Theologie, von lebendigem Glauben, Gotteserfahrung und rationaler Gotteserkenntnis (21) erkenntnistheoretisch und praktisch überwunden werden kann. Dies theologisch und philosophisch allgemein einsichtig zu machen, war, wie Vf. in der extensiven Erörterung der biographischen Verankerung dieser These im Leben Solov'evs (1. Hauptteil) darlegt, dessen „selbstgewählte Lebensaufgabe“ (39), die von seinen eigenen mystischen Erfahrungen geprägt und abhängig war. Die materiale Entfaltung der Hauptthese erfolgt in drei Schritten: In seinem zweiten Teil stellt Vf. dar, daß Solov'ev eine „Synthese aller Erkenntnisquellen des Menschen“ (85) anstrebte, um so den alle Seinsebenen umfassenden Lebensbezug einer Theologie und Philosophie vereinigenden theosophischen Erkenntnistheorie herzustellen. Dieses geschieht bei Solov'ev auf der Grundlage seiner philosophischen Bildung und, wie Vf. hervorragend herausarbeitet (102ff), der Mystik der Kirchenväter. Seinen differenzierten Erfahrungsbegriff und dessen Synonyme sowie deren notwendige Korrelation zu Glauben und Denken (241) bestimmt und analysiert Vf. sehr detailliert im dritten und eigentlichen Hauptteil der Untersuchung (127–287) auf der Grundlage aller

wichtigen Schriften Solov'evs zum Thema im russischen Original. Die mystische Erfahrung, die „die Gesamtheit aller äußeren und inneren Erfahrung und eben dadurch über die gewöhnliche Erfahrung hinaus eine Erfahrung auch außergewöhnlicher Phänomene“ (153) ist, die der Glaube vermittelt und das Denken interpretiert, bildet insofern die Grundlage, aller Erkenntnis, als sie die Einheit von Erkennendem und Erkanntem im All-Einen Sein, religiös Gott genannt, nicht nur mitteilt, sondern ontologisch Ereignis werden läßt (Definitionen: 157, 282, 291). Jede Erkenntnis wird damit durch die mystische Erfahrung, die, theologisch interpretiert, zugleich auch religiöse Erfahrung ist, ermöglicht, begründet und verwirklicht. Eben weil sie ontologisches Geschehen der Zueignung von Offenbarung (157) ist, bedeutet sie zugleich Vereinigung mit dem All-Einen, so daß die mystische als religiöse Erfahrung nicht nur Grundlage, sondern auch Ziel aller wahren Erkenntnis im Sinne einer inneren Vereinigung mit Gott (301f) ist, die im Gottmenschen Christus ihren Ermöglichungsgrund und im universalen Gottmenschentum, wie es sich erst in der Kirche vollendet, ihr universales Ziel hat. Insbesondere dieser christliche Akzent in seiner – vom Dogma von Chalcedon bestimmten (332f) – kirchlichen Interpretation und Verwirklichung wird im theosophischen Denken Solov'evs immer deutlicher, ohne daß sich, wie Vf. im 4. Teil verdeutlicht, an der sachlichen Begründung seiner Erkenntnistheorie etwas ändert. Eine umfangreiche Bibliographie und sehr gute Register beschließen die Untersuchung, die nicht nur durch die überragende Quellenkenntnis und systematische Kraft überzeugt, sondern ebenso sehr durch eine

klare und verständliche Sprache, die den komplizierten Sachverhalt leichter erschließt. Leider verzichtet Vf. auf eine Skizze der gegenwärtigen Relevanz dieses erkenntnistheoretischen Ansatzes für die fundamentaltheologische Diskussion der Gegenwart, obwohl Solov'evs Verknüpfung von Ontologie und Erkenntnistheorie m.E. die Frage der Denkbarkeit Gottes wie des Menschen zwar als prinzipiell eine erscheinenden läßt, damit aber zugleich gravierende (vom Vf. hin und wieder berührte) Probleme bei der Bestimmung des Gegenübers von Gott und Welt, z. B. in der Schöpfungs- (vgl. 184f!), Trinitätslehre oder Christologie, schafft.

Christoph Künkel

SAMMLUNG UND ÜBERSICHT

Theologische Realenzyklopädie (TRE), Band 17 (Jesus Christus V – Katechismuspredigt). Herausgegeben von Gerhard Müller. Verlag Walter de Gruyter, Berlin – New York 1988. 814 Seiten. Halbleder DM 360,-.

Auch der vorliegende 17. Band der TRE entspricht in Konzeption und wissenschaftlicher Qualität seinen Vorgängern. Die Beiträge Jesus Christus V – XI entfalten das Thema sowohl historisch (in diesem Band ab Tridentinum) wie dogmatisch, praktisch-theologisch, religionsgeschichtlich im Judentum und in der Kunst. Aus der Fülle der behandelten Stichwörter seien nur diejenigen herausgegriffen, die einen unmittelbaren Bezug zur Ökumene haben. Das gilt einmal von dem äußerst instruktiven Artikel „Junge Kirchen“ (Walter Hollenweger), der auch offen die sich ergebenden „theologischen Chancen und Probleme“ anspricht (456ff): „Voraussetzung für die Entstehung einer öku-

menischen Bewegung zur Zusammenarbeit und zum Zusammenschluß der christlichen Konfessionen“, wobei die „ökumenische Zentralfrage“ nicht die Einheitsfrage sei, sondern „letztlich ihre Antwort und Dignität in dem Wahrheitszeugnis der im Kanon präsenten Schrift“ finde (567f). Schließlich verdient der Vorschlag der katholischen Theologen Gerhard J. Bellinger in „Katechismus IV“ Beachtung, neben der Überarbeitung der konfessionellen Katechismen einen „ökumenischen Basiskatechismus“ und damit „ein Abbild der Christenheit als einer im Einigungsprozeß wachsenden Bewegung des gemeinsamen Gebets (Vaterunser), Handelns (Dekalog und Liebesgebot) und Glaubens (Symbolum)“ zu schaffen (743).

Hingewiesen sei weiter auf die mit „Jugend“ zusammenhängenden Artikel (Jugendweihe!) und die ausführlichen, auf die aktuelle Problematik hinzielenden Abhandlungen „Judenmission“, „Judentum“ (mit besonders reichhaltigen Literaturangaben), „Judentum und Christentum“, wobei auch ökumenische Verlautbarungen einbezogen werden (391, 397).

Kirchenkundliche Informationen kann man hinwiederum den Länderartikeln entnehmen (Jugoslawien, Kambodscha, Kanada). Warum im Jugoslawien-Artikel die zwar kleinen, aber traditionsreichen evangelischen Kirchen völlig ausgeklammert sind (obwohl im Literaturverzeichnis eigens „Evangelische Aktivitäten“ angezeigt werden), bleibt unerfindlich.

Was die Kurzbiographien anbetrifft, so hätte man über die ökumenische Position und Wirkung Papst Johannes XXIII. gerne etwas mehr gehört, als in dem ihm gewidmeten Artikel zu finden ist. Die auch ökumenische Bedeutung

des Schleswiger Generalsuperintendenten Theodor Kaftan wird hervorgehoben. Auch Persönlichkeiten wie der Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes Hermann Kapler – nach Rouse/Neill „Geschichte der ökumenischen Bewegung“ „eine der hervorragendsten Gestalten in der Bewegung für Praktisches Christentum“ – und der weltweit bekanntgewordene japanische Theologe und Sozialreformer Toyohiko Kagawa hätten in einer solchen Enzyklopädie sicherlich ihren berechtigten Platz gehabt.

Hanfried Krüger

Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Im Auftrage des Ostkirchenausschusses der Evangelischen Kirche in Deutschland und in Verbindung mit dem Ostkirchen-Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster herausgegeben von Peter Hauptmann. Band 31/1988 mit vier Abbildungen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988. 191 Seiten. Lw. DM 52,—.

Es liegt nahe, daß sich die Thematik des Jahrbuchs „Kirche im Osten“ für 1988 anlässlich der Tausendjahrfeier der Taufe Rußlands vor allem mit den russischen Kirchen beschäftigt. Dabei steht freilich nicht die Russische Orthodoxe Kirche im Vordergrund – dies wird wohl erst im nächsten Band mit den Berichten über die Millenniumsfeiern der Fall sein –, sondern das Altgläubigentum, das mit drei gewichtigen Abhandlungen vertreten ist: Klaus Steinke „Die Altgläubigen in Bulgarien“ (69–85), in der „Chronik“ Peter Hauptmann „Aus dem russischen Altgläubigentum“ (123–136) und als Literaturbericht Wolfgang Heller „Die Geschichte der russischen Altgläubigen

und ihre Deutung. Ein Forschungsbericht“ (137–169). Die beiden anderen Aufsätze befassen sich mit dem orthodox-lutherischen Dialog in der Kiever Geistlichen Akademie, vorwiegend in der zweiten Hälfte des 19. Jhs. (Archimandrit Augustin) und der Geschichte der freikirchlichen evangelischen Gemeinden in Moskau auf dem Hintergrund der Wirksamkeit des 1903 gegründeten schwedischen Komitees für evangelische Mission in Rußland (Wilhelm Kahle).

In der „Chronik“ haben kirchliche Berichte aus Estland, Lettland, Polen, Ungarn, Rumänien und Jugoslawien ihren Platz gefunden. Nicht unerwähnt sollen die ausführlichen Buchbesprechungen bleiben, die meist in sich weitere kirchenkundliche bzw. theologische Abhandlungen darstellen.

Niemand, der die Begegnung mit den osteuropäischen Kirchen in Geschichte und Gegenwart sucht, wird auf dieses reichhaltige Quellenbuch verzichten können.

Hanfried Krüger

Klaus Schlaich (Hrsg.) Studien zu Kirchenrecht und Theologie. I = FEST Texte und Materialien Reihe A Nr. 26, Heidelberg, August 1987. 240 Seiten. Kt. DM 12,—.

Die kirchenrechtliche Forschung hat bei der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg bereits eine gute Tradition, deren ökumenische Perspektive über Jahrzehnte durch Hans Dombois vertreten und verbreitet wurde. Die Arbeitsgemeinschaft „Kirchenrecht – Evangelische Theologie“ besteht dagegen erst seit 1984, wie der Herausgeber im Vorwort mitteilt. Mit der vorliegenden Publikation tritt sie zum ersten Mal an die Öffentlichkeit. Es handelt sich dabei um vier umfangreiche Aufsätze,

die – gemäß dem theologischen Fächerkanon – aus unterschiedlicher Perspektive das Phänomen des Rechts in Bibel, Kirche und Theologie aufspüren.

Frank Crüsemann räumt in seinem Beitrag „Recht und Theologie im Alten Testament“ mit einigen Vorurteilen auf, so mit der Amphiktyonie-Theorie und mit dem Gegensatzpaar: Gesetz und Evangelium bezogen auf Altes und Neues Testament. Seine ausführlich begründete These läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: erst im „Konstituierungsprozeß des Bundesbuches“ werden bis dahin unterschiedliche Rechtsvorstellungen mit den Grundnormen des Jahweglaubens verbunden und so mit der Autorität Gottes legitimiert. Dies geschah gegen den Anspruch des „Staates“ und orientierte sich an den Unterprivilegierten und Besitzlosen. Dadurch erst konnte die Tora zum Überlebenskonzept Israels nach Verlust des Königtums und des Landes avancieren.

Jürgen Roloff geht den Ansätzen zur kirchlichen Rechtsbildung im Neuen Testament nach. Dabei orientiert er sich – anders als E. Käsemann – nicht an bestimmten Formulierungen, sondern gewissermaßen an frühchristlichen kirchlichen Institutionen wie Taufe, Herrenmahl und Amt. Die verschiedenen Traditionslinien, die im Neuen Testament selbst nicht harmonisiert sind, bleiben auch bei Roloff nebeneinander stehen. Doch anhand der Pastoralbriefe zeigt er, wie die kirchliche Rechtsbildung im Neuen Testament schon fortentwickelt und präzisiert wird.

Heinz Eduard Tödt verlängert diese biblisch begründeten Perspektiven durch die Theologiegeschichte hindurch bis in die Gegenwart. Er schließt sich Roloffs Erkenntnis an, daß im Gottesdienst die kirchenrechtlichen Elemente

des Gemeindelebens auch vor einer rechtlich organisierten Amtsautorität vorhanden sind. Daneben hat beispielsweise der biblische Bundesgedanke durch die Vermittlung des Calvinismus zur Entwicklung des „Verfassungsstaatsgedankens“ beigetragen.

Damit wird die Frage der Unterscheidung und Überschneidung von kirchlichem und säkularem Recht aufgeworfen. Das könnte ein Thema weiterer Studien der Arbeitsgemeinschaft werden.

Mit analytischer und begrifflicher Prägnanz untersucht abschließend Hans-Richard Reuter die „Rechtsbegriffe in der neueren evangelischen Theologie“. Exemplarisch behandelt er E. Brunner, K. Barth, H. Dombois und W. Pannenberg, wobei die Sympathie des Autors zu Barths Verankerung der Rechts-theologie in der Versöhnungslehre neigt.

Reuter zitiert U. Wesel: „Was ist eigentlich Recht? Eine Antwort ist ähnlich einfach wie der bekannte Versuch, einen Pudding an die Wand zu nageln.“ Diesem Dilemma entgehen auch Theologen nicht, wenn sie sich diesem Problem zuwenden. Doch das enthebt sie nicht der Aufgabe, sich des Rechtscharakters kirchlicher Institutionen zu vergewissern. Die ökumenische Bewegung hat diese Thematik zu Unrecht lange vernachlässigt.

Götz Planer-Friedrich

Damaskinos Papandreou (Hrsg.), *L' Ancien Testament dans l'Eglise. Études théologiques de Chambésy*, Bd. 8. Centre Orthodoxe du Patriarcat oecuménique, Chambésy 1988. 234 Seiten. Kt. Sfr. 45,—.

Der Sammelband des 7. theologischen Seminars von Chambésy zu dem Thema „L' Ancien Testament dans l'Eglise“

enthält in seinen Beiträgen in französischer, englischer und deutscher Sprache eine Fülle von ekklesiologischen und ökumenischen Perspektiven. Das Eingangskapitel liefert grundlegende Ansätze zum „Alten Testament und die Geburt des Christentums“ (u.a. zur Prophetie und Offenbarung von Chr. Voulgaris/Athen, zum Erzähler Jesus und das AT von Cl. Thoma/Luzern u.a.). Im 2. Teil wird die „Interpretation des AT nach den Kirchenvätern“ (so Irenäus und das AT von A. Benoit/Straßburg, die Antiochenische Exegese des AT von Chr. Schäublin/Bern u.a.) in den exegetischen Anfängen dargestellt, im 3. Teil die modernen Strömungen für die alttestamentliche Lektüre in der Übersetzung des AT's heute (von J. de Waard/Straßburg) oder die historisch-kritische Forschung und ihre Folgen (von H.P. Rüger/Tübingen) erörtert. Im 4. Teil wird die biblische Schöpfung und die Evolution im Lichte der orthodoxen patristischen Überlieferung (von G. Martzelos/Thessaloniki) und aus naturwissenschaftlicher Sicht (von J. Brun-Hool/Luzern) thematisiert und im letzten Kapitel wird das AT auf dem Weg der (orthodoxen) Kirche mit Beiträgen zur Schriftauslegung (von M. Basarab/München) und Metropolit Emilianos von Selybria/Genf aufgezeigt. Im Appendix beschäftigt sich Metropolit Georges du Mont Liban/Beirut mit der Beziehung von „Bibel und Koran“.

Die vielfältigen Studien zu dem Seminarthema repräsentieren die unterschiedlichen Zugänge zum Alten Testament (vorwiegend aus orthodoxer Sicht), die die einzelnen Kapitel wie Aufsätze interessant erscheinen lassen. So wird das Alte Testament im Leben der Kirche zu einem Brennpunkt, den es nach wie vor im christlichen Leben der Kirchen zu berücksichtigen gilt.

Georg Schütz

PRAXIS

Armin-Ernst Buchrucker, Theologie der evangelischen Abendmahlslieder. Martin-Luther-Verlag, Erlangen 1987. 356 Seiten. Geb. DM 35,—.

„Lex orandi est lex credendi“ ist vielfach in ökumenischen Gesprächen zu hören. Armin-Ernst Buchrucker hat die Formel erweitert: *lex cantandi est lex credendi* und bewährt sie, so gefaßt, in einem Durchgang durch 1051 Abendmahlschoräle und -lieder. Von ihnen stammen die meisten aus den offiziellen Gesangbüchern evangelischer Kirchen. Erst im 20. Jh. ließ sich das Gesangbuch- bzw. Konfessionsprinzip nicht mehr streng durchhalten und mußten, um zu einer gültigen Aussage zu gelangen, auch Dichtungen anderer christlicher Autoren bzw. außerhalb der Gesangbücher tradiertes Liedgut aufgenommen werden. Dazu kommen 23 Gesänge aus der Zeit vor der Reformation, die in einem Exkurs behandelt sind. Gegliedert wird einerseits nach historischen Epochen (Reformation, Orthodoxie, Pietismus, Aufklärung, Restauration, 20. Jh.), andererseits nach konfessionellen Merkmalen; innerhalb der sich so ergebenden Abschnitte aber nochmals teils nach Lehrgesichtspunkten, teils nach dem in den Dichtungen verwandten Sprach- und Bildmaterial. Kulturgeschichtlich hochinteressant zu letzterem die Umdichtungen in späterer Zeit und die ausführlichen Register dazu im Anmerkungsteil. Besonders wertvoll die chronologische Auflistung der Lieder und ihrer Dichter samt Lebensdaten und die alphabetische Liste der Liedanfänge.

Daß das Herz des Verf. bei den Liedern der Reformation und des orthodoxen Zeitalters schlägt ist ebenso offenkundig, wie daß er an den Liedern der

Aufklärung und der Zeit seit dem Zweiten Weltkrieg vieles, an denen des 19. Jh. manches vermißt. Die Darstellung ist aber über alle Epochen hin gerecht genug, um die Behauptung, das evangelische Abendmahl sei überwiegend von Sündenstimmung und von einem pessimistischen Menschenbild geprägt, als Fehlurteil zu entlarven. Zwar fehlen in den Liedern Ängste und Schatten nicht, aber sie sind fast durchgängig als *pondus peccati* verstanden und so bei einer Feier, die u. a. den Tod Jesu vergegenwärtigt, doch wohl legitim. Von einer Kirche, die so singt, wie der Autor es aufzeigt, kann man beim besten Willen nicht sagen, die Freude an der Begegnung mit ihrem lebendigen Herrn habe ihre Abendmahlsfeiern nicht erfüllt. Ein Desiderat möchte der Rezensent geltend machen: die Untersuchung übernimmt das Verhältnis, in das in der Reformation und Orthodoxie Lehre und Sprach- bzw. Bildformen gebracht sind, zu selbstverständlich für die späteren Epochen und reflektiert nicht auf deren spezifische Stilmittel. Das führt dazu, daß manches Urteil über das Abendmahlslied der Aufklärung, aber auch des 20. Jh. ungerecht, gelegentlich unbegründet abschätzig ausfällt. Insgesamt aber: eine Fundgrube für ein praxisbezogenes ökumenisches Gespräch über das Herrenmahl.

Vo.

Paul W. Schniewind, Anglicans in Germany. A History of Anglican Chaplaincies in Germany until 1945. Selbstverlag des Verf., 7801 Umkirch (Waltershofenstr. 16) 1988. 200 Seiten. DM 28,—.

Gegenwart und Vergangenheit der anglikanischen Kirche auf dem europäischen Festland entziehen sich weithin dem kirchlichen Bewußtsein der Gast-

länder. Das gilt auch für die anglikanischen Gemeinden in Deutschland, zumal sie nicht der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland angehören. Deshalb ist es nur zu begrüßen, daß endlich eine umfassende Darstellung der anglikanischen Präsenz in Deutschland, wenigstens für die Zeit bis 1945, vorgelegt wird. Der Verf., ein amerikanischer Anglikaner, gibt im ersten Teil seines Buches einen zusammenfassenden Überblick über die anglikanische kirchliche Arbeit in Deutschland bis 1945. Im zweiten Teil kommen die für die Gemeinden auf dem Kontinent zuständigen Bischöfe Wilkinson (1886–1911) und Bury (1911–1926), die selbst über ihre Arbeit berichtet haben, ausführlich zu Wort. Nicht ohne Bewegung liest man den dritten Teil, der dem Einsatz des Bischofs Bell von Chichester für die Bekennende Kirche im Kirchenkampf gewidmet ist. Der vierte Teil enthält kurze geschichtliche Abrisse über 63 einzelne *chaplains* an Orten, die heute in der Bundesrepublik, der DDR oder östlich der Oder-Neiße-Linie liegen; mancher – auch kirchlich interessierte – Bewohner solcher Orte wird überrascht sein zu erfahren, daß dort im 19. Jh. regelmäßig oder gelegentlich anglikanische Gottesdienste gehalten wurden. Als Anhang ist ein Verzeichnis der anglikanischen *chaplains* im Bundesgebiet und West-Berlin nach dem Stand von 1988 beigegeben.

Das hübsche Buch füllt eine – sicher nicht nur von Anglikanern schmerzlich empfundene – Lücke. Es macht zugleich darauf aufmerksam, daß die Geschichte der anglikanischen Gemeinden in der Bundesrepublik seit dem Ende des 2. Weltkrieges noch einer Aufzeichnung harret. Die Struktur dieser Gemeinden hat sich gegenüber der Vorkriegszeit durch die Anwesenheit briti-

scher und amerikanischer Truppen und die Zunahme der Zahl amerikanischer Gemeindeglieder im Verhältnis zu den englischen auch im zivilen Bereich wesentlich verändert. Die jurisdiktionellen Probleme im Zusammenleben englischer und amerikanischer Gemeinden

sind nicht immer leicht zu durchschauen. Ein ergänzendes Buch über die Jahrzehnte seit 1945 wäre daher ebenso wünschenswert wie eine deutsche Übersetzung des vorliegenden.

Hanns Engelhardt

Anschriften der Mitarbeiter

Thomas Bremer, Warendorfer Straße 789, 4400 Münster / Viktoria Drasen-Segbers, Am Heckelchen 1, 5241 Friedewald / Dr. Hanns Engelhardt, Abeggstraße 4, 6200 Wiesbaden / Pfarrer Gerhard Fritz, Kronstraße 38, 6740 Landau / Kirchenpräsident D. Heinz Joachim Held, Herrenhäuser Straße 12A, 3000 Hannover 21 / Prof. Dr. Bernd Hildebrandt, Fr.-L.-Jahn-Straße 3, DDR-2200 Greifswald / Prof. D. Dr. Hanfried Krüger, Georg-Treser-Straße 32, 6000 Frankfurt 70 / Prof. Dr. Sung-Hee Lee-Linke, Fachbereich Ev. Theologie der Universität, Lahntor 3, 3550 Marburg / Pastor Dr. Ingo Lembke, Neue Burg 1, 2000 Hamburg 11 / Direktor Gerhard Linn, ÖRK, Postfach 66, CH-1211 Genf 20 / Pfarrer Dr. Paul Löffler, Mulanskystraße 21, 6000 Frankfurt 90 / Sup. Theodor Mann, Auer Straße 20, 7500 Karlsruhe 41 / Prof. Dr. Harding Meyer, 8, rue Gustave-Klotz, F-67000 Straßburg / Direktor Hans-Beat Motel, Badwasen 6, 7325 Bad Boll / Pastor Wolfgang Müller, Ökumenische Centrale, Postfach 101762, 6000 Frankfurt 1 / Pfarrer Dr. Götz Planer-Friedrich, LWB, Postfach 66, CH-1211 Genf 20 / OTLiG Dipl. Kaufmann Alwin Porak, Prochintalstraße 15, 8000 München 50 / Prof. Dr. Gnana Robinson, Bischofstraße 2, 4770 Soest / Pfarrerin Dorothea Ruthsatz, Königstraße 132, 4150 Krefeld / Dr. Dr. J. Georg Schütz, Ökumenische Centrale, Postfach 101762, 6000 Frankfurt 1 / Pfarrerin Christa Springe, Am Gonsenheimer Spieß 6, 6500 Mainz / Prof. George E. Tinker, 2201 South University, Denver, Colorado 80210, USA / Pfarrerin Bärbel von Warthenberg-Potter, 3A York Castle Ave., Kingston 6, Jamaica / Dr. Wolfram Weiße, Gryphusstraße 3, 2000 Hamburg 60.

Nachwort der Schriftleitung

Im Blick auf die Weltmissionskonferenz von San Antonio hatte sich die Schriftleitung das Ziel gesteckt, in einem Übersichtsartikel zur Konferenz hinzuführen; sodann an einer Stelle den Faden einer hierzulande abgerissenen Diskussion wieder aufzunehmen und zum Kontext, in dem Mission heute von der Zwei-Drittel-Welt her erscheint, einem Vertreter von dort das Wort zu geben. Wir freuen uns, daß diese Absicht mit den drei Beiträgen von Gerhard Linn, Paul Löffler und Gnana Robinson (z.Zt. Lehrer am Predigerseminar in Soest/Westfalen, sonst am Tamilnadu Theol. Seminary in Madurai/Indien) gelungen ist und wir unseren Leserinnen und Lesern von kompetenter Seite ein Bild dessen vermitteln können, was in San Antonio zu erwarten ist.

George E. Tinker, ein lutherischer Theologe der USA indianischer Volkszugehörigkeit, hat schon bei der JPIC-Konsultation des ÖRK in Granvollen/Norwegen (Februar 1988) entscheidend mitgewirkt. Hohes Interesse als Beitrag zum konziliaren Prozeß, aber auch zur Schöpfungstheologie und Eschatologie insgesamt darf jetzt sein Versuch beanspruchen, das Reich Gottes von der Schöpfung her zu denken, aber auch das negative Licht, das für ihn auf das seit Johannes Weiß gängige Reich-Gottes-Verständnis fällt, das uns mehr oder weniger alle geprägt hat.

Erfreulich praxisbezogen steckt Wolfram Weiße die Koordinaten für ökumenisches Lernen ab und gelangt dabei auch zu einer sehr positiven Würdigung der diesbezüglichen EKD-Studie von 1985. Harding Meyer ist zu danken, daß er die Diskussion zur ökumenischen Theoriebildung (u.a. in der DÖSTA-Studie von 1987, siehe ÖR 2/88, 205–221), also auch dazu, was von ökumenischen Konsensen erwartet werden kann, wo ihre Grenzen liegen bzw. womit sie die Partner überfordern, von dem Schlagwort „Ökumenischer Minimalismus“ entlastet und in einer von den bisherigen katholisch-lutherischen Konsensgesprächen getragenen Argumentation weiterführt.

Daß unser Kreis über die Eingriffe auf das ernsthafteste besorgt ist, mit denen der Vatikan seit längerer Zeit die Koinonia-Struktur der römisch-katholischen Kirche vorkonziliar revidiert, bedarf keiner besonderen Beteuerung; ebensowenig, daß unsere Sympathie allen katholischen Theologen und Theologinnen gilt, die sich dagegen zur Wehr setzen, insbesondere den 163 Unterzeichnern der Kölner Erklärung vom 6. Januar 1989 (Wortlaut und Namen siehe MD des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 1/89, 13f). Für die ÖR meinen wir, den bedrohten ökumenischen Gütern mit langfristigen Perspektiven zugunsten jener Koinonia am besten zu dienen.

Vo.

Josef Lukl Hromádka – ein Theologe von ökumenischer Weite

VON MILAN OPOČENSKY

Der hundertste Geburtstag von Professor Hromádka (8. Juni 1889) ist ein Ansporn für uns, daß wir uns über sein Vermächtnis Gedanken machen. Was in seinem Werk ist besonders lebendig und tragfähig, was kann uns heute und morgen bei unserer Orientierung helfen? Man kann dazu gleich mehrere Ebenen und Bereiche nennen, in denen sich sein Einfluß geltend gemacht hat und geistliches Ringen ausgetragen werden mußte.

I.

Keinen Streit gibt es darüber, daß Hromádka ein *Theologe der Kirche* gewesen ist. Er hat den akademischen Charakter der liberalen Theologie bald überwunden und sich ganz auf den Boden der Kirche gestellt. Seine Tätigkeit als Prediger und Erzieher galt vor allem der Kirche. Auch wenn er immer einige Werte der liberalen Epoche zu schätzen wußte, war er sich doch dessen bewußt, daß man auf ihnen keine kirchliche Gemeinschaft aufbauen kann. Er sah sich nach etwas um, was die kirchliche Tätigkeit sicherer und verlässlicher verankert hat. Es ist ein Irrtum anzunehmen, daß Hromádka erbarmungslos alle Errungenschaften des wissenschaftlichen Bestrebens verworfen hat, welche der Liberalismus hervorbrachte. Er hat uns Studenten dazu geführt, daß wir die historische und literarische Kritik ernst nehmen. Er hat die Christen aufgerufen, sich mit den Erkenntnissen der Psychologie, Soziologie und anderer Wissenschaften auseinanderzusetzen. Aber das alles kann nicht den Ausgangspunkt für unsere Verkündigung darstellen. Die christliche Predigt kann nicht auf der Erfahrung, auf dem religiösen Erlebnis und auf sittlichen Idealen aufgebaut werden, auch wenn sie noch so erhaben wären. In seinem Ringen stieß Hromádka auf die Frage der letzten Norm, Autorität und Wahrheit. Dabei hat er mehr und mehr die Welt des biblischen Zeugnisses entdeckt, das den Menschen erobert und auf den Weg der Nachfolge ruft. In der erschaffenen Welt bewegen wir uns im Bereich der Relativitäten. Auch die sittlichen Prinzipien sind zeitbedingt und veränderlich. Nur das Wort Gottes, welches die Taten und Ereignisse Gottes verkündet, gilt bedingungslos. Es kommt mit einem Anspruch und mit einer Forderung zu uns, die kein Ausweichen und keinen Aufschub ertragen. Das Wort Gottes stellt uns vor die Entscheidung. Das war Hro-

mádkas Entdeckung; und diese Erkenntnis hat in der tschechischen theologischen Arbeit und in der Kirche eine neue Atmosphäre geschaffen.

Heute wissen wir, daß sich diese Sicht nur mit vielen Schwierigkeiten durchgesetzt hat. Die Liberalen hatten den Eindruck, daß es sich hier um eine Rückkehr zu erstarrter Orthodoxie handle. Hromádka wurde „Mythologe der evangelischen Kirche“ genannt und des Versuches beschuldigt, Mythen zu beleben, welche – wie es schien – schon längst beiseite geschoben waren. Auch jeder Versuch, offener und positiver den Beitrag und die Akzente anderer christlicher Gemeinschaften zu bewerten, wurde damals fast für einen Verrat am hussitischen Erbe und an der evangelischen Tradition gehalten. Hromádka aber ging es um die Erfassung dessen, was im christlichen Glauben und in der christlichen Frömmigkeit klassisch ist. Das hatte er im Sinn, als er den Katholizismus und die Orthodoxie analysierte. Er war bereit zu lernen und das anzunehmen, was nicht im Widerspruch zum biblischen Zeugnis steht. Es ist lächerlich anzunehmen, Hromádka habe unverantwortlich mit dem Katholizismus kokettiert oder gar an eine Konversion gedacht. Er war fest verwurzelt in der Tradition der tschechischen Reformation. In der reformatorischen Betonung des Heils allein aus Gnaden sah er einen der Höhepunkte der biblischen Glaubensgeschichte. Er war mit Leib und Seele Protestant. Aber gerade darum stieg er zu den Grundlagen seines Glaubens hinab, um im offenen Dialog dem gläubigen Katholiken, Anglikaner und Orthodoxen zu begegnen. Das Prinzip des Dialogs und der Offenheit hat er später auch in seinem Verhältnis zum Marxismus konsequent angewandt.

Eine offene und positive Einstellung nahm Hromádka auch zu den sog. „kleinen Kirchen“ ein. Er sah, daß sie mit ihren Akzentsetzungen auf einen bestimmten Mangel oder eine Vernachlässigung der Volks- und Mehrheitskirchen aufmerksam machen. Es ist erwähnenswert, daß er schon als theologischer Lehrer die Versammlung der Heilsarmee manchmal besuchte und sich nicht schämte, sich auf die Bußbank zu setzen.

Wenn wir gesagt haben, daß Hromádka ein Theologe der Kirche gewesen ist, bedeutet das nicht, daß sein Denken an der Grenze der Kirche halt gemacht hätte. Schon in der Zeit seines Suchens und Ringens um eine zuverlässige Orientierung hat er sich intensiv mit den gegenwärtigen Gedankenströmungen seiner Heimat und im Ausland auseinandergesetzt. In vielem erinnert er an andere Theologen (K. Barth, E. Brunner, E. Thurneysen), die sich auf den Trümmern des Ersten Weltkrieges um einen radikalen neuen Ausgangspunkt der theologischen Arbeit bemühten. Der spezifisch tschechische Charakter bei ihm besteht jedoch darin, daß er von unserer

Umwelt ausgegangen ist und sich mit deren geistigen Strömungen auseinandergesetzt hat. Es war notwendig, schöpferisch vor allem auf die Anregungen der Philosophie T. G. Masaryks zu reagieren, der unser leitender Staatsmann wurde. Viele Protestanten wurden durch seine sittliche Tiefe und sein humanistisches Pathos mitgerissen. Naheliegend und anziehend war auch Masaryks Deutung der tschechischen Geschichte. Auch wenn Hromádka sein ganzes Leben lang auf diesen Klassiker unseres tschechischen nationalen Lebens zurückkam, unterschied er doch gleich am Anfang Masaryks Religionsphilosophie vom eigentlichen Wesen des Evangeliums. Es ist kein Zufall, daß gerade Masaryks Schüler, Emanuel Rádl, der ihn philosophisch fortsetzte, zu Hromádkas engem Mitarbeiter in der christlichen Studentenarbeit und in der Herausgabe der Zeitschrift „Křesťanská revue“ (Christliche Revue) wurde.

II.

Beim Gedenken an unseren Lehrer und geistlichen Vater wollen wir uns hier auf die Frage konzentrieren, worin seine ökumenische Bedeutung liegt. Hromádka hat nicht nur in unser inländisches geistliches Ringen eingegriffen, sondern hat das Denken der Christen weit jenseits der Grenzen unseres Landes beeinflußt – und beeinflußt es immer noch. Seine Bücher und Aufsätze erschienen nicht nur deutsch und englisch, sondern auch französisch, spanisch, portugiesisch, japanisch, holländisch, dänisch, schwedisch, finnisch und in anderen Sprachen. An vielen Orten in der Welt erinnert man sich dankbar seines Namens. Studenten schreiben Doktorarbeiten über einige Aspekte der Theologie Hromádkas. Ich will versuchen, auf die Frage eine Antwort zu geben, was diesen tschechischen Theologen heute noch so interessant und anregend macht.

In der Zeit zwischen den Weltkriegen war Hromádka vor allem in der internationalen Studentenbewegung bekannt und populär. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde er zum anerkannten Sprecher der Christen in Mittel- und Osteuropa. Schon seit den zwanziger Jahren nahm er an einer ganzen Reihe wichtiger ökumenischer Konferenzen teil. Seit der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 war er Mitglied seiner leitenden Organe. Schon während der Gründungsvollversammlung in Amsterdam rang er mit dem späteren Außenminister der USA, J.F. Dulles, darum, welche Richtung die ökumenische Bewegung einschlagen solle. Dulles war überzeugt, daß sich die neu organisierte ökumenische Bewegung vorbehaltlos in den Dienst der Verteidigung der westlichen Zivilisation und ihrer

Werte stellen sollte. Hromádka hingegen war sich bewußt, daß die Identifizierung der Ökumene mit einem politischen und ideologischen Lager zugleich ihr Ende bedeuten würde. Seine Rede, die stark vom vervielfältigten Manuskript abwich, wird heute noch von Augenzeugen als einer der spannendsten Momente der ganzen Verhandlung in Amsterdam bezeichnet. Wenn der ÖRK nicht den Weg des Kalten Krieges und des groben Antikommunismus einschlug, so war das nicht zuletzt ein Verdienst J.L. Hromádkas.

Während seines Aufenthaltes in Princeton (1939-47) hielt er regelmäßig Vorträge über die sog. „Theologie der Krise“, zu der er selbst von seinen Voraussetzungen aus beigetragen hat und die sich am Ende der dreißiger Jahre in Europa durchzusetzen begann. Er war bestrebt, den amerikanischen Studenten den „Umbruch“ – das war Hromádkas beliebter Ausdruck – in der protestantischen Theologie dieses Jahrhunderts verständlich zu machen. Er lehnte den Fundamentalismus ab, war aber auch mit der Lösung Reinhold Niebuhrs nicht ganz zufrieden. Er meinte, daß man weiter und tiefer gehen müsse, wenn das amerikanische Denken aus der Gefangenschaft eines aufklärerischen Optimismus befreit werden solle. Die politische Spannung der fünfziger Jahre führte Niebuhr in das Lager der Verteidiger der westlichen Ideologie. Hromádka stellte sich die Frage, ob sich hier nicht eine bestimmte Schwäche der Theologie Niebuhrs zeige. Ihm ging es darum, daß die Theologie vor dieser Ideologie nicht kapituliert und sich in den Dienst einer abtretenden Ordnung stellen läßt.

Der Aufenthalt in Amerika half Hromádka, die Probleme Europas in weltweitem Kontext zu sehen. Er hat das Versagen der liberalen Demokratien, die unter der Drohung des Faschismus zusammengebrochen waren, systematisch analysiert. In diesem Sturz sah er fast ein apokalyptisches Zeichen. Er untersuchte die tiefe Krise der Werte der westlichen Welt. Der Glaubensblick half ihm, in diesen Erschütterungen das Gericht Gottes über die westliche Welt und den Untergang der sog. „christlichen Zivilisation“ zu sehen. Er war sich aber immer dessen bewußt, daß das biblische Verständnis des Gerichts die Möglichkeit der Erneuerung und des Neuanfangs in sich schließt – allerdings auf einer neuen Grundlage. Er warnte die christlichen Völker vor der Versuchung der Selbstzufriedenheit und Selbstgerechtigkeit. In ihrem Versuch, auch nach dem Krieg weiterzugehen und die Expansion der westlichen Welt fortzusetzen, als ob nichts geschehen wäre, ahnte Hromádka eine Äußerung des Unglaubens und der Unbußfertigkeit. Das Wort Gottes fordert uns auf, einen Neuanfang zu wagen.

Kaum jemand hat so klarsichtig vorausgesehen, daß der Zweite Weltkrieg einen tiefen Einschnitt in die Geschichte der Menschheit und das Ende einer

ganzen Epoche bedeutet. Im Gespräch mit Studenten aus Asien und Lateinamerika wurde sich Hromádka dessen bewußt, daß neue Kräfte auf die Bühne der Geschichte treten – Völker der damals noch kolonialen, heute der sogenannten Dritten Welt. Die Welt macht tiefe Änderungen durch, welche die Theologie nicht ignorieren kann. Hromádka hat seine farbigen Studenten ermuntert, auf keinen Fall nur zu wiederholen, was in Europa und Amerika theologisch formuliert worden ist. Nur dann kann theologische Reflexion helfen und dienen, wenn sie tief in der Geschichte und Kultur des eigenen Volkes verankert ist. Damit hat er der Entwicklung auf eine „indigenous theology“ hin vorgegriffen – auf eine Theologie, die den geschichtlichen und sozialen Kontext ernst nimmt und im fortgesetzten Dialog mit der einheimischen Kultur geboren wird.

Lehrreich ist dazu sein Vorwort zur japanischen Ausgabe vom „Evangelium für Atheisten“, geschrieben nach dem Besuch in Japan im November 1963. Hromádka geht von der Krise der europäischen und amerikanischen Zivilisation aus. Er will aufmerksam auf das hinhören, was der Europäer vom Asiaten und Afrikaner lernen kann. Er ist überzeugt, daß Europa und Amerika das Recht auf die geistige und politische Führung der Welt verloren haben. In der westlichen Zivilisation, zu der auch wir in Mitteleuropa gehören, sind Mikroben der Zersetzung und Krankheit am Werk. Hromádka erwartet von den japanischen Freunden und allen nichteuropäischen Völkern, daß sie zwischen Verfallserscheinungen und dem unterscheiden, was in der westlichen Tradition schöpferisch ist. Sie müssen tief im eigenen Land und in der eigenen Geschichte verankert sein; erst dann können sie umsichtig das Positive im Vermächtnis des christlichen Glaubens aufdecken. Sind sie es nicht, besteht die Gefahr, daß sie zu vorgeschobenen Posten eines dekadenten Christentums werden. Das Zeugnis des Evangeliums hat es nie in reiner und lauterer Form gegeben. Es war von Kategorien und Traditionen, von politischer und juristischer Organisation gekennzeichnet, die mit ihren Wurzeln bis in die vorchristliche Zeit reicht. Auf diesem Hintergrund erwartet Hromádka von den japanischen Christen, daß sie die schöpferischen Elemente ihrer Vergangenheit und Gegenwart sorgfältig überprüfen und ihrem Volk bei der Erneuerung des geistigen und öffentlichen Lebens helfen.

Das folgende Zitat charakterisiert treffend seine Beziehung zu den Christen außerhalb Europas:

„Die Theologie der japanischen Christen darf keine Kopie der westlichen Theologie sein. Sie sollte um die Auslegung der grundlegenden Wirklichkeit des prophetischen und apostolischen Zeugnisses im Lichte ihrer eigenen historischen Situation

bestrebt sein. Ebenso können wir sagen, daß die japanischen sozialen und politischen Institutionen in der lebendigen und schöpferischen Geschichte Japans verankert sein müssen. Der japanische Christ sollte die Verantwortung übernehmen, durch seine Vision, die tief im Evangelium Jesu Christi von Nazareth verankert ist, seinem Volk zu helfen. Ich bin mir dessen wohl bewußt, daß wir Europäer, Amerikaner, Asiaten in ständigem Bestreben und Ringen um eine bestimmte gesellschaftliche Grundlage stehen müssen. Aber die gegenwärtige Situation der Menschheit ist ein dringender Aufruf an uns alle, daß wir weiterhin unseren Auftrag so erfüllen, daß wir an die geschichtliche Situation unserer Länder anknüpfen werden.“

III.

Hromádka hätte in Princeton bleiben können, und man würde sich seiner wahrscheinlich als eines ausgezeichneten und beliebten Professors dieser berühmten theologischen Ausbildungsstätte erinnern. Er entschied sich für die Rückkehr in das durch den Krieg zerrüttete Europa und in ein Land, in dem die politische Spannung langsam zu einer radikalen Lösung heranreifte. Nicht nur das ist wichtig, was er geschrieben und gesagt hat, sondern auch wie er sich in bestimmten Situationen verhalten hat, wie er sich entschied und wo er seinen Platz gefunden hat. Hromádkas Entschluß, in die Tschechoslowakei zurückzukehren, bewegte damals einige ausländische Studenten in den USA dazu, eine ähnliche Entscheidung zu fällen, um den Kirchen in ihrer Heimat zu dienen. Für viele hat vor einiger Zeit der japanische Pfarrer Naomichi Kodaira Zeugnis davon abgelegt.

Die *Rückkehr nach Prag* im Sommer 1947 schuf Voraussetzungen dafür, was man als seinen wichtigsten globalen theologischen Beitrag betrachten kann. Ich meine das Bestreben, die eigene Kirche und die breitere ökumenische Gemeinschaft in der Situation zu beraten, welche nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden war. Wie sollte man mit der Tatsache fertig werden, daß man nun in Mittel- und Osteuropa radikal sozialistisch und marxistisch orientierte Gesellschaften vor sich hatte? Auf diese neue Situation war die Christenheit im Grunde nicht vorbereitet. Hier hat Hromádkas Bestreben bahnbrechende Bedeutung.¹

Wenige Monate nach seiner Rückkehr geriet die Tschechoslowakei in eine ernste politische Krise. Als im Februar 1948 die Spannung ihren Höhepunkt erreichte und es zu tiefgreifenden Veränderungen kam, begriff er, daß es sich um eine langfristige Erscheinung handelt und auch die Kirche in dieser neuen Situation zum Zeugendienst aufgerufen ist. Entschieden lehnte er die Ansicht ab, christliche Existenz sei nur in einer liberal-demokratischen Ordnung möglich. Geduldig führte er die Kirche dazu, daß sie die veränderte

Situation als Gelegenheit zur Verkündigung des Evangeliums und zum Dienst an den Menschen wahrnehmen konnte. Hromádka machte sich keine Illusionen über die Roheit der Bedingungen, in die die Menschen oft gerieten. Er suchte für die Kirche einen *modus vivendi* ohne unzulässige Konzessionen und Kompromisse. Niemals hörte er auf, das Ideal des Humanismus und der Demokratie zu schätzen, und war überzeugt, die Werte, welche von der Revolution im 18. und 19. Jh. errungen wurden, würden in der neuen Gesellschaftsordnung wieder zur Geltung kommen.

Darin stieß er freilich auf harten Widerstand zu Hause und im Ausland. Einige dachten, daß sein theologisches Urteil abgestumpft wäre und er die Gefahren der neuen Situation nicht klar genug gesehen habe. Es kamen Kritiken, welche von einem unterschiedlichen politischen Blick ausgingen. Er wurde verdächtigt, den Boden der Theologie aufzugeben und sich von einseitigen geschichtlichen Analysen fortreißen zu lassen. Und doch hat sich mit der Zeit seine Ansicht als theologisch verantwortliche Orientierung der Kirche in der revolutionären Situation durchgesetzt.

Es ging um die einfache Erkenntnis, daß die marxistisch orientierte Regierung nicht für eine Katastrophe gehalten werden könne. Die sozialistische Gesellschaft bedeutet nicht das Ende der christlichen Kirche und deren Mission. Keine Gesellschaft kann ohne die Botschaft der Vergebung, Liebe und Versöhnung existieren. Die christliche Gemeinschaft hat eine einzigartige Aufgabe auch in derjenigen Gesellschaft, die der Kirche gegenüber gleichgültig oder sogar feindlich gesinnt zu sein scheint.

Kaum ein anderes Buch von Hromádka fand ein solches Echo und wurde soviel übersetzt wie sein „Evangelium für Atheisten“ (1958), in dem er sich mit diesen Problemen befaßt. Ehrendokorate in Warschau, Debrecen und Berlin zeugen davon, wie dankbar es von Kirchen und Fakultäten in den Nachbarländern aufgenommen wurde. Seine Thesen fanden ein positives Echo in China, Angola, Kuba und anderen Ländern Lateinamerikas. Georges Casalis stellt Hromádkas Ringen in den Zusammenhang mit der sogenannten Theologie der Befreiung, die sich allerdings erst nach seinem Tode (26. Dezember 1969) entfaltete.

IV.

Es ist keine Übertreibung, wenn ich sage, daß Hromádka zu den *bedeutendsten theologischen Lehrern* und Vertretern der Kirche in diesem Jahrhundert gehört. Einzig unsere Reformatoren Hus und Comenius haben ein so breites Echo in der allgemeinen Kirche gefunden. Wir werden in der

Zukunft zu seinem Werk zurückkehren. Leider müssen wir aber bekennen, daß sein Name manchmal nur zu einem Aushängeschild unserer evangelischen „Fortschrittlichkeit“ oder unseres „Engagements“ geworden ist, daß wir aber wichtige Akzente seiner theologischen Arbeit vergessen oder bewußt beiseite geschoben haben. Hromádka hat die Existenz der Kirche ernst genommen. Er war ein Mann der Kirche, gleichzeitig war ihm aber jeder Ekklesiozentrismus fremd. Das Glaubensleben bleibt für ihn nicht an der Grenze der Kirche stehen. Im Gegenteil, der Glaube führt uns in die Welt und weckt unser Interesse für Fragen der Gesellschaft. Lebendiger Glaube führt zum Bewußtsein der Verantwortung für alle Lebensbereiche. Der Zutritt zur Welt ist durch die Haltung der Buße bestimmt. Wir werden uns dessen bewußt, was wir der Welt alles schuldig geblieben und wofür wir in ihr verantwortlich sind. Wenn wir unsere Verantwortung in der Welt wahrnehmen, ringen wir damit auch um die Kirche, um ihre rechte Sendung, um ihre Erneuerung und Belebung. Unser Verhältnis zur Welt soll durch die Wirklichkeit des Kreuzes und leeren Grabes bestimmt sein. In dieser Perspektive können wir die Welt als gute Schöpfung Gottes verstehen. Deshalb dürfen wir die Welt nicht dämonisieren oder ihr entfliehen, sondern sollen sie umformen und unsere Aufgabe in der Welt als Gottes Berufung verstehen. Die Welt kann geändert werden – das ist auch eine gute biblische Aussage.

Hromádkas ökumenische Bedeutung sehe ich darin, daß er Erscheinungen und Strömungen, die unsere christliche Engstirnigkeit oft übersieht oder ignoriert, in sein Glaubensdenken einschließen konnte. In der Perspektive seines Glaubens gewinnt das Wort OIKOUMENE die ursprüngliche Bedeutung – nämlich die ganze bewohnte Welt. Nichts Menschliches ist diesem Glauben fremd. Und dieser Glaube ist fähig, im Lichte des Evangeliums auch das zu verstehen, was andere für eine ganz säkulare Bewegung halten. An einer Stelle schreibt Hromádka:

„Die durchgreifenden Änderungen der modernen Welt, das Bewußtsein der Einheit des Menschengeschlechts, das Bestreben um die Befreiung der Völker, der Widerstand gegen die Ausbeutung und Erniedrigung, die brennende Sehnsucht nach friedlichem Zusammenleben zwischen den Völkern – das alles quillt aus verborgenen Motiven der prophetischen Botschaft und des Evangeliums. Auch wenn diese Bestrebungen nach außen hin eine vollkommen weltliche Gestalt haben und jedes religiösen oder kirchlichen Charakters ermangeln, so dürfen wir sagen, daß hinter ihnen, verborgen, aber wirksam, die mächtige Botschaft des Evangeliums von der Vergebung und Versöhnung und von Gottes Reich der Wahrheit, Liebe, Gerechtigkeit und Freiheit unter uns wirkt“ (Zásady Českobratrské církve evangelické, Grundsätze der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder, vervielfältigte Ausgabe, S.38).

Gerade für diese Art zu sehen bin ich ihm äußerst dankbar.

Die theologische Diskussion über die Begegnung mit Andersgläubigen

VON DIRK C. MULDER

Das Verhältnis zwischen Christentum und anderen Religionen hat in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine fundamentale Veränderung erlebt. Im großen und ganzen kann man sagen, daß dieses Verhältnis bis zum Zweiten Weltkrieg von der Seite des Christentums ein problematisches war, ein Verhältnis von Gegensatz und Ablehnung. Christen waren davon überzeugt, daß das Heil nur durch den Glauben an Jesus Christus zu erlangen wäre und sie deshalb berufen wären, die anderen zum Glauben an Jesus Christus zu bewegen. Besonders das 19. Jahrhundert war ‚das große Jahrhundert‘ der Mission.¹ Diese Ansicht beeinflusste auch die theologische Reflexion. In protestantischen Kreisen gab es zwar Theologen, welche eine allgemeine Offenbarung Gottes außerhalb Israel und Jesus Christus akzeptierten, diese aber führe, so meinten sie, nicht zum ewigen Heil. In katholischen Kreisen sprach man von Menschen, die „guten Willens“ sind (*homines bonae voluntatis*), doch gab es kein Heil außerhalb der Kirche. Andersgläubige wurden nur als Objekt der Missionsaktivität betrachtet.

Nach dem Zweiten Weltkrieg veränderte sich das Bild. Neben der Idee der Mission entstand die Idee des Dialogs. Dazu haben mehrere Ursachen geführt, wovon hier einige genannt werden mögen:

—Man sah ein, daß die christliche Mission zwar wichtige Erfolge zu verzeichnen hatte (überall in der Welt entstanden christliche Kirchen), daß sich aber die christliche Religion in der Konfrontation mit anderen Religionen nicht als siegreich erwiesen hat. Allenthalben erlebten die Religionen eine Renaissance, im Islam, im Hinduismus, im Buddhismus und sogar in den traditionellen Religionen. Christen sollen und müssen damit rechnen, daß sie noch lange Zeit und wahrscheinlich für immer zusammen mit Nichtchristen die Erde bevölkern werden. In der letzten Zeit nimmt die Zahl der Christen relativ gesehen eher ab als zu.

—Den christlichen Kirchen im Süden und Osten (im Nahen Osten schon viele Jahrhunderte, anderswo seit kurzem) ist klar geworden, daß sie als kleine Minoritäten mit anderen zusammenleben müssen. Nach dem Ende des westlichen Imperialismus müssen sie in neuen nationalen Staaten ihren Weg finden. Sie können und dürfen ihre Nachbarn nicht nur als Objekte der Mission sehen, sondern müssen sie als ihre Mitbürger betrachten.

–Im Westen und Norden verlor die christliche Zivilisation nach den zwei Weltkriegen ihre Selbstsicherheit. Hat die christliche Botschaft wirklich Heil für die Welt gebracht? Die Beziehung zu den Juden geriet nach den Greueln des Holocaust in eine heftige Krise: viele Christen wollten die Judenmission nicht mehr fortsetzen und begaben sich zögernd auf den Weg zu einem Gespräch mit Israel. Die schnell wachsende Säkularisation, der Abfall von der Kirche, die großen Schwierigkeiten, die Botschaft weiterzugeben an die jüngere Generation – dies alles wurde zu einer größeren Sorge als die Mission in der Dritten Welt.

–Es wuchs auch die Einsicht, welche düstere Rolle die Religionen (das Christentum eingeschlossen) im Laufe der Weltgeschichte gespielt haben und noch immer spielen. Wurde es nicht höchste Zeit, einen Dialog mit Andersgläubigen zu beginnen und zu versuchen, mit ihnen menschliche Beziehungen aufzubauen? Und bedürfen nicht alle Menschen einander als Verbündete im Kampf gegen die tödlichen Gefahren, welche die Zukunft der Menschheit bedrohen?

Es war unausbleiblich, daß diese Entwicklung zu praktischen Anstrengungen auf dem Gebiet des interreligiösen Dialogs und gleichzeitig zu einer neuen theologischen Auseinandersetzung führte.

Ich möchte in diesem Beitrag zunächst die Entwicklungen innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Vatikans und nachher die theologische Diskussion im allgemeinen betrachten.

Der Dialog im Ökumenischen Rat der Kirchen

Als ich 1966 einer Konferenz in Brummana (Libanon) über die Begegnung mit dem Islam beiwohnte, sprach Victor Hayward, der damalige Studiensekretär des Ausschusses für Mission und Evangelisation (CWME), von den Hindernissen für den ÖRK, ein Programm für einen interreligiösen Dialog zu entwickeln, weil dieser Fragenkreis kontrovers wäre. Aber die Vollversammlung von Uppsala 1968 machte damit doch einen Anfang und 1971 wurde der Unterausschuß für den Dialog (DFI) gebildet mit dem Inder Dr. S. J. Samartha als erstem Direktor. DFI entwickelte sein Programm in zwei Richtungen: einerseits trat man in Verbindung mit Andersgläubigen, bald mittels bilateraler, bald multilateraler Konferenzen (wie zum Beispiel in Colombo 1974 und auf der Insel Mauritius 1983). Die schon viel länger bestehende Kommission für Verbindungen mit den Juden wurde an DFI angehängt.

Andererseits versuchte DFI, die theologische Besinnung auf die Begegnung mit den Anhängern anderer Religionen zu fördern. So entwarfen schon vor der Bildung des Unterausschusses im Mai 1970 einige Theologen das Zürcher Aide-Memoire.² Als auf der Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 der interreligiöse Dialog besprochen wurde, rief er noch viele Streitfragen hervor. Deshalb beschloß DFI, eine spezielle Konferenz in Chiengmay (Thailand 1977) zusammenzurufen. Die 85 Teilnehmer – Protestanten, Orthodoxe und Katholiken – kamen aus 36 Ländern. Es war die repräsentativste Gruppe von Christen, die je in diesen Jahren zusammenkam, um sich mit diesem speziellen Thema des Dialogs zu befassen. Sie schloß auch einige evangelikale Freunde ein. Nach gründlicher Beratung wurde einstimmig eine Erklärung mit dem Titel „Dialog in der Gemeinschaft“³ beschlossen. 1979 wurde diese Erklärung vom Zentralausschuß des ÖRK übernommen.

Hans Küng hat ein scharfes Urteil über diese Erklärung abgegeben. Er schreibt: „Völlig unbefriedigend ist deshalb auch die zwiespältige Haltung des Weltrats der Kirchen, der weder in seinen Leitlinien zum ‚Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien‘ (1977/1979) noch auf der neuesten Vollversammlung in Vancouver (1983) die Frage nach dem Heil außerhalb der christlichen Kirchen wegen gegensätzlicher Standpunkte der Gliedkirchen zu beantworten vermochte.“⁴

Dieses Urteil ist nicht ganz gerechtfertigt; denn erstens werden Protestanten (hierin unterscheiden sie sich doch von Katholiken und Orthodoxen) eher die Frage nach einem Heil *außerhalb von Jesus Christus* als nach einem Heil außerhalb der christlichen *Kirchen* stellen. Zweitens kann man sich fragen, ob die katholische Kirche so eindeutig vom Heil auch außerhalb der Kirche spricht, wie die Aussage Hans Küngs suggeriert⁵ (siehe unten). Außerdem sollte man nicht unterschätzen, wie wichtig es war, daß man in Anbetracht eines solch weiten Spektrums von Ansichten (in Chiengmay von evangelikal bis ökumenisch, im ÖRK von protestantisch bis orthodox) doch zur Einigung über die Leitlinie des Dialogs kam.

Das ändert nichts an der Tatsache, daß die Aussagen des ÖRK, obwohl sicher nicht völlig unbefriedigend, doch bei weitem noch nicht genügen. Es blieben sehr grundlegende Fragen offen. Sie wurden schon im Zürcher Aide-Memoire formuliert und in der Chiengmay-Erklärung wieder aufgenommen.

Empfohlen wurde weiterhin die theologische Behandlung der folgenden Fragen:

–In welchem Verhältnis stehen Gottes universales Handeln in der Schöpfung und sein Heilshandeln in Jesus Christus zueinander?

–Sollen wir von dem Wirken Gottes im Leben aller Männer und Frauen nur mit der vorsichtigen Hoffnung sprechen, daß sie schon etwas von Ihm verspüren werden, oder sollen wir positiver von Gottes Selbstoffenbarung gegenüber den Menschen anderer Religionen und gegenüber denen reden, die ideologische Antworten auf die Probleme der Menschheit suchen?

–Wie stellt sich das Wirken des Heiligen Geistes in biblischer Sicht und christlicher Erfahrung dar? Und ist es richtig und nützlich, wenn wir das Wirken Gottes außerhalb der Kirche im Sinne der Lehre vom Heiligen Geist begreifen?

Auf der Vollversammlung von Vancouver 1983 war die Frage des Dialogs mit Andersgläubigen und die Würdigung der anderen Religionen erneut ein schwieriges Problem. Ein anfängliches Gutachten einer „Problemgruppe“ wurde vom Plenum zurückgewiesen, weil eine Anzahl von Sprechern den Verdacht des Universalismus hegte und es zu wenig biblisch fand. In der endgültigen Stellungnahme heißt es nur: „Wir anerkennen das kreative Werk Gottes im Suchen nach religiöser Wahrheit bei Anhängern anderer Religionen“; und es wurde die Erwartung ausgesprochen auf mehr Reflexion über die Natur des Zeugnisses und des Dialogs in den Kirchen.

Heute ist der Sachverhalt so, daß im Laufe der Jahre 1989 und 1990 einige Konferenzen über die theologischen Entdeckungen abgehalten werden sollen, die im interreligiösen Dialog aufgefangen wurden. Der Bericht dieser Konferenzen wird in die nächste Vollversammlung (Canberra 1991) eingebracht werden. Es scheint aber sehr fraglich, ob dabei Einstimmigkeit über diese Problematik erreicht werden wird, da die Auffassungen noch weit auseinandergehen.

Der Vatikan und der interreligiöse Dialog

Wir wollen nun unsere Aufmerksamkeit auf die Ansicht der katholischen Kirche und ihrer Leitung hinsichtlich der nichtchristlichen Religionen und des interreligiösen Dialogs richten. Hier hat das Zweite Vatikanische Konzil eine wichtige Rolle gespielt. Der Dialog wurde klar akzeptiert. Im Oktober 1965 wurde die Erklärung „*Nostra aetate*“ veröffentlicht, welche von der Einstellung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen handelt. Die Gemeindemitglieder werden angeregt, durch Dialog (*per colloquia*) und

Zusammenarbeit (per collaborationem) mit den Anhängern der anderen Religionen deren geistliche und sittliche Güter wie die sozio-kulturellen Werte anzuerkennen, zu bewahren und zu fördern. Das ist möglich, weil „die katholische Kirche nichts ablehnt, was wahr und heilig ist in diesen Religionen, und mit aufrichtiger Ehrfurcht deren Formen des Handelns und Lebens, deren Normen und Lebenssysteme betrachtet, welche zwar von denen der katholischen Kirche abweichen, die aber doch nicht selten ein Widerschein der Wahrheit sind, die alle Menschen erleuchtet“.

Diese positive Würdigung der anderen Religionen wird in „Nostra aetate“ weiter zugespitzt auf bestimmte Religionen. So wird bei den Moslems gewürdigt, daß sie den einzigen barmherzigen und allmächtigen Gott anbeten, den Tag des Urteils erwarten, Jesus als Prophet verehren und seine jungfräuliche Mutter ehren. Mit den Juden verbindet die Christen ein großes, gemeinschaftliches Erbgut, und sie bleiben Gott sehr teuer, obwohl viele Juden das Evangelium nicht angenommen haben.

Als Folge von Vatikanum II wurde das Sekretariat für die Nichtchristen errichtet, das Verbindungen mit Andersgläubigen unterhält und die Besinnung auf diese Verbindungen fördert. Das geschieht übrigens in vorzüglicher Zusammenarbeit mit dem Ausschuß für Dialog des ÖRK.

Es ist nun eine wichtige Frage, auch nach Anhörung der Kritik Hans Kungs am ÖRK, wie das Vatikanum II über den Heilswert der nichtchristlichen Religionen urteilt. Wir erinnern uns an das vierte Laterankonzil (1215), das die traditionelle katholische Position folgendermaßen definierte: „extra ecclesiam nulla salus“ (außerhalb der Kirche kein Heil). Das Konzil von Florenz (1442) machte dies noch deutlicher: „Niemand außerhalb der katholischen Kirche, weder Heide, noch Jude, noch Ungläubiger oder ein von der Kirche Getrennter, wird des ewigen Lebens teilhaftig, sondern verfällt vielmehr dem ewigen Feuer, . . . wenn er sich nicht vor dem Tode der katholischen Kirche anschließt.“

Im Laufe der Jahrhunderte wurde dieses Dogma uminterpretiert. Das Konzil von Trient (1546 bis 1563) hat schon ein „unbewußtes Sehnen“ (desiderium) nach Taufe und Kirche als für das ewige Heil ausreichend anerkannt. Das Vatikanum II definierte in der Konstitution über die Kirche: „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zur erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen“ (§ 16). Und etwas weiter: „Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der

jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe . . . Daher ist die Kirche eifrig bestrebt, zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Heils all dieser Menschen die Missionen zu fördern, eingedenk des Befehls des Herrn, der gesagt hat: ‚Predigt das Evangelium der ganzen Schöpfung‘ (Mk 16,16).“

Und in „Nostra aetate“ hören wir, unmittelbar nach der Stelle über die Wahrheit, welche alle Menschen erleuchtet (siehe oben): die Kirche selbst verkündet jedoch unablässig (und soll immer verkündigen) den Christus, den Weg, die Wahrheit und das Leben, in dem die Menschen die Ganzheit des religiösen Lebens finden und in dem Gott alles mit sich versöhnt hat.

Im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche wird gesagt: Die Rettung liegt in keinem anderen als Jesus Christus. „So ist es nötig, daß sich alle zu ihm, der durch die Verkündigung der Kirche erkannt wird, bekehren sowie ihm und seinem Leib, der Kirche, durch die Taufe eingegliedert werden“ (§ 7).

Vielleicht hat Hans Küng doch zu schnell aus dem Vatikanum II die Folgerung gezogen, daß nach der offiziellen katholischen Position auch die nichtchristlichen Religionen Wege zum Heil sein können. Das ist allerdings die Ansicht einer Anzahl katholischer Theologen, jedoch nicht hinreichend klar die offizielle katholische Position. Es gibt in den verschiedenen Aussagen des II. Vatikanums noch eine gewisse Ambivalenz: Nichtchristliche Gläubige können im Prinzip (ewiges) Heil erlangen; wenn sie jedoch einsehen, daß Gott durch Jesus Christus die katholische Kirche als notwendig erachtet hat, können sie nur zum ewigen Heil kommen, wenn sie in diese Kirche eintreten (Dekret über die Missionstätigkeit, vgl. § 7). Vielleicht wäre es besser zu sagen, daß es laut Vatikanum II Heil außerhalb der Kirche gibt, daß aber die nichtchristlichen Religionen noch nicht als Wege zum Heil anerkannt werden. Auch ruft die katholische Kirche noch immer Menschen auf, sich ihr anzuschließen, um so des ewigen Heils teilhaftig zu werden.

Übrigens kann hier vermeldet werden, daß der heutige Papst den Dialog mit Andersgläubigen sehr stimuliert.

Die theologische Diskussion

Wir haben die offiziellen Dokumente und Aussagen des ÖRK und des Vatikans bis zum heutigen Stand verfolgt. Doch lohnt sich auch die Mühe, der theologischen Diskussion über die Beziehung zwischen Christentum und anderen Religionen Aufmerksamkeit zu widmen. Diese wird in der letzten Zeit sehr intensiv geführt. Die „Theologie der Religionen“ hat schon so

viele Initiativen hervorgebracht und Resultate geliefert, daß es unmöglich ist, sie alle in einem Aufsatz zu behandeln. Es bietet sich deshalb an, einige *Haupttypen* zu explizieren, um so eine allgemeine Übersicht zu bekommen.

An erster Stelle sollten wir uns darüber klar sein, daß es immer noch viele gläubige Christen und eine Anzahl von Theologen gibt, welche die Idee eines Dialogs mit Andersgläubigen heftig zurückweisen. Man findet sie besonders im rechten Flügel des Protestantismus. Ihrer Meinung nach ist es der Auftrag der Christen, das Evangelium allen Menschen zu predigen und sie auf diese Weise vor der ewigen Verderbnis zu retten. Nur der Glaube an Jesus Christus ist der Weg zur Rettung, und die Religionen außerhalb des Christentums (bisweilen mit Ausnahme des Judentums) sind falsche Religionen. Aus dieser Ansicht resultieren große Bedenken gegen den interreligiösen Dialog. Man betrachtet den Dialog als einen Verrat an der Mission und man fürchtet in ihm die Gefahr des Synkretismus. Oft geht diese Ablehnung des interreligiösen Dialogs zusammen mit einer Ablehnung des innerchristlichen Dialogs und der ökumenischen Bewegung.

Kraft dieser Ansicht wird eine intensive Missionsaktivität entfaltet. Zehntausende von Missionaren werden in die nichtchristliche Welt ausgesandt, besonders nach Afrika, und sie predigen das Evangelium in diesem Geiste. Die meisten kommen aus dem weißen Norden, aber es gibt auch schon viele aus der Dritten Welt.

Wir möchten diese Ansicht die rechte Seite des Spektrums nennen. Ein wenig mehr zur Mitte befinden sich diejenigen Theologen, welche den Dialog mit Andersgläubigen akzeptieren, ihn aber nicht als ein geeignetes Mittel betrachten, um die frohe Botschaft zu bringen. Der Dialog soll eine missionarische Spitze haben. In diesen Kreisen stellt man sich vor, daß man das Evangelium nicht an Völker oder Menschen verkündigen kann, deren Kultur und Religion man nicht kennt. Das gilt um so mehr, als die meisten Missionare aus dem Westen kommen und ihre Art zu predigen unwillkürlich abendländische Formen angenommen hat. Gar zu häufig sind Evangelium und abendländische Kultur miteinander vermischt, und eine Folge war, daß im Süden oft Kirchen gestiftet wurden, welche den westlichen (nördlichen) Kirchen täuschend ähnlich waren. All diese Kirchen drohen Fremdkörper ohne wirkliche werbende Kraft zu bleiben.

Doch wohlan, dem kann durch eine lauschende Haltung vorgebeugt werden. Wir sollen zuerst versuchen, den Partner in dialogischer Offenheit zu begreifen, ehe wir ihm oder ihr die Botschaft bringen. Denn letzteres bleibt das endgültige Ziel. Auf dieser gedanklichen Basis gibt es wohl Respekt vor dem anderen; man ist aber doch nicht der Meinung, daß man wirklich

etwas vom anderen lernen kann. Der Dialog wird als ein geeignetes und notwendiges Mittel betrachtet, um das Evangelium zu verkündigen.

Die Grenzen zwischen den verschiedenen Auffassungen sind natürlich nicht immer scharf, es läßt sich aber die folgende Ansicht beobachten, die mehr in der Mitte des Spektrums liegt. Diese sieht die Bedeutung des Dialogs in der Notwendigkeit, in Frieden mit Andersgläubigen zusammenzuleben. Diese Notwendigkeit bezieht sich selbstverständlich weniger auf Gesellschaften, die fast homogen christlich oder stark vom Christentum geprägt sind. Sie gilt jedoch klar für christliche Gesellschaften mit großen Minoritäten von Andersgläubigen, und das ist überraschenderweise in der letzten Zeit in vielen westeuropäischen Gesellschaften der Fall, wie in der Bundesrepublik, in Frankreich, Belgien, Holland und Großbritannien. Es gilt dies noch viel stärker für Länder, in denen die Kirche nur eine Minorität ausmacht, wie in Asien und Nordafrika.

In dieser Situation entsteht die Einsicht, daß Religionen, wie oben schon gesagt, oft eine negative Rolle gespielt haben. Es ist dies die düstere Seite der Religionen. Sie haben vielfach mehr Unheil als Heil gebracht. Zahllos sind die Schlachtopfer von Unterdrückung, Verfolgung, nicht selten auch von Totschlag und Genozid im Namen der Religion. Und dies geht noch immer weiter. Christen und Moslems befinden sich im Konflikt auf den Philippinen und im Libanon, Hindus und Moslems in Indien, Hindus und Sikhs in Indien, Buddhisten und Hindus in Sri Lanka, Katholiken und Protestanten in Nordirland. Nicht immer sind diese Konflikte an sich religiöser Art. Es handelt sich häufig um ethnische, kulturelle, ökonomische Gegensätze. Aber in diesen Gegensätzen bildet die Religion ein fanatisierendes Element. Sie ist Öl im Feuer.

Angesichts dieser Situation ist es wichtig, die Mauern zwischen den Religionen abzurechen und den Andersgläubigen als Mitmenschen zu betrachten, als den Nächsten, mit dem wir eine gerechte und friedliche Gesellschaft schaffen sollen. Dafür ist der Dialog ein geeignetes Mittel. Im Dialog lernen wir Vorurteile zu durchbrechen, wir lernen Respekt voreinander zu haben. Wir versuchen den anderen zu begreifen, wie er begriffen werden will. Miteinander sprechen wir über den Beitrag, den jeder leisten könnte im Kampf gegen die tödlichen Bedrohungen unserer Zeit: Ungerechtigkeit, Hunger, Bewaffnung, Umweltverschmutzung.

Mein Eindruck ist, daß hier der Schwerpunkt der meisten Dialogkonferenzen liegt, die der ÖRK organisiert hat. Dasselbe gilt für interreligiöse Bewegungen wie den WCRP (Weltkongreß für Religion und Frieden). Wenn man nach der Beziehung dieses Dialogs zum Missionsauftrag fragt, wäre

die Antwort: in diesem Dialog kann man Zeugnis ablegen von seinem Glauben; denn man tritt mit voller Überzeugung in den Dialog ein. Dieses Zeugnis wird aber wechselseitig sein (mutual witness). Man soll sowohl zuhören als auch sprechen.

Noch einen Schritt weiter gehen diejenigen, welche im Dialog eine Möglichkeit sehen, etwas vom anderen zu lernen. Man ist überzeugt, daß es auch bei anderen wichtige Gotteserfahrungen gibt. Gott hat sich den Völkern der Welt „nicht unbezeugt gelassen“ (Apg 14,17). Deswegen ist es der Mühe wert, diese Gotteserfahrungen kennenzulernen und den eigenen Glauben damit zu bereichern. Und umgekehrt: man hofft, mit eigenen Erfahrungen andere zu bereichern. Ein besonderer Fall ist die Offenheit vieler Christen (besonders im Norden), um von den Juden und ihrem Umgang mit Gott zu lernen. Es gibt aber auch Christen, welche ihren Glauben bereichert sehen durch die Begegnung mit Hindus, Buddhisten und anderen. Der amerikanische Theologe John Cobb spricht von „überqueren und zurückkommen“ (to pass over and come back)⁸. Man begibt sich zu einer anderen Religion und kommt bereichert zurück. Man beharrt aber doch auf der entscheidenden Bedeutung von Gottes Offenbarung an Israel und in Jesus Christus.

Schließlich könnte man von einer Position ganz links im Spektrum sprechen. Man betrachtet dann die verschiedenen Religionen als Wallfahrten auf dem Wege zu Gott. Im Prinzip haben sie gleichen Wert, und dieser gleiche Wert formt die Basis für den Dialog. Christen sollen sich anstrengen, um bessere Christen zu werden und – bereichert durch die Begegnung mit Andersgläubigen – auf ihrem Wege weitergehen. Dasselbe gilt von Juden, Moslems, Hindus usw. Jeder hat natürlich das Recht, seinen eigenen Weg zu verlassen und einen anderen Weg zu begehen; es hat aber keinen Zweck, einen anderen aufzufordern, seinen Weg zu verlassen und den unsrigen zu wählen. Mit dieser Ansicht ist der Versuch verbunden, eine Art interreligiöser Theologie zu schaffen, eine Welttheologie.⁹

Die Frage nach dem Heil

Dieser Überblick ist natürlich nicht vollständig; es gibt allerlei Zwischenstandpunkte. Hoffentlich hat er aber geholfen, ein wenig Ordnung in die Vielheit der Meinungen zu bringen. Es wird deutlich, daß in all diesen Ansichten die Frage des Heils, und besonders des ewigen Heils, eine wichtige Rolle spielt. Auch hier könnte man von einem Spektrum sprechen, das teils, aber nicht völlig mit dem obigen übereinstimmt.

So treffen wir die Überzeugung an, daß keiner Gottes Heil erlangen wird, der nicht an Jesus Christus den Erlöser glaubt. Alle anderen sind auf ewig verloren. Daneben existiert der Gedanke, daß das Heil Gottes auch offen liegt für diejenigen, welche ohne ihre Schuld Jesus nicht erkannt und akzeptiert haben. Der Geist Jesu hat in ihnen gewirkt, sie sind Gläubige, ohne es zu wissen. Sodann trifft man die Meinung an, daß auch die nichtchristlichen Religionen Heilswege sind, der christliche Glaube aber der eigentliche Heilsweg ist. Anders gesagt: die Religionen sind ordinäre Heilswege, der christliche Glaube ist der extraordinäre Heilsweg.¹⁰ Die offenste Position ist die, daß alle Religionen ebenbürtige Wege zum Heil sind.

Man könnte die Ansichten über das Heil in anderen Religionen mit diesen christlichen Positionen vergleichen. Im interreligiösen Dialog über das Heil kommt das natürlich zur Sprache. Hier können nur einige Beispiele genannt werden. So sind die meisten Moslems der Meinung, daß auch Juden und Christen (als „Leute des Buchs“) in Gottes Endurteil gerettet werden, dies aber für Polytheisten nicht möglich ist. Ich bin aber auch Moslems begegnet, die behaupteten, daß die Christen nicht ins Paradies kommen werden. Hindus betrachten häufig alle Religionen (und alle Strömungen innerhalb des Hinduismus) als Heilswege. Bisweilen behaupten sie, daß all diese Religionen nur relativen Wert haben und das absolute Wissen der Vedanta-Philosophie sie alle übersteigt. Ich hörte einmal einen Buddhisten sagen, daß Andersgläubige ihre eigene Religion gewissenhaft pflegen sollten. Dann hätten sie gute Aussicht, im folgenden Leben als Buddhist reinkarniert zu werden; denn die wahre Erlösung wird erst erreicht, wenn man sich auf den Weg zum Nirvana begibt.

Einige Schlußbetrachtungen

Es wird mir hoffentlich nicht verübelt, wenn ich dieser Übersicht noch einige persönliche Überlegungen hinzufüge.

Erstens müssen wir uns darüber klar werden, daß der interreligiöse Dialog ein junges Phänomen ist, eine kleine Pflanze, die noch viel Pflege braucht. Es ist eine günstige Entwicklung, daß in den letzten Jahren nicht nur von christlicher Seite, sondern auch von anderer Seite her Interesse für den Dialog entstanden ist. Viel Mißtrauen war zu überwinden, aber an vielen Orten gibt es heute interreligiöse Begegnungen und Zusammenarbeit. Dem steht gegenüber, daß wachsender Fundamentalismus in manchen Religionen den Dialog gefährdet.

Zweitens, der Dialog (als Gespräch, aber mehr noch als Geisteshaltung) kann eine wichtige Rolle spielen in der Schaffung zwischenmenschlicher Beziehungen unter Anhängern verschiedener Religionen. Er kann versöhnend und friedensstiftend wirken. Es ist selbstverständlich, daß ein solcher Dialog keine heimliche missionarische Absicht haben kann. Wenn ein Partner den Dialog mit der Absicht anfängt, den anderen für seine Religion zu gewinnen, entsteht kein echter Dialog und kein wirkliches gegenseitiges Vertrauen. Christen sind berufen, friedfertig zu sein (Mt 5,9). Deshalb sollen sie sich für diesen Dialog des Friedens und der Gerechtigkeit einsetzen.

Drittens, ich halte es für biblisch und theologisch verantwortbar anzunehmen, daß Gott, wenn er den Weg von Israel und Jesus Christus wählte, um das Heil zu verwirklichen, doch nicht die anderen Völker ihrem Schicksal überlassen hat. Er ist der Gott aller Menschen, ein Philanthrop (Titus 3,4). Die Religionen der Menschheit können theologisch als Reaktionen auf Gottes liebevolle Aufmerksamkeit betrachtet werden. Diese Reaktionen sind nicht nur negativ (wie das Christentum nicht nur eine rein positive Reaktion ist!). Deshalb können wir von den Gotteserfahrungen Andersgläubiger lernen.

Schließlich: Sollen wir die anderen Religionen als Heilswege betrachten? Mir scheint, daß in der Bibel Heil nicht nur ewiges Heil ist. Shalom umfaßt sicher auch das Heil in diesem Leben. Hier muß man feststellen, daß Religionen viel Unheil mit sich gebracht haben und daß dies noch immer der Fall ist. Leider ist das Christentum keine Ausnahme. Vorderhand bin ich geneigt, den Heilsweg als einen Weg von Gott aus zu den Menschen zu sehen. Dieser Heilsweg hat sich verwirklicht in Gottes Weg mit Israel und in Jesus Christus. Das Heil aber, das von Gottes Seite kommt, ist viel weiter gespannt, als daß es nur Juden und Christen, nur Israel und die Kirche umfaßte. Es umfaßt alle Menschen (1Joh 2,2).

Bleibt noch die Frage: Wann kann man sagen, daß Menschen positiv auf Gottes Heil reagiert haben? Ganz sicherlich im Glauben an Jesus Christus und in seiner Nachfolge. Dies ließe sich aber noch weiter fassen: Dort, wo Menschen offen sind für Gott und für den Nächsten, arbeitet der Geist Gottes. Da ist das Heil gegenwärtig.

ANMERKUNGEN

- ¹ So lautet der Titel der Bände, die K. Scott Latourette in seiner „History of the Expansion of Christianity“ dem Zeitabschnitt von 1800 bis 1914 widmet.
- ² Christians in Dialogue with men of other faiths, publiziert in: S. J. Samartha ed., Living Faiths and the ecumenical movement, Geneva 1971.

- ³ Vgl. Michael Mildenerger (Hg.), *Denkpause im Dialog*, Frankfurt am Main 1978.
⁴ Hans Küng, *Theologie im Aufbruch*, München 1987, 281.
⁵ A.a.O. 280.
⁶ Vgl. *Denkpause im Dialog*, 59,60.
⁷ Als Studienmaterial dient die Broschüre „My Neighbour's Faith and mine“, Geneva 1986 und „Keiner glaubt für sich allein“, Frankfurt 1987.
⁸ In seinem Buch *Beyond Dialogue*, Philadelphia 1982.
⁹ Vgl. W. Cantwell Smith, *Towards a World Theology*, The Macmillan Press 1981.
¹⁰ Vgl. H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie*, Freiburg 1963.

Bezugspunkte orthodoxer Theologie und Spiritualität

VON VIOREL IONIȚA

Die Theologie und die Spiritualität sind zwei der grundlegenden Dimensionen des christlichen Lebens. Die Wichtigkeit und Komplexität dieser Aspekte des christlichen Lebens in Betracht ziehend, ist es sehr schwierig, aus orthodoxer Perspektive eine erschöpfende Darstellung vorzunehmen, umsomehr, da die Orthodoxe Kirche diesen Aspekten – vor allem in den letzten Jahren – besondere Aufmerksamkeit schenkte. Deshalb werden wir uns auf den Versuch beschränken, nur einige der wesentlichen Bezugspunkte von Theologie und Spiritualität im heutigen Leben der Orthodoxen Kirche zu umreißen.

I.

Gemäß einer der wichtigsten Formulierungen ist Theologie „die Reflexion über den Glaubensinhalt, der uns aus dem ursprünglichen Zeugnis und Leben der Offenbarung, wie wir sie in Schrift und apostolischer Tradition besitzen, überkommen ist; diese Reflexion geschieht mit der Absicht, den Glaubensinhalt für jede Generation der Gläubigen als Heilsfaktor wirksam zu machen“¹. In diesem Sinn ist der Gegenstand der Theologie die unaufhörliche Reflexion über den allumfassenden, unendlichen Inhalt der dogmatischen Formeln; deshalb muß sich die Theologie im Rahmen dogmatischer Formeln bewegen, gerade um sie als Gegenstand der unaufhörlichen Reflexion und Vertiefung aufrechtzuerhalten.²

Die orthodoxe Tradition kennt und hält u.a. folgende Hauptaspekte des Dogmas aufrecht: a) Die Kirche empfiehlt die Dogmen als Ausdruck der „regula

fidei“ oder der „fides quae creditur“, d.h. als objektiven, normativen und einheitlichen Inhalt ihrer Glaubensaussage (norma normans fidei). b) Da die Wahrheit des Evangeliums den Aposteln offenbart und der Kirche anvertraut wurde, sie diese also unvermittelt in und durch die Kraft des Heiligen Geistes kennt, so ist es die Kirche, die einer Doktrin durch synodale Formulierung dogmatische Autorität verleiht, haben doch die Bischöfe den Auftrag, die Lehre in apostolischer Kontinuität und durch kirchliche „Rezeption“ vorzutragen, insofern der ganze Leib der Kirche den Auftrag hat, diese Lehre auf existentielle Weise zu bestätigen. c) Da die Kirchenväter des Ostens eine apophatische Auffassung von der Offenbarung haben, ziehen sie Kategorien des Geheimnisses und doxologische Begriffe vor, wenn sie sich auf die offenbarten Lehren beziehen. d) Das Dogma ist ein Weg der Erkenntnis; deshalb dogmatisiert die Kirche im Hinblick auf Verständnis und Erfahrung, will dabei aber nicht dieses Geheimnis in trivialer Weise enthüllen und zugänglich machen. e) In den Lehrentscheidungen der ökumenischen Synoden bildet die dogmatische Terminologie ein Kriterium für die orthodoxe Auslegung dieser Beschlüsse. Die doktrinären Formeln müssen ihrem realen Sinn nach aufgefaßt werden. Sie können nur, müssen dann aber auch abgeändert werden, wenn es im Interesse eines besseren Verstehens und einer besseren Aufnahme des Glaubens geschieht. f) Die Orthodoxie hat nicht unbedingt darauf bestanden, ihre Glaubensaussage auf synodalem Weg in Dogmen zu formulieren, da die Entwicklung der Doktrin nicht vom Dogmatisierungsprozeß abhängig ist.³ Die Übermittlung der heiligen Tradition ist also nicht auf den dogmatischen Weg beschränkt, da es auch andere Ausdrucks- und Kommunikationsweisen gibt: den Kult, die Liturgie, die Ikonographie, die Kunst, die Hymnendichtung, die Volkstraditionen usw. g) „Neue Dogmen“ bedeuten nicht „neue Offenbarungen oder Doktrinen“, sondern neue Erfahrungen und ein neues theologisches Verständnis der Wahrheit, die die Kirche ein für allemal empfangen hat. In diesem Sinn kann von einer Dogmengeschichte als einer historischen Entwicklung der Lehrformulierung gesprochen werden. Dabei ist die ökumenische Synode, und zwar die Versammlung aller lokalen orthodoxen Bischöfe, die höchste Autorität, die allgemeine dogmatische Fragen erörtert und im Bereich der Glaubensdoktrin entscheidet. Desgleichen muß die Tatsache unterstrichen werden, daß die Orthodoxe Kirche der gemeinsam von der ungetrennten Kirche angenommenen dogmatischen Tradition immer große Bedeutung zukommen ließ, da dies das Kriterium der Einheit der lokalen und der Weltkirche ist.

Was die Autorität der Texte anlangt, in denen die Dogmen ausgedrückt wurden, wird im allgemeinen unterschieden zwischen den alten Symbolen

einerseits (das sind die Beschlüsse der sieben ökumenischen Synoden, die als einzige das Siegel der Unfehlbarkeit der Kirche tragen, für die Glaubenslehre einen normativen Charakter haben und deshalb der Heiligen Tradition zugerechnet werden) und andererseits den Glaubensaussagen oder symbolischen Büchern und Texten, die im Laufe der Geschichte erschienen sind und von denen einige von lokalen Kirchen veröffentlicht wurden. Da sie nicht von einer ökumenischen Synode bestätigt sind, besitzen sie einen anderen Grad theologischer Autorität als die erste Kategorie.

Prof. I. Karmiris führt als orthodoxe symbolische Texte folgende an:

- die Enzyklika „An alle Patriarchen des Ostens“ (867) des Patriarchen Photius,
- den ersten Brief des Patriarchen Konstantinopels, Michael Caerularius an Petrus von Antiochien (1054),
- die Beschlüsse der Synoden von Konstantinopel (1341 und 1351) betreffend den Hesychasmus,
- den Brief „An die orthodoxen Christen allerorts“ (1440–1441) des Markus Evgenikes von Ephesus,
- das Glaubensbekenntnis des Gennadius Scholarius, des ersten ökumenischen Patriarchen nach dem Fall Konstantinopels (1453),
- die drei Antwortschreiben des Patriarchen Jeremias II († 1595) von Konstantinopel an die protestantischen Theologen in Tübingen (1573–1581),
- die Akten der Synode von Konstantinopel (1638),
- die Akten der Synoden von Konstantinopel und Jassy (1642),
- die Orthodoxe Bekenntnisschrift (*Confessio orthodoxa*) des Petrus Mogilas, Metropolit von Kiew (1642),
- die Akten der Synode von Konstantinopel (1672),
- die Akten der Synode von Jerusalem (1672),
- das Glaubensbekenntnis des Patriarchen Dositheos von Jerusalem (1672),
- die Akten der Synode von Konstantinopel (1691),
- die Antwortschreiben der orthodoxen Patriarchen des Ostens an den Anglikaner Anomotus (1716–1725),
- das Glaubensbekenntnis der Synode von Konstantinopel (1727),
- die Enzyklika der Synode von Konstantinopel gegen die protestantischen Missionare (1836),
- die Enzyklika der Synode von Konstantinopel gegen die lateinischen Neuerungen (1836),
- das Antwortschreiben der orthodoxen Patriarchen des Ostens an Papst Pius IX. (1848),
- das Antwortschreiben der Synode von Konstantinopel an Papst Leo XIII. (1895),
- die Enzykliken des Ökumenischen Patriarchats betreffend die ökumenische Bewegung (1920 und 1952)⁴.

Zwischen den Dogmen und der kirchlichen Lehre besteht inhaltliche Identität, aber auch ein formaler Unterschied. Einerseits gehört die Lehre organisch zu den Dogmen, da sie den erläuternden Inhalt der Dogmen darstellt, andererseits bleibt sie jedoch kirchliche Lehre in weiterem Sinn,

solange sie nicht offiziell durch eine ökumenische Synode definiert oder von dem Konsensus der lokalen Synoden aufgenommen wurde.⁵

Obwohl es zwischen der Theologie und der Kirchenlehre eine enge Verbindung gibt, wird nicht alle Theologie zur Kirchenlehre, sondern nur diejenige, die die Kirche als solche durch ihren allgemeinen Konsens aufnimmt. Die Kirchenlehre hat einen verbindlichen, autoritativen und beständigen Charakter, während die Theologie zeitgebundene und sogar raumgebundene Auslegungen umfassen kann. In diesem Sinn ist die Theologie nicht mehr eine Theologie der Kirche, sondern eine Spekulation von Privatpersonen.

Wenn wir versuchen sollten, einige Attribute der orthodoxen Theologie zu formulieren, so können wir folgendes festhalten:

- Orthodoxe Theologie ist in erster Linie eine dogmatische Theologie in dem Sinne, daß sie stets von der Lehre ausgeht, die von der Kirche betrieben wird und zum Teil in Dogmen formuliert ist;
- sie hat eine ekklesiale Dimension in dem Sinne, daß sie sich in der und für die Kirche entfaltet.
- Das Grundbestreben orthodoxer Theologie ist, den Menschen einer gewissen Zeit und eines gewissen Raumes die Glaubenswahrheiten zugänglich zu machen. Sie ist stets aktuell, und da sie immer sowohl die dogmatische Tradition der Kirche als auch die Auslegungen der Vorgänger berücksichtigt, bleibt sie in einer organischen Verbindung mit der theologischen Tradition der betreffenden Kirche. Doch lebt die orthodoxe Theologie nicht nur von der Vergangenheit, erhellt in der Gegenwart, sondern sie blickt, beseelt von der eschatologischen Hoffnung und Perspektive des christlichen Lebens, in die Zukunft. Die Hoffnung und Perspektive werden durch ein ständiges Voranschreiten in der Vergeistigung und durch eine ständige Verstärkung der Liebe in den Beziehungen zwischen den Menschen aufrechterhalten.

II.

Das Grundbestreben orthodoxer Theologie ist pastoral-missionarischer Art, und zwar soll sie die Gläubigen anleiten und ihnen helfen, das Heil in Jesus Christus zu erlangen. Auf diesem Weg muß sich die Theologie ihrer Verantwortung für das Leben der Kirche und ihr geistiges Voranschreiten bewußt sein. Die Theologen müssen jeweils in ihrer Zeit danach streben, ihren Dienst als einen Beitrag zum Heilswerk der Kirche für die Gläubigen zu verstehen. Daher „soll die eigene theologische Reflexion nicht vom Streben nach Originalität um jeden Preis beseelt sein, sondern davon erfassen

und erklären, was das gemeinsame Erbe ist und was den Gläubigen der Kirche gerade in dieser Zeit zum Heile verhelfen kann; sie muß daher aufs engste mit dem Gebetsleben der Kirche und ihrem Fürsorgedienst verbunden sein und den gesamten Dienst der Kirche anregen und vertiefen. Geschieht das nicht, so kann die Kirche in ihrem Dienst formalistisch werden, die Theologie aber kalt und individualistisch“⁶.

Die Komplexität der theologischen Reflexionen, die angewandte Methodologie, ihre Bezugnahme auf Philosophie und Geistesgeschichte oder andere Bereiche menschlicher Tätigkeit im Zusammenhang mit Theologie beiseite lassend, ist festzuhalten, daß die orthodoxe Theologie in allem, was sie kennzeichnet und ihr kostbarer Besitz ist, organisch mit der Spiritualität verbunden ist. Orthodoxe Spiritualität bedeutet, „den orthodoxen Lehrinhalt in seiner Lebendigkeit erfahren“⁷. Sie bezieht sich auf „den Prozeß des Voranschreitens des Christen auf dem Weg der Vollendung in Christus durch die Reinigung von Begierden und die Erlangung der Tugenden“⁸.

In einem gewissen Sinn ist Spiritualität angewandte Theologie; und Theologie kann wahre Theologie der Kirche nur in dem Maße sein, in der sie auf Spiritualität gründet. Prof. Karmiris bemerkt, daß nur der gläubige und fromme Theologe, der sich selbst gereinigt hat, sich dem absolut Reinen, also Gott, und dem theologischen Nachdenken über ihn nähern kann.⁹ Nur gegründet auf Spiritualität, auf das Bemühen, selbst zu erfahren und anderen die Erfahrung des Lebens in Christus durch den Heiligen Geist zu vermitteln, behält die Theologie ihre Lebensfähigkeit und insbesondere ihre Glaubwürdigkeit.

Im engeren Sinne ist Spiritualität der existentielle Prozeß zur Vergöttlichung des Menschen, zur persönlichen Wiedergewinnung des Heiligen Geistes durch die „unsichtbaren Kämpfe“, um so die Empfindsamkeit für Gott wiederzuerlangen.

Große geistliche Väter betrachten diesen Prozeß unter verschiedenen Perspektiven. Für Evagrius den Pontiker (346–399) ist die Kontemplation Gottes durch Gebet Gegenstand der geistigen Bemühung, da die Angriffe der Dämonen das Ziel haben, uns zu hindern, die Wahrheit zu erkennen. Für Gregor von Nyssa (ca. 331–ca. 395) setzt die Spiritualität ein stetes Voranschreiten (Epektase) und Fortschritte in der unendlichen Gemeinschaft mit Gott voraus. Für den heiligen Johannes Klimakos (†680) ist das spirituelle Leben ein Stufengang, der die „Fallen“ überwältigt, die uns daran hindern, Gott zu erreichen. Der Heilige Symeon der Neue Theologe (949 bis 1022) und sein Schüler Niketas Stethatos sehen in der Dunkelheit des Geistes und der Verstocktheit Gott gegenüber einen Schatten der Sünde;

deshalb muß der Gläubige bewußt das Gefühl der Gegenwart der Gnade in Form von Licht und Freude wiedererlangen. Für Nikodemos Hagiorites (1748 bis 1809) ist der Christ in einen „unsichtbaren Krieg“ mit dem Ziel verwickelt, seinen inneren Habitus durch Unterscheidungsvermögen und seelische Ruhe zu beherrschen. Alle großen Asketen betrachten das „Leben in Christus“ als eine Vergegenwärtigung der Gnade der Taufe, als ein ununterbrochenes Streben zu Gott durch die Kraft des Heiligen Geistes. Sie legen großen Wert darauf, Spiritualität nicht mit monastischer Mystik zu verwechseln, da sie ein Erleben jedes Christen sein soll.

Die geistlichen Väter der Kirche, die sich mit der orthodoxen Spiritualität befassen, sprechen von Stufen des spirituellen Lebens oder des Voranschreitens zur Heiligung und meinen damit eine Art Ordnung im Dasein. Diese Stufen sind miteinander verbunden. Es sind dies:

1. Die Reinigung von Begierden und die Erlangung der Tugenden. Die Begierden sind nicht nur ein Ausdruck des Egoismus, da sie die Ohnmacht des Willens, sich aus Leidenschaften zu lösen, und einen Mangel an Demut offenbaren, sondern in ihnen schlägt sich auch das Irrationale nieder, da sie den Sinn (die Vernunft) der Dinge verändern und diese gegen ihre eigene Natur anwenden. Die Erschließung für Gott ist nur möglich, wenn sich der Wille von solchen leidenschaftlichen Beziehungen loslöst. Die Begierden haben den Geist geschwächt; deshalb regeneriert nur die Leidenschaftslosigkeit die Kraft des Geistes und verschafft der Freiheit den Anlauf zu den Tugenden.

2. Die Kontemplation der göttlichen „Rationes“ (Logoi) der Dinge oder die Konzentration des geistlichen Schauens auf Gott zeigen, daß diese schon seit der Schöpfung am Werk sind. Der Verzicht auf die leidenschaftliche Einbildungskraft, die unsere Erkenntnis auf die rein materielle Struktur der Welt und des Leibes beschränkt, bedeutet schon einen Fortschritt. Durch Kontemplation, d.h. durch das Eindringen des menschlichen Geistes in eine Sphäre jenseits des materiellen Äußeren der Welt, wird die Gegenwärtigkeit Gottes offenkundiger und aktiver.

3. Die unmittelbare Vereinigung oder das direkte Erfahren Gottes bildet die letzte Stufe der Vergöttlichung, in der Gott aktiver ist als das menschliche Subjekt. Es ist der höchste Zustand in der Erkenntnis Gottes, da er nun „der einzige und letzte Grund“ des Daseins ist.¹⁰

III.

Zunächst müssen wir die Tatsache präzisieren, daß gemäß der orthodoxen Spiritualität derjenige, der sich auf den Weg der persönlichen Vervoll-

kommnung begibt, zwar sein ganzes Wesen für Gott einsetzt, aber dennoch in der Gemeinschaft mit seinen Mitmenschen engagiert bleibt. Die orthodoxe Spiritualität weist dem Christen einen Weg, auf dem er voranschreiten kann zu einem immer vollkommeneren Erleben des Glaubensinhalts. Diese Vervollkommnung und Vertiefung greift auch auf die Gemeinschaft zwischen ihm und den anderen Christen über und durchdringt diese mehr und mehr. Niemand kann sich ohne die Hilfe anderer im Glauben vervollkommen, und es gibt kein Voranschreiten zur Vervollkommnung, ohne daß es sich nicht in den Beziehungen zum Mitmenschen erweist.¹¹

Das ist gemeint, wenn orthodoxe Spiritualität von mystischer Theologie spricht und damit jene geheimnisvolle Beziehung zwischen Mensch und Gott bezeichnen will, aber auch die Mittel, sie zu erlangen.

Hier soll keine Abgrenzung zwischen Mystik und Spiritualität versucht werden, was umsomehr ein schwieriges Unterfangen darstellt, als der erste Begriff von einigen Theologen wegen der Mißverständnisse, die ihm erwachsen können, gemieden wird. Trotzdem können wir sagen, daß sich die Mystik mehr auf den subjektiven, persönlichen Aspekt des Lebens in Christus bezieht, während Spiritualität die Komplexität dieses Lebens umfaßt, einschließlich seines ekklesiologischen gemeinschaftlichen Aspekts.

Die mystische Theologie gewinnt ihre Anhänger besonders unter den Mönchen, ohne daß sie nur ihnen vorbehalten wäre. In einem herrlichen, der orthodoxen Spiritualität gewidmeten Buch bemerkt Metropolit Antonie Plamadela, daß sich die orthodoxe Spiritualität an alle Christen richtet: „Jeder erklimmt die Stufen der Vervollkommnung entsprechend seinen Kräften, seines Vorhabens und Willens.“¹² In einer bündigen Formulierung wird hier rumänische Spiritualität folgendermaßen geschildert: „Die jüngsten Forschungen – sie sind bei weitem nicht erschöpfend – entdeckten bei den Rumänen eine wahre Berufung zur Vollkommenheit, zur Erziehung durch Mittel, die von der lokalen Spiritualität geboten sind, eines seelisch und körperlich unbescholtenen Menschenschlags, der leidenschaftslos, schön und gut ist, der das Rechtschaffene und Schöne liebt und mit sich selbst, mit der Natur, mit seinen Mitmenschen und Gott harmoniert.“¹³

Die orthodoxe Spiritualität wendet sich somit an den ganzen Menschen, ausgehend von der Lehre, daß in dem von den Toten auferstandenen Jesus Christus die gesamte Schöpfung wiederhergestellt wurde, also auch die Materie, die von Gottes Gnade in ihre eschatologische Dimension verklärt werden soll.

Orthodoxe Spiritualität umfaßt auch die Mystik, also auch die geheimnisvolle Verbindung zwischen dem Christen und Gott im Heiligen Geist, die als Leben in Christus oder als enge, innere, reale, doch geheimnisvolle Verbindung umschrieben wird. Orthodoxer Spiritualität entsprechend lebt Christus selbst nach dem Wort des Apostels Paulus in dem vollkommenen Menschen. Indem sie den Menschen der Vollkommenheit entgegenführt, entfremdet sie ihn keinesfalls sich selbst, sondern führt ihn zur Vervollkommnung seiner menschlichen Natur, zu dem Telos, für das er von Gott erschaffen wurde.

Somit bezeichnet der Begriff Spiritualität nicht nur das Wirken des menschlichen Geistes, seiner Intelligenz, seines Herzens und seiner Seele, sondern ebenso sein ganzes Leben, das von Gottes Geist durchdrungen und geleitet ist. Jede Handlung des wahren Christen muß eine geistliche Handlung darstellen; ein jeder Gedanke muß geistlich sein; desgleichen jedes Wort, jede Gebärde, jede Tätigkeit des Leibes, jede Wirkung der Person. Alles, was der Christ denkt, sagt und tut, muß vom Heiligen Geist eingegeben sein, damit der Wille Gottes erfüllt wird, wie er von Jesus Christus aufgewiesen und gelehrt wurde.¹⁴

IV.

Aus dem bisher Erläuterten können wir folgende Kennzeichen orthodoxer Spiritualität festhalten. Sie ist:

1. Eine ekklesiale Spiritualität, die die theologische Reflexion mit der erlebten Erfahrung des Glaubensdogmas verbindet, das in der Kirche mit den von der Kirche gebotenen gnadenhaften Mitteln eingeübt wird und die Glaubenseinheit in der Vielfalt der lokalen Kirchen erzielt.

2. Biblisch und patristisch nährt sie sich ständig durch die zwei Wege, durch die den Menschen die offenbarte Wahrheit übermittelt wird: die Heilige Schrift und die Heilige Tradition; aber auch durch die Art und Weise, wie diese von den Heiligen Kirchenvätern ausgelegt und erfahren wurden.

3. Orthodoxe Spiritualität gründet auf dem Geheimnis der Heiligen Dreifaltigkeit und umfaßt die ganze Verehrung, die der Mensch Gott schuldet, dem sich dieser Gott als Heilige Dreifaltigkeit offenbart hat. Die orthodoxe Spiritualität bringt den Menschen nicht nur mit Christus oder nur mit dem Heiligen Geist in Bezug, sondern in gleichem Maß mit der gesamten Heiligen Dreifaltigkeit.

4. In der orthodoxen Tradition ist Spiritualität eher existential als auf Aktivismus ausgerichtet. Der Begriff existential trifft nicht genau, doch will

er zeigen, daß sich in der Orthodoxie Spiritualität nicht auf einen äußerlichen Aktivismus beschränkt, sondern den ganzen Menschen und seine Wirkungen meint, also auch die Art, wie er den Glauben an die Heilige Dreifaltigkeit erlebt und diesen Glauben in die Tat umsetzt.

5. Orthodoxe Spiritualität hat einen globalen und synthetischen Charakter. Dementsprechend umfassen Heil und Heiligung die ganze Schöpfung.

6. Sie ist eine asketische und österliche Spiritualität, die das Geheimnis des Kreuzes nicht von jenem der Auferstehung trennt und die durch den Heiligen Geist inmitten der ekklesialen Gemeinschaft die Gegenwart des auferstandenen Christus erlebt.

7. Sie ist auch darin lebendige Spiritualität, daß sie Christus nicht vom Heiligen Geist trennt und die Wahrheit Jesu Christi als Gemeinschaft mit ihm auf sämtlichen Ebenen des Lebens erfährt.¹⁵

In der Tradition der Orthodoxen Kirche drücken die Theologie und die Spiritualität zwei grundlegende Aspekte des christlichen Lebens aus. Sie durchdringen, bedingen und ergänzen sich gegenseitig. Orthodoxer Lehre entsprechend gibt es keine echte Theologie ohne Spiritualität und auch keine Spiritualität ohne Theologie. Theologie ohne Spiritualität wäre bloße theoretische und leere, abstrakte und starre Spekulation, während die Spiritualität ohne Theologie blind, also desorientiert und in Gefahr wäre, in Exaltation auszuarten. Theologie und Spiritualität, innerhalb der Kirche gelebt, nähren und regen einander an; und nur gemeinsam tragen sie zu einem christlichen Leben bei, das voranschreitet auf dem Weg der Lobpreisung und Verehrung der Dreifaltigkeit.

ANMERKUNGEN

¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, (Orthodoxe Dogmatik), Bd. I., Bukarest 1978, 98.

² Ebd. 97.

³ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dictionar de teologie ortodoxă*, Bukarest 1981, 130.

⁴ I. Karmiris, *A Synopsis of the Dogmatic Theology of the Orthodox Catholic Church*, Christian Orthodox Edition, Scranton Pa. 1973, 6–12.

⁵ Dumitru Stăniloae, op. cit. 98.

⁶ Ebd. 101.

⁷ Idem, *Spiritualitate si comuniune in liturgia ortodoxă*, Craiova 1986, 5.

⁸ Idem, *Teologia morală ortodoxă*, Bd. III. *Spiritualitatea ortodoxă*, Bukarest 1981, 5.

⁹ Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 103.

¹⁰ Ion Bria, op. cit. 346.

¹¹ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate si comuniune*. . . , 5.

¹² Antonie Plămădeală, *Traditie si libertate in spiritualitatea ortodoxă*, Sibiu 1983, 15.

¹³ Ebd. 388.

¹⁴ Dan Ilie Ciobotea, *Teologie si spiritualitate crestină*, Doktorarbeit in Theologie, Bukarest 1980, Ms. S. 44.

¹⁵ Idem, *Unité et liberté dans l'Esprit*, in „Romanian Orthodox Church News“. XV, (1985) Nr. 3–4, 90–95.

Die ekklesiologische Bedeutung des konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung

VON GEORG HINTZEN

Das gegenwärtige ökumenische Geschehen, das wir den konziliaren Prozeß für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung nennen, ist ein neuartiges Phänomen in der Geschichte der ökumenischen Bewegung. Noch nie zuvor haben sich Christen in solchem Ausmaß und in dieser Form zusammengetan, um gemeinsam ein Zeugnis ihres Glaubens zu geben. Der Impuls dazu ist zwar von einzelnen Christen ausgegangen, aber die Kirchen haben ihn aufgenommen und sich zu eigen gemacht. Die Kirchen sind – je in ihrer Weise – selbst in den konziliaren Prozeß eingetreten. Nicht einzelne Christen finden sich daher in diesem Prozeß zusammen, sondern die Kirchen als Kirchen. Mag auch die Dynamik dieses Prozesses weitgehend von der Aktualität der Themen Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung leben, so ist doch – auch unabhängig von dieser Thematik – allein der Umstand, daß sich die Kirchen in dieser Weise zum gemeinsamen Zeugnis zusammenfinden, ein ökumenisches Ereignis, dessen *theologische* Bedeutung einer eigenen Reflexion wert ist.

Was bedeutet es, daß sich die Kirchen zum konziliaren Prozeß zusammengefunden haben? Ist dieses Ereignis nur ein zwischenkirchlicher Prozeß im soziologischen Sinne oder kommt ihm auch eine *ekklesiale* Relevanz im theologischen Sinne zu? Von der Antwort auf diese Frage hängen sowohl Bedeutung und Verbindlichkeit des konziliaren Prozesses für das Leben der einzelnen Kirchen ab als auch seine ökumenische Wirksamkeit für ein weiteres Wachsen der Einheit unter den Kirchen.

Die Frage nach der ekklesiologischen Bedeutung des konziliaren Prozesses kann freilich nur auf der Grundlage einer Ekklesiologie beantwortet

werden. Solange es (noch) keine gemeinsame christliche Ekklesiologie, sondern nur konfessionell geprägte Ekklesiologien gibt, kann auch die Antwort nur von einem konfessionellen Standpunkt aus erfolgen. Wir wollen im folgenden versuchen, eine Antwort aus *katholischer* Sicht zu geben.

1. Ein Ereignis von ekklesialer Qualität

Bestimmt sich die ekklesiale Qualität eines zwischenkirchlichen Prozesses nach der ekklesialen Qualität der an diesem Prozeß beteiligten Kirchen, dann ist der gegenwärtige konziliare Prozeß aus katholischer Sicht nicht als ein bloß kirchlicher Vorgang im soziologischen Sinne, sondern als ein *Ereignis von ekklesialer Qualität* zu werten. Das Zweite Vatikanische Konzil hat trotz des Anspruchs, daß die Kirche Jesu Christi, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, in der katholischen Kirche verwirklicht sei (LG 8), die ekklesiale Qualität der anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften nicht bestritten, sondern ausdrücklich anerkannt: Der Geist Christi bedient sich ihrer als Mittel des Heils (UR 3). Durch die Taufe besteht eine, wenn auch noch nicht vollständige Einheit unter allen Christen (UR 22).

Die jetzt schon bestehende Gemeinschaft und Einheit der Christen aktualisiert und manifestiert sich in vielfältiger Weise: im gemeinsamen Gebet, im Gottesdienst, in Zeugnis und Dienst und im Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens. Obwohl alle diese Elemente im konziliaren Prozeß zum Tragen kommen, liegt der Schwerpunkt doch auf dem gemeinsamen Zeugnis und Bekenntnis des Glaubens. Es ist für die Beurteilung der ekklesiologischen Relevanz des konziliaren Prozesses nicht ohne Bedeutung, daß sich in ihm die Kirchen im Bereich von Bekenntnis und Lehre zum Zeugnis zusammenfinden. Dadurch rückt der konziliare Prozeß zum einen in die Nähe des klassischen Konzils, dessen Kompetenz gerade im Bereich von Bekenntnis und Lehre liegt. Zum anderen ergeben sich hieraus Konsequenzen für den Gegenstand eines konziliaren Prozesses. Soll der konziliare Prozeß wirklich ein Geschehen von ekklesialer Qualität sein, dann müssen auch die in ihm verhandelten Gegenstände ekklesialer Natur sein, d.h. in den Bereich von Bekenntnis und Lehre (im weitesten Sinne) fallen.¹ Insofern kann auch bei der Beurteilung des gegenwärtigen konziliaren Prozesses nicht gänzlich von dessen Thematik abgesehen werden. Daß zu den Themen Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung als heute dringlichen Handlungsfeldern christlicher Praxis ein genuin kirchliches Wort gesagt werden kann und soll, ist nicht strittig. Aber es muß eben ein Wort des

Glaubens sein, das nur von den christlichen Kirchen gesagt werden kann (nicht ein bloß politisches oder weltliches Wort, das auch jeder andere sagen könnte). Wenn die Kirchen gemeinsam ein Wort des Glaubens sagen, aktualisieren sie die jetzt schon in Bekenntnis und Lehre gegebene Gemeinschaft unter den Christen und bezeugen die jetzt schon bestehende Einheit der Kirchen in einmaliger und eindrucksvoller Weise vor der Welt.

In den Gremien, Konsultationen, Foren und Veranstaltungen des konziiliaren Prozesses steht den Kirchen ein Instrumentarium zur Verfügung, das es ihnen ermöglicht, ein gemeinsames Wort des Glaubens zu sagen. Was dieses Instrumentarium sowohl für die einzelnen Kirchen als auch für die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen zu leisten vermag, hängt nicht nur von der Qualität der geleisteten Arbeit, sondern entscheidend auch davon ab, welchen ekklesiologischen Stellenwert und welche Verbindlichkeit man diesem Instrumentarium und seinem Wort zuerkennt.

2. Ekklesiologischer Stellenwert und Verbindlichkeit

In den Gremien, Konsultationen, Foren und Veranstaltungen des konziiliaren Prozesses sind die Kirchen durch Delegierte vertreten, die – im Idealfall – das Kirchenvolk in seiner ganzen Breite repräsentieren (und so möglichst alle Impulse ihrer Kirche einbringen können). Den ekklesiologischen Stellenwert einer solchen ökumenischen Repräsentation des in allen Kirchen versammelten Gottesvolkes können wir wohl am ehesten in Analogie zu der vergleichbaren Repräsentation des Gottesvolkes einer Kirche zu verstehen suchen. Eine solche Repräsentation des Gottesvolkes einer Kirche ist die „Synode“ – eine Einrichtung, die in den einzelnen Kirchen freilich in sehr unterschiedlicher Weise realisiert und verstanden wird.

Auch die katholische Kirche kennt Synoden, auf denen das ganze Gottesvolk einer oder mehrerer Teilkirchen repräsentiert ist: die Diözesan-Synode (CIC c. 460-68) und die Synode für die Teilkirchen einer Bischofskonferenz bzw. einer Kirchenprovinz, vom Kirchenrecht „Partikularkonzil“ genannt (CIC c. 439-46). Ein solches „Partikularkonzil“ war z. B. die Würzburger Synode der Bistümer der Bundesrepublik in den 70er Jahren. Nach dem Kirchenrecht haben die auf der Synode anwesenden Repräsentanten des Gottesvolkes – Priester, Ordensleute und Laien – nur beratende Stimme; Entscheidungskompetenz steht allein dem Bischof bzw. den Bischöfen zu. Diese kirchenrechtliche Regelung ist dogmatisch darin begründet, daß das „Lehramt“ allein den Bischöfen – in Einheit mit dem Papst als Haupt des Bischofskollegiums – zukommt.

Verglichen mit dem Synodalwesen anderer Kirchen mag sich das katholische bescheiden ausnehmen; seine theologische Bedeutung ist aber reicher, als es der enge, vom gegenwärtigen Kirchenrecht gezogene Rahmen vermuten läßt. Hinsichtlich der Lehrautorität in der Kirche hat das Zweite Vatikanische Konzil zwei Fragen ins theologische Bewußtsein gerückt, die bis heute noch nicht theologisch hinreichend entfaltet, geschweige denn lehramtlich entschieden sind und die Entwicklungen in Gang setzen *könnten*, die auch von großer ökumenischer Bedeutung sein würden. Das ist zum einen die Frage nach dem Verhältnis zwischen der päpstlichen Lehrautorität und der — gleichrangigen — Lehrautorität des Bischofskollegiums² und zum anderen die umfassendere, in unserem Zusammenhang vor allem interessierende Frage nach der Bedeutung, die der „Glaubenssinn aller Gläubigen“ für das kirchliche Lehramt hat. Über den Glaubenssinn aller Gläubigen sagt das Zweite Vatikanische Konzil: „Die Gesamtheit der Gläubigen . . . kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ,von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘³ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes . . . den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an“ (LG 12). „Christus . . . erfüllt . . . sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie. . . , sondern auch durch die Laien. Sie bestellt er deshalb zu Zeugen und rüstet sie mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes aus“ (LG 35).

Nach katholischer Glaubensüberzeugung ist „Unfehlbarkeit“ primär ein Prädikat der Gesamtkirche, insofern sie vom Heiligen Geist in der Wahrheit gehalten wird. Die Unfehlbarkeit des Lehramtes muß daher von der Unfehlbarkeit der Gesamtkirche her und auf sie hin verstanden werden: Sie ist die Weise, in der der Heilige Geist das Bleiben der Gesamtkirche in der Wahrheit bewirkt. Die katholische Theologie hat in der Vergangenheit die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche fast ausschließlich als „passive“ Unfehlbarkeit „in credendo“, d. h. als Bleiben in der vom Lehramt verkündeten Wahrheit, verstanden; die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Glaubenssinn des ganzen Volkes Gottes wirft aber die Frage auf, ob die Gesamtheit der Gläubigen nicht auch in irgendeiner Weise Einfluß habe und nehme auf die „aktive“ Unfehlbarkeit der Kirche „in docendo“, also in irgendeiner Weise auch Anteil habe am Lehramt der Kirche. Geht es in

der Frage nach dem Verhältnis von päpstlicher und konziliarer Lehrautorität um die Einbindung der Lehrautorität des Papstes in die Lehrautorität des Bischofskollegiums, so in unserer Frage um die Einbettung des Lehramtes insgesamt in das Glaubensbewußtsein des ganzen Gottesvolkes.

Obwohl die theologische Erörterung dieser Frage noch in den Anfängen steht,⁴ darf man wohl sagen: „Der *consensus fidelium* beschreibt nicht die hörende Kirche im Gegensatz zur lehrenden. Er ist als Artikulation des *sensus fidei* der vielen selbst unmittelbar geistgewirkter Ausdruck der Autorität der Glaubenden. Ihm gegenüber haben die Träger des Lehramtes, die selbst wie alle Glaubenden aus der lebendigen Bezeugung des Glaubens leben, eine oft erst nachträglich feststellende, aber auch kritisch-sondierende Funktion im Sinne eines Wächteramtes.“⁵

Jede Entscheidung des Lehramtes hat ja ihren „historischen Ort“. Lehramtsentscheidungen sind in aller Regel Antworten auf Fragen, die durch neue Entwicklungen im Glauben und Leben der Kirche entstanden sind. Solche Entwicklungen, in denen die Kirche aufgrund neuer geistlicher Erfahrungen und theologischer Einsichten durch neue Frömmigkeitsformen oder christliche Handlungsweisen Antwort auf die Herausforderungen einer gewandelten Welt zu geben versucht, entstehen aus und in der Gesamtkirche. Sie sind nie primär das Werk der Träger des Lehramtes, sondern zumeist das Werk „charismatischer“ Personen oder Gruppen, deren Impulse im Volk Gottes Resonanz finden und zu Bewegungen werden, in den Anfängen nicht selten vom Lehramt sogar mit Mißtrauen betrachtet. Es kann nämlich auch Fehlentwicklungen in der Kirche geben, die als solche gerade nicht vom Glaubenssinn getragen sind. Der Glaubenssinn wird vom Heiligen Geist gewirkt und erweist sich als solcher durch seine spirituelle Kraft und seine christliche Plausibilität. Ob eine Entwicklung in der Kirche von diesem geistgewirkten Glaubenssinn getragen ist, läßt sich nur an ihren Früchten erkennen. Darum wird das vom Glaubenssinn geprägte Glaubensbewußtsein durch seine geistliche Qualität als das theologisch relevante Glaubensbewußtsein in der Kirche ausgewiesen, darf also keineswegs quantitativ als das „durchschnittliche Glaubensbewußtsein“ mißdeutet werden, wie es durch demoskopische Umfragen ermittelt werden könnte.

Wird ein definitives Urteil über die christliche Legitimität einer kirchlichen Entwicklung erforderlich, dann steht die Entscheidung dem Lehramt zu. Da neue Entwicklungen in der Kirche aber nicht nur Anlaß zu neuen Fragen geben, sondern bereits wesentliche Elemente einer Antwort in sich tragen, sind die Entscheidungen des Lehramtes wesentlich durch die gesamtkirchliche Entwicklung mitbedingt. Darum hat das Lehramt weniger

eine „produktive“, sondern eher eine „regulative“, kritisch-sondierende, klärende Funktion. Nicht das Lehramt „macht“ die Lehre, sondern die Gesamtkirche. Darum kann man sagen: „Dem Glaubenssinn der Gläubigen kommt eine wahrheitsfindende und wahrheitsbezeugende Funktion zu. . . Die Geschichte des christlichen Glaubens und der kirchlichen Lehre vollzieht sich in der mitschaffenden Subjekthaftigkeit der Gläubigen.“⁶ Im Lehramt spricht die Kirche gleichsam nur deutlich aus, was in ihrem Bewußtsein bis dahin noch diffus und unausgereift, mehrdeutig oder kontrovers vorhanden war. Man kann das Lehramt den „Mund der Kirche“ nennen, d. h. das Organ, durch das die Gesamtkirche klärt, entscheidet und ausspricht, was ihre Glaubensüberzeugung ist. Von daher wird verständlich, daß die Lehramtsentscheidungen in der Regel vom Volk Gottes mehrheitlich rezipiert werden und daß es im Grunde unsachgemäß ist, die Verbindlichkeit der Lehramtsentscheidungen von der *nachfolgenden* Zustimmung der Gesamtkirche abhängig zu machen. Ein als „Mund der Kirche“ sprechendes Lehramt kann der mehrheitlichen Rezeption durch die Gläubigen gewiß sein, ja das Wort des Lehramtes ist selbst ein Akt der Rezeption dessen, was sich im Glaubensbewußtsein der Kirche entwickelt hat: Die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils ist z.B. aus der liturgischen Bewegung erwachsen und ohne diese Bewegung gar nicht denkbar.

Wenn aber das Lehramt nur klärend ausspricht, was die Kirche im Grunde bereits, wenn auch noch diffus und unausgereift, glaubt, dann wird verständlich, daß das Lehramt außer auf Schrift und Tradition auch auf das aktuelle Glaubensbewußtsein der Kirche zu hören hat.⁷ Dem Lehramt stehen zwar viele Wege offen, sich des Glaubensbewußtseins des Gottesvolkes zu vergewissern, aber es kann sich auch „offizielle“, kirchenrechtlich institutionalisierte Instrumente des Hörens auf dieses Glaubenszeugnis schaffen. Wir können in der „Synode“ eine solche „offizielle“ Form des Hörens des Lehramtes auf das Glaubenszeugnis des Gottesvolkes sehen. Das katholische Verständnis des Lehramtes schließt das synodale Moment nicht aus, sondern ein, und darum könnte ein tieferes Erfassen der Lehre vom Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes auch in der katholischen Kirche zu neuen institutionalisierten und kirchenrechtlich geordneten Formen des Hörens des Lehramtes auf das ganze Volk Gottes führen. Liegt auch die Entscheidungskompetenz nach katholischem Amtsverständnis allein bei den Trägern des Lehramtes, so darf doch die Bedeutung einer nur „beratenden Stimme“ des Volkes Gottes nicht unterschätzt werden. Die Träger des Lehramtes dürften nach dem hier entwickelten Verständnis des Lehramtes ein einheitliches oder mehrheitliches Votum des Gottesvolkes nicht achtlos

übergehen. Und sie würden es auch nicht tun! Dieses Vertrauen gründet sich nicht auf die menschliche Klugheit oder Integrität der Träger des Lehramtes, sondern auf das Wirken des Heiligen Geistes, der die ganze Kirche in der Wahrheit erhält und ihre gemeinsame Wahrheitsfindung leitet.

Gehen wir von diesem Verständnis des Glaubenssinnes aller Gläubigen aus, dann können wir den ekklesiologischen Stellenwert und die Verbindlichkeit des konziliaren Prozesses in Analogie zu Stellenwert und Verbindlichkeit der Partikularkonzilien bzw. Diözesansynoden bestimmen: Er ist eine „offizielle“ Artikulation des „sensus fidei“ aller Christen und bildet als solcher eine Grundlage für die Entscheidungsfindung der über die rechte Lehre urteilenden Instanzen der jeweiligen Kirchen. Sein Zeugnis hat die Verbindlichkeit, die einer offiziellen Artikulation des „sensus fidelium“ als repräsentativem Glaubenszeugnis des Gottesvolkes zukommt. Verbindlichkeit im Sinne von Bekenntnis und Lehre erhält dieses Zeugnis freilich erst durch die – kritisch-sondierende – Rezeption von seiten der Instanzen, die nach dem Verständnis der jeweiligen Kirchen über die rechte Lehre urteilen und entscheiden.

3. Ökumenische Bedeutung und Zukunftsperspektive

Das allgemeine Interesse am gegenwärtigen konziliaren Prozeß konzentriert sich verständlicherweise auf die Themen Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung. Trotzdem sollte nicht übersehen werden, was in diesem Prozeß ekklesiologisch geschieht: Die Kirchen versuchen ihre jetzt schon gegebene Einheit durch ein Zeugnis ihres gemeinsamen Glaubens zu aktualisieren, und sie tun es in einer Form, die ein Novum in der Geschichte der ökumenischen Bewegung ist. In den Bemühungen um ein gemeinsames Bekenntnis des Glaubens bedienten sich die Kirchen bisher fast ausschließlich theologischer Dialogkommissionen; nur ansatzweise und in pastoralen Fragen ist es zu einem gemeinsamen Wort kirchlicher Amtsträger oder der Kirchenleitungen gekommen.⁸ Im gegenwärtigen konziliaren Prozeß bedienen sich die Kirchen jedoch eines Instrumentariums, das als Repräsentation des ganzen Gottesvolkes in allen Kirchen in seinem ekklesiologischen Stellenwert wohl am ehesten von der ekklesiologischen Bedeutung der Synode her begriffen werden kann. Dem Glaubenszeugnis einer repräsentativen Versammlung des Gottesvolkes eignet aber als Artikulation des „sensus fidelium“ eine ungleich größere Verbindlichkeit als dem allein auf ihre Fachkompetenz begründeten Wort einer Theologenkommission – wobei das Glaubensbewußtsein des ganzen Gottesvolkes das Wort der Theologen

selbstverständlich nicht aus-, sondern einschließt. Darum sind auf einer Synode ja auch die Theologen vertreten.⁹ Man könnte die ekklesiologische Bedeutung des gegenwärtigen konziliaren Prozesses gerade darin erblicken, daß sich in ihm – nicht beabsichtigt, aber de facto – Ansätze zu einem „ökumenischen Synodalwesen“ abzuzeichnen beginnen.

Ob sich diese Ansätze zu einem effektiven Instrument der Bemühung um die Einheit der Kirchen weiterentwickeln lassen, muß die Zukunft erweisen. Nicht zuletzt wird dies auch von dem Gelingen des gegenwärtigen konziliaren Prozesses abhängen. Weiterhin müßte eine Reihe – in ihrer Schwierigkeit nicht zu unterschätzender – kirchenrechtlicher und organisatorischer Fragen beantwortet werden, z.B. ob und inwieweit bereits bestehende ökumenische Strukturen wie die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen oder der Ökumenische Rat der Kirchen eine Hilfe sein könnten. Vor allem aber müßte eine deutliche Ausrichtung auf die Frage von Bekenntnis und Lehre erfolgen.

Ist es nur ein ökumenischer Traum, daß das in allen Kirchen versammelte Gottesvolk auf gemeinsamen Synoden – die freilich durch die Expertengespräche der Theologen vorbereitet sein sollten – um ein gemeinsames Bekenntnis des Glaubens ringt, beginnend mit der Formulierung dessen, was jetzt schon Bestandteil des gemeinsamen Glaubens ist,¹⁰ und dann schrittweise übergehend zur Verständigung in den noch offenen Fragen, so daß allmählich ein gemeinsames Credo aller Christen heranwächst, das einmal zu dem einen Credo der einen sichtbaren Kirche Jesu Christi in dieser Welt werden könnte? Bietet ein „synodaler Prozeß“ auf allen kirchlichen Ebenen – wie es im konziliaren Prozeß jetzt schon weithin geschieht – nicht die Chance, das Suchen nach der Einheit im Bekenntnis des Glaubens breiter und effektiver in die Kirchen hineinzutragen und den Glauben stärker auf die wirklich bedrängenden Fragen bezogen in einer verständlicheren Sprache auszudrücken, als dies auf dem bisher üblichen Wege der reinen Expertengespräche möglich ist? Und wenn es gelingen sollte, auf diesem Wege zu dem einen Credo der einen Kirche Jesu Christi zu gelangen, das auf einem wirklich ökumenischen Konzil der ganzen Christenheit rezipiert werden könnte, dann wäre der synodale Prozeß wirklich ein *konziliarer* Prozeß, d.h. ein Prozeß, der auf ein Konzil hinarbeitet und es vorbereitet.

ANMERKUNGEN

¹ Die Geschichte der Konzilien zeigt, daß die Friedenthematik in den Kompetenzbereich des ökumenischen Konzils fällt. Siehe dazu H. - G. Stobbe, Die römisch-katholische Kirche und

- die Idee eines Friedenskonzils, in: H.-R. Reuter (Hg.), Konzil des Friedens. Beiträge zur ökumenischen Diskussion I, Heidelberg 1987, 61-99, hier: 76-85.
- ² Siehe dazu K. Rahner/J. Ratzinger, Episkopat und Primat = QD 11, Freiburg 1961, bes. 86-93; K. Rahner, Kommentar zu LG 22: LThK, Erg. Bd. I (1966) 221-229; ders., Zum Verhältnis zwischen Papst und Bischofskollegium: Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 374-394; J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1969, 171-200 und 201-224, bes. 187-190 und 210-212; M. Hardt, Papsttum und Ökumene = BÖT 20, Paderborn 1981, 74-79.
- ³ Vgl. Augustinus, De Praed. Sanct. 14,27: PL 44,980.
- ⁴ Siehe dazu z.B. Y.M. Congar, Der Laie, Stuttgart 1957; M. Seckler, Art. Glaubenssinn: LThK IV (²1960) 945-948; M. Löhrer, Träger der Vermittlung: MySal I (1965) 545-586; M. D. Koster, Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen, in: ders., Volk Gottes im Werden, Mainz 1971, 131-150; W. Beinert, Bedeutung und Begründung des Glaubenssinnes (sensus fidei) als eines dogmatischen Erkenntniskriteriums: Cath 25 (1971) 271-303 (Literatur!); M. Seybold, Kirchliches Lehramt und allgemeiner Glaubenssinn: ThGl 65 (1975) 266-277; H. Wagner, Glaubenssinn, Glaubenzustimmung und Glaubenskonsens: ThGl 69 (1979) 263-271; M. Garijo-Guembe, Der Begriff „Rezeption“ und sein Ort im Kern der katholischen Ekklesiologie, in: P. Lengsfeld/H. -G. Stobbe (Hg.), Theologischer Konsens und Kirchenspaltung, Stuttgart 1981, 97-109; J. Wohlmuth, Konsens als Wahrheit? Versuch einer theologischen Klärung: ZKTh 103 (1981) 309-323; Conc (D) 21 (1985) 235-293: Die Lehrautorität der Gläubigen (mit Beiträgen von H. Vorgrimler, E. Schillebeeckx, J. Walgrave, H. Waldenfels, H. Fries u.a.).
- ⁵ H. Waldenfels, Autorität und Erkenntnis: Conc (D) 21 (1985) 255-261, Zitat: 261.
- ⁶ H. Fries, Gibt es ein Lehramt der Gläubigen?: Conc (D) 21 (1985) 288-293, Zitat: 292.
- ⁷ Siehe K. Rahner, Art. Lehramt: LThK VI (²1961) 884-890, hier: 889.
- ⁸ Siehe z.B. das „Gemeinsame Wort der katholischen Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Zusammenarbeit in der Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen“, dokumentiert in: Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Partner, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, Würzburg-Gütersloh 1974, 21-24.
- ⁹ Siehe z.B. für das Partikularkonzil CIC c. 443, §3,3°.
- ¹⁰ Würde sich dazu nicht ein Projekt wie das der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Den einen Glauben bekennen“ FO-Paper Nr.140 anbieten?

Christentum, Islam und die Menschenrechte

VON GERHARD GROHS

I. Wandlungen der „Wir-Ich-Balance“

Norbert Elias geht in seinem Aufsatz „Wandlungen der Wir-Ich-Balance“¹ der Frage nach, wie sich Ich-Identität und die an Bezugsgruppen orientierte Wir-Identität in der europäischen Geschichte gewandelt haben. Seine These ist, daß die auf Großfamilie, Stamm und Dorf bezogene Wir-Identität zunächst so stark war, daß der Ich-Identität nur wenig Raum blieb.

Die Entstehung der Nationalstaaten konstituierte allmählich eine neue Identität, die nationale, die jedoch niemals die herkömmlichen Wir-Identitäten völlig außer Kraft setzen konnte. Trotzdem ermöglichte sie die Schwächung der auf Familie, Stamm und Dorf bezogenen Wir-Identitäten und schuf der Ich-Identität erheblich mehr Raum (Emanzipation). Elias sieht nun in der Gegenwart die Entstehung neuer, die Nationalstaaten übersteigender Einheiten, zu denen die Supermächte USA und UdSSR bereits in dem Sinne gehören, daß sie schon vorher bestehende oder sich bildende Nationalitäten transzendiert haben, was in der UdSSR 1917 eine neue Wendung nahm und in den USA durch den Bürgerkrieg herbeigeführt wurde.

Die europäische Einigung ist dort einzuordnen, da auch hier die Nationalstaaten mehr und mehr Souveränität an eine übergeordnete Instanz, die EG-Kommission und das Europäische Parlament, abgeben müssen.

Das hat natürlich für das Verhältnis von Ich-Identität zur Wir-Identität ähnliche Folgen, wie sie bereits der Übergang von Großfamilie und Stamm zum Nationalstaat hatte. Die „Wir-Ich-Balance“, um mit Elias zu reden, wird verändert. Es ist ganz offensichtlich, daß z.B. der Plan des Gemeinsamen Marktes für 1992 Ängste auslöst. Es ist auch nicht von ungefähr, daß gerade die deutsche Partei, die noch am stärksten auf eine regionale Wir-Identität verweisen kann, nämlich die CSU, öffentlich am deutlichsten diese Ängste formuliert hat.

Die Veränderungen der Ich-Identität haben sich auch bereits seit langem manifestiert. Als der schwedische Nobelpreisträger Gunnar Myrdal gefragt wurde, ob er die Schweden, die Deutschen, die Franzosen, die Engländer schätze, verneinte er jedesmal mit Energie. Als ihm nun der erstaunte Journalist die Frage stellt, wen er denn nun eigentlich schätze, antwortete er: „Meine Freunde“. Aber „meine Freunde“ bedeutet angesichts der weltwei-

ten Mobilität eben nicht mehr die Landsleute, sondern immer mehr diejenigen, die einem beruflich, ideologisch oder religiös nahestehen. So kann einem deutschen Linkskatholiken ein französischer Linkskatholik sehr viel verwandter sein als ein deutscher Katholik, der aber konservativ ist.

Von einer „europäischen Wir-Identität“ mag man eigentlich nur in völlig anderen Kontinenten wie Indien oder China oder Afrika etwas ahnen, obwohl sie noch weit davon entfernt ist, bewußt formuliert zu sein. Punktuell taucht sie im wirtschaftlichen Bereich gegenüber den USA (Hühnerkrieg) oder Japan auf, kulturell gegenüber fremden religiös begründeten Verhaltensweisen, wie afrikanischen Riten oder lateinamerikanischen Kulturen.

II. Die Bedeutung der Religionen für die „Wir-Ich-Balance“ und ihre Wandlungen

Das führt nun zu einer Frage, die Elias merkwürdigerweise in seinem Aufsatz nicht behandelt hat, nämlich nach der Bedeutung der Religionen für die „Wir-Ich-Balance“. Parallel zu der von Elias geschilderten Entwicklung kann man leicht zeigen, daß die Ahnenkulte afrikanischer Völker in vorkolonialer Zeit die starke Wir-Identität traditioneller Gesellschaften bestätigten und die Ich-Identität nicht förderten. Erst das Eindringen von Christentum und Islam ermöglichte es, diese Einheiten zu transzendieren. Das Christentum konnte allerdings, worauf Habermas aufmerksam machte,² trotz seines universalen Anspruchs nicht die noch bestehenden Wir-Identitäten außer Kraft setzen. Die katholische Kirche integrierte viele noch lebendige Teile älterer Religionen. Ähnliches tat der Islam.

In Afrika geschah es immer wieder, daß eine Mission sich mit einer bestimmten Ethnie identifizierte, was die ethnischen Gegensätze eines Staates eher verstärkte als abbaute, so z.B. in Uganda. Es konnte allerdings auch geschehen, daß eine Kirche zur Nationalkirche wurde, so wie es in Zaire oder in lateinamerikanischen Ländern zu beobachten ist.

In neuerer Zeit stellt sich jedoch für die Weltreligionen mit immer stärkerer Dringlichkeit die Frage, was nun an ihnen wirklich universal ist, also nicht einfach auf die jüdisch-griechische, abendländische Tradition bei den Christen und auf die arabische Kultur beim Islam zurückzuführen ist.

Habermas ist der Ansicht, daß „der Monotheismus, besonders das Christentum, ... die letzte Gedankenformation, die eine von allen Gesellschaftsmitgliedern anerkannte einheitsstiftende Interpretation gegeben

hatte, (ist). In Konkurrenz mit Wissenschaft und profaner Moral kann sie aber diesen Interpretationsanspruch nicht mehr zweifelsfrei erfüllen“³.

Wenn es auch richtig ist, daß Islam und Christentum gegenüber Wissenschaft und profaner Moral keine „einheitsstiftende Interpretation“ mehr geben können, so unterschätzt er doch ihre Möglichkeiten, für ihre Gläubigen durch Integration der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung und profaner Moral eine Wir-Identität zu erhalten.

III. *Die Herausforderung der Menschenrechts-Erklärung von 1948*

In einem gewissen Sinne hat die Menschenrechts-Erklärung die einheitsstiftende Funktion auf globaler Ebene übernommen. Die christlichen Kirchen hatten bis in das 20. Jahrhundert durchaus keine große Sympathie für die Menschenrechte.⁴ Die katholische Kirche betrachtete sie, wie Papst Leo XIII. es formulierte, als „zügellose Freiheitsrechte“, Frucht der antikirchlichen französischen Revolution. Die reformatorischen Kirchen in Europa nahmen nicht die Anregung, die Georg Jellinek schon 1895 gab,⁵ auf, die puritanischen Wurzeln der amerikanischen Bills of Rights zu erkennen und zu übernehmen, sondern sahen in ihnen eher eine internationalistische Bedrohung der nationalen Identität. Diese Haltung dominierte leider auch in der deutschen evangelischen Theologie bis 1945. Gegenstimmen, wie die von Bonhoeffer und im französischen Katholizismus die von Lammenais, hat es immer gegeben, doch sie wurden nicht gehört.

Die Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen 1948 schuf eine völlig neue Situation. Der neugegründete Ökumenische Rat der Kirchen, in dieser Zeit stark vom anglo-amerikanischen Denken geprägt, arbeitete gleich an den Formulierungen der Menschenrechts-Erklärung, besonders bei der Gewissens- und Glaubensfreiheit mit. Papst Johannes XXIII. erzielte auch in der katholischen Kirche mit seiner Enzyklika *Pacem in terris* (1963) den Durchbruch.

Heute kann man davon ausgehen, daß die großen christlichen Kirchen die Menschenrechte anerkennen und sich für sie aktiv einsetzen.⁶ Vor allem die Basisbewegungen in den Kirchen drängen immer wieder die mit Regierungen paktierenden Hierarchien, dieses Mandat wahrzunehmen, wobei sie sich auf das päpstliche Lehramt in der katholischen Kirche und auf viele Erklärungen des Ökumenischen Rates in den evangelischen Kirchen berufen können.⁷

Trotzdem stellt die Universalität der Menschenrechte die Weltkirchen vor große Probleme. Sie beanspruchen für alle Menschen zu gelten, also auch

für alle Religionen. Trotz ihrer christlichen Wurzeln – sie haben durchaus auch nichtchristliche, ja antichristliche Wurzeln, wie wir gesehen haben – bedrohen sie viele noch bestehende religiöse Wir-Identitäten. Das zeigt sich z.B. bei der Diskussion über die Frauenordination. Die katholische Kirche, die orthodoxen Kirchen, aber auch teilweise die Anglikaner sind noch längst nicht bereit, die Gleichheit von Männern und Frauen, wie sie die Menschenrechts-Erklärung fordert, ohne Einschränkungen zu akzeptieren und zu praktizieren. Kann die katholische und die orthodoxe „Wir-Identität“ erhalten werden, wenn Frauen Priester werden können? Viele bezweifeln das oder stemmen sich mit Leidenschaft dagegen. Es hat auch lange gedauert, bis man akzeptierte, daß das Prinzip der Meinungs- und Glaubensfreiheit juristische Gotteslästerungs-Paragraphen in Frage stellt.

Allerdings hat die Verschiebung der Wir-Ich-Balance zugunsten der Ich-Identität auch eine schwerwiegende Folge, auf die Norbert Elias aufmerksam macht: die Verstärkung der Einsamkeit. Je mehr sich das Individuum von den Beschränkungen der Großfamilie, der Ethnie, der Nation, der Religion löst, desto mehr ist es auf sich selbst gestellt und desto größer die Bedrohung durch Vereinzelung und Einsamkeit. Das ist in den europäischen Gesellschaften bereits deutlich zu erfahren und läßt viele nach neuen Bindungsmöglichkeiten suchen. Sicherlich ist auch das ein Grund für die Weltreligionen, sich zögerlich zu verhalten und nach dem rechten Verhältnis zwischen Ich- und Wir-Identität Ausschau zu halten.

Es ist also kein Wunder, daß der Islam große Schwierigkeiten hat, die Menschenrechte anzuerkennen und zu praktizieren.⁸ Er kann darin keine islamischen Wurzeln erkennen, wie es die christlichen Kirchen für sich schließlich lernten.

Bassam Tibi, selbst Moslem, der als Politikwissenschaftler in Göttingen lehrt, hat darauf hingewiesen, daß dem Islam Widerstandsrechte gegen eine ungerechte Obrigkeit fremd sind, ebenso wie eine Bindung des Herrschers an übergeordnete Rechtsnormen.⁹ Der Islam hat zwar inzwischen die Wir-Identität arabischer Nationalstaaten überwunden, ist aber erst dabei, Formen des Umgangs mit dem Säkularismus zu finden. Es ist bezeichnend, daß es die als Minderheiten in der Diaspora lebenden Moslems sind, die versuchen, die Idee der Menschenrechte mit dem Islam zu versöhnen.

1982 hat deshalb der „Islamrat für Europa“ eine „Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung“ vorgelegt.¹⁰ Das Problem für den Islam besteht darin, daß schon im Koran die Wir-Identität außerordentlich stark betont wird und die Ich-Identität sehr viel weniger, als es jemals im Christentum der Fall gewesen ist. Wenn es in Artikel 12 der islamischen Menschenrechts-

erklärung heißt: „Jeder kann denken, glauben und zum Ausdruck bringen, was er denkt und glaubt, ohne daß ein anderer einschreitet oder ihn behindert, solange er innerhalb der allgemeinen Gesetze, die die Sharia vorschreibt, bleibt“, so hängt eben alles von der Interpretation ab, die die moslemischen Rechtsgelehrten der Sharia geben. Es ist offensichtlich, daß das gegenwärtige Regime im Iran die Wir-Identität der Schiiten außerordentlich betont und die Ich-Identität der Individuen fast ganz dahinter zurücktreten läßt, wie es in Revolutionen und Kriegen üblich ist und wie der Fall Rushdie zeigt.

Im sunnitischen Islam dagegen hat sich die Rechtslehre sehr viel mehr den Menschenrechten geöffnet. Bemerkenswert ist, was der große ägyptische Schriftsteller und Nobelpreisträger Nagib Mahfus dazu in einem Spiegel-Interview¹¹ sagte: „Unser Zeitalter verzeichnet trotz aller Rückschläge einen großen Schritt nach vorn. Ich meine die Menschenrechte, die von den Vereinten Nationen proklamiert wurden und eine die Welt umspannende Richtschnur geben.“ Auf den Einwand, daß islamische Fundamentalisten die Menschenrechte als Ausfluß westlichen Gedankenguts und Teil des westlichen Kulturimperialismus ansehen, antwortete Mahfus: „Halten wir gleich fest: Die Menschenrechte haben nichts mit dem zu tun, was einige Kritiker Kulturimperialismus oder kulturelle Invasion nennen.“

Über die Interpretation der Sharia sagt er: „Seit tausend Jahren ist die Auslegung nicht weitergekommen. Doch die Sharia muß sich dem Zeitgeist anpassen . . . Die islamische Rechtsprechung muß mit der Zeit gehen wie die Gesetze überall in der Welt.“

Es ist die Frage, ob die Versuche, die noch jungen arabischen Nationalstaaten zu überwinden und zu größeren Einheiten zu kommen, z.B. im Maghreb, auch eine Verschiebung der Wir-Ich-Balance ermöglichen, indem sie dem einzelnen mehr Freiheit geben, seine Ich-Identität, seine Menschenwürde im Sinne der Menschenrechte zu stärken. Kriegerische Konflikte, wie sie zwischen Iran und Irak, in Afghanistan, im Libanon, im Sudan und in der Westbank zu beobachten sind, stärken notwendigerweise die Wir-Identität. Sie lassen wenig Raum für die Entwicklung eines islamischen Menschenrechtsverständnisses, wie es auf einem Symposium in Tübingen diskutiert wurde.¹²

IV. Zusammenfassung

Zusammenfassend kann man also feststellen, daß die Menschenrechte, wie sie sich in der UN-Menschenrechtserklärung ausdrücken und in den

Menschenrechtskonventionen niedergelegt sind, Vorboten einer globalen Wir-Identität sind, die auch universale Wir-Identitäten, wie sie die katholische Weltkirche, der Ökumenische Rat der Kirchen und der Welt-Islam darstellen, herausfordern. Die Charta der Rechte der Menschen und Völker der Organisation für Afrikanische Einheit (OAU), die 1986 in Kraft trat, setzt für Afrika bereits ein Zeichen, da der OAU sowohl islamische Staaten angehören, wie Mauretanien und Algerien, als auch Staaten, in denen beide Weltreligionen repräsentiert sind, wie Tanzania oder Senegal oder solche, die überwiegend christlich sind wie Rwanda.¹³

Wenn diese Charta auch bisher wenig juristische Durchsetzungskraft hat, so ist sie doch der Anfang des Weges, den nun auch afrikanische Staaten betreten müssen und der sie allmählich zur Abgabe von Souveränität an größere Einheiten bringen wird. Ob es einmal eine afrikanische Wir-Identität geben wird, wie sie sich jetzt in Europa abzeichnet und an der die europäischen Kirchen bereits durch den Rat der europäischen Bischofskonferenz (CCEE) und die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) arbeiten, bleibt solange offen, als sich nicht afrikanische Moslems und Christen aktiv in diese Diskussion einschalten. In den christlichen Kirchen Afrikas hat diese Diskussion bereits mit der Erklärung von Alexandria (1976) begonnen.¹⁴ Auch im afrikanischen Islam sind z.B. im Senegal Versuche von Moslems zu beobachten, gemeinsam mit Christen Menschenrechtsprobleme und ihre juristische Handhabung zu diskutieren und in der Praxis zu bewähren.

Dieser Dialog muß gerade heute verstärkt geführt werden mit Geduld und Verständnis für den anderen. Er ist deshalb leichter geworden, weil nun auch innerhalb des Islam das Gespräch über die Chancen und Grenzen von Menschenrechten begonnen hat.

ANMERKUNGEN

- ¹ Norbert Elias, Wandlungen der Wir-Ich-Balance, in: ders., Die Gesellschaft der Individuen, Frankfurt 1987 (2. Aufl.) 207–310.
- ² Jürgen Habermas, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, in: ders., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt 1976, 92ff.
- ³ Habermas, a.a.O. 103.
- ⁴ Gerhard Grohs, Die Kirchen und die Menschenrechte, in: Liberal 1989, Heft 2; Wolfgang Huber und Heinz Eduard Tödt, Menschenrechte – Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart 1977.
- ⁵ Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, abgedruckt in: R. Schnur (Hg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, 1974 (2. Aufl.), 1–77.

- 6 Johannes Schwartländer, Menschenrechte — eine Herausforderung der Kirche, München/Mainz 1979.
- 7 Erich Weingärtner, Human rights on the ecumenical agenda, Genf 1983.
- 8 Gerhard Höver, Grundwerte und Menschenrechte im Islam, in: Bernhard Mensen (Hg.), Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen, St. Augustin 1988; U. Steinbach, Die Menschenrechte im Verhältnis des Islam, in: Verfassung und Recht in Übersee, Hamburg 1975, 47–59.
- 9 Bassam Tibi, Akkulturation und interkulturelle Kommunikation — Ist jede Verwestlichung kulturimperialistisch?, in: Gegenwartskunde Nr.2 1980, 186f.
- 10 Abgedruckt in CIBEDO-Texte Nr.15/16 (1982).
- 11 Chomeni ist ein Terrorist. Spiegel-Interview mit dem Schriftsteller Nagib Mahfuß, in: Der Spiegel, Nr.9, 43.Jhg. (17.2.1989), 168–170.
- 12 Johannes Schwartländer (Hg.), Freiheit der Religion, 1989 (im Druck).
- 13 Vgl. Gerhard Grohs, Bemerkungen zur Afrikanischen Menschenrechts-Charta der OAU, in: Intern. Afrika-Forum 2/1983.
- 14 Gerhard Grohs, Christliche Kirchen und der Kampf um die Menschenrechte in den unabhängigen Staaten Afrikas südlich der Sahara, in: Christopher Frey und Wolfgang Huber (Hg.), Schöpferische Nachfolge. Festschrift für H.E. Tödt, Heidelberg 1978.

Ökumene in Frankreich

I. Die allgemeine Lage

Zunächst bildet Frankreich keinen Sonderfall. Was sonstwo die ökumenische Bewegung angeht, trifft auch auf Frankreich zu, jedoch mit zwei Einschränkungen: einmal ist man weitgehend auf sich selbst bezogen, hegt man den berühmten „hexagonalen Komplex“; zum andern ist es ein Land, das zwar den nordeuropäischen industriell fortschrittlichen Demokratien angehört, dann aber auch wieder in der südeuropäischen romanischen Welt verankert ist. Diese Zwischenposition bringt es mit sich, daß hier die Gegensätze oft härter auseinanderklaffen, aber zugleich auch aufeinanderprallen. Die in diesem Jahr ihren 200jährigen Geburtstag feiernde Französische Revolution beweist das zu Genüge. Als Ausläufer davon ist Frankreich das Land, in dem seit 1905 Kirche und Staat – bis auf Elsaß-Lothringen, das damals deutsch war – streng getrennt sind. Wie ernst diese Trennung genommen wird, zeigt der langwierige Streit der letzten Jahre um die Staatsfinanzierung der privaten, aber überwiegend katholischen Schulen. Somit gehört Frankreich einerseits zu den säkularisiersten Ländern und Völkern dieser Welt. Das wird auf französisch mit dem Wort „Laizität“ ausgedrückt, was nicht zu verwechseln ist mit „Laizismus“, einer nicht wie jene Laizität neutralen, sondern antireligiösen oder besser antiklerikalen radikalen Ideologie der extrem linken marxistischen Gewerkschaften und Parteien, die hin und wieder aufflackert. Andererseits jedoch ist und bleibt Frankreich eines der großen angesehenen katholischen Länder, die „ältere Tochter“ der Kirche, der der Papst 1983 in Paris zurufen konnte: „Frankreich, vergiß deine Taufe nicht!“; die Kardinal Lustiger, der Pariser Erzbischof, am 15. August 1988 dem Gelübde Ludwigs XV. getreu erneut der Mutter Gottes weihen konnte; ein Land, wo unweit der Hauptstadt an einer größeren Straßenkreuzung unbehelligt eine riesige Marienstatue errichtet wurde. Dieses katholische Frankreich kann von der kleinen, aber regen protestantischen Minderheit um so weniger übersehen werden, als man hierzulande (besonders, aber nicht nur in den Medien) einfach „christlich“ mit „katholisch“ gleichsetzt und somit eine partikulare, wenn auch weitverbreitete Position als gemein-christlich hinstellt, die jedoch nur katholisch ist.

Ja, der französische Protestantismus hat es schwer, sich überhaupt anerkannt zu sehen. Doch hier wiederum eine paradoxe Situation. Diese etwa eine Million starke Minderheit besteht aus zwei nicht ganz gleichen Teilen, dem mehr östlich angesiedelten ev.-lutherischen Teil, der besonders im Elsaß und im Pays de Montbéliard beheimatet ist, und einem reformierten, z.T. der Hugenottentradition angehörigen Teil, der im übrigen Frankreich verbreitet, doch immer noch stärker am südlichen Hang des Mittelgebirges ansässig geblieben ist. Diese christliche Minorität hat es z. Z. schwer, nicht so sehr sich zu behaupten, als vielmehr überhaupt ihrer Identität bewußt zu bleiben. Seit einigen Jahren werden in dieser Gegend Gedenkfeiern organisiert, sogar unerwarteterweise mit staatlichem Zutun, wozu 1986 das Gedenken an die 300 Jahre zurückliegende Aufhebung des sog. „unverbrüchlichen“(!) Edikts von Nantes durch Ludwig XIV. den Auftakt bildete und den Beginn einer Neubewertung

auf die schwer festzustellende protestantische Identität markiert. Das wiederholte sich 1987 mit dem 200. Jahrestag des fälschlich so bezeichneten „Edikts der Toleranz“, das den Nichtkatholiken damals lediglich ermöglichte, standesamtlich erfaßt zu werden und so Eheschließungen und Erbnachlässe rechtlich zu sichern.

Gerade diese stabile 400 Jahre alte protestantische Minderheit ist trotz aller nicht vergessenen Verfolgungen des 17. und 18. Jh. so sehr in Land und Volk ein- und aufgegangen, daß sie als solche kaum mehr zu erfassen ist: dies im Unterschied zu anderen Minderheiten wie der jüdischen, die erst jüngst durch die Rückwanderung sephardischer Juden aus Nordafrika den jetzigen Umfang einer halben Million erreicht und überstiegen hat. Oder wie der immer noch als fremd empfundenen muselmanischen, meist aus nordafrikanischen Fremdarbeitern entstandenen zwei oder drei Millionen starken, aber sozial und wirtschaftlich sehr tiefstehenden Volksschicht. Doch gerade dieser gut eingelebte Protestantismus, der im Volk kaum mehr irgendwie auffällt, so daß man sagen konnte, er habe kein „Gesicht“, spielt eine unerwartet wichtige politische Rolle, nicht etwa als solcher, sondern durch die Persönlichkeiten, die er erzeugt. Das ist natürlich dem protestantischen Ethos zuzurechnen. Jedenfalls fällt auf und wird mehr und mehr in den Medien hervorgehoben, daß seit 1981, d.h. seit dem Sieg der Sozialistischen Partei, eine unerwartet breite Anzahl protestantisch geprägter Männer und Frauen in höheren Staatsämtern sitzen. Heute sind Protestanten u.a. der Premierminister M. Rocard, der Innenminister P. Joxe, der Erziehungs(=Kultus)minister Jospin. Als andere herausragende Persönlichkeiten seien noch erwähnt der verstorbene Bürgermeister Marseilles, G. Defferre, und die eben ernannte Rot-Kreuz-Vorsitzende und ehemalige Ministerin für Familienangelegenheiten, G. Dufoix. Aufsehen erregte auch die Wahl einer evangelischen Theologin, Frau C. Trautmann, zur Bürgermeisterin Straßburgs. Dies soll aber nicht heißen, daß der Protestantismus generell links zu Hause ist, so sehr das Gleichgewicht zwischen Individualismus und Sozialismus, also zwischen Freiheit und Gleichheit (s. Franz. Revolution) oder, wirtschaftlich ausgedrückt, zwischen Liberalismus und sozialer Gerechtigkeit, sicher ein typisches Merkmal protestantischer Tradition ist. Gerade in der Wirtschaft, im Bankwesen, in Industrie und Handel gibt es viele größere Firmen oder Gruppen, die eher protestantisch geprägt sind und liberal ausgerichtet bleiben. Peugeot ist wohl das bekannteste Beispiel. Aber auch Presse und Medien sind zum Teil überproportional von Protestanten durchzogen. Das wird jedoch nie in den Vordergrund gestellt, führt aber zu einer Tradition der Zuverlässigkeit, der Ehrlichkeit, also der Solidität.

Noch ein letztes zur allgemeinen Lage, das in dieser Hinsicht eine Neuerung darstellt und sich in das allgemeine Klima des kulturellen und politischen aktuellen „Konsensualismus“ einreicht: Der Staat hat vor einigen Jahren einen „Ethischen Ausschuß“ gebildet, der alle „geistigen“ Strömungen des Landes erfaßt, darunter also natürlich auch den Protestantismus. Dieser Ausschuß befaßt sich zur Zeit mit genetisch-rechtlichen Fragen. Der Protestantismus ist darin durch eine Theologin und Schriftstellerin vertreten, Frau France Quéré. Neben diesem angesehenen Organ, das nur beratende Funktion ausübt, haben sich andere Ausschüsse um besondere Fragen gebildet, in die eine Reihe von protestantischen Spezialisten mitbezogen sind, wie z. B. der Ausschuß zur Nationalitätsfrage im vergangenen Jahr, der erstaunenswerterweise Einstimmigkeit erreichte und somit dem Staat erlaubte,

in dieser Richtung Konflikte zu stillen. Bekannter wurde die „Mission zur Versöhnung“ (darunter ein Pastor, ein Priester und ein Freimaurer), die M. Rocard gleich nach seinem Regierungsantritt nach Neukaledonien entsandte und die die Situation völlig umwandelte. Trotz der jüngst erfolgten Ermordung von zwei neukaledonensischen Führern der Unabhängigkeitspartei wird der Versöhnungsprozeß sicher weitergehen. So spielen die Protestanten in Frankreich eine erhebliche Rolle, aber weniger in religiöser, sondern eher in politischer und sozialetischer Hinsicht. Das nicht zu bestreitende hohe Ansehen eines M. Rocards hängt u. a. damit zusammen, daß er vorwiegend nicht Ideologe, sondern ein weiser Verwalter ist, der, von seinem jüdischen Vorbild P. Mendés-France beeinflusst, vor allem nach einer Sprache der Wahrheit trachtet.

II. *Offizieller und inoffizieller Ökumenismus*

Die zuerst zu nennende Neuigkeit des vergangenen Jahres liegt sicher in der Einrichtung eines ständigen „Rates Christlicher Kirchen in Frankreich“, der am 17. Dezember 1988 feierlich eingeführt wurde. Dieser Rat ist der erste völlig ökumenische nationale Rat in einem überwiegend katholischen Land – mit Ausnahme von Brasilien, wo aber andere Einschränkungen bestehen. Die Zusammensetzung ist ebenfalls bemerkenswert, insofern je ein Drittel der Sitze auf die katholische, die orthodoxe und evangelische Vertretung entfallen. Dazu kommt, daß die Besetzung nach den jeweils eigenen kirchenrechtlichen Grundsätzen erfolgt. So ist die „Protestantische Föderation“ Frankreichs zum Teil durch Laien vertreten, während die Katholiken und die Orthodoxen Bischöfe ernannt haben. Das Präsidium wechselt jedes Jahr. Der Rat soll insgesamt eine leichte Institution bleiben, eine Stätte des innerchristlichen Dialogs, aber noch mehr eine Vertretung gemeinsamer sozialetischer Anliegen nach außen. Gleich nach Entstehen sah sich dieses Gremium durch mehrere dringliche Angelegenheiten herausgefordert. Die angesehensten französischen Kardinäle – A. Decourtray aus Lyon, Präsident der Bischofskonferenz, und J.-M. Lustiger aus Paris – hatten eiligst über die Medien zu Tagesereignissen Stellung genommen, womit zumindest die protestantischen Partner nicht einverstanden waren. Genannt seien u. a. die Verurteilung des Films von Scorsese „Die letzte Versuchung Jesu“, die Abtreibungspille 486 und die Benutzung von Präservativen zur Verhütung von Aidsverbreitung, die Wiedereinführung des Religionsunterrichts in Staatsschulen bzw. das Bewahren des freien Wochentages für dessen Erteilung durch die Kirchen selbst. Die Protestantische Föderation hat bisher in allen diesen Angelegenheiten eine strikte Trennung von Theologie und Legalität bzw. von Ideologie und Recht vertreten. Religiöse Werte dürfen nicht das allgemeine Recht einer pluralistischen Kultur und demokratischen Verfassung einseitig zwangsmäßig bestimmen. Wie im Fall Rushdie gilt Blasphemie nicht als Verbrechen – Jesus, man erinnert sich, wurde gerade unter dieser Beschuldigung verurteilt und hingerichtet. Nur das allgemeine Recht der Person im physischen Sinn bzw. ihre persönliche Ehre wird rechtlich gesichert, nicht aber ihre Ideen, ihr Glaube, ihre Ideologie. Die übereilige katholische Stellungnahme, seither zum Teil zurückgenommen, zum Teil nicht frei von politischen Hintergedanken in Richtung Naher Osten, veranlaßte diesen Ausschuß, mehr Besonnenheit und vorherige gemeinsame Rücksprache anzumahnen, ehe man im Namen der Christen Frankreichs spricht. Das verbietet nicht, je nach

Gruppe abweichende Positionen einzunehmen, allerdings erst, wenn man dies mit dem Partner offen ausgesprochen hat. Offensichtlich wirkt sich diese Interpretation bereits in der Schulfrage aus. Hier ist man sich einig, daß zunächst Religion in christlich-jüdischer Überlieferung einfach zur westlichen Kultur gehört und als solche unterrichtet werden kann und soll. Umgekehrt bleibt der konfessionell geprägte Katechismus außerhalb der Volksschule. In der Mitte steht wohl das, was man unter „aumônerie“ versteht, also den Wünschen der Familien gemäß eine freie religiöse Jugendarbeit, z. B. durch einen Kaplan, wie das bereits in Spitälern und beim Militär stattfindet. Dies soll freilich erst und nur im Sekundarschulunterricht gelten. Anders stellt sich zunächst die damit verbundene Frage nach der Autorität und Machtausübung in der katholischen Kirche dar. Ebenso wie in der Bundesrepublik, in Holland, Österreich und der Schweiz hat man auch in Frankreich das Gefühl und Beispiele autoritären Vorgehens der Hierarchie: Bischofsernennungen, Versetzung von Schriftleitern von Zeitschriften sind nur zwei bemerkenswerte Erscheinungen. Auch französische Theologen fangen an zu meutern und ihrem Zorn Ausdruck zu geben. Die französische Lage ist aber dadurch noch besonders geprägt, daß man dem schismatischen Integristen Lefèbvre durch Konzessionen weit entgegenkommt – in der Absicht natürlich, seine Anhänger zurückzuhalten bzw. zu gewinnen, was um so dringlicher ist, als letztere mehr Priester hervorbringen als die dem II. Vatikanum treubleibende Mehrzahl der leitenden Schicht der katholischen Kirche. Zu diesem Fragenkomplex müssen noch Erscheinungen hinzugerechnet werden, die von Haus aus anderen Ursprungs sind. Dies betrifft insbesondere die charismatische Erneuerungsbewegung, von der einige Ausläufer nicht allein in eine stark ausgeprägte mariologische Richtung entarten, sondern sogar Gemeinschaften erzeugen, in denen eine Mischung von jüdisch gefärbter Tradition, herkömmlicher katholischer Pietät (wieder mariologisch ausgeprägt) und moderner psychologischer Problembehandlung eine nicht zu leugnende Anziehungskraft ausmachen. Nicht zu verbergen ist, daß die ansehnlichste dieser Gruppen von einem bekehrten Pastor und seiner Familie mit dem Namen „Löwe Judas“ gegründet wurde und geleitet wird. In gewisser Parallelität dazu kann hier auch Taizé erwähnt werden, dessen Ausstrahlung über die Jahre keinesfalls nachgelassen hat, obwohl ausländische Jugend und die katholische eher Taizé besucht oder sich angliedert als unsere protestantischen Jugendlichen. Das hat seinen Grund darin, daß mehr und mehr Brüder der Gemeinschaft aus der katholischen Kirche stammen, die Eucharistie stets katholisch gefeiert wird, jüngst der angesehenste Theologe, Max Thurian, unter nicht ganz geklärten Umständen katholischer Priester wurde und die Gemeinschaft schon seit Jahren aus der Protestantischen Föderation ausgetreten ist. Ein Zeichen der Verbesserung der Beziehungen ist jedoch ein im April dieses Jahres auf Einladung von dort erfolgter offizieller Besuch von Leitern der Protestantischen Föderation in Taizé, der sehr positiv bewertet worden ist.

Auf die positive Waagschale gehören weiter die evangelischen Frauengemeinschaften wie die Diakonissenschwesternschaft Reuilly in Versailles oder die bescheidenere Gemeinschaft von Pomeyrol in Südfrankreich. Beide betrachten wie Taizé und Grandchamp in der welschen Schweiz das Gebetsleben als Zentrum und bieten Retraiten an. Bemerkenswert dabei ist, daß Reuilly die mehr kontemplative Richtung neben der karitativ-diakonischen verfolgt, während Pomeyrol sehr daran

hängt, in der Reformierten Kirche beheimatet zu bleiben und nicht wie Taizé ökumenologisch sozusagen in der Luft zu hängen. Auch bleibt die evangelisch geprägte charismatische Erneuerung ökumenisch ausgerichtet mit dem „Zelt der Einheit“ als Ziel. Das gilt selbst für die evangelikal gefärbten Tagungen in Viviers (Ardèche).

Noch stärker ökumenisch geprägt ist die Radiostation in Lyon und dem weiteren mittelfranzösischen Raum, Radio Fourvière, die vor sechs Jahren zusammen von Katholiken, Orthodoxen, Armeniern, Reformierten und Lutheranern gegründet wurde. Nicht ganz einfach ist jetzt der Versuch, von der regionalen auf die nationale Ebene überzuspringen, denn dazu muß die Radio Fourvière bindende ökumenische Charta von rein katholischen Stationen anderenorts angenommen werden. Verhandlungen hierzu sind im Gange. Katholischerseits will man sich den Integristen gegenüber abdecken, die umgekehrt anderen evangelischen Radiosendern mißtrauisch gegenüberstehen.

Mehr im Hintergrund arbeitet nach wie vor die Theologengruppe „Groupe des Dombes“ weiter. Nach ihrem 50jährigen Jubiläum 1988 und der einbändigen Veröffentlichung der gesamten von ihnen erarbeiteten Texte wendet sich die Gruppe nun unter dem vorläufigen Arbeitstitel „Konfessionelle Identität und ekklesiale Umkehr“ der sehr grundsätzlichen Problematik zu. Wie kann dieser vermeintliche Gegensatz in Einklang gebracht werden, wenn Umkehr ein fester Bestandteil christlicher Identität ist und alle Kirchen ebenso einem Gebot des „semper reformanda“ unterliegen, wie jeder Christ nach Luther als „simul justus et peccator“ auch „semper poenitens“ sein soll?

Zu guter Letzt seien noch schlagzeilenartig einige Beobachtungen aufgezeichnet. Der päpstliche Besuch im Europarat in Straßburg voriges Jahr hatte als einen der Höhepunkte einen protestantischen Gottesdienst, dem der Papst beiwohnte. Allein diese symbolische Geste ist ein Mehr gegenüber den zwei vorherigen Besuchen, selbst gegenüber dem in Lyon von 1986, bei dem der Papst die „Groupe des Dombes“ lobte, obwohl diese damals gerade ihren papstkritischen Text „Das Amt der Communio in der Universalkirche“ publiziert hatte.

Mehr und mehr Diözesen gehen jetzt zu langfristigen synodalen Kirchenversammlungen über, was sicher einen Einfluß auf die Gesamtstruktur der Kirche und das Kirchenbewußtsein vieler haben wird. Wo und weil Priester weitgehend fehlen, müssen und wollen Laien einspringen. Ihr Status liegt zwar weiter im unklaren. Jedoch werden z. Z. über zweihunderttausend Katechetinnen registriert. Weitgehend werden Beerdigungen von Laien zelebriert, was auf evangelischer Seite kaum vorkommt oder erwogen wird, trotz der kalvinistischen Ordonanzen aus der Reformationszeit.

Alle drei Jahre treffen sich die Delegierten aller katholischen Diözesen, der protestantischen Konsistorien und orthodoxen bzw. armenischen Kirchen Frankreichs in Chantilly, um anhand eines besonderen Tagungsthemas die allgemeine ökumenische Lage zu bewerten. Vor drei Jahren war das Thema: Die verbliebenen trennenden Faktoren. Dabei wurde die aktive oder passive Rolle der Kirche im Heilsplan Gottes zum Brennpunkt und geriet eine unmittelbar zuvor erstellte Denkschrift der katholisch-protestantischen „Gemischten Kommission“ über „Ökumenischer Konsens und Grunddifferenz“ auf den Prüfstand (s. ÖR 2/88). Drei Jahre später, nicht ohne Anklang an den aktuellen Studienprozeß über Ökologie, Umwelt, Schöpfung und

auch die weitere Studie von Glauben und Kirchenverfassung über das nizänisch-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis, wurde im April d. J. der erste Artikel des Credo behandelt. Trotz aller Wellen, die die Ökumene hin- und herbewegen, besteht ein unerhört gutes ökumenisches Einvernehmen, besonders auf der lokalen Ebene. Nicht allein tritt ein wachsendes gegenseitiges Vertrauen an den Tag, und Freundschaft und Brüderlichkeit wachsen von Tagung zu Tagung unter Gleichgesinnten und Zusammenarbeitenden, sondern mehr und mehr beteiligen sich an den beiderseitig gehaltenen Eucharistiefiern Tagungsgäste der anderen Kirchen.

Es gäbe noch andere Stätten ökumenischer Zusammenarbeit zu nennen. In Kürze seien erwähnt: ACAT, der christliche Verein zur Abschaffung der Folter, der im Dezember eine große Kundgebung bei Paris hielt. Evangelisch gegründet, ist ACAT weitgehend von Katholiken adoptiert worden. CIMADE, das ökumenische Werk für Flüchtlinge, begeht in diesem Jahr ihr 50jähriges Jubiläum. Am bekanntesten bleibt ihr Anfang mit der Betreuung der Juden in den französischen KZs während des Krieges. Heute stellt sich CIMADE, um das Los der Fremden besorgt, der extremen Rechten entgegen.

III. Zum Abschluß

In der ökumenischen Welt Frankreichs stehen die Protestanten merkwürdigerweise in einer Mittelposition, also einer Schlüsselstellung zwischen einer katholischen und einer laizistischen Front. Die Brückenposition ermöglicht und fördert eine Haltung des Dialogs und des gegenseitigen Verständnisses. Nicht von ungefähr wurde die Verantwortung für die offizielle Zelebration des 200jährigen Jubiläums der Französischen Revolution einem reformierten Historiker anvertraut. Doch der Pluralismus, der in der katholischen Kirche nur schwer zum Zuge kommt, droht umgekehrt den Protestantismus zu zerstreuen. Beiderseits aber drohen auf den Flanken radikalere Gruppen und Tendenzen, die dazu verleiten könnten, ihnen nachzugehen. Was politisch beim zur Zeit bestehenden nationalen Konsens nicht vorkommt, könnte sich somit in der religiösen Welt ansiedeln und dort ausschlagen. Hier ist allseits Wachsamkeit geboten.

Alain Blancy

Ausgewählte Bibliographie

- Jean Beaubérot, *Le Protestantisme doit-il mourir?*, Seuil 1986.
Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau Christianisme*, Cerf 1986.
Paul Valadier, *L'Eglise en procès*, Calman Lévy 1988.
Oscar Cullmann, *L'unité par la diversité*, Cerf 1986; *Einheit durch Vielfalt*, Tübingen 1986.
„Foi chrétienne et pouvoir des hommes“, in: *Le Supplément, Colloque ACAT*, Lyon 1987.
Groupe des Dombes, *Pour la communion des Eglises*, Centurion 1988, ed. A. Blancy/M. Jourjon.
Comité mixte catholique-protestant en France, *Consensus oecumenique et difference fondamentale*, Centurion 1987, deutsch in: *ÖR* 2/88.

Umkehr zu Gott und gegenseitige Befähigung zur Mission

Erste Eindrücke von der 10. Weltmissionskonferenz,
San Antonio, 22. bis 31. Mai 1989

„Die Weltmissionskonferenz in San Antonio war ökumenischer als alle ihre Vorgängerinnen“, resümierte Fred Wilson, der Organisator der Konferenz, und er belegte es mit Zahlen: 269 Delegierte (in Melbourne 159), davon 43 % Frauen, 15 % Jugendliche, mehr als die Hälfte aus dem Bereich der Dritten Welt, nahezu 20 % aus den orthodoxen Kirchen.

In der Tat, San Antonio war ökumenisch im Sinne einer möglichst breiten Repräsentanz der Mitgliedskirchen des ÖRK. Das gilt im Blick auf die regionale und konfessionelle Vertretung, im Verhältnis von kirchlichen Amtsträgern und Laien, in der Präsenz nicht nur von Befürwortern, sondern auch von Kritikern der Genfer Ökumene. Gegen manchen Widerstand hatte es die verantwortliche Kommission für Weltmission und Evangelisation gewagt, an einer Quotenregelung festzuhalten und auch um die Entsendung von Delegierten zu bitten, die bisher wenig ökumenische Erfahrung hatten. Kirchen und Räte sind dieser Bitte weitgehend gefolgt: auch wenn die „Frauenquote“ von 50 % nicht erreicht wurde, nahmen $\frac{2}{3}$ aller Delegierten erstmalig an einer Weltmissionskonferenz teil. Zu ihnen gehörte eine beachtliche Zahl von Frauen und Männern, die „in ihren Heimatländern in der missionarischen Arbeit an der Basis engagiert sind“. Eine der Hauptkonferenz vorgeschaltete Jugendversammlung sicherte außerdem die Anwesenheit von etwa 100 Jugendlichen unter 30 Jahren.

Diese Zusammenfassung der Konferenz hat die Atmosphäre, den Stil und die Inhalte geprägt. Das war beabsichtigt. Die Konferenz war nicht als Fachkongreß für Theologen und Missionsexperten geplant. Entsprechend sparsam waren die programmatischen Vorgaben in Form von Vorbereitungsmaterialien und Einführungsreferaten. Die meiste Zeit der insgesamt sehr knapp bemessenen Konferenz war der Gruppen- und Bibelarbeit sowie Gottesdiensten und Andachten gewidmet. Für mich – hier kann jede/r nur für sich selbst sprechen – war dieses der wichtigste Teil der Konferenz. Ich habe hier erneut den Reichtum der Missionsbewegung und der Ökumene erfahren. Im Austausch über biblischen Texten, im Teilen persönlicher Erfahrungen und im gottesdienstlichen Feiern habe ich ein Maß an Vielfalt und Gemeinschaft erlebt, das die Grenzen eigenen Glaubens und Lebens und die oft erfahrenen Grenzen der Solidarität übersteigt. Diese Erfahrung ist in einem Bericht wie diesem nur schwer zu vermitteln. Sie sei dennoch bewußt an den Anfang gestellt, da sie mehr ist als ein zufälliges Nebenprodukt. Sie ist erwachsen aus der Anlage dieser Konferenz, die viel Raum für persönliche Begegnung, für gemeinsame Andacht und eigenes Nachdenken ermöglicht hat. Sie hat damit eine Form gefunden, die dem Konferenzthema „Dein Wille geschehe – Mission in der Nachfolge Jesu Christi“ angemessen ist. Denn wie anders als im neuen Hören auf das Wort Gottes und im

Hören aufeinander können wir den Willen Gottes erkennen und einander helfen, in missionarischer Nachfolge zu leben?

Eine solche Konferenzplanung birgt aber auch Gefahren in sich, die nicht verschwiegen werden sollen. Manche/r in San Antonio empfand die Vielfalt der geteilten Erfahrungen und angesprochenen Themen nicht als faszinierend, sondern als verwirrend. Es verbreitete sich der Eindruck von Orientierungslosigkeit, und es wurde gefragt: Muß auf einer Missionskonferenz alles verhandelt werden, was die Christenheit bewegt? Worin unterscheidet sich diese Konferenz eigentlich von einer kleinen Vollversammlung des Ökumenischen Rates? Bald machte das alte Zitat von Stephen Neill die Runde: „Wenn alles Mission ist, ist nichts mehr Mission.“

Damit ist ein Problem angesprochen, das die Missionstheologie seit den 50er Jahren begleitet. Im Rückblick auf die Weltmissionskonferenz in Willingen stellte schon K. Hartenstein fest, daß die missionarische Verkündigung „nicht nur alle, sondern das Ganze“ umfaßt. „Sie meint den Einbruch der Botschaft vom Reich Gottes in alle sozialen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bezirke des Lebens der Völker“ (W. Freytag, Hrg., Mission zwischen gestern und morgen, Stuttgart 1952, S. 63f).

Hinter ein solches „ganzheitliches“ Verständnis von Mission gibt es kein Zurück. Wer erneut die Frage nach dem „proprium“ stellt, gibt die Fülle des biblischen Verständnisses von Mission auf. Mission ist Lebensform des Volkes Gottes und umschließt gleichermaßen Wort und Tat, Ruf zur Entscheidung für Christus und sozialpolitisches Engagement. Diese Überzeugung wurde m. W. in San Antonio nicht in Frage gestellt. Sie wurde vielmehr in bewußtem Rückgriff auf die „Ökumenische Erklärung zu Mission und Evangelisation“ (1982) bekräftigt.

Dennoch bleibt die Frage, welchen besonderen Beitrag eine Missionskonferenz zur ökumenischen Bewegung zu leisten hat, und sie wird um so brennender, wenn nicht wie in früheren Konferenzen ein bestimmtes Thema in den Vordergrund rückt. Das wurde in San Antonio im zweiten Teil der Konferenz spürbar, als es darum ging, die Fülle der Gruppendiskussionen und der in Bibelarbeiten und Gottesdiensten gemachten Erfahrungen zu bündeln und in Berichten festzuhalten. In diesem Prozeß ging manches verloren. Es wird ernsthaft zu prüfen sein, ob es eine andere Form der „Berichterstattung“ als in der Gestalt von harmonisierenden Berichten gibt, die etwa in einer Sammlung kurzer und persönlicher Konferenz Erfahrungen bestehen könnte. Sie wäre für die konkrete missionarische Praxis sicherlich hilfreicher als die bisher üblichen Konferenzbände.

Außerdem müßte ernsthaft geprüft werden, ob es andere Formen der „Verdichtung“ gibt, die die wichtigsten Ereignisse in verbindlicher Form zusammenfassen. In San Antonio ist dieses mit der Formulierung von „Akten des Gehorsams“ (Acts in Faithfulness) nur zum Teil geglückt. Eine intensive Debatte über die Auswahl, Inhalte und den Grad der Verbindlichkeit dieser „Glaubensverpflichtungen“ könnten zu der thematischen Konzentration führen, die viele in San Antonio vermißt haben.

Was bleibt?

Es ist nicht zu erwarten, daß San Antonio mit programmatischen Weichenstellungen und entsprechenden Stichworten in die Geschichte der Mission eingehen wird, wie das bei den Konferenzen von Whitby, Mexico und Melbourne der Fall gewesen ist. Es gibt aber eine Reihe von wichtigen Einsichten, die in die offiziellen Konfe-

renzdokumente – die Botschaft und die „Akte des Gehorsams“ – sowie die von der Konferenz entgegengenommenen Sektionsberichte eingeflossen sind. Sie sind nicht auf den ersten Blick erkennbar und sollen daher – natürlich aus subjektiver Sicht – benannt werden.

1. *Mission in der Nachfolge des Gekreuzigten und Auferstandenen*

„Es gibt eine Zeit zur Buße, zur Wiedergutmachung und zur Umkehr zum lebendigen Gott – und diese Zeit ist jetzt.“ Dieser Satz aus der Botschaft fängt den Grundton der Konferenz ein. In San Antonio gab es keine großen Worte und lauten Parolen. Die gewählte Thematik und ein ehrlicher Blick in die Geschichte und Gegenwart der Christenheit machte die Konferenz nüchtern und bescheiden.

„Mission im Namen des lebendigen Gottes führt diejenigen, die an dieser Mission mitwirken, unweigerlich zur Buße . . . und zur Aufforderung, unser Leben im Lichte von Christi Leben neu zu prüfen“, heißt es im Bericht der Sektion I. Dieser Ruf zur Buße und zur Mission „in der Weise Christi“ hat die San Antonio-Konferenz vor jeglichem evangelistischen oder aktionistischen Triumphalismus bewahrt. Ihr Orientierungspunkt war nicht die alttestamentliche Tradition des Exodus, sondern das Zentrum der neutestamentlichen Botschaft, die Person Jesu Christi. Dabei fällt auf, daß die christologischen Aussagen sich nicht vorwiegend auf den historischen Jesus beziehen, sondern das Heilsgeschehen von Kreuz und Auferstehung in den Mittelpunkt rücken. Sektion I spricht daher bewußt von der „Einheit des göttlichen und menschlichen Willens in der Person Jesu Christi“ als der „Quelle“ und dem „Modell für unsere Mission“.

Vielleicht ist es der starken Präsenz der orthodoxen Delegierten zu verdanken, daß San Antonio nicht bei einer verkürzten „Vorbildchristologie“ stehengeblieben ist. Wichtig ist aber vor allem, daß San Antonio an die Kreuzestheologie früherer Weltmissionskonferenzen, etwa die von Achimota in Ghana (1958), anknüpft und sie durch eine Auferstehungstheologie ergänzt. Das ist das besondere Verdienst der orthodoxen Delegation. Bischof Anastasios von Androussa hatte schon in seinem Einleitungsreferat erklärt: „Wer nicht die Erfahrung der Auferstehung macht, kann nicht teilhaben am universalen Apostolat Christi.“

2. *Evangelium und Kultur*

San Antonio liegt im äußersten Süden der Vereinigten Staaten. Die Grenze zu Mexiko ist zwar zwei Autostunden entfernt, aber die Mehrheit der Bevölkerung in San Antonio spricht Spanisch. Kulturell bildet die Religion auf beiden Seiten des Rio Grande eine Einheit. Auch die restriktivste Einwanderungspolitik der USA hat den Zustrom der Mexikaner nicht aufhalten können. Sie betrachten die illegale Einwanderung als Rückkehr in ihre Heimat. Die US-Regierung und die meisten Angloamerikaner sehen in ihnen Wirtschaftsflüchtlinge. Wie überall in Texas liegt die wirtschaftliche Macht auch in San Antonio in den Händen der anglo-amerikanischen Minderheit. Mit wenigen Ausnahmen sind sie alle Christen. Schon heute sind ein Viertel aller Katholiken in den USA sog. Hispanics, d.h. Spanisch sprechende Amerikaner. Mit einem Durchschnittsalter von 19 Jahren sind sie die am schnellsten wachsende ethnische Gruppe in den Vereinigten Staaten.

Ein solcher Tagungsort macht deutlich, daß die Beziehung von Evangelium und Kultur nicht nur ein hermeneutisches, sondern auch ein politisches Problem darstellt. Auch der bevorstehende 500. Jahrestag der Eroberung Nord- und Südamerikas erinnerte an die enge Verknüpfung von Mission und Macht. Die San Antonio-Konferenz hat sich nicht damit begnügt, darauf hinzuweisen, wie rücksichtslos die Missionsbewegung oftmals mit fremden Kulturen umgegangen ist. Sie hat auch nicht nur aufgezeigt, wie bis heute Mission an wirtschaftliche und technische Macht gebunden ist. Sie hat sich vor allem um ein positives Verständnis von Macht im Sinne von „schöpferischer Macht“ bemüht. Dazu heißt es in Sektion II: „Nach Gottes Bild geschaffen werden alle Menschen in eine Gemeinschaft hineingeboren, das heißt in eine Gruppe von Menschen an einem bestimmten Ort, die einander brauchen, um ihre Identität zu finden, und die durch eine gemeinsame Sprache und Geschichte, gemeinsames Leiden und Ringen sowie ein gemeinsames Streben nach Leben in Fülle miteinander verbunden sind.“ Eine solche Gemeinschaft oder Kultur wird als „gottgegebenes Instrument“ bezeichnet, und die Kirchen werden aufgefordert, die zu unterstützen, die sich „im Leiden und Kampf“ für die Bewahrung von Gemeinschaft und Kultur einsetzen.

Dieser Sektionsbericht hat im Plenum den meisten Widerspruch erfahren, nicht zuletzt deswegen, weil er theologische Begriffe wie z. B. Auferstehung auf soziale Bewegungen überträgt, aber er enthält zweifellos Aussagen, die weiterführen und die es verdienen, weiter bedacht zu werden. Dasselbe gilt von Einsichten, die sich im Sektionsbericht III zur „Haushalterschaft über die Erde und die Kulturen der Menschen“ und in Sektion IV zum Thema „Volksreligiosität“ finden. Zu diesem Fragenkomplex von Evangelium und Kultur gehört auch der Abschnitt zum „Zeugnis in einer säkularisierten Welt“, der sehr viel differenziertere Aussagen zur Säkularisierung enthält, als das in früheren ökumenischen Dokumenten der Fall war.

3. Mission und Einheit der Kirche

„Wir verpflichten uns erneut, in Wort und Tat ein gemeinsames Zeugnis vom ganzen Evangelium abzulegen.“ So lautete der erste „Akt des Gehorsams“, der in San Antonio verabschiedet wurde. Die Gespaltenheit der Kirche wird nirgendwo so schmerzlich empfunden wie in der Mission. Der Bußruf bezieht sich daher nicht nur auf ein glaubwürdiges Zeugnis, sondern auch auf das Bemühen um eine größere Einheit der Kirche.

Wie schon oben angedeutet, gehört es für mich zu den wichtigsten Erfahrungen von San Antonio, daß die Konferenz von einem tiefen Gefühl der Zusammengehörigkeit bestimmt war. Mission und Ökumene sind unlösbar miteinander verbunden. Das wurde in San Antonio nicht nur gemeinsam formuliert, sondern auch gelebt. Hier scheint ein wichtiger Fortschritt gegenüber den beiden letzten Konferenzen in Bangkok und Melbourne erreicht zu sein. Jedenfalls gab es keine Forderungen nach einem neuen Moratorium und auch nicht die üblichen Polarisierungen. Ein Beleg dafür ist die aktive und konstruktive Mitarbeit einer großen Gruppe, die sich selbst als evangelikal versteht. Unter ihrer Federführung wurde ein Brief an die im Juli tagende Lausanne-Konferenz in Manila verfaßt, der von 160 San Antonio-Teilnehmer/n/innen unterzeichnet wurde.

So sehr aber in San Antonio die gemeinsame Suche nach gemeinsamen Antworten im Vordergrund stand, so deutlich wurden auch missionarische Aktivitäten verurteilt, die „von außen“ an den lokalen Kirchen vorbei nach wie vor betrieben werden. Sie wurden als Proselytismus gebrandmarkt. Nicht weniger kritische Äußerungen finden sich im Sektionsbericht IV im Blick auf die bestehenden Missionsstrukturen, die nahezu ungebrochen das Machtverhältnis zwischen erster und dritter Welt widerspiegeln. Wenn wir es mit einer ökumenisch verstandenen Mission ernst meinen, so wurde übereinstimmend gesagt, dann müssen wir einander auch zur Mission befähigen, und das schließt das Teilen unserer Ressourcen und der uns zur Verfügung stehenden Machtmittel mit ein. San Antonio hat unter dem Stichwort „mutual empowerment for mission“ ein deutliches Signal gesetzt, unsere internationalen Missionsbeziehungen neu zu überdenken. Das wird auch für unser Verständnis von Partnerschaft und für die entsprechenden Programme, in denen sich unsere Gemeinden zunehmend engagieren, von Bedeutung sein.

4. Mission und Dialog mit Menschen anderen Glaubens

Für viele war das „geheime Thema“ von San Antonio die Frage nach dem Verhältnis der Christen zu Menschen anderen Glaubens. Kurz vor der Konferenz hatte der frühere Direktor der Kommission für Weltmission und Evangelisation, Bischof Lesslie Newbigin, in der wohl wichtigsten Missionszeitschrift der USA einen Artikel veröffentlicht unter dem Titel „Religious Pluralism and the Uniqueness of Jesus Christ“ (International Bulletin of Missionary Research, April 1989, S. 50ff). Für manche war dieser Aufsatz eine überraschende Begleitmusik, für andere ein Paukenschlag im Vorfeld der San Antonio-Konferenz. Newbigin wendet sich in diesem Beitrag entschieden gegen die theologischen Aussagen eines neu erschienenen Buches unter dem Titel „The Myth of Christian Uniqueness“ (hrsg. von John Hick und Paul F. Knitter, New York 1987).

Die Brisanz von Newbigins Artikel bestand darin, daß er die Thesen dieses Buches – m.E. zu Unrecht – in die Nähe des „Dialogprogramms“ des ÖRK rückte. Sein Beitrag endete mit folgenden Sätzen: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist auf zwei Generalversammlungen gebeten worden, Aussagen anzunehmen, die die Einzigartigkeit, entscheidende Bedeutung und Zentralität Jesu Christi in Frage zu stellen schienen. Er hat diese Bitte abgelehnt. Wenn er unter dem Druck der gegenwärtig vorherrschenden Tendenz diesem Zeitgeist nachgeben sollte, dann würde er für die geistlichen Auseinandersetzungen, die uns bevorstehen, bedeutungslos werden. Ich bitte und glaube, daß dies nicht geschehen wird.“

Die Konferenz in San Antonio hat diesem Druck widerstanden, aber sie hat es nicht gewagt, diese Fragestellung in den Mittelpunkt der Diskussion zu stellen. Sie war auf dieses Thema nicht vorbereitet. Bezeichnenderweise gehörte der Berichtsband über eine Konsultation zum 50jährigen Jubiläum der Weltmissionskonferenz in Tambaram (International Review of Mission, Juli 1988) nicht zu den Vorbereitungsmaterialien. Seit San Antonio steht diese Thematik mit neuer Dringlichkeit auf der ökumenischen Tagesordnung.

Joachim Wietzke

Glauben und Handeln haben einander gefunden

Bericht von der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel

I.

Basel, 15. Mai 1989 – Pfingstmontag. Die Stadt hatte sich geschmückt wie für den Empfang von Staatsgästen. Wohin das Auge schweifte, überall die Kantonsfahne mit dem Baselstab und die Bundesflagge, dazu das anspruchsvolle Signet des Schweizer Künstlers Hans Erni. Es zeigt eine Taube im Anflug von oben und ihr entgegenzüngelnde Flammen, zu verstehen als Bitte, daß der Geist die Ankömmlinge und die Versammlung entzünde wie einst am ersten Pfingsttag in Jerusalem. In der Taube aber auch Erinnerung an den Erkundungsflug aus der Arche, ob die Schöpfung, durch menschliche Schuld und göttliches Gericht unbewohnbar geworden, dank Gottes Treue zu den von ihm Berufenen wieder bewohnbar sei.

Die ersten Schritte führen zur Mustermesse, dem Tagungsort, dann über die Brücke den Rheinsprung hinauf zum Münster, vorbei an der Alten Universität, wo Friedrich Nietzsche Vorlesungen und Karl Barth Seminar hielten. „Was für ein Volk, was für ein edle Schar kommt dort gezogen schon?“ Basler, Dresdener, Leningrader Sänger und Sängerinnen mit Jubelklang, mit Instrumenten schön, Patriarchen hoch, auch Christen insgemein, darunter so manche, die weiland trugen des Kreuzes Joch und der Tyrannen Pein – so verschieden ist das Europa des 17. Jahrhunderts mit dem Dreißigjährigen Krieg und das des 20. Jahrhunderts also nicht; und hoffentlich hat auch Joh. Matth. Meyfart einen Vorschein der Freiheit und der Klarheit erfahren dürfen, für die der sonnenlichte Strahl des wolkenlosen Basler Himmels dieser Tage ebenso Symbol war wie der Aufgang des schweren Vollmonds über der an die fünftausend zählenden Lichterflotte der Basler Kinder auf dem Rhein beim abendlichen Stadtfest am 20. Mai. Wie beim Dichter des bekannten Chorals auf das himmlische Jerusalem die Propheten, so war beim Anfang im Münster das prophetische Wort zur Stelle. Ausgehend davon, daß Jesus dem Frieden in Gerechtigkeit einen bestimmten Ort in dieser Welt gegeben hat und nun an diesen Ort, nämlich zu den Armen, gehen muß, wer am Evangelium teilhaben will, fragte Propst Heino Falcke/Erfurt nach dem Mut der Ankömmlinge, sich selbst, ihre Positionen und Traditionen dem läuternden Feuer des Geistes auszusetzen und die Ortsanweisung Jesu in konkreten Taten zu akzeptieren.

Die folgenden Tage zeigten, daß dieser Mut durchaus vorhanden, aber innerhalb des Spielraums, den Planung und Verfahrensregeln den Delegierten ließen, nur mit erheblicher Findigkeit zu praktizieren war. Immerhin, wer das Schlußdokument mit dem auch seinerseits schon wesentlich verbesserten 2. Entwurf vergleicht und daneben die, freilich erst in einigen Monaten zugänglichen 34 Minderheitsvoten heranzieht, entdeckt rasch, wo der Mut des Hl. Geistes die bisherige Mehrheit mitgerissen hat und wo er sich um der Geschwisterlichkeit willen in den Mut wandelte, Teil eines größeren Ganzen zu sein.

Wer der Europäischen Ökumenischen Versammlung (EÖV) gerecht werden will, muß sich vor allem die *vier Ebenen* vergegenwärtigen, auf denen sie stattfand und die Delegierten, Beratern, Engagierten und Besuchern ein Höchstmaß an Partizipa-

tion gewährten. Natürlich wäre überall ein noch größeres Maß erwünscht gewesen. Doch gerechterweise ist zuzugestehen, daß dies dann wohl den Erfolg der EÖV als ganzer in Frage gestellt hätte. Um welche Ebenen handelt es sich?

II.

1. *Delegiertenversammlung*

Zunächst die der je 350 Delegierten der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Rates der Bischofskonferenzen Europas (CCEE), von denen freilich auf seiten der KEK nur 324, des CCEE 314 erschienen waren, was glücklicherweise nur in einem Fall politische Gründe hatte. Vertreten waren alle europäischen Länder mit Ausnahme Albanien, wo jegliche öffentliche Religionsausübung verfassungsmäßig verboten ist. Hinzu kam Zypern, das geopolitisch eher zum Nahen Osten zählt. Neben den Delegierten der KEK und des CCEE gab es ökumenische Delegierte (der Nationalen Kirchenräte, der konfessionellen Weltbünde, befreundeter Organisationen in Übersee). Dazu Berater, Sprecher, den Stab. Alle miteinander hatten über weite Stellen vor allem die Aufgabe des Zuhörens, also sich auf das einzustellen und es zu verarbeiten, was die Referenten und Referentinnen aus der UdSSR (Erzbischof Kirill von Smolensk), Großbritannien (der Vorsitzende der Liberalen Partei David Steel, MP und Delegierter der Church of Scotland), aus dem Päpstlichen Rat *Justitia et Pax* (Kard. Etchegary), aus Indien (Frau Aruna Gnanadason), aus Portugal (die ehem. Premierministerin Maria Lourdes de Pintasilgo), aus Italien (Prof. Mario Pavan), aus der DDR (Pastorin Annemarie Schönherr), aus Finnland und Italien die Jugendvertreterinnen Silvia Raulo und Isabella Nespoli einbrachten.

Selbst zu Wort kamen die Delegierten unreglementiert in den 20 Arbeitsgruppen, im Plenum nur in einer wohl lediglich der Optik wegen veranstalteten Mini-Diskussion (insgesamt vier Voten) und jeweils zwei Minuten zur Begründung von Abänderungs- und Streichungsanträgen bei der Beratung des Schlußdokuments. Dabei hielt ein nervöser Moderator auch das noch für abkürzbar und für die besten Delegierten offenbar diejenigen, die alles schweigend ablaufen ließen und am Schluß in den befohlenen, vorher unerwünschten Beifall ausbrachen. Daß dieser Moderator aus dem Mutterland der Demokratie, dem Vereinigten Königreich, kam, war eine der Paradoxien der EÖV.

Der Berichterstatter hatte das Glück, zu dem Zehntel der über 600 akkreditierten Pressevertreter zu gehören, die an einer Arbeitsgruppe teilnehmen konnten, und zwar zu derjenigen, die den 2. Entwurf unter ekklesiologischer Perspektive durchzugehen hatte. Sein Eindruck: damit nicht nur ein privater Austausch zwischen den Delegierten zustande kam, waren diese Arbeitsgruppen höchst nötig. Es wurde sehr dicht zu- und miteinander gesprochen. Standorte und Probleme vor Ort wurden erkennbar. Echte Textrevision oder gar -erarbeitung in dieser Gruppe aber hätte (wie es ein Teilnehmer humorvoll ausdrückte) ein wenigstens zehntägiges Konklave mit fortschreitendem Nahrungsentzug erforderlich gemacht. Aber (mit der Devise des Hosenbandordens): *Hony soit qui mal y pense*; denn anders als bei dem von 5000 Teilnehmern unternommenen Dreiländermarsch durch Frankreich, die Bundesrepublik und zurück in die Eidgenossenschaft, auf dem zum Staunen der Osteuropäer die Grenzen dreier souveräner Staaten ohne Kontrolle überquert wurden, ist ja bisher

noch kaum etwas geschehen, die Mauern zwischen ekklesiologischer Theorie und erfaßbarer ekklesialer Wirklichkeit quer durch die Länder und Konfessionen Europas zu überwinden. Eben diesem dornigen Geschäft aber meinte sich die Arbeitsgruppe bei dem erbetenen Urteil nicht entziehen zu können, ob der Entwurf für das Schlußdokument die Kirchen und Gemeinden Europas erreiche und zur Umkehr motiviere. Dabei geriet unversehens der Begriff „Umkehr“ selbst in die Diskussion. Wie kann die unbestritten dringliche Umkehr von kirchensoziologischer Retrospektive und damit vom Geruch abendländischer Restauration freigehalten werden, vor allem wenn, wie allgemein gefordert, mit ihr Evangelisation und Mission Hand in Hand gehen sollen?

Und heißt Kirche in der Minderheit, was real für fast alle Länder Europas zutrifft, daß man auf die Aktionen und Einstellungen verzichten muß, die bis heute die Volkskirche ausmachen? Wie gut, daß auch eine Stimme aus Polen dem Wissen Ausdruck verlieh, die Kirche sei auch dort wie in Westeuropa eine *societas mixta*, in der sich erst durch den Abbau der Konfrontation und das Entstehen einer Zivilgesellschaft abklären könne, was darin christlich und was lediglich national sei; und wichtig, daß auch aus Osteuropa C. F. v. Weizsäcker bestätigt wurde, der als Hauptproblem eines Friedens in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung die 70 Prozent Gleichgültigen und Schwerfälligen genannt hatte: weil dem so sei, seien die je 15 Prozent Gläubigen und Marxisten dort schlicht auf den Dialog angewiesen, wenn es zu Erneuerungen kommen soll. Erfreulich aber vor allem, daß die Gruppe mit überwältigender Mehrheit dem Bemühen des Redaktionskomitees zustimmte, auf die larmoyanten Töne zu verzichten, die sich im Blick auf Kirchengemeinschaft immer dann einstellen, wenn man diese lediglich von der (fehlenden) Eucharistiegemeinschaft her bedenkt. Statt dies, wie es gerne geschieht, als „Skandal“ zu bezeichnen, taucht dieses Wort im Schlußdokument jetzt dort auf, wo es angemessen ist: daß man sich an das Verhungern von Millionen gewöhnt in einer Welt, die genügend Güter und Nahrungsmittel für alle hat; daß Menschenrechte mit Füßen getreten werden und Gottes Schöpfung zerstört wird (6.1). Nur eine Ökumene, die sensibel ist, wie darin Gottes Wille mit Füßen getreten wird, könne nach außen glaubhaft machen, daß ihr Wille zu Gemeinschaft und Einheit mehr sei als Selbsterhaltung bzw. der Wunsch nach Restauration.

2. Die Hearings

Als die Planungen für Basel in Umrissen durchsickerten, löste neben der Zahl der Delegierten in kirchlichen Gremien der Bundesrepublik am meisten Erstaunen aus, daß den Vorträgen im Plenum allgemein zugängliche Hearings zu den anstehenden Sachfragen an die Seite gestellt werden sollten. Würde sich das nicht gegenseitig aufheben? Würden die Delegierten nicht an der Konzentration auf ihre Aufgaben gehindert?

Durchführung und Ergebnisse der Hearings bewiesen, wie wichtig sie nicht nur für die Öffentlichkeit Basels und der umliegenden Region sowie für die nach Hunderten zählenden weit angereisten Besucher, sondern auch für die Delegierten selbst waren; denn diese begegneten dem, was im Plenum frontal und diskussionslos vermittelt wurde, nun dialogisch und existentiell aufbereitet und damit in einer Form,

ohne die die nochmalige Verbesserung des Schlußdokuments gegenüber dem 2. Entwurf kaum möglich gewesen wäre. Vieles ließ sich nach den Hearings eben nicht mehr so abstrakt und distanziert sagen wie vorher. Und wo Diplomatie die Formulierungen geglättet hatte, erwies es sich als unumgänglich, zur deutlicheren Aussage zurückzukehren.

Wir werden gerade hier auf die Dokumentation aus Basel gespannt sein dürfen und wichtigere Anregungen für den konziliaren Prozeß im eigenen Land empfangen, als dies – von ihrer Natur her – aus den Plenumsreden der Fall sein kann. Strukturell-ökumenisch ist bedeutsam, daß sich KEK/CCEE als Träger der Versammlung mit gleich zwei ökumenischen Vereinigungen in die Durchführung teilten, von denen eine, das „Europäische Netzwerk für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“, dieser Herausforderung seine Entstehung verdankt, während die andere, die „Ökumenische Vereinigung der Akademien und Zentren in Europa“, schon lange als Impulsgeber bekannt ist. Besonders erfreulich, daß neben den verschiedenen Mitgliedern dieser Vereinigungen und anderer ökumenischer Institutionen auch die Europäische Physikalische Gesellschaft (EPS) und die deutschen Meteorologischen und Physikalischen Gesellschaften (DMG und DPG) sowie die Internationale Ärztevereinigung zur Verhinderung des Atomkriegs (IPPNW) einbezogen waren. Im Hearing der letzteren waren nicht nur eine Fülle schwer zugänglicher, weil zur Täuschung der Öffentlichkeit geheimgehaltener Informationen zu erfahren, sondern plädierte der sowjetische Kopräsident, ein Moskauer Arzt, für den Dialog zwischen Marxismus und Religion, um die Lebensfreundlichkeit in beiden Ansätzen endlich wirksam zum Durchbruch zu bringen; und eine lutherische Frauenärztin aus Schweden schloß die Voten mit einem eindrucksvollen freien Gebet. Wenig hilfreich war das Hearing „Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche – Wirklichkeit oder Utopie?“. Gut gemeint, kam infolge der inquisitorischen Befragung von Männern vor einem zu 85 Prozent weiblichen Publikum nicht mehr heraus als eine Bestätigung dessen, was die Mehrheit hören wollte.

Es mag ja nicht nur im Blick auf diese Veranstaltung, sondern auf mancherlei Phänomene, die man als männlicher Berichterstatter zu registrieren hatte, durchaus so sein, daß viele Frauen ein tiefes Bedürfnis nach mehr Distanz der Geschlechter empfinden und die wenig heilvolle jahrzehntelange Anpassung umkehren wollen. Glück zu! Sie seien seiner Sympathie versichert. Aber müssen zornige Frauen dazu die bestehende Gemeinschaft erst total in Frage stellen, damit sie dann vielleicht von einem gütigen Schöpfer mit mütterlichem Blick ganz neu erschaffen werde? Bringen solche „ab ovo“ – Sehnsüchte Europa wirklich mehr Gerechtigkeit und Frieden?

3. Die Zukunftswerkstatt Europa

Auf welche Basis sich abstützt und was konkret geschieht, um umzusetzen, was in den Hearings erörtert wurde, war – teilweise, aber eindrucklich – in der mehr als 100 Kojen und Stände umfassenden Zukunftswerkstatt Europa zu sehen. Der Name allerdings darf nicht allzu wörtlich genommen werden. Zu werken gab es nur an einigen Ständen etwas, und „Europa“ war geographisch eher als Zentraleuropa (merkwürdigerweise ohne nennenswerten Anteil des in Basel so nahen Frankreich) und kartographisch eher in seinen Gefahrenzonen als schon in Zukunftsmodellen gegenwärtig. EG-zentriert soll es nicht sein, dieses Europa – das war klar. Das

sozialistische Modell ist, bei aller aner kennenswerten Sorge für die sozialen Menschenrechte, in der Ökologie dem kapitalistischen so sehr verwandt, daß sich auch daher kaum Ansätze für die Zukunft Europas im Zeichen einer Bewahrung der Schöpfung ergeben. Beides zeigt, wie elementar nötig eine offene Begegnung zwischen den verschiedenen Räumen des Hauses Europa ist, damit die in der Werkstatt dominierenden Rettungsversuche wirklich zur gemeinsamen Zukunftsgestaltung werden können. Prägnant der (jetzt überdimensionale) Missionsneger von einst, der für einen gespendeten Schweizerfranken deren zwei zurückgab, um die Aporie der bisherigen Entwicklungsmodelle aufzuzeigen. Indem er die Besucher ratlos zurückließ, verstärkte er ein Grundgefühl, das die ganze Werkstatt ungewollt ausstrahlte und gegen das die Dankbarkeit und Freude über den sichtbar werdenden Einsatz nicht so recht aufkamen. Ist für den Willen, die Zukunft zu gestalten, die Stunde einer „*theoria crucis*“ gekommen? Muß also: „Der Aporie standhalten!“ die Losung sein, weil wir erst so bereit werden für das Kommen des erneuernden Geistes?

4. *Liturgie, Pilgermärsche, Fest*

Sie werden erst an dieser Stelle genannt, weil in ihnen die Beteiligung am offensten, das Band, das die Gemeinschaft umschloß, am umfassendsten und zugleich am tiefsten war. Zum Eröffnungs- und Schlußgottesdienst sowie zu den Morgenandachten im jedesmal gefüllten Münster kamen die Basler, die südbadischen und elsäßischen Mitchristen in hellen Scharen. Die ebenfalls in der Region lebenden zahlreichen Ausländer aus Süd- und Südosteuropa sowie den Krisengebieten Asiens und Afrikas stellten sich nur zum Pilgermarsch nach der Eröffnung sowie vor allem zum abendlichen Stadtfest an beiden Ufern des Rheins am Samstagabend ein, dann aber durchaus neugierig und das Geschehen mit Religion und Folklore ihrer Heimat begleitend.

Wenn man an die stille Gründung der KEK vor dreißig Jahren und die Konferenz denkt, die mitten im kalten Krieg 1964 in internationalen Gewässern des Kattegatt auf der „Bornholm“ abgehalten wurde – durfte dann nicht als Wirken des Geistes Gottes begriffen und dankbar gefeiert werden, was seither in Europa über Abgründe hinweg an Gemeinschaft gewachsen war? Und ist es nicht legitim, ja muß es nicht – gerade als Ansporn für eine solide ökumenische Theologie mit Bodenhaftung – so bleiben, daß die Gemeinschaft im Gottesdienst und die Feier dem diskursiven Nachvollzug voraus sind? Schade, daß die ökumenische Schlußfeier wegen des grenzüberschreitenden Beharrens des Freiburger Erzbischofs auf strikter Einhaltung des Ökumenischen Direktoriums nur in englischer Sprache, nicht aber in französisch und deutsch heißen durfte, was sie war – Gottesdienst. Um so versöhnlicher die Symbolik, die dort zum Ausdruck kam: die Predigt der polnischen Katholikin in einem adretten Gewand gesamteuropäischer Herkunft und die Ansprache des deutschen Protestanten (C. F. v. Weizsäcker) zum symbolischen Pflanzen eines Baumes 50 Jahre nach Kriegsbeginn in Erde aus allen Ländern Europas, die die Delegierten mitgebracht hatten.

III.

Für den Entwurf zum *Schlußdokument*, den die elfköpfige Redaktionskommission nach 25stündiger Arbeit rund um die Uhr am 19. Mai vorlegte, waren – mit Vorrang – die rund 500 Anträge, die bis zum Beginn der EÖV eingegangen waren, und zusätzlich die mehr als hundert Reaktionen aus den Arbeitsgruppen zu berücksichtigen gewesen, insgesamt 400 Seiten Material, das allerdings den Duktus des zweiten Entwurfs im Grundsätzlichen bestätigte. Dessen Struktur konnte also erhalten bleiben. Sie weist, nach Vorwort und Beschreibung der EÖV im ersten Kapitel – fünf Schwerpunkte auf, die mit der Kapiteleinteilung identisch sind und sich nach den drei Schritten „Sehen, Urteilen, Handeln“ gliedern.

Im *zweiten* Kapitel („Herausforderungen“) ergab sich ein breiter Konsens der Eingaben zu denjenigen Partien, die die Probleme analysieren, ebenso zu den ineinandergreifenden Dimensionen der Krise, in der wir uns befinden. Dem abschließenden Abschnitt „Tiefere Wurzeln der heutigen Krise“ (2.5) merkt man an, daß zwar in der Suche nach solchen Wurzeln Konsens besteht, daß aber die Urteilkriterien dafür quer durch Europa noch weitgehend differieren. Es ist zu begrüßen, daß dies nicht durch starke Worte verschleiert wird, sondern die Ansätze markiert werden, die eine wirklichkeitsbezogene Grundsatzdiskussion über die ethischen Zugänge zu beachten hat.

Die beiden folgenden Kapitel benennen Elemente unseres gemeinsamen Glaubens und unserer Umkehr, letztere in Annäherung an liturgische Formen ausgedrückt.

Im *dritten* Kapitel („Unser gemeinsamer Glaube“) stehen, in Aufnahme der Shalom-Theologie, das „Evangelium des Friedens“ (3.2) und die darin verankerte „gemeinsame Hoffnung“ (3.3) deutlich im Mittelpunkt. Von ihm her wird theologisch auf die Glaubensvoraussetzungen reflektiert, die im Evangelium des Friedens zum Zug kommen („Die Grundlegung unserer Verantwortung“ 3.1 – eine Überschrift, die sachgemäß ist, wenn „Grundlegung“ betont und auf die Verantwortung vorausgeblickt wird, die sich aus dem Evangelium des Friedens notwendig ergibt und in den Kap. V und VI beschrieben ist). Das Evangelium des Friedens hat aber auch ekklesiologische Konsequenzen. Deshalb wird zusammenfassend und überleitend die Kirche als „Volk Gottes und Leib Christi in der Kraft des Heiligen Geistes“ beschrieben (3.4). Sie wird konstituiert durch Glaube und Taufe. Von ihr gilt: „Durch die Taufe und die Antwort des Glaubens auf das Hören von Gottes Wort sind wir Christen bereits eins in Christus, auch wenn wir noch nicht in voller Gemeinschaft leben“ (Nr. 39). Von daher „ist die Eucharistie, die wir hier in Basel getrennt feiern, ein Ansporn zur Einheit der Kirchen und der Menschheit“. Es folgt Zitat aus Lima, Eucharistie § 20.

Zur Korrektur der traditionell westlichen Vorstellung vom „dominium terrae“ als Schöpfungsauftrag des Menschen wurde auf einen orthodoxen Vorschlag dankbar zurückgegriffen (Nr. 22). Die Kirche erscheint in 3.4 als Ziel des göttlichen Erwählungshandelns, das mit dem Bund mit Israel einsetzt und von Anfang an auf das Zeugnis der Erwählten für Gottes Liebe und Gnade ausgerichtet ist. In der Treue zu dieser Absicht verhiess Gott den neuen Bund und hat ihn endgültig in Jesus Christus errichtet. Er steht allen offen (Nr. 37).

Am Eingang des *vierten* Kapitels („Sündenbekenntnis und Umkehr zu Gott“) hatte es im 2. Entwurf geheißen „Aber wir sind nicht in der Lage, so zu sprechen,

als besäßen wir die Wahrheit“. Das stieß in der ekklesiologischen Arbeitsgruppe auf Widerspruch. Sie beantragte Änderung in „als wären wir im vollen Besitz der endgültigen Wahrheit“ und kam damit durch (Nr. 42).

Das Bekenntnis des Versagens, das sich daran in *sechs Schuldbekennnissen* anschließt (Nr. 43), sprechen zwar zunächst die Delegierten. Aber ihre Entsendung durch die Kirchen und ihre Verpflichtung in Basel machen hinreichend deutlich, daß sie stellvertretend für die ganze, sie entsendende Gemeinschaft sprechen und diese, will sie Basel nicht verleugnen, in Breite nachziehen muß. Es wartet allerdings eine beträchtliche Aufgabe auf diese Stellvertreter, nämlich in ihren Kirchen in der Umkehr *voranzugehen*. Das wird beschrieben als „einen Weg zu suchen“ aus der Verstrickung in die Mächte der Schuld und des Todes

- in eine Gesellschaft, in der die Menschen gleiche Rechte besitzen und in Solidarität miteinander teilen,
- in eine Vielfalt der Kulturen, Traditionen und Völker in Europa (anstelle von deren Diskriminierung und Marginalisierung),
- in eine erneuerte Gemeinschaft von Männern und Frauen in Kirche und Gesellschaft. . . ,
- in eine Gesellschaft, in der Friedensstiftung und friedliche Lösung von Konflikten gesucht und eingehalten werden,
- in eine Gemeinschaft der Menschen mit allen Kreaturen, in der deren Rechte und Integrität geachtet werden,
- in eine Gemeinschaft, die sich bewußt ist, daß sie der ständigen Vergebung und Erneuerung bedarf und die Gott für seine Gaben lobt und preist.

Das *fünfte* Kapitel („Auf dem Weg zum Europa von morgen“) setzt diese Elemente gemeinsamen Glaubens und gemeinsamer Umkehr zunächst in Beziehung zur europäischen Geschichte („Reflexionen über die Vergangenheit“, 5.1), bezieht sie dann („Herausforderungen“, 5.2) auf die für Europa gegenwärtig bedeutungsvollsten Entwicklungen, den KSZE-Prozeß, die demokratischen Reformen in der UdSSR und den anderen osteuropäischen Ländern sowie zur Integration in Westeuropa durch den Gemeinsamen Markt. Es folgen als Impulse „Die Wunden der Spaltung Europas heilen“ (5.3), „Abrüstung und Vertrauensbildung“ (5.4), „Dialog und Partizipation“ (5.5) sowie – konkreter, auch Befürchtungen ansprechend – Mahnungen für die „Übergangszeit“ (5.6), Hinweise auf „ethnische und regionale Konflikte“ (5.7), Dank für „überwundene Feindschaft“ (5.8); dann fünf entscheidende Grundregeln für „das gemeinsame europäische Haus“ (5.9) und die Abwehr eines introvertierten Eurozentrismus („Eine Weltorientierung“, 5.10).

Während diese ersten fünf Kapitel im Plenum relativ zügig angenommen wurden, kam es, wie nicht anders zu erwarten, beim *sechsten* Kapitel („Grundsätzliche Aussage, praktische Verpflichtungen, Empfehlungen und Ausblicke auf die Zukunft“) zur Debatte auch über Einzelheiten. Sie konnte sich der Verfahrensregeln wegen nur in Annahme der Formulierung der Redaktionskommission, Rückkehr zum 2. Entwurf oder völliger Streichung eines Satzes oder Abschnitts niederschlagen. Jegliche Hinzufügung darüber hinaus war ausgeschlossen.

Das Kapitel beginnt mit „Aussagen und Verpflichtungen“ (6.1), in denen die EÖV als *Schritt in einem Prozeß*, nicht als der Prozeß selbst definiert, der Zusammenhang von persönlicher Erneuerung und Veränderung der Strukturen für jegliches

Engagement betont werden und Urteilsbildung und Verpflichtung sich anschließen: „wir betrachten es als Skandal und Verbrechen“ (dreimal), „wir verwerfen“ (die Todesstrafe), „wir betrachten als lebenswichtig“, „wir müssen dringend zu der Einsicht gelangen“ und „wir verpflichten uns“, „wir wollen alles in unseren Kräften Stehende tun“, „schließen wir als Christen einen Bund untereinander“.

Es folgen Empfehlungen (6.2) zur Einrichtung von ökumenischen Shalom-Diensten und zur Stärkung des KSZE-Prozesses sowie der Vereinten Nationen; dann in Nr. 84 a-m dreizehn Empfehlungen zur Förderung von Gerechtigkeit, in Nr. 86 a-j zehn solche zur Förderung und Sicherung des Friedens und in Nr. 87 a-j nochmals zehn zur Bewahrung der Schöpfung.

Dabei wurde unter *Gerechtigkeit* klare Priorität gesetzt auf die Überwindung der wirtschaftlichen Ungerechtigkeit, wie sie sich insbesondere in der Schuldenkrise äußert, sowie auf den Bereich Menschenrechte und Heiligkeit des Lebens. Unter dem Stichwort *Frieden* wird Priorität für die Friedensförderung vor der Kriegsverhinderung gefordert. Durch Einsatz aller Länder Europas sollen die Verurteilung der ABC-Waffen erreicht und rein defensive Sicherheitsstrukturen angestrebt werden. Eine moralische oder theologische Kritik am System der nuklearen Abschreckung erfolgt aber nicht; dieses soll lediglich „durch ein anderes, weniger gefährliches“ ersetzt werden. Die Kriegsdienstverweigerung wird – im Blick auf den KSZE-Prozess – als „Teil der Religions-, Gewissens- und Gedankenfreiheit“ eingestuft. Ihre Anerkennung und die Möglichkeit für einen angemessenen zivilen Alternativdienst werden von allen Ländern (z.B. auch der gastgebenden Schweiz) eingefordert.

Im *Umweltbereich* haben Vorrang die Bindung der technologischen Entwicklung an lebenserhaltende Kriterien, womit gleichzeitig Kritik an der Vorstellung eines stetigen Wirtschaftswachstums und am gegenwärtigen Umgang mit den Ressourcen erhoben wird. Für die notwendige Einschränkung des Energieverbrauchs wird dem Brundlandt-Bericht hoher Aussagewert zuerkannt. Eine strengere Gesetzgebung soll grenzüberschreitend weitere Schadensemissionen verhindern, die Genforschung strikten ethischen Richtlinien unterwerfen, den Müllexport unterbinden und den Artenschutz gewährleisten.

Infolge der gegenseitigen Abhängigkeit sind Besserungen in allen drei Bereichen nur im Dialog der europäischen Kirchen und Christen mit anderen Erdteilen erreichbar (6.3). Der Schlußabschnitt „Zukunft und Nachfolgearbeit des ökumenischen Prozesses in Europa“ (6.4) spricht die Überzeugung aus, daß die EÖV kein punktuelles Ereignis darstellen darf, sondern eine Fortsetzung finden muß. Weil der Nacharbeit große Bedeutung zukommt, bitten die Delegierten die Kirchen und Christen Europas, „einen Rezeptionsprozeß anlaufen zu lassen“ und das Schlußdokument auf der Ebene der Ortskirchen und Gemeinden zu konkretisieren (Nr. 96). Vorgeschlagen werden eine ökumenische Gebetswoche für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung „als Brennpunkt einer weiterführenden Zukunftswerkstatt Europa“ sowie die Einsetzung einer Arbeitsgruppe durch KEK und CCEE, die den Prozeß fördern und auswerten, die sozialetischen Herausforderungen genauer erörtern und auf eine europäische Überprüfungstagung in fünf Jahren hinarbeiten soll (Nr. 98 und 99).

IV.

Kurzes Fazit: der Heilige Geist, in dessen Zeichen die EÖV zusammentrat, hat reiche und tiefer verwurzelte Frucht zustande gebracht, als sie sich aus dem Mittel der vertretenen Positionen und damit aus einem Kompromiß, aber auch aus der Addition der Erwartungen je hätte ergeben können, mit denen die Delegierten nach Basel kamen und die beteiligten Kirchen die EÖV begleiteten.

Die Ökumene in Europa hat eine neue Qualität bekommen. Nicht nur haben – wie oft gesungen und gebetet wurde – mit Psalm 85 Gerechtigkeit und Frieden zueinandergefunden, sondern – für die Ökumene in Europa von eminenter Bedeutung – ebenso Glauben und Handeln, Spiritualität und Weltverantwortung. Und das nun eben nicht nur lokal, sondern kontinental. Damit ist der erste Schritt zur synodal gestalteten Einheit der europäischen Kirchen getan. Insofern war es nicht nur ein ökumenischer, sondern doch auch ein *konziliarer* Prozeß.

Hans Vorster

Literatur zu Basel

Das Schlußdokument von Basel, epd-Dokumentation Nr. 24/89, Gemeinschaftswerk der Ev. Publizistik, Friedrichstr. 2–6, 6000 Frankfurt am Main 1, Tel.: 069/71570.

Frieden in Gerechtigkeit. Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel, hrsg. im Auftrag der KEK und CCEE, ca. 320 Seiten, ca. DM 44,80, Benziger/Reinhardt, August 1989.

Gerechtigkeit und Frieden umarmen sich. Die EÖV in Berichten und Kommentaren, hrsg. von Peter Felber und Xaver Pfister, ca. 160 Seiten, ca. DM 22,80, Benziger/Reinhardt, August 1989.

Auf dem Weg zu sichtbarer Einheit

Übereinkunft zwischen der Kirche von England, der EKD
und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR

I.

„Wir erkennen unsere Kirchen gegenseitig als Kirchen an, die zu der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche Jesu Christi gehören und an der apostolischen Sendung des ganzen Volkes Gottes wahrhaft teilhaben“ – dies ist eine der zentralen Aussagen der Gemeinsamen Feststellung „Auf dem Weg zu sichtbarer Einheit – On the Way to Visible Unity“, die nach mehrjährigen Beratungen am 18. März 1988 in Meißen/DDR von den über dreißig Delegierten und Beratern der Kirche von England, des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und der Evangelischen Kirche in Deutschland unter dem Vorsitz von Bischof David Tustin (Grimsby), Landesbischof Dr. Johannes Hempel (Dresden) und Bischof D. Karlheinz Stoll (Schleswig) im Beisein von Beobachtern des Ökumenischen Rates der Kirchen und anderer Kirchen einstimmig angenommen worden ist.

Der offizielle deutsch- und englischsprachige Text der Meißener Feststellung ist mit dem Vorwort der Vorsitzenden der Verhandlungsdelegationen sowie mit Erläuterungen und weiteren Texten in einer gemeinsam vom Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und vom Kirchenamt der EKD herausgegebenen 45-seitigen Broschüre „Auf dem Weg zu sichtbarer Einheit“ veröffentlicht.¹

In den sechs Kapiteln der Meißener Feststellung wird das gemeinsame Verständnis des Wesens und der Aufgabe der Kirche dargelegt (I und II); es werden der Weg und das Ziel kirchlicher Einigung als „volle, sichtbare Einheit“ (III) und die auf diesem Wege bereits erreichten Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen in Fragen des christlichen Glaubens festgestellt (IV und V). Unterschiedlich bleibt vorerst die Bewertung des historischen Bischofsamtes, das die Anglikaner für volle kirchliche Einheit voraussetzen, während es die reformatorischen Kirchen nicht als eine notwendige Bedingung dafür ansehen.

Die Meißener Feststellung endet mit der Empfehlung der Verhandlungsdelegationen, daß die beteiligten Kirchen eine gemeinsame Erklärung abgeben. Darin sollen sie nach der eingangs zitierten Anerkennung drei weitere Anerkennungen bezüglich der Predigt und der Sakramente, der ordinierten Ämter und der geistlichen Aufsicht (Episkope) aussprechen und sich verpflichten, „gemeinsam nach der vollen, sichtbaren Einheit zu streben“ und „alle möglichen Schritte zu engerer Gemeinschaft auf so vielen Gebieten christlichen Lebens und Zeugnisses wie möglich (zu) unternehmen“. Als nächste Schritte auf dem Weg zu voller, sichtbarer Einheit sollen u. a. die Gemeindeglieder an den Gottesdiensten – einschließlich der Abendmahlsgottesdienste – gegenseitig teilnehmen, Pfarrern im Rahmen der geltenden kirchlichen Ordnungen die Arbeit in den Gemeinden, gemeinsame Abendmahlsfeiern, die Teilnahme an Ordinationen und andere gottesdienstliche Funktionen gegenseitig gestattet und die offiziellen theologischen Gespräche fortgesetzt sowie Formen verbindlicher gemeinsamer Beratung entwickelt werden.

Die Meißener Feststellung wurde am 18. Mai 1988 von der Kommission für Mission und Einheit der Generalsynode der Kirche von England, am 28. Mai 1988 vom Rat der EKD und am 3. September 1988 von der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR zustimmend zur Kenntnis genommen. Damit haben diejenigen Kirchenorgane, welche die Delegationen mit den Verhandlungen beauftragt hatten, das ihnen vorgelegte Ergebnis akzeptiert. In der EKD und im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR ist die Meißener Feststellung inzwischen den Gliedkirchen zur Prüfung und mit der Bitte um Stellungnahme übersandt worden. Die Generalsynode der Kirche von England hat die Meißener Feststellung in einer ersten Lesung am 9. November 1988 in großer Einmütigkeit begrüßt und sie dem Haus der Bischöfe zur näheren Prüfung überwiesen.² In der EKD und im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR sind es die Gliedkirchen, deren Zustimmung Voraussetzung für das Inkrafttreten der in der Meißener Feststellung empfohlenen gemeinsamen Erklärung ist. In der Kirche von England ist die Generalsynode das für die Zustimmungserklärung zuständige Organ. Der verabredete Zeitplan läßt hoffen, daß die Zustimmung der beteiligten Kirchen etwa Mitte 1990 vorliegen wird.

Inzwischen haben die ökumenischen Dienststellen der EKD, des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und der Kirche von England erste Gespräche über zweiseitige Vereinbarungen aufgenommen, mit denen die gemeinsame Erklärung der Kirchen nach ihrem Inkrafttreten durch detaillierte praktische Schritte ergänzt werden soll. Dazu gehören Begegnungen auf allen Ebenen, Gemeindeparterschaften, gemeinsame Studienarbeit, Austausch von Pfarrern und anderen kirchlichen Mitarbeitern, von Studenten und Vikaren etc.

II.

Die Meißener Feststellung kommt nicht von ungefähr. Sie ist die Frucht einer längeren Entwicklung. Das Vorwort der drei Vorsitzenden der Verhandlungsdelegationen und das Kapitel IV der Meißener Feststellung enthalten nähere Informationen über die Vorgeschichte und das ökumenische Umfeld. Die Verhandlungen wurden mit der in jedem ökumenischen Dialog erforderlichen Geduld und unter sorgfältiger Beachtung des Geflechtes kirchlicher, kirchenpolitischer und ökumenischer Beziehungen geführt, in welchem sich die beteiligten Kirchenleitungen und Delegationen dabei bewegten. Aber die gemeinsame Arbeit wurde auch zielstrebig vorangetrieben.

Den ersten offiziellen Schritt unternahm der Erzbischof von Canterbury, Dr. Robert Runcie, mit einem Brief vom 1. Juni 1984 an die damaligen Vorsitzenden des Rates der EKD, Landesbischof D. Lohse, und der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Landesbischof Dr. Hempel. Darin schrieb er, daß die Kirche von England die Impulse des Lutherjahres 1983 sich nicht verflüchtigen lassen wolle und jetzt aktive Schritte unternehme, um Möglichkeiten enger Beziehungen mit den von ihm besuchten lutherischen Kirchen zu prüfen. Seitens der EKD nahm daraufhin der Ratsvorsitzende durch einen Brief vom 30. August 1984 mit dem Vorsitzenden der Arnoldshainer Konferenz und dem Leitenden Bischof der VELKD Verbindung auf. In diesem Brief wurden bereits einige der für die weiteren Verhandlungen wichtigen Fragen angesprochen:

„... daß der Erzbischof von Canterbury als Primas der Kirche von England in Briefen an die Vorsitzenden der Konferenz der Kirchenleitungen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und des Rates der EKD auf nationaler Ebene Kontakte wegen engerer kirchlicher Beziehungen aufnimmt, widerspricht nicht den auf internationaler Ebene erzielten Ergebnissen theologischer Gespräche; denn konkrete Vereinbarungen können ähnlich wie bei uns auch bei den Anglikanern nur durch die nationalen Kirchen bzw. Kirchenprovinzen eingegangen werden . . .

Der Erzbischof von Canterbury und die zuständigen Leitungsgremien der Kirche von England, vor allem aber wir selber, werden uns dabei bewußt sein, daß neben den genannten Berichten über anglikanisch-lutherische Gespräche in Verhandlungen mit deutschen kirchlichen Partnern auch die auf Grund der Leuenberger Konkordie unter uns erzielte Abendmahlsgemeinschaft wird Berücksichtigung finden müssen, zumal auch einige der ökumenischen Partner der Kirche von England im eigenen Land, nämlich die United Reformed Church und die Evangelische Synode deutscher Sprache im Vereinigten Königreich, die Konkordie unterzeichnet haben. Die United Reformed Church hat Kirchengemeinschaft mit der Evangelischen Kirche der Pfalz vereinbart, die Evangelische Synode deutscher Sprache im Vereinigten Königreich hat einen Partnerschaftsvertrag mit der EKD. Schon diese deutsch-englischen internationalen ökumenischen Verflechtungen machen es, ganz abgesehen von der innerdeutschen Situation, erforderlich, über den Kreis der in der VELKD zusammengeschlossenen lutherischen Kirchen hinaus auch die übrigen Gliedkirchen der EKD, ob sie nun lutherischen oder anderen reformatorischen Bekenntnissen verpflichtet sind, in die Gespräche einzubeziehen . . .

Die Situation der Landeskirchen in der Bundesrepublik und in der DDR ist hinsichtlich des Bekenntnisses und des Verhältnisses der Landeskirchen gleichen und unterschiedlichen Bekenntnisses zueinander in der EKD bzw. im Kirchenbund so gleichartig, daß vieles dafür spricht, Fragen einer engeren Gemeinschaft mit der Kirche von England gemeinsam zu erörtern und ggf. zu vereinbaren.“

Die Antworten der Arnoldshainer Konferenz und der VELKD auf den Brief des Vorsitzenden des Rates der EKD waren positiv. Nach weiteren Vorarbeiten auf Dienststellenebene vereinbarte dann der Vorsitzende des Rates der EKD, Landesbischof D. Lohse, während eines Besuches vom 29. Juni bis 2. Juli 1985 in England nähere Einzelheiten über das weitere Verfahren. In seiner Grußadresse an die Generalsynode der Kirche von England brachte er den Wunsch nach einer Vereinbarung „über eine Abendmahlsgemeinschaft als Schritt auf dem Wege zu voller Kirchengemeinschaft“ zum Ausdruck.

Nachdem der Rat der EKD am 13./14. Dezember 1985 und die Kirchenkonferenz der EKD am 20. März 1986 dem Ergebnis der bisherigen Gespräche zugestimmt hatten, berief der Rat der EKD mit dem Einverständnis aller Gliedkirchen der EKD am 10. Oktober 1986 eine neunköpfige Verhandlungsdelegation unter der Leitung des Ratsmitgliedes Bischof D. Stoll. Die Delegation erhielt den Auftrag, „... die Möglichkeiten der Herstellung engerer Beziehungen zur Kirche von England zu untersuchen und den Entwurf einer Vereinbarung über Abendmahlsgemeinschaft als Schritt auf dem Wege zu voller Kirchengemeinschaft auszuarbeiten“. Ein entsprechendes Verfahren vollzog sich im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR.

Nachdem inzwischen während der 8. Theologischen Konferenz zwischen der EKD und der Kirche von England vom 8. bis 11. April 1986 auf Schloß Schwanberg wichtige theologische Vorarbeit geleistet worden war, fanden die offiziellen Verhandlungen im Februar 1987 in London Colney und im März 1988 in Meißen (mit einer vorbereitenden Arbeitstagung im November 1987 auf Schloß Schwanberg) statt.

Der Rat der EKD hatte schon früher in Absprache mit der Arnoldshainer Konferenz und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands Vertreter für eine gemeinsame Gesprächskommission mit dem Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland berufen, von der dann die „Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie“ vom 29. März 1985 erarbeitet worden war (s. ÖR Nr. 3/85). Eine derartige Vereinbarung, in der es um Fragen von Lehre und Bekenntnis geht, bedarf der Zustimmung der Gliedkirchen der EKD. Denn die EKD ist nach ihrer Grundordnung „ein Bund lutherischer, reformierter und uniierter Kirchen. Sie achtet die Bekenntnisgrundlage der Gliedkirchen und Gemeinden . . .“. Es war allen Beteiligten von Anfang an klar, daß bei der angestrebten „Vereinbarung über Abendmahlsgemeinschaft als Schritt auf dem Wege zu voller Kirchengemeinschaft“ mit der Kirche von England dasselbe zu gelten hätte.

In Artikel 1 Abs. 4 der Grundordnung der EKD heißt es aber auch: „Zwischen den Gliedkirchen besteht Kirchengemeinschaft im Sinne der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie). Die Evangelische Kirche in Deutschland weiß sich mit ihren Gliedkirchen verpflichtet, die in ihr bestehende Gemeinschaft auch im Sinne dieser Konkordie zu stärken und die Gemeinsamkeit im Verständnis des Evangeliums zu vertiefen.“ Auf Grund der Tatsache, daß zwischen den Gliedkirchen der EKD Kirchengemeinschaft und Gemeinsamkeit im Verständnis des Evangeliums im Sinne der Leuenberger Konkordie besteht, ist es möglich, daß die in der EKD zusammengeschlossenen Kirchen gemeinsam in Lehrgespräche mit anderen Kirchen eintreten können. Zugleich erwächst für die EKD daraus die Verpflichtung, bei Lehrgesprächen mit anderen Kirchen ein gemeinsames Handeln ihrer lutherischen, reformierten und unierten Gliedkirchen herzustellen und auf die Wahrung der Belange aller Gliedkirchen zu achten. Hierin liegt die Begründung dafür, daß die EKD in den Verhandlungen mit der Kirche von England mit einer Delegation vertreten war, die der Rat der EKD aus den lutherischen, reformierten und unierten Gliedkirchen berufen hatte. Die innerhalb der EKD bestehende Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums im Sinne der Leuenberger Konkordie wurde zugleich als eine ausreichende gemeinsame theologische Basis für den Dialog mit der anglikanischen Kirche angesehen. Diese Basis hat während der Verhandlung in der Tat alle Mitglieder der EKD-Delegation miteinander verbunden und theologisch geeint. Entsprechendes galt innerhalb der Delegation des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und für das Verhältnis beider Delegationen zueinander.

Anders lagen die Dinge bei der Kirche von England. Dort bestand die Aufgabe nicht wie bei der EKD darin, die Verhandlungen unter behutsamer Wahrung der Belange der Gliedkirchen zu führen. Statt dessen war Rücksicht zu nehmen auf die unterschiedlichen theologischen Strömungen innerhalb der anglikanischen Kirche, die auch in den Mehrheitsverhältnissen der für die Ratifizierung des Verhandlungs-

ergebnisses allein zuständigen Generalsynode der Kirche von England ihren Niederschlag finden. So wurde denn auch in der Zusammensetzung der anglikanischen Verhandlungsdelegation ein sorgfältig ausgewogenes Verhältnis unter Einbeziehung der verschiedenen Flügel wie der Anglo-Katholiken, der Evangelikalen und der „Protestanten“ erkennbar. Für die Akzeptanz der schließlich einstimmig von den Mitgliedern aller drei Delegationen verabschiedeten Meißener Feststellung in der Generalsynode der Kirchen von England dürfte sich dieses Vorgehen als durchaus förderlich erweisen.

III.

Zur Würdigung der Meißener Feststellung sind die wesentlichen Gesichtspunkte bereits in den Erläuterungen auf Seite 33ff. der Broschüre „Auf dem Weg zu sichtbarer Einheit“ unter „Allgemeine Anmerkungen“ zusammengefaßt. In diesem Beitrag soll versucht werden, eine Einschätzung der Meißener Feststellung und ihrer Bedeutung für das Verhältnis zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland mit ihren Gliedkirchen und der Kirche von England an einigen Punkten unter der Fragestellung „Was wurde gewollt – was wurde erreicht?“ zu vertiefen.³

Natürlich haben sich die gesteckten Ziele während des Verlaufes der Verhandlungen selbst verändert. Einige Zielsetzungen waren von Anfang an da, andere wurden erst im Verlauf der gemeinsamen Arbeit deutlich. Während der Gespräche mußten einige Erwartungen auf Grund der erkannten Realitäten korrigiert werden, anderswo eröffneten sich neue Möglichkeiten. Dieser wechselvolle Prozeß soll hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden.

Zunächst sei auf einige Faktoren hingewiesen, die von vornherein den Verlauf und die Ergebnisse der Verhandlungen bestimmten und Grenzmarkierungen für das setzten, was sich die Delegationen mit ihrer Arbeit vornehmen konnten.

Die Tatsache, daß am Verhandlungstisch deutscherseits Vertreter lutherischer, reformierter und unierter Kirchen saßen, nötigte alle Beteiligten zu besonderen Zugeständnissen und zusätzlichen theologischen Bemühungen. Denn besonders in der Lehre von der Kirche und den Ämtern, die sich schon früh als das zentrale theologische Thema der gemeinsamen Arbeit herausstellte, galt es mit den Unterschieden im lutherischen und reformierten Verständnis zurechtzukommen. In der gemeinsamen Arbeit machte man sich weitgehend die Ergebnisse der internationalen ökumenischen Dialoge, insbesondere der anglikanisch-lutherischen und der anglikanisch-reformierten Gespräche zunutze. Der internationale anglikanisch-lutherische Dialog ist aber schon zu konkreteren Ergebnissen gelangt als die anglikanisch-reformierten Gespräche. Man muß daher dankbar anerkennen, daß sich die Kirche von England und ihre Delegierten dennoch auf das Experiment eingelassen haben, mit Vertretern lutherischer, reformierter und unierter Kirchen gleichzeitig eine gemeinsame theologische Übereinkunft zu erarbeiten. Allein zur Klärung der Frage, welche Zielsetzung für die Einheit der Kirche von Anglikanern, Lutheranern und Reformierten gemeinsam bejaht werden könnte, war eine eigene theologische Konferenz erforderlich.⁴ Bei den Verhandlungen der Delegationen ging es dann vor allem noch um die Fragen des Verständnisses des ordinierten Amtes und der geistlichen Aufsicht (Episkope). Aus evangelischer Sicht darf daher die anglikanische Anerkennung, daß nicht nur personale, sondern auch kollegiale geistliche Aufsicht

(Episkope) in unseren Kirchen in einer Vielfalt nicht nur bischöflicher, sondern auch nicht-bischöflicher Formen als ein sichtbares Zeichen der Einheit der Kirche und der Kontinuität des apostolischen Lebens, der apostolischen Sendung und des apostolischen Amtes verkörpert und ausgeübt wird (vgl. 16 (9) und 17 A (4)), als besonders positiv und zukunftsweisend angesehen werden.

So kann das Experiment insgesamt als gelungen gelten; und damit dürfte etwaigen künftigen Gesprächen zwischen der anglikanischen Kirche und den zur Leuenberger Konkordie gehörenden Kirchen ein guter Dienst erwiesen worden sein.

Auf die kirchlichen Gesichtspunkte, die dafür sprechen, daß die EKD und der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR Fragen einer engeren Gemeinschaft mit der Kirche von England gemeinsam verhandeln, ist bereits hingewiesen worden. Andererseits war allen Beteiligten von vornherein klar, daß die äußeren Bedingungen für die konkrete Gestaltung der nächsten Schritte bei der Praktizierung engerer Gemeinschaft mit der Kirche von England in der Deutschen Demokratischen Republik und in der Bundesrepublik Deutschland unterschiedlich sind. Deshalb beschränken sich die in der Meißener Feststellung vorgeschlagenen nächsten Schritte auf solche Konsequenzen im theologischen bzw. gottesdienstlichen Bereich, die sich unmittelbar aus der festgestellten theologischen Übereinstimmung und den gegenseitig ausgesprochenen kirchlichen Anerkennungen ergeben. Alle weiteren praktischen Schritte bleiben bilateralen Vereinbarungen zwischen der Kirche von England und der EKD einerseits sowie dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR andererseits vorbehalten. Dies wird es auch erlauben, solche praktischen Regelungen jeweils den sich wandelnden Möglichkeiten und Erfordernissen anzupassen.

Dabei könnte freilich der Eindruck entstehen, die beteiligten Kirchen ließen in der Meißener Feststellung erkennen, daß ihr Interesse an engerer Gemeinschaft sich vorrangig auf die Gemeinsamkeiten in Theologie und Gottesdienst richtet, die Kirchen sich hier also gewissermaßen im wesentlichen nur mit sich selbst beschäftigen. Aber das wäre ein Mißverständnis. Denn die Meißener Feststellung arbeitet zwar die bestehende Übereinstimmung im theologischen und gottesdienstlichen Kernbereich heraus, und dies ist schon an und für sich ein Ergebnis von besonderer Bedeutung. Aber zugleich soll damit die Ausgangsposition für eine langfristige gemeinschaftliche Entwicklung geschaffen werden, bei der es dann theologisch und praktisch weitgehend um den gemeinsamen Auftrag der Kirchen in ihren Ländern und in Europa zum Zeugnis und Dienst gehen wird.

Die an der Meißener Feststellung beteiligten Verhandlungsdelegationen haben sich auf das Konzept der „Einheit in Schritten“ verständigt. Diesem Konzept liegt die Erkenntnis zugrunde, daß Einheit ein Wachstumsprozeß ist. Darüber waren sich bereits die Teilnehmer der Konferenz im April 1986 auf Schloß Schwanberg einig, und davon handelt auch das Kapitel III der Meißener Feststellung. Kirchliche Erklärungen theologischer Übereinstimmung erfüllen eine wichtige, aber begrenzte Aufgabe. Sie können eine Zwischenbilanz der kirchlichen und theologischen Entwicklung ziehen und eine Standortbestimmung geben sowie versuchen, das Ziel des in Aussicht genommenen gemeinsamen Weges anzugeben. Die Verwirklichung der Gemeinschaft des ganzen Volkes Gottes aber kann und muß so geschehen, daß die Gemeinden der beteiligten Kirchen und ihre Glieder gemeinsam auf dem Weg zur Einheit voranschreiten. Für diesen Weg und diesen Wachstumsprozeß muß man mit

langen Zeiträumen rechnen. Deshalb ist die Meißener Feststellung gleichsam als Arbeitspapier für die kommenden Jahrzehnte gedacht. Sie kann und will nicht perfektionistisch den Schlußpunkt hinter eine abgeschlossene Lehrentwicklung setzen.

Deshalb waren sich die Delegierten der beteiligten Kirchen von Anfang an darüber im klaren und auch gewillt, eine Verständigung zwischen den unterschiedlichen Auffassungen von der bischöflichen Sukzession und ihrer Bedeutung für das ordinierte Amt sowie für volle, sichtbare Einheit nicht zur Bedingung ihrer Zustimmung zu dem Verhandlungsergebnis zu machen. Obwohl die evangelischen Delegierten erklärtermaßen die bischöfliche Sukzession bzw. den historischen Episkopat nicht als eine notwendige Bedingung für volle, sichtbare Einheit ansehen (vgl. Nr. 16), erkannten sie doch an, daß diese Frage für ihre anglikanischen Gesprächspartner von weitreichender und grundsätzlicher Bedeutung ist. Eine solche Frage kann aber nicht in theologischen Gesprächen zwischen Vertretern einiger nationaler Kirchen beantwortet werden. Vielmehr setzen die drei Delegationen ihre Hoffnung in weitere Fortschritte der Dialoge zwischen den weltweiten christlichen Gemeinschaften und des Prozesses in der Folge der Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Vor allem aber wird eine Verständigung in der Frage des historischen Episkopats von eben jenem Wachstumsprozeß auf die Einheit hin abhängen, der in den beteiligten Kirchen und Gemeinden u. a. durch die Meißener Feststellung einen kräftigen Impuls erhalten soll.

Damit war freilich auch von vornherein klar, daß der angestrebten Vereinbarung die anglikanische Zustimmung zur „vollen Austauschbarkeit der Geistlichen“ bzw. zur „Konzelebration im Sinne von gemeinsamer Konsekration“ bei der Eucharistie nach anglikanischem Verständnis würde versagt bleiben müssen.

Dem Prozeßcharakter der „Einheit in Schritten“ ist seitens der Kirche von England auch noch in anderer Beziehung eine feste, prinzipielle Grenze gesetzt: Kanon B 43 des kanonischen Rechtes dieser Kirche, der die Beziehungen mit anderen Kirchen behandelt, definiert das, was Pfarrern oder Gemeindegliedern anderer Kirchen in der Kirche von England und Bischöfen sowie ordinierten Geistlichen der Kirche von England in anderen Kirchen zu tun erlaubt ist, sehr präzise. Nach anglikanischem Verständnis halten sich die in der empfohlenen Erklärung unter Nr. 17 in Abschnitt B vereinbarten nächsten Schritte, insbesondere hinsichtlich der eucharistischen Gastfreundschaft (5), der eucharistischen Gemeinschaft (6) und der Ordination (7) im Rahmen des genannten Kanon B 43. Sie schöpfen die gegenwärtigen Möglichkeiten dieses Kanons zwar voll aus, gehen aber nicht über ihn hinaus. Daher bedürfte es bei künftigen weiteren Schritten auf dem Wege zu voller, sichtbarer Einheit ggf. entsprechender Änderungen des kanonischen Rechts. Dies ist u. a. damit gemeint, daß die unter 17 B (4) vereinbarte Befugnis ordnungsgemäß berufener Geistlicher zur Wahrnehmung der Aufgaben ihres eigenen Amtes in Gemeinden der anderen Kirchen mit der Einschränkung „gemäß den kirchlichen Regelungen und im Rahmen ihrer Befugnisse“ versehen ist.

Man kann nun fragen, warum es überhaupt der in der Meißener Feststellung den beteiligten Kirchen empfohlenen gemeinsamen Erklärung bedarf, wenn die gegenseitigen Befugnisse von Bischöfen und ordinierten Geistlichen der beteiligten Kirchen ohnehin seitens der Kirche von England bereits durch deren geltendes Recht

gewährt werden und seitens der Gliedkirchen der EKD und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR sicher nicht strengeren Einschränkungen unterliegen. Aber die vorgeschlagene gemeinsame Erklärung der beteiligten Kirchen enthält eben gegenseitige Anerkennungen und eine gemeinsame Verpflichtung, nach der vollen, sichtbaren Einheit zu streben, die über den gegenwärtig vom kanonischen Recht der Kirchen von England gewährten Handlungsraum hinausweisen und auf „volle, sichtbare Einheit“ abzielen, zu der u. a. der Dienst eines versöhnten, gemeinsamen Amtes und die volle Austauschbarkeit der Geistlichen gehören werden. Es zeigt sich also auch hier, daß der größte Wert der Meißener Feststellung in ihrer zukunftsweisenden Dynamik liegt.

Auf der Grundlage der so beschriebenen Fakten und innerhalb der von ihnen gesteckten Grenzen wollten die drei Delegationen der beteiligten Kirchen im großen und ganzen übereinstimmend folgendes Verhandlungsergebnis erzielen:

1. Die Ausformulierung einer verbindlichen theologischen Übereinkunft zwischen der Kirche von England und den Kirchen der deutschen Reformation, welche das gemeinsame Erbe aufnimmt, die gegenwärtigen kirchlichen und theologischen Gemeinsamkeiten feststellt und die Grundlage für den gemeinsamen künftigen Weg zu voller, sichtbarer Einheit beschreibt.

Dieses gesteckte Ziel kann als erreicht gelten. Das gilt besonders für das gemeinsame Kirchenverständnis, dem ein großer Teil der theologischen Arbeit der drei Delegationen galt und das dann auch in der Meißener Feststellung eine zentrale Rolle spielt.⁵

2. Die Vereinbarung möglichst konkreter nächster Schritte.

Dabei sind von allen Seiten Zugeständnisse gemacht worden, bei denen eigene Wünsche offen bleiben mußten. Die deutschen lutherischen, reformierten und unierten Delegierten waren der Meinung, daß die unter Nr. 17 A formulierten gegenseitigen Anerkennungen für die Praktizierung voller eucharistischer Gemeinschaft und volle Austauschbarkeit der Pfarrer ohne weiteres ausreichen und die unter Nr. 17 B noch implizierten Einschränkungen bei den nächsten Schritten weithin nicht mehr nötig wären.

Auf anglikanischer Seite hat die Debatte anlässlich der ersten Lesung der Meißener Feststellung in der Generalsynode der Kirche von England am 9. November 1988 erkennen lassen, daß insbesondere Vertreter der anglo-katholischen Richtung besorgt sind, die vereinbarten nächsten Schritte könnten an der einen oder anderen Stelle doch die vom kanonischen Recht der Kirche von England gesetzten Grenzen überschreiten und damit den deutschen lutherischen, reformierten und unierten Kirchen Möglichkeiten der Praktizierung einer *communio in sacris* einräumen, die den protestantischen Partnerkirchen im eigenen Lande bisher nicht gewährt werden.

Die offen gebliebenen Wünsche hinsichtlich der vereinbarten nächsten konkreten Schritte müssen aber im Lichte des vorgenannten positiven Ergebnisses der erzielten theologischen Übereinkunft und in ihrem daraus resultierenden vorläufigen Charakter gesehen werden.

3. Eine Vereinbarung, in der die beteiligten Kirchen die gefundenen gegenseitigen Anerkennungen verbindlich zum Ausdruck bringen und mit der sie sich zu den vereinbarten Zielen und konkreten Schritten verpflichten.

Mit den Formulierungen der in der Meißener Feststellung den Kirchen empfohlenen gemeinsamen Erklärung glauben die drei Verhandlungsdelegationen alles in allem, das unter den obwaltenden Umständen bestmögliche Ergebnis hinsichtlich der gegenseitigen Anerkennungen und der Verbindlichkeit der von den Kirchen einzugehenden Verpflichtungen erzielt zu haben. Über den Erfolg dieser Bemühungen wird aber erst die noch ausstehende Zustimmung der beteiligten Kirchen zu der ihnen empfohlenen Erklärung entscheiden.

Klaus Kremkau

ANMERKUNGEN

- ¹ Die Broschüre kann kostenlos von der Europa-Abteilung des Kirchenamtes der EKD, Postfach 21 02 20, 3000 Hannover 21 bezogen werden.
- ² Das englischsprachige Protokoll der Debatte in der Generalsynode ist bei der Europa-Abteilung des Kirchenamtes der EKD (s. Anm. 1) erhältlich.
- ³ Mit dem Verständnis von Kirche und Amt in der Meißener Feststellung befaßt sich ein Beitrag des Vf. im Md des Konfessionskundlichen Instituts, 4/89 „Gegenseitige Anerkennung. Evangelische und Anglikanische Kirche im Gespräch über Kirche und Amt“.
- ⁴ 8. Theologische Konferenz zwischen der EKD und der Kirche von England vom 8. bis 11. April 1986 auf Schloß Schwanberg, dokumentiert im Beiheft Nr. 58 zur ÖR.
- ⁵ Nähere Darlegungen dazu enthält der unter Anm. 3 genannte Beitrag des Vf.

Beschluß der 49. ordentlichen Bistumssynode der Altkatholiken zur Frauenordination

„Die Bistumssynode macht sich die Feststellungen und Erklärung der Internationalen Alt-Katholischen Theologenkonferenz 1984 zur Frage von Mann und Frau im kirchlichen Amt zu eigen:

In der gesamten Geschichte der Kirche hat weder eine lokale Synode noch ein Ökumenisches Konzil Einwände aus Glaubensgründen gegen die Ordination von Frauen zum priesterlichen Amt vorgebracht.

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen und die Berufung der Getauften zur Teilnahme am Priestertum Jesu Christi erfährt im besonderen priesterlichen Amt ihren sichtbarsten Ausdruck. Nur Mann und Frau gemeinsam sind das volle Ebenbild Gottes. Der Ausschluß der Frau bedeutete deshalb einen existentiellen Mangel für das ordinierte Amt, den die Kirche nicht ohne Schuld weiterexistieren lassen kann, weil so nur ein Teil des gottebenbildlichen Menschen in den priesterlichen Dienst und die geistliche Leitung der Kirche eingebracht ist.

Die Synode beauftragt daher den Bischof, die Einbeziehung der Frau in das dreifache priesterliche Amt zu verwirklichen und sich deshalb in der Internationalen Bischofskonferenz dafür einzusetzen.“

So beschlossen mit 107:23 Stimmen bei 9 Enthaltungen am 3. Mai in Mainz.

Die menschliche Dimension der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa – ein Impuls für kirchliches Handeln

Einleitung

Im Jahre 1979 hatten die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), der Nationalrat der Kirchen Christi in den USA und der Kanadische Rat der Kirchen die Initiative ergriffen zum „Menschenrechtsprogramm der Kirchen zur Verwirklichung der Schlußakte von Helsinki“. Dieses Programm (von 1980 bis 1986) sollte den Kirchen in den Teilnehmerstaaten der KSZE dazu dienen, gemeinsam auf dem Gebiet der Menschenrechte tätig zu werden. Danach wurde, ausgehend von der IX. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen 1986 in Stirling, die Arbeit in veränderter Struktur fortgesetzt. Die KEK hat einen Arbeitsausschuß gebildet, der unter der Thematik „Frieden, Gerechtigkeit, Menschenrechte“ sowohl den Helsinki-Prozeß in größerer Breite behandeln als auch die Verbindung zum konziliaren ökumenischen Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung herstellen soll. Ein Teil dieses Ausschusses bildet mit Vertretern aus Kirchen in den USA und Kanada einen Arbeitsausschuß, in dem die gemeinsamen Anliegen des bisherigen Menschenrechtsprogramms weitergeführt werden sollen. Als ein Schwerpunkt der Arbeit des Menschenrechtsprogramms und auch in seiner Nachfolge hat sich die Begleitung von zwei KSZE-Expertentreffen (1985 in Ottawa zu Fragen der Menschenrechte und 1986 in Gwatt zu „Menschliche Kontakte“) und des Wiener Folgetreffens ergeben. Besonders intensiv wurde das Thema „Menschliche Kontakte“ durch eine Konferenz der Kirchen 1986 in Gwatt / Bern vorbereitet. Diese Konferenz hat in einem Schlußbericht (epd Nr. 12 / 1986) eine Reihe von Empfehlungen erarbeitet, die in der Folge den Delegationen beim Expertentreffen und später auch beim Wiener Folgetreffen zugänglich gemacht worden sind. Dieser Schlußbericht sowie Materialien und Informationen, die sich aus der Begleitung der KSZE-Treffen ergeben haben, sind auch den Mitgliedskirchen der KEK zugeleitet worden. Einige Kirchen haben dieses Material bei entsprechenden Gesprächen mit Vertretern ihrer Regierungen verwendet.

Nachdem das Wiener Treffen zu einem umfangreichen abschließenden Dokument geführt hat, ist es wohl sinnvoll, sich mit diesem Dokument zu beschäftigen und nach Schlußfolgerungen für die weitere ökumenische Arbeit damit zu fragen. Bei dem hier zur Verfügung stehenden Raum kann das nur in einer engen Begrenzung geschehen. Ausgangspunkt für die Betrachtung soll daher die menschliche Dimension der KSZE sein.

I. Die menschliche Dimension im Gesamtzusammenhang des KSZE-Prozesses

Das abschließende Dokument des Wiener KSZE-Folgetreffens (im folgenden kurz Wiener Dokument) hat gegenüber den bisherigen Dokumenten im KSZE-Prozeß einen neuen Abschnitt unter der Überschrift „menschliche Dimension der KSZE“ eingeführt. Damit hat ein wesentliches Element, das den KSZE-Prozeß von Anfang

an erheblich bestimmte, einen adäquaten Ausdruck gefunden. Dieser Abschnitt des Wiener Dokuments weist ausdrücklich hin auf die „Verpflichtungen betreffend die Achtung aller Menschenrechte und Grundfreiheiten, die menschlichen Kontakte und andere Fragen von gleichfalls humanitärer Art“, welche die Teilnehmerstaaten im KSZE-Prozeß eingegangen sind.

Die *Schlußakte von Helsinki 1975* hatte ein Programm formuliert für das gemeinsame Bemühen um Sicherheit und Zusammenarbeit der Teilnehmerstaaten, insbesondere in den drei Hauptbereichen, den sogenannten „Körben“

- Fragen der Sicherheit in Europa,
- die Zusammenarbeit in den Bereichen von Wirtschaft, Wissenschaft, Technik und Umwelt sowie
- die Zusammenarbeit in humanitären und anderen Bereichen.

Dabei enthält der erste Korb in den dort formulierten Prinzipien grundlegende Aussagen zur Achtung der Menschenrechte. Im dritten Korb finden sich eine Reihe konkreter Aussagen für die Zusammenarbeit im humanitären Bereich, die die Teilnehmerstaaten zum Handeln verpflichten. Vor allem an diese Aussagen zu den Menschenrechten und zur Zusammenarbeit im humanitären Bereich knüpfte die Arbeit des Menschenrechtsprogramms der Kirchen an.* In diesen Aussagen findet die menschliche Dimension der KSZE ihren speziellen Ausdruck.

Man würde dieser menschlichen Dimension aber nicht gerecht, wenn man sie auf bestimmte Sachbereiche einengen würde. Es handelt sich vielmehr um eine Dimension, die alle Sachbereiche durchdringen muß. Damit weist die menschliche Dimension auf einen grundlegenden Charakter des KSZE-Prozesses hin, und zwar die untrennbare Zusammengehörigkeit all seiner Sachbereiche. Vertrauensbildung zwischen den Staaten und ihr friedliches Zusammenleben werden gestört, wenn es Staaten nicht gelingt, Menschenrechte und andere humanitäre Verpflichtungen zugunsten der in ihnen lebenden Menschen zu verwirklichen. Vertrauensbildung mit dem Ziel des gemeinsamen Bemühens um Sicherheit und darauf gegründetes friedliches Zusammenleben der Völker kann auch nicht nur eine Sache offizieller Regierungsvertreter sein. Wenn dadurch das Zusammenleben wirksam und dauerhaft bestimmt werden soll, müssen die in diesen Staaten lebenden Menschen weitgehend einbezogen werden. Deshalb sind ungehinderte Kontakte der Menschen über Staats- und Blockgrenzen hinweg nicht nur ein spezielles humanitäres Anliegen, sondern ein dringendes Erfordernis im Sinne einer den gesamten Prozeß durchdringenden menschlichen Dimension.

Andererseits ist der deutlich erkennbare politische Wille zum friedlichen Miteinander der Staaten und darauf gegründete dauernde Entspannung für manche Staaten eine wesentliche Voraussetzung für die bessere Verwirklichung von Menschenrechten und anderen humanitären Anliegen, insbesondere auch für die Verbesserung der Möglichkeiten für menschliche Kontakte und schließlich die Beseitigung aller Hindernisse für diese. Vor allem aber können nur im Frieden Menschenrechte gewährleistet und humanitäre Anliegen verwirklicht werden. Es besteht somit ein

* Darüber berichtete in dieser Zeitschrift unter dem Titel „Kirchen, KSZE und Menschenrechte – Entstehung, Umfeld und Verlauf der Menschenrechtsprogramme der Kirchen“ Eckhard Krüger, siehe ÖR 3/87, 289–302.

unlösbarer gegenseitiger Sachzusammenhang zwischen Fragen der Sicherung des Friedens und der Verwirklichung von Menschenrechten und anderen humanitären Anliegen – ein Sachzusammenhang, in dem es keine einseitige Vorordnung geben darf. In diesen Zusammenhang gehört auch der Sachbereich des zweiten Korbes. Erwähnt sei hier die Bedeutung, die wirtschaftliche Zusammenarbeit für die Lebensbedingungen der Menschen haben kann. Vor allem aber muß bedacht werden, daß weitgehende gegenseitige wirtschaftliche Verflechtung ein Faktor werden kann, der Kriegsführen unmöglich macht. In diesen Zusammenhang gehört ferner die Notwendigkeit gemeinsamer Bemühungen zum Schutz der Umwelt. Alle Bemühungen um Frieden und Menschenrechte werden belanglos, wenn der Mensch durch Zerstörung seiner Umwelt die Existenzgrundlagen für sich und seine Mitgeschöpfe vernichtet. Andererseits braucht aber das Engagement des einzelnen für seine Umwelt die Respektierung z. B. seines Rechtes auf Information und auf freie Meinungsäußerung.

Menschliche Dimensionen des KSZE-Prozesses – das bedeutet also mehr als das Eintreten für die Verwirklichung von Menschenrechten und bestimmten humanitären Anliegen. Sie können nur im Gesamtzusammenhang des KSZE-Prozesses zum Zuge kommen. Dem hat das Menschenrechtsprogramm der Kirchen in seiner Arbeit Rechnung getragen.

Auch die Begleitung und Beobachtung des *Wiener Folgetreffens* beschränkte sich nicht auf die unmittelbaren Fragen von Menschenrechten und humanitärer Zusammenarbeit. In der abschließenden Botschaft des Arbeitsausschusses in seiner früheren Zusammensetzung hatte es geheißt: „Das Programm hat in allen seinen Bemühungen stets die Menschenrechte als einen integralen Bestandteil des gesamten Schlußdokuments von Helsinki aufgefaßt. Frieden, Entspannung, Vertrauensbildung und Menschenrechte sind eng miteinander verwoben. . .“ Dem wurde in Stirling für die jetzige Arbeit der KEK Rechnung getragen durch die Bildung des Ausschusses „Frieden, Gerechtigkeit, Menschenrechte“. Damit ist die Möglichkeit verstärkt, den Gesamtzusammenhang des KSZE-Prozesses im Auge zu haben und auch zu anderen Bereichen Sachbeiträge zu erarbeiten, und es besteht die Chance, aus dem konziliaren Prozeß kommende Ergebnisse in den KSZE-Prozeß einzubringen, etwa die Stellung der Kirchen zur Frage des Abschreckungssystems und insbesondere der atomaren Abschreckung. Unter dem Stichwort Gerechtigkeit wird es auch darauf ankommen, daß die Verbesserung der wirtschaftlichen Zusammenarbeit zwischen den KSZE-Teilnehmerstaaten in ihrer weltweiten Wirkung gesehen wird. Die Gefahr, daß Verbesserungen im KSZE-Bereich zu Lasten der übrigen Völker gehen, ist nicht zu übersehen.

Die Zusammengehörigkeit der verschiedenen Elemente des KSZE-Prozesses ist für die Kirchen jedoch nicht nur als politisches Prinzip dieses Prozesses zu respektieren, sondern entspricht dem ganzheitlichen Auftrag, den der Mensch durch das Liebesgebot und als für die Erhaltung der Schöpfung verantwortliches Geschöpf Gottes hat.

II. *Spezielle Bestimmungen in den KSZE-Dokumenten zur menschlichen Dimension*

Der prinzipielle Zusammenhang aller Sachbereiche im KSZE-Prozeß darf nicht dazu führen, daß damit alles im Allgemeinen und letztlich Unverbindlichen stecken

bleibt. Den konkreten, spezifisch auf die menschliche Dimension bezogenen Bestimmungen der KSZE-Dokumente kommt daher gerade wegen des Gesamtzusammenhanges eine besondere Bedeutung zu. Ein Vergleich dieser Bestimmungen in der Schlußakte von Helsinki und in den abschließenden Dokumenten der Folgetreffen von Madrid und Wien zeigt, daß mit dem Wiener Dokument ein entscheidender neuer Schritt gelungen ist. Das Wesentliche der Schlußakte von Helsinki war die Formulierung eines grundlegenden Programmes mit wesentlichen Aussagen zur Achtung der Menschenrechte und zur Zusammenarbeit im humanitären Bereich, zur letzteren durchaus mit einer Reihe von Konkretionen. Mit dem abschließenden Dokument des Madrider Folgetreffens gelang es, in einer Zeit erheblicher Spannungen die Aussagen von Helsinki zu bekräftigen, zu verstärken und in einigen Konkretionen weiterzuführen. Das Wiener Dokument bringt eine Weiterführung in dreifacher Hinsicht:

- durch neue grundlegende Aussagen;
- durch konkrete Ausgestaltung grundlegender Aussagen sowie
- durch eine Tendenz, von der Vereinbarung bloßer Verhaltensregeln überzugehen zu einer Anerkennung zugrundezulegender Rechte.

Eine wesentliche und grundlegend neue Aussage ist die Anerkennung der Zusammengehörigkeit aller zivilen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und anderen Menschenrechte und Grundfreiheiten und ihrer überragenden Bedeutung für die Menschenwürde und die Verwirklichung der legitimen Bemühungen jedes einzelnen (Vgl. Ziff. 12; 13.1; 14 des Abschn. Prinzipien des Wiener Dokuments). Das entspricht einem Anliegen der Arbeit des Menschenrechtsprogramms der Kirchen, das von der Erkenntnis ausging, daß Gottes Liebesgebot nicht nur zur Respektierung von Menschenrechten im Sinne von Grundfreiheiten verpflichtet, sondern auch das Streben nach sozialer Gerechtigkeit und überhaupt nach menschenwürdigen Lebensbedingungen einschließen muß.

Außerdem war deutlich geworden, daß das Vorankommen des Helsinki-Prozesses in der Menschenrechtsdiskussion gehindert wurde durch die Rivalität der unterschiedlichen Menschenrechtsverständnisse. In dem oben erwähnten Schlußbericht der Berner Konferenz von Kirchen wurde deshalb empfohlen, „für ein integrierendes Verständnis der individuellen und sozialen Menschenrechte Sorge zu tragen“ (a.a.O. S. 13). Überhaupt spielt ja in der ökumenischen Menschenrechtsdiskussion seit längerem der Zusammenhang der individuellen und der sozialen Menschenrechte eine wesentliche Rolle. Mit der Anerkennung der Zusammengehörigkeit und Bedeutung aller dieser Menschenrechte und Grundfreiheiten ist ein wesentlicher Schritt im KSZE-Prozeß getan, um aus den unterschiedlichen Menschenrechtsverständnissen herrührende unfruchtbare Konfrontationen zu überwinden und die notwendige Auseinandersetzung um Defizite bei der Verwirklichung von Menschenrechten und anderen humanitären Anliegen zu versachlichen.

Zur Versachlichung der Auseinandersetzung tragen auch die konkreten Ausgestaltungen und Weiterführungen grundlegender Aussagen der Dokumente von Helsinki und Madrid durch das Wiener Dokument bei. Diese Konkretionen machen die Verwirklichung der eingegangenen politischen Verpflichtungen *meßbar*. Dadurch können in künftigen Auseinandersetzungen pauschale, zur Konfrontation führende Werturteile über jeweils andere Gesellschafts- und Rechtssysteme vermieden werden.

Andererseits wird der weitere Prozeß die konkrete, auf Realisierung der eingegangenen Verpflichtungen drängende Auseinandersetzung brauchen.

Solche *Konkretionen* finden sich zum Beispiel bei den Verpflichtungen zur Gewährleistung der Religions- und Überzeugungsfreiheit (Ziff. 16 und 17 des Abschn. Prinzipien des Wiener Dokumentes). Neben wichtigen Einzelfragen, wie u. a. das Recht zur Personalauswahl (16.4), zu und auf Religionsunterricht (16.6), auf Zugang zu religiöser Literatur (16.9), spielte bei den Verhandlungen zu diesen Texten die grundlegende Frage der Toleranz eine besondere Rolle. Ein Vorschlag von verschiedenen sozialistischen Staaten zu dieser Thematik nahm ausdrücklich auf die Freiheit zu atheistischer Propaganda Bezug. Das erweckte die Sorge, daß die Festbeschreibung eines Vorranges der atheistischen Propaganda angestrebt werde. In einer Zwischenauswertung der Begleitung des Wiener Folgetreffens wurden die Vorschläge zur Religions- und Überzeugungsfreiheit analysiert und Empfehlungen erarbeitet, wie auf ihrer Grundlage ein Schlußtext formuliert werden könnte. Dabei wurde das Anliegen aus dem östlichen Text in der Weise aufgenommen, daß Gleichheit zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden bestehen müsse und daß beide gleichermaßen das Recht haben müssen, ihre Überzeugungen zu verbreiten. Außerdem wurde die Notwendigkeit von Toleranz zwischen den Glaubenden verschiedener Religionen betont. Es war wohl nicht unwichtig, daß diese Äußerungen *kirchlicherseits* gemacht wurden; denn damit wird deutlich, daß die Bemühungen von Kirchen um Religionsfreiheit nicht einseitig als Forderungen für die Rechte ihrer Glieder und ihrer Institutionen aufzufassen sind, sondern daß es um Toleranz zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden und zwischen den verschiedenen Glaubensüberzeugungen geht. Die jetzt gefundenen Formulierungen im Wiener Dokument entsprechen durchaus diesem Anliegen.

Hilfreiche Konkretisierungen finden sich auch zu den Problemen der menschlichen Kontakte (Ziff. 1 bis 33 des Abschn. „Zusammenarbeit im humanitären Bereich“ des Wiener Dokumentes). Auch hier finden Anliegen, Anregungen und Wünsche, die kirchlicherseits geltend gemacht wurden, ihre Entsprechungen. Die Empfehlungen im Schlußbericht der Berner Konferenz zu den Themen Kontakte im kirchlichen Bereich, im Bereich der Familie und der Jugend sind durch die Aussagen des Wiener Dokumentes zu einem wesentlichen Teil abgedeckt.

Eine Tendenz, von der Vereinbarung bloßer Verhaltensregeln der Staaten, die für Sicherheit und Zusammenarbeit als nützlich angesehen werden, überzugehen zu einer *Anerkennung zugrundeliegender Rechte*, wird insbesondere an zwei Stellen des Wiener Dokumentes deutlich. Das *eine* ist die grundsätzliche Anerkennung des Rechtes eines jeden auf Freizügigkeit und zum Verlassen jedes, auch seines eigenen Landes (Ziff. 20 des Abschn. Prinzipien des Wiener Dokumentes). Ein darauf gerichtetes Anliegen war ebenfalls im Berner Schlußbericht erhoben worden (a.a.O. S. 15 Ziff. IV, 3. und 5. Anstrich). Die Formulierungen dort waren recht vorsichtig. Das Wiener Dokument läßt in diesem Punkt in der Klarheit seiner Aussage keine Wünsche offen. Allerdings wird zur vollen Verwirklichung dieser Aussage noch manches Hindernis zu überwinden sein. Ein *anderes* Beispiel für die genannte Tendenz sind Aussagen zum Thema Information, in denen vor allem die Rechte von Einzelpersonen in den Blick kommen, ihre Informationsquellen frei wählen zu können (Ziff. 34 des Abschn. Zusammenarbeit im humanitären Bereich des Wiener Dokumentes).

III. Menschliche Dimension der KSZE als Handlungsauftrag

Der neue Abschnitt „Menschliche Dimension der KSZE“ im Wiener Dokument enthält selbst keine materiellen Aussagen und Verpflichtungen zu Menschenrechten und anderen humanitären Anliegen. Er nimmt Bezug auf die Verpflichtungen dieser Art, welche die Teilnehmerstaaten im KSZE-Prozeß bereits eingegangen sind, und soll deren Verwirklichung dienen. Dazu werden einige Verfahrensregelungen für das gegenseitige Bemühen der Teilnehmerstaaten um diese Verwirklichung aufgestellt. Zu ihnen gehört der Austausch von Informationen, aber auch die Verpflichtung, auf Informationsersuchen anderer Teilnehmerstaaten und die Verpflichtung auf bilaterale Treffen einzugehen, wenn ein anderer Teilnehmerstaat darum ersucht, „Fragen betreffend die menschliche Dimension der KSZE einschließlich Situationen und konkreter Fälle mit dem Ziel der Lösung zu prüfen“. Dazu gehört auch das Recht der Staaten, solche Angelegenheiten auf KSZE-Treffen zur Sprache zu bringen.

Diese Verfahrensregelungen haben eine wesentliche Bedeutung, weil sie die Anerkennung bedeuten, daß das Bemühen um die Verwirklichung der Schlußakte von Helsinki ein *gemeinsamer* Prozeß ist, in dem jeder das Recht hat, den anderen zu befragen und auf Defizite hinzuweisen. So etwas kann künftig nicht mehr, wie zum Teil in der Vergangenheit, mit dem Hinweis auf das Prinzip der Nichteinmischung abgewiesen werden.

Eine wichtige Rolle wird auch der „Konferenz über die menschliche Dimension der KSZE“ zukommen, die in drei je vierwöchigen Treffen (1989 in Paris, 1990 in Kopenhagen und 1991 in Moskau) stattfinden soll. Schwerpunkt dabei wird die Durchführung eingegangener Verpflichtungen sein und das Funktionieren der vorgesehenen Verfahren. Der Schwerpunkt liegt also nicht auf der Erstellung neuer Texte, sondern auf der Realisierung der eingegangenen Verpflichtungen. Dem liegt wohl die Erkenntnis zugrunde, daß der KSZE-Prozeß auf Dauer nur wirksam bleibt, wenn das Ergebnis für die Menschen in den Teilnehmerstaaten unmittelbar spürbar wird. „Menschliche Dimension“ kann nicht nur eine Sache guter Formulierungen sein, sondern muß unmittelbar *erlebbar* werden. Das fordert Anstrengungen in allen Teilnehmerstaaten.

Für die Kirchen ergibt sich die Aufgabe, diesen Prozeß weiter zu begleiten und zu fördern. Die einzelnen Kirchen müssen dabei das ihrer Tradition und ihrer Situation Entsprechende suchen. Es ist vorgesehen, daß über den genannten KEK-Ausschuß dafür Material erarbeitet wird. Weitere Impulse für diese Arbeit können sich aus dem Engagement der Kirchen im konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ergeben. Außerdem sollen die guten Erfahrungen mit der Berner Konferenz aufgenommen werden, um in entsprechender Weise die KSZE-Konferenz über die menschliche Dimension zu bearbeiten. Daraus können sich wiederum Impulse sowohl für die einzelnen Kirchen wie auch für die ökumenische Begleitung dieser Konferenz ergeben.

Um die notwendige Auseinandersetzung zur Einlösung der Verpflichtungen aus dem Helsinki-Prozeß zu versachlichen, wird es darauf ankommen, daß die Tatsache unterschiedlicher gesellschaftlicher Verhältnisse, gesellschaftlicher Modelle und Systeme respektiert wird. Die Argumentation um die Menschenrechte kann aber nicht als Waffe in einem ideologischen Kampf genutzt werden. Nur dann wird es gelingen, anstelle trennender Konfrontation im Sinne der menschlichen Dimension

zusammenzuwirken. Die ökumenische Begleitung des KSZE-Prozesses muß das im Auge behalten. So hat sich die unter diesem Gesichtspunkt bisher angestrebte blockübergreifende Zusammensetzung der Besuchergruppen beim Wiener Folgetreffen durchaus bewährt. Sie machte deutlich, daß die kirchliche Begleitung des KSZE-Prozesses nicht von einseitigen politischen Optionen ausgeht. Damit konnten breite Gesprächsmöglichkeiten eröffnet werden. Wenn auch in Zukunft so verfahren wird, kann das eine Basis für weitere Sachbeiträge zum KSZE-Prozeß sein. Dazu gehört auch die Benennung von Themen, die bisher noch keinen Eingang in die KSZE-Dokumente gefunden haben, z.B. die Anerkennung des Rechtes auf Wehrdienstverweigerung aus Glaubens- und Gewissensgründen.

Das weitere Engagement der Kirchen ist sinnvoll, weil der KSZE-Prozeß nicht nur eine Sache von Staaten und Regierungen sein kann, sondern davon lebt, daß er Sache der Menschen in den Staaten ist. Das ökumenische Engagement im KSZE-Prozeß muß dabei freilich im Blick behalten, daß Frieden und Gerechtigkeit in Europa und Nordamerika nicht zu Lasten der Völker der anderen Erdteile gehen dürfen, sondern nur mit diesen gemeinsam Bestand haben können.

Peter Müller

2. Begegnung zwischen Theologen der EKD und der Orientalisch-Orthodoxen Kirchen

Vom 4. bis 8. März 1988 fand im koptischen St. Antonius Kloster in Kröffelbach/Taunus die zweite inoffizielle Begegnung zwischen Theologen der EKD und hochrangigen theologischen Vertretern aus fünf Altorientalischen Orthodoxen (nichtchalcedonensischen) Kirchen statt. Zur gemeinsamen Erörterung des Themas „Christus im liturgischen Lobpreis und in der theologischen Reflexion“ hatte Prof. K. Chr. Felmy vom Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens in Erlangen eingeladen. Es wurde übereinstimmend festgestellt, daß eine solche Begegnung angesichts der großen Fortschritte, die die Gespräche der Altorientalischen Orthodoxen Kirchen mit den Orthodoxen Kirchen einerseits und die umfassenden Studienarbeiten von Pro Oriente zu Ursache und Überwindung des altkirchlichen Schismas andererseits erkennen lassen, überfällig gewesen ist und angesichts der erkennbaren Übereinstimmung auf eine „offizielle Ebene“ gestellt werden sollte.

So erläuterte der Generalsekretär der Hl. Synode der Koptischen Orthodoxen Kirche, Bischof Bishoy, in seinem Grußwort das Ergebnis des ersten offiziellen Gesprächs zwischen den „nichtchalcedonensischen“ und den byzantinisch Orthodoxen Kirchen 1985 in Chambésy. Hatte man bereits bei der ersten inoffiziellen Begegnung 1964 in Aarhus weitgehende Übereinstimmungen in der Christologie beobachtet, so wurde in Chambésy nun offiziell festgestellt, daß es zwar terminologische Unterschiede, jedoch keine prinzipiellen Differenzen in der Sache gibt. Damit scheint das Kernproblem des alten Schismas überwunden. Dem stimmte grundsätzlich auch Prof. Dr. Martin Ritter in seinem Hauptreferat über „Das Verständnis von

Chalcedon in der aktuellen kirchenhistorischen Diskussion“ zu. Ritter machte deutlich, daß die neue Forschung hinsichtlich des Konzilsbeschlusses eine gegenüber der traditionellen westlichen Forschungslage veränderte Sicht notwendig macht. Wurde dort bislang der Beschluß überwiegend einer Überarbeitung des Tomus Leonis zugeschrieben, so wird heute zunehmend deutlich, daß die Theologie Cyrills für das Chalcedonense bestimmender gewesen ist. Wenn, so meinte Ritter, aus dieser kirchengeschichtlichen Einsicht gefolgert wird, daß das Bekenntnis von Chalcedon gegen dieselben Häresien gerichtet war, die die später sog. „nichtchalcedonensischen Kirchen“ gerade mit ihrer Ablehnung des Chalcedonense ausschließen wollten, könne auf der Grundlage einer cyrillischen Trinitätstheologie bzw. Christologie, die auf Athanasius zurückgehe, ein gemeinsames Verständnis gefunden werden. Voraussetzung dafür sei allerdings, daß man polemische Termini, die die gemeinsame theologische Grundlage verdecken, vermeide. Zu diesen problematischen Begriffen zählte Bischof Bishoy insbesondere auch die Bezeichnung „monophysitische Kirchen“, da die nichtchalcedonensischen Altorientalischen Orthodoxen Kirchen keineswegs der Auffassung seien, Christus habe nur eine Natur. Entscheidend sei vielmehr, daß diese Kirchen – in Frontstellung gegen Nestorius – das Moment der Einheit der Person Christi herausstellen wollten, wie dies bereits Athanasius in seinen Frühschriften getan hat und das 5. Ökumenische Konzil von 553 es erneut bestätigte.

Genau dies sei, wie Prof. Gunther Wenz in seinem Referat über „Luther und das Chalcedonense“ herausstellte, auch die Intention des Reformators gegenüber der von Ockham gelehrten suppositalen Union der menschlichen Natur in der göttlichen Person. Diese Lehre basiert auf dem ontologischen Prinzip, daß ungeschaffenes und geschaffenes Sein keine personale Einheit bilden können gemäß dem philosophischen Axiom G. Biels: „Nulla proportio est finiti ad infinitum“. Luther wehrte sich vehement gegen diese das wahre Menschsein Jesu Christi doketisch verkürzende Lehre und betonte demgegenüber „die Einheit und Identität des personalen Seins von Gott und Mensch in Christus“. Nur so kann adäquat von einer *communicatio idiomatum naturarum* gesprochen werden, so daß in Hinsicht auf das Personsein Jesu Christi die Sprachregelung gilt: „Ut ea, quae sunt hominis, recte de Deo et e contra, quae Dei sunt, de homine dicantur. Vere dicitur: Iste homo creavit mundum et Deus iste est passus, mortuus, sepultus etc.“ (Wa 39II, 93, 6-9). Während dieser Auffassung schon zu Luthers Lebzeiten von altgläubiger und reformierter Seite teilweise widersprochen wurde, wurde sie von der Konkordienformel unter Bezugnahme auf das Bekenntnis von Chalcedon explizit aufgenommen und fortgeführt mit dem Ziel, das soteriologische Anliegen Luthers zu bewahren. Allerdings hat sich, so Prof. Wenz, bei diesen lutherischen Aussagen eine gewisse innere Spannung der Argumentation erhalten, insofern sie sich zwar einerseits, um den traditionellen Rahmen der chalcedonensischen Definition zu wahren, an den allgemeinen Begriffen von göttlicher und menschlicher Natur ausrichtet, andererseits aber, um nicht nur die Christologie, sondern die gesamte Theologie von der in Christus manifest gewordenen Einigkeit Gottes und des Menschen aus zu entwickeln, diese Allgemeinbegriffe gleichsam „denaturalisiert“, indem das Wesen Gottes und des Menschen auf der Grundlage des in den biblischen Berichten beschriebenen Geschehens Jesu Christi bestimmt wird.

Dieses Luthers Theologie bestimmende Interesse an der soteriologischen Dimension der hypostatischen Union läßt sich, wie der Heidelberger Kopte M. Ghattas in seinem Referat über „Cyrills Christologie“ verdeutlichte, bereits bei Cyrill von Alexandrien, der die Theologie des Chalcedonense vorweggenommen habe, entdecken. In Abgrenzung gegen die „zwei Christusse“ des Antiochener Nestorius habe Cyrill Christus nicht von den zwei Naturen her, sondern von der Einheit der Person ausgehend als „die fleischgewordene Natur des göttlichen Wesens“ beschrieben und damit sachlich eine *communicatio idiomatum naturarum* gelehrt. Allerdings müsse man in seinen Schriften terminologische Ungenauigkeiten, die zu immer neuen Mißverständnissen dieses Theologen führen, streng historisch auf dem Hintergrund der jeweiligen Wirkungsphasen des Alexandriners analysieren.

Auf der Grundlage dieser Hauptreferate und der sich anschließenden Diskussionen kamen die Teilnehmer der Begegnung zu dem in einem Schlußprotokoll festgehaltenen Ergebnis, daß es „von großer ökumenischer Bedeutung sein würde, zu einer gemeinsamen Auffassung der kirchengeschichtlichen Vorgänge des 5. Jhs. zu gelangen“, weil so der gemeinsam erkannte cyrillische Charakter des Chalcedonense, der von lutherischer Theologie unbewußt rezipiert worden zu sein scheint, Grundlage eines vertieften Verständnisses der Kirchen auf dem Weg zu ihrer Einheit sein kann.

Dem Thema der Begegnung entsprechend standen neben den kirchenhistorisch-dogmatisch orientierten Hauptreferaten Erläuterungen kirchlicher Hymnen und Gottesdienste im Zentrum der gemeinsamen Arbeit, um so die lebendigen Traditionen der jeweiligen Kirchen zu verdeutlichen. Dazu wurden insbesondere von den Vertretern der nichtchalcedonensischen Kirchen Hymnen vorgetragen und erläutert. In seinen Erläuterungen zum armenischen Hymnarium machte Prof. H. Goltz, Halle, darauf aufmerksam, daß es den gottesdienstlichen Hymnen der nichtchalcedonensischen im Unterschied zur byzantinisch geprägten Orthodoxie eigen sei, insbesondere die Menschheit und Menschlichkeit Christi zu betonen, ohne dabei die altkirchliche Christologie zu verlassen. Eindrücklich deutlich wurde dies bei der Erläuterung der äthiopischen Karfreitagliturgie durch den äthiopisch-orthodoxen Priester Dr. Tebege, Köln. Diese Liturgie ist durchdrungen von der Verbindung dogmatischer Gedanken und reicher Handlungssymbolik, die in immer neuen Variationen die Menschlichkeit Gottes in Christus auszudrücken versucht. Ein analoges Interesse läßt sich, wie Prof. F. Heyer zeigte, auch am Kanonisierungsprozeß für Heilige in den Altorientalischen Orthodoxen Kirchen zeigen. In den verschiedenen Heiligen als den „lebendigen Ikonen nationalen Glaubens“ werde den Gläubigen das Christusgeheimnis faßbar und begreiflich.

In Hinblick auf den Fortgang dieses noch inoffiziellen Gesprächs wurde den anwesenden Bischöfen und Kirchenvertretern – stellvertretend seien hier nur genannt: Anba Bishoy, Kairo (koptisch-orthodox); Bischof Cicek, Glane (syrisch-orthodox); Bischof Dr. Gernot Jung (evangelisch); Thomas Muriyankal (Syrische Orthodoxe Kirche Indiens); Dr. Tebege, Köln (Äthiopische Orthodoxe Kirche) – empfohlen, sich angesichts der offenkundigen theologischen Annäherung bei ihren jeweiligen Kirchen für eine offizielle Fortsetzung der Gespräche einzusetzen.

Markus Lesinski/Christoph Künkel

Chronik

Vom 22. bis 31. Mai fand in San Antonio/Texas die 10. Weltmissionskonferenz des ÖRK unter dem Generalthema „Dein Wille geschehe – Mission in der Nachfolge Christi“ statt (s.S. 311ff).

Vom 12. bis 17. Juni trat in Würzburg die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zu einer Konsultation zusammen. Sie galt dem Wirken des Heiligen Geistes in Schöpfung, Kirche und Geschichte. Anlässlich einer vorausgehenden Tagung in Rom hatte Papst Johannes Paul II. am 30. März die Mitglieder der Kommission in Audienz empfangen. Beide Tagungen dienten der Vorbereitung der Plenarversammlung, die vom 9. bis 20. August in Budapest stattfindet.

Vom 15. bis 21. Mai tagte in Basel die Europäische Ökumenische Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“ (s.S. 316ff).

Mit der Verabschiedung eines Wortes an die Gemeinden sowie von 12 Texten zu den Themenschwerpunkten Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung ging am 30. April in Dresden die dritte und letzte Ökumenische Versammlung der Kirchen in der DDR zu Ende. Der Bericht lag uns bei Redaktionsschluß noch nicht vor.

Mit einer Europatagung vom 21. bis 23. Juni in Neudettelsau bereiteten sich 36 lutherische Kirchen Europas auf die 8. Vollversammlung des LWB vor, die vom 30. Januar bis 8. Februar 1990 in Curitiba/Brasilien stattfindet. Im Mittelpunkt standen eine europäische „Haus-“ bzw. Friedensordnung und die Schuldenkrise.

Der Mittelöstliche Kirchenrat hat seine kirchlichen Partner in Europa

um Hilfe für die Menschen im Libanon gebeten.

Der Christenrat in Hongkong und seine 18 Mitgliedskirchen haben an die chinesische Regierung appelliert, den Militäreinsatz gegen die Bevölkerung unverzüglich zu beenden. In Hongkong sind etwa 10% der 6 Mio Einwohner Christen. Ähnliche Appelle ergingen vom ÖRK und vom LWB.

Papst Johannes Paul II. hat Anfang Mai zum fünften Mal Afrika besucht. Vom 1. bis 10. Juni reiste der Papst erstmals in die nordischen Staaten und besuchte die Katholiken, aber auch die lutherischen Kirchen in Norwegen, Island, Finnland, Dänemark und Schweden. Die Reise schloß acht ökumenische Begegnungen ein.

In einem am 9. Mai veröffentlichten „Gemeinsamen Wort“ setzen sich Deutsche Bischofskonferenz und EKD für das Recht auf Freizügigkeit sowie dafür ein, den Aussiedlern aus Osteuropa mit besonderer Zuwendung zu begegnen.

Eine Delegation des Rates der EKD hat vom 5. bis 12. April den Ökumenischen Rat Ungarn und dessen Mitgliedskirchen besucht.

Für die großzügige Hilfe aus der Bundesrepublik hat sich der Patriarch der Äthiopischen Orthodoxen Kirchen, Abuna Merkorios, bei einer Begegnung mit dem Ratsvorsitzenden der EKD am 5. Mai in Hannover bedankt.

Vom 7. bis 11. Juni fand in Berlin-West der 23. Evangelische Kirchentag statt. Er stand unter der Losung „Unsere Zeit in Gottes Händen“. Mit 153000 Dauerteilnehmern, über 3000 Gästen und Mitarbeitern aus der DDR

(darunter 160 offizielle Delegierte und 376 Sondergenehmigungen für einen Tag) und mit mehr als 2000 Gästen aus der Ökumene war es das bisher größte Laintreffen in der 40jährigen Kirchentagsgeschichte. Erstmals konnte auch eine Delegation von Christen aus Nordkorea am Kirchentag teilnehmen, die auf Einladung der EKD in der Bundesrepublik weilte.

Das Augustinerkloster in Erfurt/DDR, in dem Martin Luther sechs Jahre als Mönch lebte, wurde nach langwierigem Aufbau als ökumenische Begegnungsstätte der Evangelischen Kirche der Provinz Sachsen in Dienst genommen.

Der US-Fernsehprediger Jerry Farwell hat die Auflösung der 1979 gegründeten konservativen Organisation Moral Majority angekündigt, nachdem sie

ihren Auftrag erfüllt habe, „die religiöse Rechte in den USA zu aktivieren“.

Auf einer Tagung in Stuttgart-Cannstatt reflektierte am 16./17. Juni das Plädoyer für eine ökumenische Zukunft seinen jetzt zehnjährigen Einsatz. Der Verein umfaßt zur Zeit 450 ökumenisch interessierte Personen.

In der Sowjetunion wurden seit April 1988 mehr als 1600 Gemeinden wieder zugelassen. In Begleitung von Metropolit Pitirim, der Mitglied der offiziellen Delegation von Generalsekretär Gorbatschow bei seinem Besuch in der Bundesrepublik war, besuchte am 13. Juni Frau Raissa Gorbatschow den sowjetischen Soldatenfriedhof Stukenbrock bei Münster, wo 65000 Kriegsgefangene und Zwangsverschleppte begraben sind.

Von Personen

Zum neuen Patriarchen von Babylon der unierten Chaldäischen Kirche wurde in Bagdad Bischof Raphael Bidamid, bisher Beirut, gewählt.

Karlis Gailitis ist im April von der Synode der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands zum Erzbischof gewählt worden. Auf ihn entfielen 46, auf seinen Vorgänger Erik Mesters 41 Stimmen.

Prof. Dr. Walter Kasper, katholischer Systematiker in Tübingen, ist am 17. Juni in Rottenburg zum Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart geweiht worden.

Pastor Hinnerk Schröder, Uelsen, ist am 21. April von der Gesamtsynode der Evangelisch-Reformierten Kirche zu deren Präses gewählt worden.

Der Kaufmann Walter Zeschky, Volmarstein, wurde Anfang Mai zum

Präsidenten des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden gewählt, Pastor Dr. Wolfgang Lorenz, einer der stellvertretenden Vorsitzenden der ACK, zum Vizepräsidenten. Der bisherige Präsident, Günther Hitzemann, übernimmt die Leitung des Diakoniewerks Bethel in Berlin.

Pfarrer Heinrich Bolleter wurde im März zum Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche für Mittel- und Südeuropa gewählt. Er wird Nachfolger von Franz Schäfer, der das Amt seit 1966 innehatte. Zum Sprengel gehören die Methodisten der Schweiz, Österreichs, der CSSR, Ungarns, Bulgariens, Jugoslawiens, Frankreichs und Algeriens.

Walter Klaiber, neugewählter Bischof der Ev.-meth. Kirche in der Bundesrepublik, wurde zum Präsi-

ten der Vereinigung Evangelischer Freikirchen gewählt.

Pastor Dr. Günther Overlach und die Sozialwissenschaftlerin und Diakonin Cornelia Jehnsdorf wurden als Mitarbeiter der neuerrichteten „Arbeitsstelle Ökumene“ der hannoverschen Landeskirche eingeführt.

Pfarrer Dr. Rolf Wischnath, bisher Schulreferent der rheinischen Kirche, wurde Leiter des Evangelischen Studienwerk Villigst.

Der Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit hat seinen Vorstand bestätigt bzw. ergänzt. Ihm gehören jetzt an der niedersächsische Landesrabbiner Henry G. Brandt, RichterIn Ines Henn, Wiesbaden, für die katholische und OKR Eckhard von Nordheim, Darmstadt, für die evangelische Seite.

Ehrungen:

Johannes Hanselmann, der Präsident des LWB und bayerische Landesbischof, wurde Ehrendoktor der Theologischen Fakultät der Trinity Lutheran Seminary in Columbia/Ohio, USA.

Pater Dr. Laurentius Klein OSB, Dormitio Jerusalem, erhielt die Ehrendoktorwürde der Katholisch-theologischen Fakultät in Münster.

Anlässlich der Feier des 100. Geburtstags von Prof. J. L. Hromádka in Prag wurde u. a. auch unserem Mitherausgeber Prof. Dr. Hanfried Krüger die theologische Ehrendoktorwürde verliehen.

Der russisch-orthodoxe Bischof von Düsseldorf, Longin, wurde durch den

Hl. Synod in den Rang eines Erzbischofs erhoben.

Der Gründer der ökumenischen Gemeinschaft Taizé, Roger Schutz, wurde am 4. Mai in Aachen mit dem internationalen Karlspreis ausgezeichnet.

Es wurden

80 Jahre alt Hans Thimme, von 1969–1977 Präses der westfälischen Landeskirche (am 9. Juni); Altweibischof Walter Kampe, Limburg (am 30. Mai).

60 Jahre der sächsische Landesbischof Johannes Hempel/Dresden, einer der Präsidenten des ÖRK (am 23. März); Karl Heinz Neukamm, Präsident des Diakonischen Werkes (am 19. April); der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof Dr. Martin Kruse (am 21. April); Propst Dr. Heino Falcke/Erfurt (am 12. Mai); Professor Dr. Gerhard Grohs/Mainz, Mitherausgeber unserer Zeitschrift (am 24. Juni).

In die Ewigkeit wurden abgerufen

Frederik A. Schiøtz am 25. Februar 87jährig in Minneapolis/USA. In den 50er und 60er Jahren war er maßgeblich beteiligt am Zusammenschluß der lutherischen Kirchen norwegischer, dänischer und deutscher Herkunft in den USA und von 1963–1970 Präsident des LWB.

Klaus von Schubert, Politikwissenschaftler und seit 1984 Leiter der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) am 14. Juni im Alter von 48 Jahren in Heidelberg.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 20. Juni 1989)

I. *Dialogue*

Papers and Reports of the Disciples of Christ – Roman Catholic International Commission for Dialogue 1986-87, Mid-Stream 4/88: 1986 Meeting in Cambridge/England: „The Eucharist and the Visibility of the Church's Koinonia“ mit Beiträgen von *Jean Tillard, Nadia Lahutsky, David Thompson, John Meier* (337–374); 1987 Meeting in Duxbury/Mass.: „Continuity of the Church in the Apostolic Tradition“ mit Beiträgen von *H. Jackson Forstman, Killian McDonnell, Jean Tillard, Nadia Lahutsky* (375–410), dazu: Agreed Accounts of the Meetings (414–427).

John Ford, A Report of the Bilaterals Study Group of the Faith and Order Commission of the National Council of Churches, Mid-Stream 1/89, 115–136.

Vincent Martin, Aspects théologiques du „Filioque“, Irénikon, 1/89, 36–50.

Bericht über die 27. Internationale Altkatholische Theologenkonferenz Innsbruck (5. bis 10. September 1988), die sich mit dem orthodox-alkatholischen Dialog und den ekklesiologischen Fragen befaßte, die sich in diesem Zusammenhang ergeben, mit Beiträgen von *H. Aldenhoven, D. Papandreou, U. von Arx, P. Amiet*, IntkirchlZ 1/89, 29–79.

II. *Ekklesiologie*

Michael Hardt, Konsens oder Konvergenz in der Amtsfrage? Zum Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche“, StimdZ 4/89, 267–277; Der theologische und rechtliche Status der Bischofskonferenzen. Ein „Arbeitsdokument“ der römischen Bischofskongregation,

HerKorr 4/89, 168–175; *Unity and Renewal: The Ecclesiological Significance of the Churches' Involvement in Issues of Justice. The Asian Context: Papers from the Singapore Meeting* (1986). *The Latin American Context: Papers from the Porto Alegre Meeting* 1987, Mid-Stream 1/89, 1–114; *Karl-Hermann Kandler*, CA VII – Konzentration und Weite lutherischer Ekklesiologie, KuD 2/89, 70–83; *Klaus Schwarzwäller*, Rechtfertigung und Ekklesiologie, ebd. 84–105; Heiner Grote, Papst und Bischöfe, MdKonfInSt 2/89, 23–29; *Walter Schöpsdau*, Laie, siehe Klerus? Zum Laienbegriff im römisch-katholischen Kirchenverständnis, ebd. 33–36.

III. *Einheit und Vielfalt*

Heinrich Döring, Einheit durch Vielfalt? Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Ökumene, UnSa 2/89, 101–114; *Ans van der Bent*, Diversity, Conflict and Unity in Ecumenical Theology, EcRev 2/89, 202–212; *Hans Eberhard Fichtner*, Einheit und Zeugnis der Kirchen. Die Studienarbeit der KEK nach Stirling, Standpunkt 4/89, 93–96; *Damaskinos Papandreou*, Orthodoxe Kriterien kirchlicher Einheit, UnSa 2/89, 115–119; *Archbishop Iakovos*, The Unity We Seek. An Orthodox Pastoral Overview, Mid-Stream 2/89, 149–158; *Joh. Baptist Metz*, Einheit und Vielheit, Weltchristentum als ökumenische Herausforderung, epd-Dok 27/89, 39–53.

IV. *Zur Situation der Kirchen*

Bertold Spuler, Die orthodoxen Kirchen – eine Übersicht über innerkirch-

liche und ökumenische Vorgänge des Jahres 1988 in den orthodoxen Kirchen, *IntkirchZ* 1/89, 1–28; *Fr. Daniel Ciobotea*, The Tasks of Orthodox Theology Today, *St. Vladimir's Theol. Quarterly* 2/89, 115–126; *Wladimir Iwanow*, Theologische Bilanz des Milleniums, *UnSa* 2/89, 152–158; *Fairy von Lilienfeld*, Perestrojka und Religion, ebd. 159–170; *Ernst Chr. Suttner*, Sowjetische Religionspolitik von 1917 bis heute, ebd. 171–184; *Hermann Mößner*, Situation der Krise. Reflexionen eines Arztes zu innerkirchlichen Vorgängen, *StimdZ* 6/89, 398–406; Ist der deutsche Katholizismus systemkonform? Ein Gespräch aus Anlaß des 40jährigen Bestehens der Bundesrepublik mit *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, *HerKorr* 6/89, 262–266; *Joseph M. McShane SJ*, The Catholic Experience at Taming Pluralism, *The Christian Century*, 26. April 1989, 443–446; *Tracy Early*, Mainline or sideline? The plight of US ecumenism, *One World*, March 1989, 16–18; *John B. Cobb jr.*, Theologie in den Vereinigten Staaten: Woher und Wohin, *EvTheol* 2/89, 200–213; *Konrad Raiser*, Zukunft des Protestantismus, *epd-Dok* 27/89, 29–38; *Werner Krusche* und *Jürgen Schmude*, Die Zukunft der Kirche in der Mitte Europas, ebd. 54–60 bzw. 61–68.

V. Konziliarer Prozeß

Werner Simpfendorfer, Der konziliare Prozeß – die deutsche Diskussion in ökumenischer Perspektive, *Junge Kirche* 2/89, 89–92; *Martin Stöhr*, Der Stuttgarter Text – Wohin mit ihm?, ebd. 3/89, 151–155; *Rüdiger Noll*, Auf

der Suche nach Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Hoffnungen und Schwierigkeiten im konziliaren Prozeß, ebd. 4/89, 226–231; *Hermann Timm*, Integrität bewahren. Der Zielkonflikt im konziliaren Procedere, *EvKom* 5/89, 36f; *Ansgar Ahlbrecht*, Basler Tagebuch, Ökumene am Ort 6/89, 5–20; Gerechter Frieden jetzt! Beilage zum Standpunkt 4/89 mit Interviews u. a. mit *Martin Kramer*/Magdeburg, *Martin Lange*/Berlin und mit Beiträgen von *Carl Ordnung*, Zum konziliaren Prozeß in den Kirchen der DDR und der BRD; *Günter Wirth*, Neues Denken und Konzil; *Bischof Christoph Demke*, Für atomwaffenfreie Zonen. – *Wolfgang Nethöfel*, Biotechnik zwischen Schöpferglaube und schöpferischem Handeln, *EvTheol* 2/89, 179–199; *S. M. Daecke*, Der Mensch als Mitgeschöpf. Ethische Überlegungen zur Gentechnologie und Reproduktionsmedizin, *Pastoraltheol* 4/89, 196–211; *Jörg Rothermundt*, Die Rede des Häuptlings Seattle, ebd. 212–222.

VI. Weitere beachtenswerte Beiträge

Karl-Josef Kuschel, Weltreligionen und Menschenrechte, *EvKom* 4/89, 17–19.

Peter Mertz, Weltabgeschiedene Konzentration auf Gott. Die serbischen Klöster dienen auch als Königsresidenzen, *LuthMon* 5/89, 199–202.

Vielfalt der Religionen – gottgewollt? Streitgespräch zwischen *Hans Werner Dannowski*, *Rudolf Ficker* und *Gerhard Isermann*, *LuthMon* 4/89, 169–172.

Wolfgang Müller / Hans Vorster

Neue Bücher

LEHRE UND LERNEN

Michael Welker, Kirche ohne Kurs? Aus Anlaß der EKD-Studie „Christsein gestalten“. Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn 1987. 90 Seiten. Pb. DM 14,80.

Im Dezember 1985 legte die Studien- und Planungsgruppe im Kirchenamt der EKD eine Studie über „Strukturbedingungen der Kirche auf längere Sicht“ vor. Ihr folgte im Sommer 1986 eine weitere Ausarbeitung derselben Gruppe unter Leitung von OKR Rüdiger Schloz mit dem Titel „Christsein gestalten. Eine Studie zum Weg der Kirche“, die vom Kirchenamt im Auftrag des Rates der EKD herausgegeben wurde. Beide Dokumente fanden seitens der akademischen Theologie eine überwiegend kritische bis unfreundliche Aufnahme, und inzwischen ist es auch wieder um diese Texte still geworden. Entstanden unter dem leicht zu Panik-Reaktionen führenden Eindruck von alarmierenden Hochrechnungen hinsichtlich der demographischen Entwicklung in Deutschland und des Mitgliederrückganges der großen Kirchen, dürften inzwischen die Grenzen und Mängel der Studien sowohl den Verfassern wie den Kritikern deutlich bewußt worden sein; insbesondere ist die Einsicht in die höchst begrenzte Aussagekraft langfristiger angelegter Modelle gewachsen. Überdies wird der diagnostische und therapeutische Anspruch der Studien erheblich relativiert, wenn man sie in die lange Tradition von Kirchenreform-Diskussionen seit 1945 einordnet. (Einen Überblick bietet Heft 2/1987 von „Verkündigung und Forschung“ zum Thema „Volkskirche heute“.)

Als schärfster Kritiker der Studien- und Planungsgruppe hat sich M. Welker, Systematiker in Münster, profiliert. Seine parthische Attacke bescheinigt den Studien „Alarmismus“ und Konzeptlosigkeit, eine „theologisch ungepflegte Sprache“, eine Fülle „einfacher Denk- und Theoriefehler“ (noch unter dem Niveau der „Popularsoziologie“!) und insgesamt „theologische Verantwortungslosigkeiten“. Wenn man der verbreiteten langweiligen Freundlichkeit oder freundlichen Langeweile vieler Diskurse unter Theologen überdrüssig ist, kommt man bei Welkers Polemik auf seine Kosten.

In mindestens folgenden Punkten kann ich Welker nur zustimmen:

(1) Die Studien- und Planungsgruppe erliegt immer wieder der Versuchung, auf der Basis von problematischen Modellrechnungen und Prognosen Bewertungen, Urteile und Empfehlungen zu formulieren, die keineswegs unter den gewählten schwachen Prämissen ausreichend begründet werden können. Zudem fehlen historische und ökumenische Vergleiche. (2) Die religions- und kirchensoziologischen Grundannahmen der Studien, die hinsichtlich der volkskirchlichen Realität einem funktionalen Kirchenverständnis folgen, wie es die empirischen Untersuchungen der 70er Jahre gesteuert hat, werden ungeprüft und unausgewiesen vorausgesetzt. Eine kritische Vermittlung zwischen der funktionalen Sicht der Kirche und ihrem theologischen Begriff fehlt. (3) Dem funktionalen Bild der Kirche als Institut zur Erfüllung ziemlich heterogener religiöser Bedürfnisse entspricht ein Bild des glaubenden Individuums, das sich frei auf dem Markt des

religiösen Angebots bedienen läßt. Welker trifft den entscheidenden Punkt, wenn er der Studie „Christsein gestalten“ und ihrer grundlegenden Auffassung des Individuums „als unmittelbares *Subjekt* der Gottesbeziehung“ (41) vorhält, daß hier die bestimmte christliche Freiheit in die beliebige Freiheit zur Distanzierung von allen bestimmten Sachgehalten verfälscht werde.

Allerdings muß sich der Kritiker, der im Glashaus schweres Geschütz bedient, auch Rückfragen gefallen lassen. Daß seine eigene Sprache besser „theologisch gepflegt“ (vielleicht pflegeleicht?) ist, wird ihm sicher nicht jeder Leser bescheinigen. Wichtiger sind mir freilich zwei andere zentrale Fragen, die unter dem polemischen Sperrfeuer durchaus offen bleiben: (1) Welker wirft den EKD-Studien vor, daß sie im Grunde mit völlig überholten gesellschaftstheoretischen Annahmen arbeiten („Nahbereichsethik“, Ich-Du-Dialogik) und infolgedessen die Besonderheiten der massenmedial bestimmten Kommunikation in modernen Gesellschaften gar nicht angemessen erfassen können. Welker beruft sich als Kronzeuge auf N. Luhmann und dessen Rundumschlag-Buch über „Ökologische Kommunikation“ (Opladen 1986). Ob aber dieser Ansatz schon ein hinreichendes Fundament für die Kritik bietet, ist mir sehr fraglich; in jedem Falle wäre eine weitere Entfaltung geboten gewesen. (2) Welker deutet schließlich ein Verständnis evangelischer Freiheit an, das an paulinischen Überlieferungen orientiert ist. Aber diese Perspektive muß vom Leser zuerst unter den polemischen Überzeichnungen freigelegt werden. Diese Erwägungen hätten gewiß eine eingehende, systematische Entfaltung verdient gehabt, von der man dann auch hätte verlangen können, daß das Ver-

hältnis zur Gesellschaftstheorie Luhmanns einsichtig zu machen wäre. Aber das hätte dann doch eher die Sprache des freundlichen Diskurses als die der Polemik erfordert.

Wolfgang Lienemann

Beyond unity-in-tension. Unity, renewal and the community of women and men, herausgegeben von Thomas F. Best, Faith and Order Paper No. 138, WCC Publications, Genf 1988. 172 Seiten. Pb. Sfr. 17,70.

Das Buch „Beyond unity-in-tension“ enthält Vorträge und Berichte einer Konferenz von Glauben und Kirchenverfassung in Prag 1987, auf der die Studie zur „Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche“, die ihren vorläufigen Abschluß 1981 in Sheffield gefunden hatte, ekklesiologisch aufgearbeitet und weitergeführt werden sollte. Um es vorwegzunehmen: Der Konferenzbericht hat die grundlegende ökumenische „Spannung“ zwischen dem Streben nach „Einheit“ und dem Engagement für Gerechtigkeit, hier zwischen Frauen und Männern, herausgearbeitet, die künftigen Fragestellungen präzisiert und methodische Desiderate für den weiteren Dialog benannt, aber keine Lösungsschritte für eine ekklesiologisch tragfähige Gemeinschaft „jenseits“ dieser Spannung zeigen können.

Das Buch enthält eine Reihe von wichtigen Einzelbeiträgen. Constance F. Parvey sowie Janet Crawford fassen die Geschichte und den Ertrag der Gemeinschaftsstudie prägnant zusammen. Thomas F. Best zeichnet ökumenisch-theologische Neuansätze nach, die durch die Gemeinschaftsstudie wesentliche Impulse erhalten haben, so im Bereich der Hermeneutik die positive Aufnahme der Kategorie der Erfahrung, und im Bereich der Ekklesiologie die für die

Kirche konstitutive Bedeutung der Gemeinschaft zwischen allen ihren Gliedern, wobei gleichwertig neben die Themen Rassismus und ökonomische Ausbeutung die Frage des Sexismus getreten ist. Elisabeth Schüssler-Fiorenza gibt einen engagierten Überblick über die biblischen Grundlagen der Gemeinschaft von Frauen und Männern aus der Sicht feministischer Befreiungstheologie.

Daneben finden sich zwei sehr konkrete und anregende Fallstudien: zu den Erfahrungen in der Kirche von Südinien mit der Ordination von Frauen in einer vom Hinduismus geprägten Umwelt und zu dem kontrollierten Selbst-Studienprozeß einer Gemeinde in Berkeley, Kalifornien, in der der Stand der – vielfach gestörten – Beziehungen zwischen Frauen und Männern erhoben, analysiert und in einem Prozeß der gemeinsamen Bearbeitung in Gottesdienst und Strukturwandel angegangen wird.

Diesen erfahrungsbezogenen Beiträgen stehen Vorträge von Gennadios Limouris und George D. Dragas gegenüber, in denen orthodoxe Positionen dargelegt werden. Deutlich wird, wie sehr orthodoxem Denken schon der Begriff „Erneuerung“, erst recht die Begriffe „Erfahrung“ oder „Kontext“ als ekklesiologisch unzulässig oder doch irrelevant erscheinen müssen. Beide Beiträge enthalten aber auch neue herausfordernde Aussagen zum Verhältnis der Geschlechter im Licht orthodoxer Anthropologie und Spiritualität.

Das Buch sollte übersetzt werden. Wenn ökumenische Theologie nicht hinter die Ergebnisse von Sheffield zurückfallen will, muß an diesen Fragen dringend weitergearbeitet werden, sowohl im Rahmen des Ökumenischen Rates mit seinen weltweiten Dialogpartnern als

auch bei uns, im Blick auf die kommende EKD-Synode zum Thema. Es besteht die Gefahr, daß wir uns sonst mit dem vergleichsweise unverbindlichen und verwaschenen Ansatz der „ökumenischen Dekade für die Solidarität der Kirche mit den Frauen“ zufrieden geben.

Hildburg Wegener

Ökumenisches Lernen in der Gemeinde, herausgegeben von Klaus Goßmann. Band 4 der Reihe „Gemeindepädagogik“. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1988. 128 Seiten. Kt. DM 9,80.

Ein erfreuliches, überaus engagiertes, informatives, ja streckenweise spannend zu lesendes Buch in Sachen Ökumene; ein Buch, das ehrlich ist, sowohl im Aufzeigen von Perspektiven, in der Analyse von Möglichkeiten und Grenzen ökumenischen Lernens im kirchlichen Umfeld wie im Eingeständnis von Schwierigkeiten und Holzwegen. Gerade deshalb macht es Mut zu ökumenischen Lernerfahrungen in der eigenen Kirchengemeinde.

Was bedeutet nun „ökumenisches Lernen“? Wer da Lerntheorien und Lernverfahren erwartet, sieht sich getäuscht. Es geht um Lernen aus Erfahrungen, um „das Erlernen des Welthorizontes, in dem allein die Kirche heute Kirche, das Christentum an der Zeit sein kann,“ wie Ernst Lange es formuliert hat. Es geht darum, „diesen Welthorizont mit unserem eigenen Leben und Handeln zusammenzusehen und zusammenzubringen“ (S. 7), so daß sich eine neue – nämlich ökumenische – Sichtweise ergibt: Die Bibel „mit den Augen der anderen“ zu lesen, den Fremden nicht von der distanzierten Position eines außenstehenden Beobachters zu sehen und als Objekt für Mitleid und

Hilfe zu betrachten, sondern als Partner, von dem ich genauso viel lernen kann und muß, wie er von mir.

Klaus Goßmann formuliert als Kurzsystematik solchen ökumenischen Erfahrungslernens: Es ist grenzüberschreitend, es ist handlungsorientiert, es ist soziales, verknüpfendes Lernen, prozeßhaftes und interkulturelles Beziehungslernen. Es setzt an bei der existentiellen Betroffenheit, stiftet Beziehung, führt in einen Lernprozeß mit langem Atem und muß fähig sein, Schwierigkeiten und Konflikte durchzustehen. In diesem Lernprozeß überschneiden sich die Welten der Partner, und daraus ergibt sich ein gemeinsames Feld der Teilgabe und Teilnahme.

Hauptteil des Buches sind fünf Beispiele solcher ökumenischen Lernversuche und -prozesse in der Gemeinde. Sie sind spannend zu lesen, nicht zuletzt, weil sich der Leser in ihnen mit eigenen ökumenischen Lernerfahrungen wiederfindet. Ob es sich um ein ökumenisches Projekt in Afrika (Klaus Damasch), um ökumenisches Lernen in einer Vorortgemeinde von Hamburg (Ingo Lembke) handelt, um ökumenisches Lernen mit dem Sparbuch (Frieder Grau), evangelisch-katholische Lernschritte (Klaus Goßmann) oder die Schalom-Gruppe Filderstadt (Dorothea Friderici) – als Kernfrage ergibt sich in jedem Fall wie in der eigenen Gemeinde: Wie weit geht ein ökumenisches Projekt über die anstoßende Initiativgruppe hinaus? Inwieweit lassen sich die Kirchengemeinde und die sie tragenden Gremien beteiligen? Machen sie ökumenisches Lernen zu ihrer Sache? Die Berichte beschreiben offen die Erfahrungen und Konflikte, aber auch die Erkenntnis, die selbst ein Lernfortschritt ist: Wer bereit ist, seine Gemeinde in ihren primären Bedürfnissen von Gemeinschaft, Seel-

sorge und Vergewisserung ernst zu nehmen, der – und nur der – wird sie auch zu ökumenischen Lernschritten verführen können. Das macht den Anspruch ökumenischen Lernens zwar bescheidener, dafür aber auch für Pfarrer, Initiativgruppe und Gemeinde realistischer.

Hans-Ulrich Frick

Klaus Goßmann (Hrsg.), *Ökumenisches Lernen im Religionsunterricht*. Cölnius Institut, Münster 1987. 170 Seiten. Kt. DM 7,-.

„Ökumenisches Lernen“ ist eines jener Modeworte, das erst in den 80er Jahren – genauer: seit der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 – im Sprachgebrauch der Ökumeniker auf-tauchte.

Ökumenisches Lernen ist eine besondere Art des Lernens. Es geht dabei nicht so sehr um die Vermittlung neuer Inhalte, sondern vielmehr um einen Prozeß des Miteinander- und Voneinander-Lernens. Inhalt des ökumenischen Lernens ist also nicht die Darstellung der Ökumenischen Bewegung bzw. der Geschichte des ÖRK. Es geht im ökumenischen Lernen auch nicht um eine Vermittlung von Sachinformationen, sondern um die Einübung konziliaren Denkens und Handelns, um Befähigung zur ganzheitlichen, die unterschiedlichen Problemfelder verknüpfenden Wahrnehmung:

„Ökumenische Wahrnehmung heißt demgegenüber, in die Verschiedenheit und ‚Eigen‘art des kulturellen, sozialen und religiösen Lebens der Menschen und Völker einzuführen; es bedeutet, daß der andere selbst zu Wort kommt und seine Situation nicht unter eurozentrischen Kategorien gedeutet wird, und es ist zugleich ein Wahrnehmen von politischen, wirtschaftlichen, kulturel-

len und religiösen Lebenszusammenhängen“ (S. 32).

Damit ist deutlich, daß ökumenisches Lernen nicht nur einen relativ hohen Abstraktionsgrad voraussetzt, sondern auch ohne Vorbild in der religionspädagogischen Praxis ist. Dies wird vor allem im Mittelteil des Buches (S. 49–127) deutlich, in dem verschiedene Lehrpläne und Lehrplanentwürfe des RU auf die Möglichkeiten ökumenischen Lernens – meist vergeblich – abgeklopft werden (Ausnahme: Manfred Kopp, S. 117ff).

Die Erwartung des interessierten, ökumenisch engagierten Lesers, umsetzbare Anregungen, Modelle und Entwürfe für seine eigene Praxis im RU vorgeschützt zu bekommen, wird – abgesehen von wenigen, skizzenhaften Ausnahmen – enttäuscht. Im Vorwort nennt der Herausgeber für diese bedauerliche Fehlanzeige die Gründe: Zeitmangel! Leider ist die mit großer Sorgfalt hergestellte Monographie damit nur für Lehrplankommissionen, Kultusministerien, Schulreferenten und Schulbuchautoren nützlich, der Praktiker sucht vergeblich nach umsetzbaren Ideen.

Wenig Trost bietet da die Selbsterkenntnis des Herausgebers, daß eine Spannung/Widerspruch bestehe zwischen dem generellen Anspruch des ökumenischen Lernens und den Rahmenbedingungen, die der ev. RU bietet (S. 40). Der Lernort Schule, so wird auf den folgenden Seiten deutlich, eignet sich denkbar schlecht für die Umsetzung ökumenischer Lernimpulse in die Praxis. Denn ein Unterricht, der Fragestellungen wie z.B. das Überleben der Menschheit, die Zukunft der Einen Welt in Gerechtigkeit und Frieden aufnimmt, ist damit noch nicht automatisch ein ökumenischer Unterricht. Ohne ganz auf ökumenisches Lernen in der Schule

verzichten zu wollen, setzt Klaus Goßmann schlußendlich (S. 44) doch eindeutig auf die „Möglichkeiten außerschulischen Lernens, Erlebens und Arbeitens, um der Gefahr zu begegnen, daß der ökumenische Ansatz ‚verschult‘ und die bloße Belehrung an die Stelle der Beteiligung“ gesetzt wird.

Günther Hermann

Wolfgang Thönissen, Das Geschenk der Freiheit. Untersuchungen zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik. Tübinger Theologische Studien Bd.30 Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1988. 344 Seiten. Kt. DM 48,-.

Thönissen untersucht in dieser Tübinger Dissertation von 1986 die Frage nach dem spezifisch Christlichen einer theologischen Ethik, die sich bewußt auf den neuzeitlichen Autonomieanspruch einläßt. „Im Horizont der modernen Freiheitsthematik“ (121) wandelt sich das Natur-Gnade-Problem in die Aufgabe einer theologischen Sinnbestimmung des Begriffs der Personwürde, bei der die Eigenständigkeit sittlicher „Verantwortungsfreiheit“ gewahrt bleibt, dennoch aber sittlich-autonome Freiheit und Freiheit des Glaubens aus ihrer je eigenen Sinnmitte aufeinander verweisen. Dies gelingt erst mit Hilfe des Denkmodells der Analogie, genauer einer „analogia libertatis“ (168), die im menschlichen Freiheitsvollzug das innere Voraussetzungs- und Überbietungsverhältnis von Gnade und Person aufdeckt: „Weil der Begriff des die personale Relation schlechthin Sinnerfüllenden sich ergiebig erweist für den Begriff der Gnade, kann jede personale Begegnung durch den Vorgriff auf personale Begegnung mit Gott, der allein sie zu ermöglichen und zu erfüllen ver-

mag, strukturiert gedacht werden“ (269).

Im Mittelpunkt des Interesses steht dabei Kant, weil sein Autonomieverständnis offen ist für einen Ansatz, der theologisch die übernatürliche Bestimmung des Menschen als Grund seiner Personwürde und seiner unbedingten sittlichen Beanspruchung versteht (124.286f). Diese christologische Bestimmung menschlicher Personalität bringt Dogmatik und Ethik in ein „analoges Verhältnis“ und beugt so einer (bei T. Rendtorff drohenden) „Funktionalisierung“ des Gottesgedankens vor. Die theologische Bestimmung menschlicher Personalität und die ethische Fragestellung sind so unterschieden und zugleich miteinander verknüpft, daß materiale Normen für innerweltliches Verhalten sich zwar nicht unmittelbar aus der Heilsordnung deduzieren lassen, aber „zurückgebunden“ sind an die unantastbare Personwürde des Menschen, die als deren unverfügbarer Sinngrund in ihrer letzten Verbindlichkeit nur von der christologischen Bestimmung her einsichtig gemacht werden kann“ (320). So erfährt das moderne Menschenrechtsdenken seine letzte, zugleich überbietende Fundierung.

Thönissens Arbeit entkräftet den Vorwurf, das Konzept autonomer Moral in christlichem Kontext reduziere Ethik auf Optimierung des Weltzustandes. Gottes Anspruch will personales Sein in Annahme der göttlichen Liebe und ist nicht identisch mit noch so notwendigen und guten weltlichen Zielen (286f). Andererseits bleibt die transzendental-dialogische Vertiefung der neuzeitlichen Autonomieproblematik einem Entwurf von Selbstbesitz und Bei-sich-sein des Subjekts verhaftet, der zentrale theologische Rückfragen provozieren kann.

Walter Schöpsdau

Heinrich Petri (Hrsg.), *Divergenzen in der Mariologie – Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1989. 102 Seiten. Kt. DM 28,—.

Wer römisch-katholische Mariologie als geschlossenes System kennenlernen und beobachten will, wie sie Liturgie und Spiritualität durchdringt und prägt, erhält hier Anschauungsunterricht. Das ist ökumenisch durchaus tolerabel und nützlich, wenn gleichzeitig sichtbar gemacht wird, welchen Stellenwert solche Marienlehre und solcher „Marienglaube“ (der Ausdruck begegnet vielfach) innerhalb der Hierarchie der Wahrheiten haben. Leider ist das hier nicht der Fall, sondern Soteriologie und Ekklesiologie erscheinen durchweg in mariologischer Perspektive. Von den Anfragen an die Mariologie aus dem ökumenischen Bereich wird viel zu wenig, von marianischer Spiritualität innerhalb der feministischen Theologie gar keine Bereicherung des eigenen Horizonts erwartet. Lehrreich ist ein Vergleich mit der Enzyklika „Redemptoris Mater“ von 1987, die gegenüber den hier vorgelegten Entwürfen fast seelsorgerlich-liberal wirkt. Ausgesprochen ärgerlich ist, daß die Auseinandersetzung mit dem evangelischen Marienbild anhand der Aussagen des 16. Jahrhunderts und dann im Gegenüber zu Adolf von Harnack geführt wird, statt sich auf heutige Exegese und Hermeneutik zu beziehen.

So bleibt der Beitrag gering und wirkt eher irritierend, den diese, sicherlich von gutem Willen getragenen, Studien für das mariologische Gespräch der Ökumene leisten können.

Vo.

Kurt Aland / Siegfried Meurer (Hrsg.), *Wissenschaft und Kirche*. FS für Eduard Lohse. Luther-Verlag, Bielefeld 1989. 404 Seiten. Geb. DM 58,—.

Diese inhaltsreiche Festschrift kann hier nur angezeigt und auf ihre ökumenisch relevanten Beiträge hingewiesen werden. Es sind dies zunächst die auch unter dem Stichwort „Ökumene“ zusammengefaßten Aufsätze von Hans Helmut Eßer „Die Verantwortung der Kirchen für den Frieden (Schalom) der Menschheit und der Schöpfung unter dem Frieden mit Gott“ (235–258), von Bischof Paul-Werner Scheele „Die Rezeption ökumenischer Dokumente als geistliches Geschehen“ (259–277), von Metropolit Damaskinos Papatreou „Auf dem Weg zur Gemeinschaft. Überlegungen zum letzten ökumenischen Konzil von Nizäa“ (278–287) und von Heinz Joachim Held „Glaube und Liebe in der Erlangung des Heils“ (288–302).

Darüber hinaus sind von ökumenischer Bedeutung die Aufsätze von Peter Stuhlmacher „Die Mitte der Schrift – biblisch-theologisch gesehen“ (29–56), die Thesen Eberhard Jüngels „Zur Lehre vom Bösen und von der Sünde“ (177–188) sowie die Beiträge von Walter Kasper „Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Überlegungen zu der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises“ (189–203) und von Erich Gräßer „Das theologische und ethische Erbe Albert Schweitzers“ (212–224). Die beigegebene „Bibliographie Eduard Lohse“ umfaßt 547 Nummern.

Die Festschrift sei angelegentlich empfohlen.

Vo.

ORTHODOXES SPEKTRUM

Anne Jensen, Die Zukunft der Orthodoxie. Konzilspläne und Kirchenstrukturen. Benziger Verlag, Zürich-Köln 1986. 384 Seiten. Geb. DM 88,-.

Ausgehend von Planung und Vorbereitung des künftigen Panorthodoxen

Konzils, beschäftigt sich die vorliegende Studie mit grundsätzlichen Fragen der zeitgenössischen orthodoxen Ekklesiologie. Dabei wird das Ziel verfolgt, „auf rationaler Ebene Verstehen zu ermöglichen und auf emotionaler Ebene Verständnis zu wecken, möglicherweise auch Sympathie und Liebe“ (S. 20), wobei Vf. ihre eigene Haltung als „kritische Liebe“ zur Orthodoxie angibt (ebd.).

„Die Arbeit ist in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil wird der Gang der Konzilsvorbereitung nachgezeichnet, es wird nach den historischen Zusammenhängen gefragt und es wird die derzeitige Situation der Orthodoxie geschildert. Im zweiten Teil werden der Konzilsprozeß und die Themenschwerpunkte des zukünftigen Konzils in ekklesiologischer Sicht untersucht. Der dritte Teil ist eine Dokumentensammlung. Er enthält alle bisherigen Beschlüsse panorthodoxer wie vorkonziliarer Konferenzen, die sich direkt auf die Konzilsvorbereitung beziehen“ (S. 20). Den Darlegungen der Vf. ist ein ausführliches Vorwort (S. 11–18) des Sekretärs zur Vorbereitung des Panorthodoxen Konzils, des Metropoliten der Schweiz, Damaskinos, vorangestellt, in dem dieser über die Würdigung der Arbeit hinaus eine Übersicht über die Entwicklungen in der Zeit nach der 2. Panorthodoxen Präkonziliaren Konferenz (1982) bzw. über die Texte und Beschlüsse der 3. Panorthodoxen Präkonziliaren Konferenz (1986) gibt, die die Vf. nicht berücksichtigt hat; die Studie schließt mit der 2. Präkonziliaren Konferenz 1982 ab.

Die Autorin, römisch-katholische Theologin, stellt in ihrem Vorwort zu Recht die Frage: „Werden sich die Orthodoxen wiedererkennen in dem Porträt, das ich zu zeichnen versuche? ... Ist die von mir getroffene Auswahl von

Texten repräsentativ?“ (S. 20). Der Antwort sollte die Feststellung vorangehen, daß die vorliegende Studie selbst für einen orthodoxen Theologen von großem Gewinn sein kann. Die Fülle des angebotenen bzw. behandelten Materials (Literatur) aus der orthodoxen Theologie und Kirche überrascht ebenso wie die Bandbreite und Tiefe der behandelten Themen und Aspekte. Letzteres wird schon allein an den Angaben im Inhaltsverzeichnis sichtbar; die Lektüre im einzelnen bestätigt ihrerseits nicht nur die Fülle, sondern auch die Vielfalt und Komplexität orthodoxer Vorgänge solcher Art, denen sich die Studie widmet: Verhältnis von Kirche und Staat und dessen Auswirkungen auf die Bildung orthodoxer Kirchenstrukturen heute (Ökumene, Nationalität, Autokephalie) und vor allem das vielschichtige Thema der orthodoxen Diaspora heute mit seinen zahlreichen, z. T. noch ungeklärten Jurisdiktionen in der ganzen Welt sowie deren Bedeutung im Rahmen des künftigen Panorthodoxen Konzils.

Weil die Studie aber nicht nur zeitgenössische Vorgänge behandelt, sondern auch nach ökumenischen Lösungsvorschlägen in einer Gegenüberstellung bzw. Würdigung von orthodoxen und römisch-katholischen ekklesiologischen Strukturen, Prinzipien und Schemata fragt, ist sie auch ökumenisch bedeutsam. Ein dritter, gewiß nicht nur formaler Gewinn ist schließlich der umfangreiche (109 S.) Dokumentationsteil. Zahlreiche Dokumente um das Panorthodoxe Konzil werden – in der Weise einmalig – hier zusammengestellt. Hingegen erschwert die Aufnahme der zahlreichen Anmerkungen (37 S.) in einen gesonderten Teil die Lektüre des Buches erheblich.

Gelingt es der Vf., die aufgeführten innerorthodoxen ekklesiologischen Fragen und Probleme so darzustellen, daß

die Orthodoxen sich selbst wiedererkennen können? Meine Antwort auf diese Frage kann kein uneingeschränktes Ja sein; einige freilich subjektiv ausgewählte Fragen und Themenbereiche sollen dies verdeutlichen.

a) Methodisch gesehen können alle vorkonziliaren Etappen nicht in einem Atemzug behandelt werden, wiewohl sie alle der Konzilsvorbereitung dienen. Denn die panorthodoxen Kongresse von 1923 und von 1930 unterscheiden sich formal und qualitativ erheblich von den sog. vier „Panorthodoxen Konferenzen“ der Jahre 1961 bis 1968 und diese wiederum von den darauf folgenden „Panorthodoxen Präkonziliaren Konferenzen“ ab 1976.

b) Gewagt scheinen mir die Darstellungen im Abschnitt II und III.1, wo das vielschichtige Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat und die besondere Rolle der Russischen Orthodoxen Kirche für die Entstehung der autokephalen Kirche behandelt werden. Ist es richtig, wenn das orthodoxe Autokephaliesystem weitgehend als ein Produkt der „Staat-Kirche-“ bzw. „Konfession-Nation-Frage“ gesehen bzw. darauf reduziert wird und dabei die theologisch-systematische und in diesem Sinne genuin ekklesiologische Sicht der Dinge in den Hintergrund tritt? Über die im Zusammenhang mit dem Ökumenischen Patriarchat geäußerte „Vermutung“, es sei nicht auszuschließen, daß das Ökumenische Patriarchat eines Tages gezwungen wird, die Türkei zu verlassen (S. 76), läßt sich sicherlich diskutieren, vor allem wenn man dies im Zusammenhang mit Diskussionen und zukünftigen Lösungsvorschlägen der Vf., wie sie gegen Ende der Ausführungen gemacht werden, bringt. Im übrigen sind die Angaben bezüglich der einzelnen Kirchen ergänzungsbedürftig.

c) Bei der Behandlung der Frage Konzil – Unfehlbarkeit – Ökumenizität (S. 116ff) werden außer der katholischen Betrachtungsweise sehr einseitig Positionen von Chomiakov herangezogen, wenn auch die Schlußfolgerung (S. 123) „unfehlbar wahre Konzilien sind ökumenisch“ richtig ist. Gerade an dieser Stelle wie auch bei der Behandlung der Frage „Amt und Autorität“ bzw. Primat wäre die Einbeziehung der orthodoxen Vorlage der Interorthodoxen Vorbereitungscommission aus dem Jahr 1971 über die Heilige Offenbarung aufschlußreich gewesen, gibt sie doch den Standpunkt der Orthodoxen Kirche insgesamt zu dieser Frage heute wieder.

d) Vf. sieht zu Recht, daß das System der orthodoxen Autokephalie eine Frage der Ekklesiologie ist, verkennt sie aber in dem Maße, in dem das Verfassungsprinzip der Autokephalie zur Ursache der wirren Lage der orthodoxen Diaspora gemacht wird. Der Sache wird man eher gerecht, wenn die Theologie und Katholizität der Ortskirche stärker berücksichtigt wird, als dies im Gesamtduktus der Arbeit der Fall ist. Jedenfalls ist die theologische Begründung der Katholizität nicht die „Ökumenizität des Reiches“; man verfehlt Sinn und Begründung der Autokephalie, wenn diese vorwiegend nach territorialen und nationalen Prinzipien und weniger nach rein theologisch-ekklesiologischen Kriterien beurteilt wird (S. 146). Völlig befremdlich und letztendlich „unorthodox“ klingen auch die mühsamen Versuche, in der orthodoxen Kirche eine Art Primat zu konstruieren und so eine mögliche Verständigungsebene mit der römisch-katholischen Kirche zu finden (S. 146ff). Den orthodoxen „Ehrenvorrang“ (presveia times) zu einem (Ehren-)primat zu erheben, wird dem orthodoxen Verständnis von „Vorsitz in der

Liebe“, welches dem „Primus inter pares“ des Ökumenischen Patriarchen korrespondiert, nicht gerecht.

Primat und Vorrang schließen sich gegenseitig aus. Deshalb ist für die Orthodoxe Kirche die Feststellung unannehmbar: „Die byzantinische Orthodoxie bejaht das primatielle Prinzip grundsätzlich bis hin zum Universalprimat“ (S. 141). Hier wird die Argumentation mit gewohnten westlichen Denkkategorien deutlich. Für die orthodoxe Kirche ist lediglich die Feststellung richtig: der Ökumenische Patriarch ist kein orthodoxer Papst... universelle Jurisdiktion – das ist Papismus (S. 152). Folglich kann die Schlußfolgerung der Vf., der Mythos von reinem Ehrenprimat sei mit dem Buch des Maximos von Sardes aufgegeben (S. 161), kaum stichhaltig sein. Die orthodoxe Theologie bejaht nicht das Prinzip eines Universalprimats, und es bleibt abzuwarten, wie sich durch die politischen Umstände die Zukunft des Ökumenischen Patriarchats in Konstantinopel gestalten wird (S. 164). Doch gerade heute scheint deutlicher denn je das orthodoxe Zeugnis und die einigende Kraft des Ökumenischen Patriarchats für die Gesamtorthodoxie gefragt zu sein. Die Vorgänge um das Panorthodoxe Konzil (Initiative, Planung, Vorsitz etc.) belegen dies in eindeutiger Weise. Vorschläge, die einer „möglichen Neustrukturierung des Ökumenischen Patriarchats“ das Wort reden und ihm ein panorthodoxes Gremium oder „ein kollegiales Gremium“ zur Seite stellen wollen, das die Weltorthodoxie, d.h. die einzelnen autokephalen Kirchen repräsentiert (S. 165–167), sind realitäts- und wirklichkeitsfern. Nichts wäre z.Z. unrealistischer und unorthodoxer, als sich vorstellen zu wollen, „den Primat auf Moskau oder New

York zu übertragen“, wie manche es sich wünschen (S. 167).

Nach Auffassung der Vf. könnte das in der altkirchlichen synodalen Struktur verankerte Primatialamt der Schlüssel zur Lösung des Problems sein. „Ehrenprimat oder Jurisdiktionsprimat“, „Konzil oder Papst“ oder „Papst und Konzil“? Vf. plädiert für *Papst im Konzil*, wobei der Ehrenprimat durchaus als Jurisdiktionsprimat (S. 214) verstanden werden kann. Können Orthodoxe einem solchen Vorschlag zustimmen? Ich denke, alles, was in den Primat des Bischofs von Rom mehr an Inhalten und Befugnissen (jurisdiktioneller oder lehramtlicher Art) hinein legt als den Vorsitz in der Liebe, kann keine Zustimmung der Orthodoxen finden. Das gilt auch für das von Rahner und Fries vorgeschlagene Modell der Teilkirchen mit dem Papst im Mittelpunkt (S. 215ff), wobei zu fragen ist, warum Vf. gerade an dieser Stelle These vier des Rahner-Fries-Plans ausläßt? Denn gerade These vier macht diesen Plan für Orthodoxe unannehmbar: „Alle Teilkirchen erkennen Ziel und Recht des Petrusdienstes des römischen Papstes als konkreten Garanten der Einheit der Kirche in Wahrheit und Liebe an.“

Fazit: Das Autokephaliesystem der Orthodoxen Kirche wird sicherlich auch in Zukunft das Einheitsmodell der Orthodoxie bleiben, denn es hat sich trotz aller Problematik bis heute bewährt.

Athanasios Basdékis

Tausend Jahre Christentum in Rußland.

Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus'. Herausgegeben von Karl Christian Felmy, Georg Kretschmar, Fairy von Lilienfeld und Claus-Jürgen Roepke, Redaktion: Wolfgang Heller. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988. 1107 Seiten. Ln. DM 320,-.

Ein schönes und in jeder Hinsicht gewichtiges Werk, das den Ertrag des Tutzinger Symposiums vom Juni 1987 dokumentiert, soweit der zwischen zwei Buchdeckeln überhaupt erfaßt werden kann, das sich aber gerade durch den Reichtum des Gebotenen einer Rezension praktisch entzieht, die mit einem sehr knapp bemessenen Raum auskommen und daher auswählen muß.

Nach einer Einführung von C.-J. Roepke (5–13), den verschiedenen Grußworten, Ansprachen und dem Festvortrag des Kiever Metropoliten Filaret (25–57) folgen die Vorträge im Plenum (61–248). Unter ihnen sind die geistvollen Ausführungen von S. Averincev über „Das byzantinische Erbe der Rus' und seine Wirkung auf das russische Sprachgefühl“ ebenso hervorzuheben wie Fairy von Lilienfelds bewegende und sympathische Betrachtungen über „Die Gabe der Russischen Orthodoxen Kirche an Europa und die Ökumene“.

Es schließen sich die Vorträge aus den Sektionen an. Sektion I behandelte „Die Taufe der Kiever Rus' und die Geschichte des orthodoxen Christentums in Rußland“ (251–501). Sektion II beschäftigte sich mit der „Bedeutung des Christentums für die russische Kultur- und Geistesgeschichte“ (503–624). Sektion III hatte das Thema „Spiritualität der russischen Orthodoxie“ (625–806), und Sektion IV galt der „Gabe der russischen Orthodoxie an Europa und die Ökumene“ (807–1033). Abgerundet wird der Band durch ein Verzeichnis der Autoren und Teilnehmer am Symposium (1035–1043) und vor allem durch die sehr sorgfältig erstellten Register (1045–1107), die die ganze Fülle der behandelten Gegenstände deutlich machen und erschließen. Abbildungen im Text und Fotos, die etwas von der Atmosphäre der Tutzinger

Tage ahnen lassen, sind eine angenehme Beigabe.

Die internationale Zusammensetzung des Symposiums spiegelt auch die Liste der Autoren, unter denen sich nicht nur Deutsche und Russen, sondern auch Engländer und Franzosen, Polen, Bulgaren, Rumänen und Griechen befinden. Auffallend ist, möglicherweise mit Rücksicht auf die Gäste aus der Sowjetunion, daß die Periode seit der Oktoberrevolution 1917 kaum thematisiert wird. Der einzige Beitrag in Tutzing, der neben Frau von Lilienfelds Vortrag dezidiert darauf Bezug nahm, Dimitry Pospelovskys „Believer as a Witness of Faith in an Atheistic State“, und der erregte Reaktionen von seiten der Betroffenen hervorrief, wurde dann auch nicht in die Dokumentation aufgenommen. Die Begründung, die dafür gegeben wird (9), ist nicht gerade ein Muster an Glasnost ... Im übrigen reicht das Spektrum der Referate dieses wahrhaft enzyklopädischen Bandes bis hin zu Fragen der Baukunst, der Hymnographie, der Musik und der sowjet-russischen Gegenwartsliteratur.

Ärgerlich ist allein der außerordentlich hohe Preis des Buches. Er wird dafür sorgen, daß es eher in wenigen Bibliotheken verdrängt, als tatsächlich dahin kommt, wohin es gehört – in die Hände möglichst vieler engagierter und auch kritischer Leser!

Hans-Peter Friedrich

Tausend Jahre Heiliges Rußland.

Orthodoxie im Sozialismus. Herausgegeben von Gerhard Adler. Herder Taschenbuch 1506. Freiburg im Breisgau 1987. 189 Seiten. DM 10,90.

1988 nahm die Kiewer Rus das Christentum an, nicht in der römischen, sondern in der aus Byzanz stammenden Prägung. Das Jubiläum hat die Russi-

sche Orthodoxe Kirche 1988 gebührend gefeiert.

Aus diesem Anlaß sind viele Publikationen erschienen: Repräsentative (mit entbehrlichem Text, gedruckt auf Hochglanzpapier und mit vielen bunten Bildern versehen), polemische (die Russische Orthodoxe Kirche als Unterabteilung des KGB) und nützliche. Das Herder-Bändchen gehört zu der zuletzt genannten Kategorie. Sechs Beiträge enthält es, die für Rundfunkhörer (Südwestfunk) und Leser gleichermaßen gedacht waren bzw. sind. Drei der Autoren stammen aus der Sowjetunion und leben auch dort; die anderen sind „Westler“. Der hiesige Leser wird gut daran tun, mit den beiden geschichtlichen Darstellungen (Fairy von Lilienfeld und Robert Lotz SJ) zu beginnen. Sie reichen von 988 bis in die unmittelbare Gegenwart. Man erfährt da nicht nur Wichtiges und Schönes aus der Glanzzeit der Russischen Orthodoxen Kirche, sondern zugleich, wie verheerend die von Stalin betriebene Vernichtungspolitik und „die neue Religionsverfolgung unter Chruschtschow“ sich auf diese Kirche ausgewirkt haben.

Die restlichen Aufsätze machen anschaulich bekannt mit dem Selbstverständnis der ROK (Autor: Metropolit Pitirim), mit ihrem geistlichen Leben, ihrer Theologie und der „Religionskritik und atheistischen Propaganda“.

„Wir wollen orthodox sein und gleichzeitig die Sowjetunion als unsere irdische Heimat anerkennen“, so hat Metropolit Pitirim seinen Beitrag überschrieben. Es gibt Anzeichen dafür, daß seine Regierung das begriffen hat und zu honorieren beginnt.

Hd.

Jürgen Peylo, Leben zum Lob Gottes.

Die orthodoxen Kirchen. Eine Diarieserie mit 24 Farbdias. Calwer Verlag

Stuttgart/Kösel Verlag, München
1988. 89 Seiten, 24 Dias. DM 64,-.

Der Autor, evangelischer Christ und Studienrat, legt mit den 24 Dias zu verschiedenen Themen und Aspekten orthodoxer Theologie und Kirche und dem dazugehörigen Textbuch eine Materialsammlung vor, die sich als eine Einführung in das Selbstverständnis und vor allem den Gottesdienst und den Glauben der orthodoxen Kirche versteht. Ausgang und Grundlage der Diaserie ist die Überzeugung des Verfassers, daß das vorhandene, gewiß reiche Angebot an ähnlichen Materialien „einige Wünsche offen läßt“ und solche Materialien „vom Unterrichtenden eine eigene intensive Einarbeitung in das Thema und eine Kombination verschiedenen Materials (verlangen)“ (S. 7). Ziel ist die ausdrückliche Absicht des Verfassers zu versuchen, „nicht-orthodoxen Christen den Zugang zum Selbstverständnis der orthodoxen Kirche zu öffnen“ (S. 8). Insofern handelt es sich hier nicht um eine Selbstdarstellung der orthodoxen Theologie und Kirche in den besagten Themenbereichen. Begründet wird dieser Versuch mit der ökumenischen Verpflichtung des Autors in Anlehnung an IKor 12,1-27: Das Kennenlernen der anderen Traditionen erweitert den Horizont des eigenen Glaubens, gerade wenn man kein Bedürfnis nach einer Vereinheitlichung oder gar nach einem Identitätswechsel entwickelt (S. 8).

Dieser Zielsetzung entsprechend kann die Diaserie sowohl bei Gemeindeveranstaltungen, etwa im Rahmen eines konfessionskundlichen Seminars, als auch zur Gestaltung einer Einzelveranstaltung eingesetzt werden, wie auch im Religionsunterricht ab Klasse 9, wozu Unterrichtsvorschläge für sechs bis acht Unterrichtseinheiten angeboten werden.

Zwei Hauptteile bilden den Schwerpunkt der Diaserie (Buchteil): Zum einen die inhaltliche Vorstellung der 24 Dias, die aus den verschiedenen Lebens- und Glaubensbereichen orthodoxer Kirchlichkeit entnommen sind (Kirche und Baukunst, Gottesdienst und Ikonen, Theologie und Glaube, Sakramente und Frömmigkeit) und zum anderen eine Materialsammlung zu 20 Aspekten aus der orthodoxen Theologie, Kirche und Geschichte als Ergänzung zu den Dias und zur Weiterarbeit.

Aus der Sicht eines Orthodoxen ist das Büchlein mit den 24 Dias und seiner Materialsammlung deshalb sehr zu begrüßen, weil (aus eigener Erfahrung) die Vermittlung orthodoxer Kirchlichkeit an nicht-orthodoxe Christen über audiovisuelle Medien sich bewährt hat. Gemeindegliedern und Schülern, die nicht zur orthodoxen Kirche gehören, wird auf diese Weise der Zugang zur orthodoxen Theologie und zum orthodoxen Glauben in der Tat erleichtert. Ein Blick in die inhaltliche Beschreibung der 24 Dias bzw. eine nähere Betrachtung des gesamten Inhalts zeigt aber, wie schwer es auch sog. „Orthodoxie-Kennern“ in den anderen Kirchen fällt, sich aus ihrer westlichen Tradition, Theologie und Kirche zu lösen und ein quasi objektives orthodoxes Bild der Materie zu bieten.

Athanasios Basdekis

FRIEDEN UND GERECHTIGKEIT

Damaskinos Papandreou (Hrsg.), Un regard orthodoxe sur la paix. Etudes théologiques de Chambésy, Bd. 7. Centre du Patriarcat oecuménique, Chambésy 1986. 167 Seiten. Kt. Sfr. 25,-.

Die Beiträge aus dem 6. Seminar des orthodoxen Zentrums in Chambésy zur

Friedenthematik sind, wie in vorhergehenden Dokumentationen, in ihren Originalsprachen (französisch, englisch, deutsch) wiedergegeben. Sie gliedern sich in drei Gruppen: „Allgemeine Einleitung“, „Philosophische Konzeptionen des Friedens“, „Der Beitrag der Kirchen zur Verwirklichung des Friedens“, wobei der Begriff des Philosophischen sehr weit gefaßt ist und auch kirchen- und dogmengeschichtliche Ausführungen einschließt. Vorangestellt ist den Referaten eine Zusammenfassung in englischer und französischer Sprache.

In den Beiträgen findet der Leser einen Überblick über die hauptsächlich theologischen und geschichtlichen Voraussetzungen, die für den Beitrag von Kirchen aus der orthodoxen, römisch-katholischen und lutherischen Tradition zur Friedensproblematik in der Gegenwart nach Meinung der Referenten wichtig sind. Dabei wird die Aporie unübersehbar deutlich, die aus der Verflechtung von Kirche, Nation und Staat (orth.) oder der Existenz der Kirche als Volkskirche (prot.) entsteht. Einem radikalen Pazifismus wird nirgendwo das Wort geredet. Ein Beitrag aus den klassischen Friedenskirchen fehlt, und man fragt sich beim Lesen manchmal, ob nicht doch auch Existenz und Verlautbarungen radikal-pazifistischer Herkunft innerhalb der drei Kirchenfamilien mehr zur Bewußtseinsweckung in den Kirchen beigetragen haben, als in den Referaten zum Ausdruck kommt.

Claus Kemper

Die Ethik der Sozialen Marktwirtschaft.

Thesen und Anfragen. Ein Symposium der Ludwig Erhard-Stiftung. Gustav Fischer Verlag, Stuttgart – New York 1988. 138 Seiten. Kt. DM 22,-.

In letzter Zeit verbreitet sich die Tendenz bei Politikern, Unternehmern und Ökonomen, nicht mehr von „Sozialer Marktwirtschaft“ zu sprechen, wenn sie das Wirtschaftssystem der Bundesrepublik beschreiben wollen, sondern lediglich von „Freier Marktwirtschaft“ oder Marktwirtschaft.

Deshalb ist es wichtig, sich wieder darauf zu besinnen, was die Schöpfer der Sozialen Marktwirtschaft, Ludwig Erhard, Alfred Müller-Armack, der übrigens ein engagierter Protestant war, Walter Eucken und andere sich dabei dachten, als sie diese Art von Wirtschaftsverfassung „sozial“ nannten. Die Ludwig Erhard-Stiftung hat zu dieser Frage Theologen und Ökonomen eingeladen, die alle eher zum konservativen Flügel der sozioethisch interessierten Wissenschaftler gehören.

Von katholischer Seite sprach Pater Rauscher, von evangelischer der Vorsitzende der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD, Prof. Trutz Rendtorff (und nicht der Vorsitzende der Kammer für soziale Verantwortung der EKD) und der eher den Evangelikalen nahestehende Mainzer Professor Werner Lachmann. Staatssekretär Otto Schlecht vertrat den Kreis der Neo-Liberalen, die die Soziale Marktwirtschaft entwarfen.

Alle Referate bleiben mehr oder weniger unbefriedigend, weil sie zu wenig auf die konkreten Probleme eingehen. Lachmanns Referat kritisiert z.B. kirchliche Stellungnahmen, wie den Brief der katholischen Bischöfe der USA, bezieht sich aber kaum auf konkrete Punkte. Für die EKD differenzierte er zwar zwischen den „vorsichtiger gehaltenen“ Denkschriften (ohne auf eine einzige näher einzugehen) und andere Stellungnahmen aus dem kirchlichen Raum. In diesen Verlautbarungen wäre kein „kon-

kret formuliertes ökonomisches Konzept“ enthalten, klagt er, ohne selbst eines anzubieten. Den Theologen wirft er vor, vom „guten Menschen“ auszugehen, bemerkt aber selbst in einer Fußnote (35), daß die katholische Kirche vom sündigen Menschen spricht wie übrigens die lutherische auch. Die Referate von Rendtorff und Rauscher sind konkreter. Rendtorff plädiert für Pluralismus, d. h. Zugang zum Markt für alle, keine bestimmte Moral des Marktes, Leistung und Wohlstand. Er spricht aber nicht von „Wohlstand für alle“, sondern behauptet: „Heute sind, im historischen und internationalen Maßstab, in entwickelten Marktwirtschaften alle reich – aber Wohlstand verpflichtet“ (57). Ein Satz, der in seinem ersten Teil nicht stimmt, da jährlich Tausende in reichen Ländern wie den USA und Italien verhungern, und der im zweiten offen läßt, wozu der Wohlstand gegenüber wem verpflichtet. „Die Kirche kann der Wirtschaft keine Blaupause liefern und die Kirche ist auch nicht zum ökonomischen Lehrmeister berufen“, stellt er richtig fest, aber wann und wo sie Kritik zu üben hat, wird nicht recht klar. Pater Rauscher kritisiert mit Recht die korporatistische Vergangenheit katholischer Soziallehre und – wie übrigens auch Rendtorff – die Mathematisierung der Wirtschaftswissenschaften, aber auch er gibt nur vage Hinweise zum Problem. In der in dem Band abgedruckten Diskussion wurden dann Fragen des Verhältnisses von Ökonomie und Ökologie, von Individualität und Sozialethik angesprochen. Das Problem der Weltwirtschaftsordnung kommt zur Sprache, aber auch hier hat man das Gefühl, daß weder die Berichte des Club of Rome, noch der NAWU-Report, der Brandt-Report oder andere, auch ökumenische, Beiträge neuer Dis-

kussion wirklich zur Kenntnis genommen werden. Auch die Stellungnahmen der „Gemeinsamen Konferenz Kirche und Entwicklung“ (GKKE), die versuchten, das Konzept der Sozialen Marktwirtschaft auf weltwirtschaftliche Probleme anzuwenden, werden von niemandem erwähnt.

Sicher wäre aus der Diskussion des wichtigen Themas mehr herausgekommen, wenn man die Auswahl von Referenten und Diskutanten pluralistischer gestaltet hätte. Vielleicht unternimmt eine evangelische oder katholische Akademie einmal diesen lohnenden Versuch.

Gerhard Grohs

Johannes Röser (Hrsg.), *Gott kommt aus der Dritten Welt*. Verlag Herder, Freiburg 1988. 240 Seiten. Pb. DM 26,-.

Was wir inzwischen dank der Beschäftigung mit Befreiungstheologien und Basisgemeinden theoretisch alle wissen, daß nämlich in der Situation des Hungers und der Ungerechtigkeit, die, von uns mitverschuldet, in den Ländern der sog. „Dritten Welt“ herrscht, Gott selbst in dem Gekreuzigten uns aktuell begegnet, das wird hier durch „Erfahrungen und Zeugnisse“ – so der Untertitel – praxisnah und existentiell vermittelt. Zwanzig Autorinnen und Autoren – katholische und evangelische, wobei erstere überwiegen –, die zum größten Teil selbst langjährige Erfahrungen in und mit Gemeinden in Asien, Afrika und Lateinamerika gemacht haben, schildern an Beispielen die unterschiedlichen Aspekte der Erkenntnisse, die ihnen dort zugewachsen sind. Durchgängig geht es ihnen darum, diese nicht als von uns zu bestaunende oder nachzunehmende exotische Phänomene zu beschreiben, sondern sie als Besinnung

auf die Realität der *einen* Kirche zu begreifen. Damit werden sie zur kritischen Anfrage an die Dominanz westlichen Denkens und westlicher Frömmigkeit in den Kirchen. Und eine solche Anfrage geht weiter als wir wohl annehmen: Natürlich fordert sie in erster Linie unseren Lebensstil heraus, sie kann aber sogar uns selbstverständlich gewordene Bekenntnisformulierungen betreffen.

Genau an dieser Stelle wäre eine kritische Rückfrage zu stellen: Es gibt eben auch Dritte-Welt-Theologen, die so weit nicht gehen und die davor warnen, mit der notwendigen Indigenisierung der christlichen Botschaft unaufgebbare Inhalte zu verändern. Keine Kultur- oder Gesellschaftsordnung ist von der Kritik durch das Evangelium ausgenommen: sowenig die westliche damit identisch ist (was wir lange Zeit fälschlicherweise meinten), sowenig sind es andere. Und wenn schon „Gott aus der Dritten Welt“ kommt – warum kein einziger der in diesem Buch vertretenen Autorinnen und Autoren?

Wolfgang Müller

ZEUGEN UND ZEUGNIS

Klaus Reblin, Freund und Feind. Franziskus von Assisi im Spiegel der protestantischen Theologiegeschichte. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988. 327 Seiten. Pb. DM 36,-.

In epochalen Abschnitten untersucht Klaus Reblin die Geschichte protestantischer Franziskusauslegung. Er beginnt mit Luther und seiner zunächst freundlichen Haltung Franziskus gegenüber. Aber unter dem Diktat der Zwiste und der theologischen Interessen wird Franz schon in der Zeit der Reformation und Gegenreformation vom *vir admirabilis* (Luther) zu einer der Säulen satanischer

Ruchlosigkeit (Flacius Illyricus). Gerade in der Reformation zeigt sich deutlich, wie der jeweilige Geist einer Zeit, die theologischen, die konfessions- und kirchenpolitischen Interessen immer stärker sind als die ursprünglichen Quellen. So gehört Franziskus in der Orthodoxie zum Reich des Antichrist; der Pietismus läßt ihn mit der „Clerisey“ paktieren (eine Ausnahme bildet Tersteegen); der Aufklärung ist er eine wirre Figur in einer barbarischen Zeit, die von den Theologen verachtet und in der Unterhaltungsliteratur verspottet wird. In der Romantik mit ihrer Verklärung des Mittelalters zum Goldenen Zeitalter ändert sich das Franziskusbild grundlegend, und der Idealismus zeichnet ihm geradezu reformatorische Züge. Eine neue Annäherung an die historische Figur wird möglich durch die positivistische Geschichtsschreibung des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Im letzten Abschnitt gibt Reblin einen Überblick über die neueste Franziskusrezeption in einem themenorientierten Längsschnitt. Auch hier färben die theologischen Optionen das Bild des Heiligen, aber es erstickt nach der Zeit gründlicher Quellenforschungen und guter Editionen nicht mehr unter dogmatischen Vorgaben.

Das Buch von Reblin kann unter mehrfacher Hinsicht gelesen werden: Es ist Geschichte protestantischer Theologie, festgemacht an einer Figur; es ist die Geschichte der Frömmigkeitsauffassung in der evangelischen Kirche; es dokumentiert an Franziskus die Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung, und es ist die Geschichte konfessioneller Feindschaft wie ökumenischer Annäherung.

Es gefällt mir an diesem Buch nicht nur die historische Genauigkeit, sondern auch die klare Sprache (es ist ein ausgezeichnetes Textbuch für Arbeits-

gruppen) und die Leidenschaft des Verfassers für seinen Gegenstand. Reblin ist auch der große Bruder, der den kleinen Heiligen den Zähnen rabiater Theologen entreißt.

Fulbert Steffensky

Thomas Leßmann, Rolle und Bedeutung des Heiligen Geistes in der Theologie John Wesleys. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, Band 30. Christliches Verlagshaus, Stuttgart 1987. 140 Seiten. Geh. DM 10,—.

Sehr eingehend verfolgt der Verfasser Wesleys Lehre vom Heiligen Geist, indem er alle Stationen des „ordo salutis“ berücksichtigt. Dabei gelingt ihm der Nachweis, daß Wesley der Pneumatologie eine große Bedeutung beimißt, indem er sie mit allen Aspekten der Gnadenlehre eng verknüpft, sich dabei aber durchweg im Rahmen des neutestamentlichen Zeugnisses und der kirchlichen Überlieferung bewegt, also keine Extrempositionen oder gar Häresien vertritt. Freilich ergeben sich hier Spannungen etwa zur streng lutherischen Theologie, z. B. wo es um das Wirken des Heiligen Geistes am unbekehrten Menschen gleichsam als vorlaufende Gnade geht, oder auf dem Gebiet der Heiligung. Allerdings hütet sich Wesley vor der Gefahr des Synergismus, weil auch die verantwortliche Reaktion des Menschen auf Gottes Angebot nicht sein Werk, sondern Ausdruck der Gnade Gottes ist. Ökumenisch interessant ist, daß Wesley sich hier katholischen Positionen annähert, was übrigens für das gesamte Freikirchentum und weithin für den Pietismus überhaupt gelten dürfte.

Anders als die täuferisch ausgerichteten Freikirchen, mißt Wesley, ganz Sohn der anglikanischen Kirche, der (Kinder-)

Taufe großes Gewicht bei – bis hin zur Lehre von der Taufwiedergeburt, die allerdings von den Menschen durch die Sünde verleugnet wird, so daß niemand seine Gotteskindschaft darauf gründen kann, ohne noch einmal „wiedergeboren“ zu werden. Dem Glauben kommt somit die Priorität zu, auch in der Vergewisserung des Heils.

Wichtig ist, daß auch die „Heiligung“, ein Zentralpunkt methodistischer Lehre und Frömmigkeit, nicht als menschliches Werk, sondern als Gabe Gottes verstanden wird, die allerdings den Glaubenden Sieg über die Sünde verleihen kann, ohne jedoch je die Wirklichkeit der Sünde auch im Leben eines Christen ganz abzuschaffen. Immerhin bewahrt das vor einem „Arme-Sünder-Christentum“ und hilft zu einem Leben in Freude und Gewißheit.

Diese Anmerkungen mögen genügen, um zu zeigen, wie ergiebig dieses Thema für das ökumenische Gespräch sein kann.

Wolfgang Müller

Marlies Flesch-Thebesius, Hauptsache Schweigen – Ein Leben unterm Hakenkreuz. Radius-Verlag, Stuttgart 1988. 160 Seiten. Pb. DM 25,—.

In diesem Buch versucht die Theologin und Journalistin Marlies Flesch-Thebesius in Worte zu fassen, was in unserem Land nach dem Zweiten Weltkrieg eigentlich unsagbar ist und immer noch als Tabu-Thema gilt: in einem autobiographischen Roman überwindet sie die eigene Sprachlosigkeit, indem sie nach über 40 Jahren in der Erinnerung die Begegnung mit den Erlebnissen ihrer Familie wagt, einer Familie, die im Dritten Reich mit dem Stempel „Halbjuden“ versehen, sich aus bürgerlicher Wohlsituiertheit an den Rand der Geschichte gedrängt sieht.

Sie zeigt dabei, wie es möglich ist, mit Hilfe des christlichen Glaubens die eigene Vergangenheit anzunehmen und nicht müde zu werden, in der Gegenwart auf Strömungen aufmerksam zu machen, in denen wir Ansatzpunkte zu neuerlichem großen Unrecht entdecken.

Daß die sachliche Überzeugungskraft des Buches einhergeht mit der Eindringlichkeit der Schilderung des eigenen Erlebens schrittweiser Befreiung eines Einzelschicksals, einer Familie, aus Borniertheit und politischer Unmündigkeit eines allzu liberalen Bürgertums, macht das Dargestellte eindeutig. Daß auch Fehlschläge, Schwächen und Rückschritte der geliebten Menschen nicht verschwiegen werden, macht es glaubhaft.

Sybille Fritsch-Oppermann

Werner Simpfendörfer, Ökumenische Spurensuche. Porträts. Quell Verlag, Stuttgart 1989. 192 Seiten. Ln. DM 32,-.

Kenntnisreich, mit spürbarem persönlichen Engagement und journalistisch gekonnt stellt der Verfasser zwei Frauen und sechs Männer in biographischen Skizzen dar, die in der ökumenischen Bewegung eine prägende, wenn auch durchaus nicht unkritische Rolle gespielt haben: Willem A. Visser 't Hooft, Madeleine Barot, Josef Hromádka, Philip A. Potter, Aruna Gnandason, Allan Boesak, Paulo Freire und Ernst Lange.

Besser als durch eine trockene Aufzählung von Daten und Fakten wird so in Wesen und Wollen der Ökumene eingeführt, was das Buch besonders auch für Leser/innen empfehlenswert macht, die noch keine intensiveren ökumenischen Kenntnisse besitzen.

Deutlich wird dabei eine gewisse Akzentverschiebung von den Anfängen

mit ihren von den westlichen Kirchen dominierten innerkirchlichen Interessen zur Öffnung für befreiungstheologische und -pädagogische Entwürfe, die vornehmlich aus Kirchen Südamerikas, Afrikas und Asiens kommen. Allerdings: es sind tatsächlich nur Akzentverschiebungen; angelegt waren Welt- und Sozialverantwortung von Anfang an.

So fesselnd die Lektüre auch ist, eines wird sie gewiß nicht bewerkstelligen: nämlich den Vorwurf theologischer Einseitigkeit in Theorie und Praxis der Ökumene ausräumen. Im Gegenteil: Evangelisation und Mission als Ruf zum persönlichen Glauben kommen sehr kurz, pietistische und evangelikale Positionen werden mit eher negativen Urteilen bedacht. Das ist schade und wird kaum zur Annäherung von ökumenischen und evangelikalischen Standpunkten beitragen.

Wolfgang Müller

ARMENIEN-FORSCHUNG

Vrej Nersessian, The Tondrakian Movement. Religious Movements in the Armenian Church from the 4th to the 10th Century. Theological Monograph Series 15, Princeton, Pennsylvania 1988.

Bestechend an Nersessians Arbeit ist die Ausschöpfung jeder Geschichtsquelle von Sebeos Patmut'iwn Herakli, die um 590 einsetzt, bis zu Aristakēs Lastiverci, Patmut'iwn Hayoc, die bis 1087 reicht. Aber auch die byzantinischen und arabischen Quellen werden zum Sprechen gebracht. Die Deutungsmuster, mit denen sich die Sekte der Tondrakier interpretieren läßt, werden durchgeprüft, wie sie sich bei den verschiedenen armenischen Gelehrten finden.

Nersessian, Leiter jener Abteilung der British Library, in der 7000 Manuskripte der Kirchen Armeniens, Äthiopiens, Syriens, der koptischen und der indisch-orthodoxen Kirche verwaltet und ausgewertet werden, zugleich Priester der Londoner armenischen Gemeinde, ist der Tondrakischen Bewegung nachgegangen, die im 4. Jh. entsprang und deren Entwicklung sich bis zum 10. Jh. verfolgen läßt. Die jahrhundertalten zoroastrischen oder heidnischen Traditionen konnten bei der Stiftung der armenischen Kirche nicht durch das königliche Dekret des Tiridates einfach ausgelöscht werden. In Opposition zur neuen Staatskirche fanden die Manichäer Eingang im Lande. Die Entwertung des Schöpfungsgedankens durch die Gnosis und der davon verursachte Bedeutungsverlust des Glaubens an eine Inkarnation Gottes in der Schöpfungswelt wirkte nach Armenien hinein, entwertete auch die Sakramente. Die Gruppe, die in den Antisekten-Beschlüssen der Kirchensynoden historisch greifbar wird, wurde polemisch als „Paulikianer“ bezeichnet. Die Sektierer selbst nannten sich anders. Der Name der Paulikianer wird in den armenischen Quellen teils vom häretischen syrischen Theologen Paul von Samosata hergeleitet, teils von einem Prediger gleichen Namens aus einer späteren Generation, dem Sohn der Kalinike. Die Person des Sektentifters ist also greifbar.

Um 695 erfolgte die furchtbare Verfolgung der Häretiker, die man, wo man ihrer habhaft wurde, verbrennen ließ. Doch schon um vieles früher, nämlich in der Herrschaftszeit des Katholikos Nerses II (548–557), versuchte man, die Anhänger der Bewegung zur Raison zu bringen.

Damaliges Ergebnis: Sie tauchten

unter. In der Zeit der arabischen Invasion (640) hatten sie arabische Unterstützung gefunden. Der byzantinische Patriarch Photios berichtet aus dem 9. Jh., daß die Paulikianer eigene Militärverbände aufstellten. Doch in der zweiten Hälfte des 9. Jh. durchbrach Byzanz die Linie der arabischen Sperrfestungen, zerstörte dabei auch 872 den Stützpunkt der Paulikianer Tephrike, gab aber dem armenischen Leben wieder freie Bewegung. Zwölf Jahre später konnte Aschot die Bagratiden-Herrschaft begründen.

Nun geschah es (vermutlich noch im 9. Jh.), daß im Dorf Tondrak, Bezirk Apahunik, ein herbeigewandelter Prediger, Smbat, alle Sektenüberbleibsel zusammensammelte. Katholikos Grigor Magistros klagt, der habe für zwei Jahrhunderte das armenische Land „verpestet“. Die Paulikianer gingen in den Tondrakiern auf, aber auch unorthodoxe islamische Bewegungen aus Persien mündeten hier ein. Die Sekte gewann gute Chancen, als mit den ikonoklastischen Kaisern eine aller materiellen Abbildlichkeit feindliche theologische Bewegung in Byzanz hochkam, die den Anschauungen der Tondrakier entsprach. Doch als Kaiserin Theodora 842 über die Ikonoklasten triumphierte, war ein scharfes Dekret gegen die Paulikianer bittere Konsequenz. Schon 844 sollen ihrer „100 000“ (übertriebene Zahl?) exekutiert worden sein.

Man kann annehmen, daß diese Situation Anlaß dafür war, daß die nonchalcedonensische armenische Orthodoxie, die doch nur die drei ersten ökumenischen Konzilien anerkannte, die Formeln des VII., des Antiikonoklastischen Ökumenischen Konzils für sich übernahm – eine Kuriosität, für die es in den anderen nonchalcedonensischen Kirchen keine Parallele gibt.

Jetzt schworen die Paulikianer-Tondrakier dem Ehrgeiz, sich mit eigenen Truppenverbänden abzusichern, endgültig ab und wirkten als Geheimsekte weiter, strikt gegen jede Art von Klerisei.

In einem Armenien, das unter den Bagratiden politisch und kulturell zu blühen begann, war die Ausbreitung der tondrakischen Gruppen auch als Protest gegen die Gewalt der Feudalherren und der wohlhabenden Kirche aufzufassen. Deren strotzende Klosterbauten, etwa in Sanahin und Hachpat, versetzen noch heute in Erstaunen. Bischof Chosrov Anjevac'i läßt durchblicken, daß die tondrakische Bewegung wie ein Krebsgeschwür wuchs, indem sie dem niedergedrückten Bauerntum eine eigene, von der Kirche als unkanonisch beurteilte religiöse Führerschaft zur Verfügung stellte. Dogmatische Absonderlichkeiten sind dagegen schwer auszumachen. Die Bewegung erstarkte erst recht, wo Männer des Establishments die Führung übernahmen. Der Häresiarch Symeon der Anfangszeit war kaiserlicher Beamter und Lizix Mitte des 9. Jh. gehörte zur zentralen Bürokratie. Annektierte Byzanz armenische Gebiete, so mußten seine Autoritäten, um die Reichseinheit zu schmieden, die ethnische, soziale und religiöse Separation der Tondrakier ausbrennen. Mit der Hilfe von Byzanz konnte die armenische Kirche im 11. Jh. der Sektenbewegung die tödliche Wunde versetzen. Der große Katholikos Grigor Magistros, Schöpfer des machtvollen Klosters Sanahin und seiner Akademie, erwies sich als ihr erbittertster Verfolger: „Wir ordneten an, die Dachbalken ihrer Häuser niederzureißen und zu verbrennen.“

Das sind die Entwicklungslinien, die sich aus der Arbeit Nersessians herauschälen lassen. Die Bogomilen Bulga-

riens und Bosniens, die Weiterentwicklung im Katharertum im Languedoc, die voll in unser Geschichtsbewußtsein aufgenommen sind, sollten nicht länger dargestellt werden ohne den Aufweis ihres armenischen Wurzelgrundes.

Friedrich Heyer

Klaus Gamber, Die Liturgie der Goten und der Armenier. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1988. 97 Seiten. Kt. DM 24,80.

Das deutsche Lesepublikum, aufgeschreckt durch die Armeniermorde der Aserbaidshaner und das armenische Erdbebenunglück, fragt vermehrt nach Literatur über die Armenier und ihre Kirche.

Da kommt die Studie des Regensburger Liturgiewissenschaftlers über die armenische Liturgie gerade zurecht. Wurzelgrund der Ordnung des armenischen eucharistischen Gottesdienstes war der Meßritus des 4. Jh. in Kappadokien, also jener byzantinischen Landschaft, welcher Gregor Illuminator entstammte. Unter Katholikos Sahak im frühen 5. Jh. nach Erfindung des eigenen Alphabets in die armenische Sprache übersetzt, erfuhr die Liturgie seit dem 6. Jh. durch das Aufkommen eigener Hymnen und Gebetstexte eine reizvolle Bereicherung. Spätere Weiterentwicklungen des byzantinischen Ritus hat die armenische Kirche nicht mitvollzogen. In den jeweils gemäß den Festthemen wechselnden Hymnen herrscht der Hinweis auf die Verbindung der feiernden Gemeinde mit der himmlischen Liturgie der Engelchöre vor.

Gamber überrascht mit dem Hinweis, daß, aus dem gleichen kappadokischen Wurzelgrund hervorgewachsen, die altgallikanische und die früheste germanische Liturgie, nämlich die der Goten

Wulfilas, mit der Liturgie der Armenier verwandt ist. Der Schöpfer des altgallikanischen Ritus, Hilarius von Poitiers († 376), hat die kappadokischen Einflüsse aus der Verbannungszeit in Kleinasien mitgebracht. Das von ihm redigierte Meßbuch hieß „Liber Mysteriorum“, also ganz ebenso wie das Missale der Armenier „Chordater“. Vom Gottesdienst der Goten des 4. Jh. besitzen wir nur noch ein Fragment eines Kalenders und gotische Bibelhandschriften, die für gottesdienstliche Lektionen bestimmt waren, immerhin genug, um die Verwandtschaft mit der Liturgie der Armenier zu erkennen. Erklärungsgrund: Der Gotenbischof Wulfilas hatte eine Kappadokierin zur Mutter.

Friedrich Heyer

Handes Amsorya, Zeitschrift für armenische Philologie, 1887–1987, Festschrift. Wien, Februar 1989.

Die von den gelehrten Mechitaristen in Wien herausgegebene Zeitschrift „Handes Amsorya“, deren Gründung vor 100 Jahren als Beginn der deutschsprachigen theologischen Armenologie gelten muß, beging ihr Jubiläum. Das war Anlaß zu einer Festschrift, in der Hermann Goltz, Theologieprofessor in Halle, jetzt verantwortlich für die KEK-Studien in Genf, Proben aus dem „Buch der Scharakane“,

gleichsam dem Gesangbuch der Armenischen Apostolischen Kirche, in Übersetzung darbot und kommentierte.

Die byzantinische Hymnengattung des Kanon wurde schon im 12. Jh. von der armenischen Kirche übernommen und für fast jedes Fest wurde ein Kanon gedichtet. Goltz bringt vier Kanons, allesamt mariologisch. Der Kanon zur Mariengeburt widmet Vers um Vers den in der altkirchlichen Exegese üblichen Bildern für Marias Präsenz, wie man sie im Alten Testament fand: „Heute ist aufgesprossen aus Anna/Mariam der Dornbusch, in welchem aufglühte das Göttliche Feuer, welchen erblickt hat Mose, ein Bild der Jungfrau“ ... „Heute haben die Lämmer des Gesetzes/Joakim und Anna/ uns gegeben das Vlies, Empfänger des himmlischen Taus, aus welchem geflossen ist der Regen des Lebens ...“ Dem Kanon zum Fest von Joakim und Anna folgt der Kanon des Verkündigungsfestes. Hier findet sich ein faszinierender Ausdruck für das Inkarnationsgeheimnis: „Der für das All Untragbare, Umfasser aller Naturen – umschrieben wird er heute menschenliebend im Mutterleibe der unbefleckten Jungfrau.“

Als viertes Beispiel ist der Kanon der Gotteserscheinung zum Leuchteranzünden übersetzt.

Friedrich Heyer

EINGESANDTE BÜCHER UND SCHRIFTEN

Aufnahme in dieser Sparte und Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Kirchliche Zeitgeschichte (KZG), Internationale Halbjahresschrift für Theologie und Geschichtswissenschaft, 1. Jg 1988, V&R, Göttingen, Heft 1 Themenschwerpunkt: Der Widerstand von Kirchen und Christen gegen den Nationalsozialismus. Heft 2 Themenschwerpunkt: Theologie und Politik.

Hans Heinrich Schmid (Hrsg.), Mythos und Rationalität. Veröffentlichungen der Wissenschaftl. Gesellschaft für Theologie, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1988.

E. Edward Schillebeeckx, Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und

Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988.

Jan Rohls/Gunther Wenz, Vernunft des Glaubens. Wissenschaftl. Theologie und kirchliches Lehren. Festschrift für Wolfhart Pannenberg. Mit einem bibliographischen Anhang. V & R, Göttingen 1988.

Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988.

S. Bustros et al., Pour une théologie contemporaine du Moyen-Orient. Actes du Symposium interdisciplinaire tenu à l'Institut Saint-Paul de Philosophie et de Théologie, Harissa, Octobre 1987, Beirut 1988.

Hermann Häring/Karl-Josef Kuschel (Hrsg.), Gegenentwürfe. 24 Lebensläufe für eine andere Theologie. Festschrift für Hans Küng. Piper Verlag, München 1988.

Yves Congar, Herbstgespräche. Erinnerungen und Anstöße, hrsg. von Bernard Lauret. Neue Stadt, München 1988.

Peter Stuhlmacher, Jesus von Nazareth — Christus des Glaubens. Calwer Verlag, Stuttgart 1988.

Andreas Rössler, Positionen, Konfessionen, Denominationen. Eine kleine Kirchenkunde. Calwer Verlag, Stuttgart 1988.

Adel Th. Khoury, Der Islam — sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch. Verlag Herder, Freiburg 1988.

Lukas Vischer/Andreas Karrer (ed.), Reformed and Roman Catholic in Dialogue. A Survey of the Dialogues at National Level. World Alliance of Reformed Churches, Geneva 1988.

Kirche als Gemeinschaft mit Beiträgen von Bischof Homeyer, Kaufmann, Ntamwana,

Greshake. Hsg. vom Bistum Hildesheim, Nov. 1988.

Wolfgang Kasack (Hrsg.), Tausend Jahre Russische Orthodoxe Kirche. Beiträge von Geistlichen der ROK im Ausland und Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen. Verlag Otto Sagner, München 1988.

Die konfessionsverschiedene Ehe. Problem für Millionen — Herausforderung für die Ökumene. Verlag Fr. Pustet, Regensburg 1988.

Gottfried Brakemeier, Der „Sozialismus“ der Unchristenheit. Experiment und neue Herausforderung. V & R, Göttingen 1988.

Bibliographie Helmut Gollwitzer. Kaiser Taschenbücher, München 1988.

Karl-Fritz Daiber, Diakonie und kirchliche Identität. Studien zur diakonischen Praxis in der Volkskirche. Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1988.

Jizchak Schwersenz, Die versteckte Gruppe. Ein jüdischer Lehrer erinnert sich an Deutschland. Wichern-Verlag, Berlin 1988.

Friedrich Hauschildt (Hrsg.), Frau und Mann — befreundet in Christus. Klausurtagung der Bischofskonferenz der VELKD. Luth. Verlagshaus, Hannover 1988.

Dieter Becker (Hrsg.), Mit Worten kocht man keinen Reis. Beiträge aus den Batak-Kirchen auf Nordsumatra. Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1987.

Carlos Mesters, Der Fall Rut. Brot — Familie — Land. Biblische Gespräche aus Brasilien. Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1988.

Pinchas Lapide, Können wir die Fremden lieben? Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988.

Nachwort der Schriftleitung

Das vorliegende Heft war nur in Teilen so geplant, wie es nun erscheint. Die Verzögerung einiger Beiträge nötigte uns zu Umstellungen, von denen wir gleichwohl hoffen, daß sie insgesamt noch ein sinnvolles Ganzes ergeben. Dazu sollten sich unsere Leser und Leserinnen freilich nicht einfach an der Reihenfolge der Beiträge orientieren, sondern Aufsatz- und Berichtsteil auf das Spannungsfeld von Theorie und Praxis bzw. aristotelisch Poiesis hin betrachten: dem orthodoxen Beitrag für die dort wesentliche Verknüpfung von Theologie und Spiritualität, mit dem sich unser Herausgeber Viorel Ionita, Kirchenhistoriker in Bukarest, vorstellt, steht gegenüber die beeindruckende Würdigung Josef Hromádkas aus der Feder des künftigen Generalsekretärs des Reformierten Weltbundes, Milan Opočensky. Von der Weltmissionskonferenz in San Antonio berichtet Joachim Wietzke / Evangelisches Missionswerk Hamburg, nachdem zuvor Dirk C. Mulder, eines der erfahrenen Häupter der ÖRK-Diskussion zum Thema und langjähriger Vorsitzender des Rates der Kirchen in den Niederlanden, eine Übersicht über das heikle und auch in San Antonio wieder brisante Dialog-Thema gegeben hat.

Das Gegenüber von Theorie und Praxis wiederholt sich in den Beiträgen zu den Menschenrechten (unseres Herausgebers Gerhard Grohs und des Juristen der Mecklenburger Kirche, Peter Müller) und zum konziliaren Prozeß (von Georg Hintzen vom Möhler-Institut in Paderborn und dem Unterzeichneten).

Unsere Nachbarn im Westen feiern in diesen Wochen den 200. Gedenktag ihrer „Großen Revolution“. Noch der ältere Hegel, angeblich so preußisch-staatsfromm, gedachte in Berlin jährlich des 14. Juli mit einer Flasche Rotspon. Wir danken Alain Blancy, Pfarrer und Schriftleiter in Lyon, für seinen Bericht über die Ökumene in Frankreich und hoffen, Schock und Frucht eines Ereignisses, das auf die Kirchen eingewirkt hat wie wenig andere, in zwei weiteren Aufsätzen würdigen zu können (für Heft 4 vorgesehen). Nicht übersehen werden sollten die sorgsame Untersuchung, die Klaus Kremkau / Kirchenamt der EKD der Vereinbarung mit der Kirche von England gewidmet hat, sowie im Rezensionsteil die beiden Sparten „Lehre und Lernen“ und „Orthodoxes Spektrum“.

Zum Stichwort „konziliarer Prozeß“ sei hier noch eine Anmerkung gestattet: Wir haben in der Ökumenischen Centrale eine Serie von Aufsätzen und Zeitschriften-Beilagen, z. B. in der „Jungen Kirche“, aber auch das Forum, auf dem man beim Berliner Kirchentag dem konziliaren Prozeß den „Prozeß“ machte, aufmerksam beobachtet (siehe dazu die Zeitschriftenschau). Zustimmung überwiegt dabei weit gewisse Fragen, die sich freilich ebenfalls stellen. Eine davon sei hier artikuliert:

Es ist sicher die besondere Berufung der Netzwerke und Gruppen, den konziliaren Prozeß voranzutreiben und Kirchen und Gesellschaft mit präzisen Anfragen zu konfrontieren. Das hilft, daß die von uns allen für dringlich erachtete Umkehr konkret werden kann. Wir fragen uns allerdings manchmal: Warum beargwöhnen oder marginalisieren solche Veröffentlichungen und Veranstaltungen die Verbreiterung des konziliaren Prozesses in Kirchen und Gemeinden der Bundesrepublik hinein auf eine Weise, als bestehe hier ein Konkurrenzverhältnis? Gäbe es nicht z. B. aus der römisch-katholischen Kirche sehr Erfreuliches darüber zu berichten, mit welcher Intensität und Breite in Diözesen und Gemeinden an diesen Fragen gearbeitet wird? Und welchen Sinn macht es, den Ergebnissen von Stuttgart (inzwischen sind fast

200 000 Exemplare der „Erklärung“ verbreitet) immer wieder diejenigen von Magdeburg und Dresden als die „besseren“ oder „ökumenischeren“ entgegensetzen oder die „Erklärung von Stuttgart“ nur dort zu empfehlen, wo sie „fortschrittlich“ ist? Haben wir uns nicht gemeinsam auf den Weg begeben? Sollte auf den konziliaren Prozeß nicht eher Jesu Gleichnis vom Sauerteig angewandt werden als jenes von der kostbaren Perle oder vom Schatz im Acker, die jeweils nur ein einzelner findet und an sich bringt? Wir meinen: die Bemühungen in Kirchen, Gemeinden, Netzwerken und Gruppen können zwar in einer gewissen fruchtbaren Spannung zueinander stehen, sie seien aber letzten Endes komplementär und ergänzten sich. Und wir meinen weiter, „gemeinsames Zeugnis“ besage, daß das auch gelegentlich zum Ausdruck kommt.

Vo.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Athanasios Basdekis, Neue Schlesingergasse 24, 6000 Frankfurt 1 / Pasteur Alain Blancy, 6, cours de la Liberté, F-69003 Lyon / Pastor Hans-Peter Friedrich, c/o Deutsche Botschaft Moskau, Postfach 1500, 5300 Bonn 1 / Pfarrer Hans-Ulrich Frick, Paul-Lincke-Straße 19, 7000 Stuttgart / Pfarrerin Sybille Fritsch-Oppermann, Lenhartzstraße 29, 2000 Hamburg 20 / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Jungstück 42a, 6500 Mainz 43 / Pfarrer Dr. Günther Hermann, Auf dem Haigst 14, 7000 Stuttgart 70 / Prof. Dr. Friedrich Heyer, Landfriedstraße 7, 6900 Heidelberg / Dr. Georg Hintzen, Johann-Adam-Möhler-Institut, Leostraße 19a, 4790 Paderborn / Prof. Dr. Viorel Ionița, Str. Pazon Marin 1, Bl G 10, RO-74599 Bukarest 72 / ORK i. R. Claus Kemper, Winkelstraße 2, 3000 Hannover 71 / OKR Klaus Kremkau, Kirchenamt der EDK, Postfach 210220, 3000 Hannover 21 / Christoph Künkel, Egerstraße 27, 8520 Erlangen / Markus Lesinski, Arcisstraße 31, Zi.6, 8000 München 40 / Prof. Dr. Wolfgang Lienemann, Liebigstraße 5, 3550 Marburg / Pastor Wolfgang Müller, Neue Schlesingergasse 24, 6000 Frankfurt 1 / Oberkirchenratspräsident Peter Müller, Schleifmühlenweg 11, DDR-2786 Schwerin / Prof. Dr. Dirk C. Mulder, Jakob Marisstraat 108, NL-1058 JB Amsterdam / Prof. Dr. Milan Opočensky, Nepomucká 1025, CS-150 00 Prag 5 / Pfarrer Walter Schöpsdau, Konfessionskundliches Institut, Postfach 82, 6140 Bensheim/Bergstraße / Prof. Dr. Fulbert Steffensky, Roosens Weg 7, 2000 Hamburg 52 / Pfarrerin Dr. Hildburg Wegener, Klingerstraße 24, 6000 Frankfurt 1 / Pastor Dr. Joachim Wietzke, EMW, Mittelweg 143, 2000 Hamburg 13.

Bleibt uns nur die andere Sicht der Dinge?

Fragen und Wünsche an die ökumenische Dekade
„Solidarität der Kirchen mit den Frauen“

VON REINHILD TRAITLER

1. Die Bestandsaufnahme der Alltäglichkeit

A. Kürzlich habe ich den katholischen Teil meiner Familie besucht. Mein Neffe hatte Erstkommunion. Es war ein sehr bewegendes Fest. Fünfzig Kinder in weißen Mönchskutten zogen feierlich in die Kirche ein, geführt von den beiden Katechetinnen, die hier noch eine Kapuze zurechtrückten, dort ein Kränzchen, das über die Stirn gerutscht war. Sie hatten auch die Liturgie mit den Kindern vorbereitet und die Kirche geschmückt. Eine andere Frau leitete den Chor, und am Kirchenausgang bekamen wir alle geweihtes Brot, das der Frauenkreis mit den Kindern gebacken hatte. Frauen, Frauen, Frauen. Nur die Messe, das Eigentliche und Wichtige, wurde von vier Männern zelebriert.

B. In meiner evangelischen Kirchgemeinde wird die gesamte freiwillige Arbeit fast ausschließlich von Frauen geleistet. Altarschmuck, Kindergottesdienst, Kirchenchor, Bibelarbeitskreis, Besuchskreise, Diskussionsgruppen-Vorbereitung, Frauengruppe, Jugendgruppe, Basar, Seniorenclub und was sonst noch anfällt. Ich habe mir einmal ausgerechnet, was die Gemeinde zu zahlen hätte, wenn sie diese Arbeiten nach dem ortsüblichen Tarif vergüten müßte, und bin auf knapp zwei Pfarrer/innengehälter gekommen. Das hat auch mich erstaunt. Dabei erscheinen diese Zuwendungen in Form von Frauenarbeit in keiner Kirchenbilanz – die unsichtbare Kraft der Frauen aber nimmt die Kirche gerne in Empfang.

Auf einer Tagung des Ökumenischen Frauenforums in Europa haben wir vor kurzem die Idee eines Frauenboykotts im Advent erwogen. Als ich, eher zum Spaß, den Frauen meiner Gemeinde von dieser Idee erzählt habe, erhob sich ein Sturm der Entrüstung. Niemals! – Ach, wir Armen! Die einzige Art, uns unentbehrlich zu machen, ist unser Dienst!

C. Ein klassischer Spruch (klassisch deshalb, weil ich ihn in den letzten fünfzehn Jahren praktisch in jedem kirchlichen Gremium gehört habe, vor zwei Jahren sogar schwarz auf weiß, als es um eine Quotenregelung in der

Synode der Zürcher Landeskirche ging): „Natürlich wollen wir Frauen, aber sie müssen gut sein, schließlich geht es doch nicht darum, Frauen um der Frauen willen zu haben.“

Vielleicht geht es zunächst doch darum. Und übrigens: Warum stehen ausgerechnet die Frauen unter Qualifikationszwang? Wir wollen doch auch „gute“ Männer in den kirchlichen Gremien!

D. Ich diskutiere mit dem Dekan der theologischen Fakultät an einer ehrwürdigen deutschen Universität. Ich habe gefragt, warum es denn in der Bundesrepublik nicht gelingt, einen Lehrstuhl für feministische Theologie einzurichten. An allen namhaften amerikanischen Universitäten gäbe es mittlerweile solche Lehrstühle, und von dort gingen auch wesentliche Impulse für die theologische Forschung von Frauen aus. Darüber kommen wir ins Reden. Der Unterschied zwischen Amerika und der Bundesrepublik ist, daß man dort sehr schnell Modeströmungen aufnehmen kann, meint der Professor. Das System ist viel flexibler. Wenn wir hier einen Lehrstuhl gründen, gilt das für die nächsten 600 Jahre.

Dem entnehme ich zweierlei: Feministische Theologie ist eine Modeströmung. Sie ist gekommen, sie wird wieder verschwinden. Und: Die von Männern definierten theologischen Disziplinen sind diejenigen, die für die Ewigkeit gemacht sind.

E. Etwa siebenzig Prozent der Teilnehmerinnen am Sonntagsgottesdienst in meiner Kirche sind Frauen. Während jeder Abendmahlsfeier singen wir „Wenn wir wie Brüder beieinander wohnten . . .“. Früher hat es mir nichts ausgemacht, als „Bruder“ angeredet zu werden. Heute halte ich es mit vielen Frauen, die darauf bestehen „Schwestern sind nicht Brüder in Christus“.

Übrigens, das mit der Sprache ist natürlich kein unwesentliches Detail. Daß Frauen in der Sprache der Theologie und der Spiritualität nicht sichtbar werden, entspricht ihrer Machtlosigkeit im Leben der Kirche: Die denkenden, handelnden und sich als „Ich“ begreifenden Subjekte christlicher Tradition waren Männer. Diese Tatsache haben Frauen verinnerlicht; für sie war (und ist) es selbstverständlich, daß sie „mitgemeint“ sind.

2. Alte und neue Frauenbewegung oder: Welche Frauen will die Kirche?

Vielleicht sollten wir diejenigen, die den Feminismus immer noch mit einem Lächeln quittieren – und in der Kirche begegnen mir viele solche Leute, Männer und Frauen –, daran erinnern, daß die Frauenbewegung nicht von heute ist, auch nicht von gestern, sondern daß ihre Wurzeln in

die Aufklärung und vor allem in die Französische Revolution hinabreichen. Was aufklärerische Männer noch für die Frauen formuliert hatten, nehmen in der Französischen Revolution zum ersten Mal die Frauen selbst in die Hand. Der 1789 in der Nationalversammlung verabschiedeten „Declaration des droits de l’homme et du citoyen“ stellt die Revolutionärin Olympe de Gouge 1791, in der gleichen Nationalversammlung, eine „Declaration des droits de la femme et de la citoyenne“ gegenüber, in der sie jeden der sieben Artikel der ursprünglichen Erklärung im Sinne der Gleichberechtigung von Mann und Frau korrigiert.¹ Zusammen mit den aufständisch erhobenen Forderungen der schwarzen Sklaven in der Kolonie St. Domingo war diese Erklärung ein mehr als deutliches Zeichen, daß auch jene, die der Dritte Stand bei der feierlichen Erklärung der Menschenrechte durchaus nicht im Sinn gehabt hatte, diese Rechte für sich in Anspruch zu nehmen gedachten. Dagegen hat sich auch das revolutionäre Frankreich lange gewehrt: Der Sklavenaufstand wurde blutig bekämpft, Olympe de Gouge und andere Frauen der Revolution landeten auf der Guillotine oder im Irrenhaus.

Es ist wichtig, an das aufklärerische Erbe der Frauenbewegung heute wieder zu erinnern, weil die bestimmenden Frauenbilder des 19. Jahrhunderts dieses Erbe überlagert und versteinert haben. Daß die Kirchen zögernd bis ungeschickt auf die Anliegen der neuen Frauenbewegung reagiert haben und daß die feministische Theologie im besten Fall als Modeströmung toleriert wird, hängt sicherlich damit zusammen, daß Kirche und Theologie bei der Zurückbindung der Frauen auf ein traditionelles Frauenbild eine wesentliche Rolle gespielt haben und z. T. noch spielen.

Nach den Aufbrüchen von Frauen in der Romantik und in der Revolution von 1848 haben Kirche und Theologie sich beeilt, die traditionellen Herrschaftsverhältnisse zwischen den Geschlechtern wieder herzustellen und theologisch zu zementieren. „Die Tendenz auf die sogenannte Emanzipation des Weibes ist geradezu eine antimoralische“², argumentiert 1867 Richard Rothe in seiner Theologischen Ethik. „Gerade in diesem seinem durchgreifenden Abhängigkeitsverhältnis von dem Manne liegt für das Weib Emanzipation von den Unvollkommenheiten, die ihm vermöge der relativen Schwäche in ihm natürlich sind.“ Wenn wir einen Blick auf die Lebensgeschichte der romantischen Frauen oder der Frauen der Generation von 1848 werfen, wird die Absicht solcher Postulate nur zu deutlich: Die emanzipatorischen Entwürfe einer Caroline von Humboldt oder der Bettina von Arnim, Fanny Lewalds oder Luise Ottos zeigen, daß die Frage nach Gerechtigkeit und gleichen Rechten für die Frauen das grundlegende

Lebensgefühl einer ganzen Kultur bedrohte. Hier waren tatsächlich Macht, Privilegien und die ganz alltägliche Bequemlichkeit der Männer in Gefahr. Da gab es plötzlich Frauen, die ihre kleinen Kinder verließen, um einen Studienurlaub im Ausland zu nehmen – wie das etwa Caroline von Humboldt tat. Oder Frauen wie Malwida von Meysenburg, die für die wirtschaftliche Selbständigkeit der Frauen und die dafür nötige Ausbildung kämpfte. Es gab Frauen, wie Luise Otto, die sich für die Rechte der Arbeiterinnen einsetzten: Das klang schon nach Sozialismus und Anarchie und nach einem allgemeinen Frauenaufstand.

An solchen Visionen einer auf Gerechtigkeit gegründeten Gemeinschaft von Männern und Frauen hatten die führenden konservativen Kreise der Kirche – vor allem in der einsetzenden Restauration der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kein Interesse. „Sie hatten Angst, Angst vor der Sozialdemokratie, Angst vor der Auflösung der Ehe. Auch sie sahen ein neues Frauentum, das am Horizont aufsteigt, aber dies erfüllte den Himmel für sie nicht mit Herrlichkeit, sondern mit dem apokalyptischen Schrecken der Anarchie.“³

Es ist wichtig, sich das vor Augen zu halten, weil die Gründung der kirchlichen Frauenverbände, etwa des 1899 auf Anregung von Ludwig Weber und Adolf Stoecker ins Leben gerufenen Deutsch-Evangelischen Frauenbundes (DEF), nicht die Stärkung der auf Gleichberechtigung gerichteten Frauenbewegung war, sondern christlichen Frauen die Alternative zu eben dieser Frauenbewegung bieten und sie vor „Modernismus, Sozialismus und auch Feminismus“ bewahren sollte. Das (von Männern entworfene, aber auch von Frauen getragene) Frauenbild des DEF war das der besonderen Bestimmung des weiblichen Geschlechts aufgrund seiner Natur, das nicht auf Gleichberechtigung, sondern auf Komplementarität zielte. „Nicht ihm gleich ist sie erschaffen“, formulierte es die Vorsitzende Paula Müller-Otfried, „aber für die Erhaltung des Menschengeschlechts ebenso wertvoll wie er, ihrer Natur nach aber zu besonderen, allein von ihr zu leistenden Aufgaben bestimmt.“⁴ Ziel des Verbandes war es nicht, den Frauen den Zugang in die Welt der Männer zu eröffnen, sondern die soziale Rolle der Frau aufgrund ihres Geschlechts ideologisch zu untermauern und aufzuwerten. Von den politischen Unternehmungen der Frauenbewegung, etwa vom Kampf um das Frauenstimmrecht, distanzierte sich der DEF 1918 sogar mit seinem Austritt aus dem Bund Deutscher Frauenvereine, als dieser sich geschlossen hinter das Frauenstimmrecht stellte. Die biologische Basis ihres Frauenbildes und eine zunehmend nationalistische Orientierung rückte die kirchliche Frauenarbeit in Deutschland später in gefährliche Nähe zum

Nationalsozialismus, dem sie nie kritisch entgegengetreten ist und dem sie kein alternatives Konzept des Lebens von Frauen entgegengehalten hat.

Wenn der Ökumenische Rat die Kirchen zu einer Dekade in Solidarität mit den Frauen aufruft, ist es wichtig, sich an die Geschichte kirchlicher Frauenarbeit zu erinnern: An dieser Geschichte sind ganz bestimmte kirchliche/christliche Vorstellungen vom Frausein abzulesen, die auch heute noch eine Rolle spielen. Aufs Ganze gesehen hat sich nicht die breitangelegte kirchliche Verbandsarbeit als geschichtsmächtig erwiesen, sondern allenfalls der Protest einzelner Frauen innerhalb der Verbände, den es auch gegeben hat. Was heute zur Selbstverständlichkeit geworden ist (Frauenstimmrecht, Gleichstellung von Mann und Frau, gleicher Lohn für gleichwertige Arbeit, gleicher Zugang zu Bildung, Mutterschutz und Sozialleistungen), waren die Anliegen und Kämpfe der säkularen Frauenbewegung, oft des sogenannten radikalen Flügels dieser Bewegung.

Auf welche Leitbilder des Frauseins beziehen wir uns – als Frauen – heute, wenn wir den Kirchen eine Dekade der Solidarität abfordern? „Sind es von Frauen in emanzipatorischer Absicht entwickelte Konzepte, sind es von Frauen zwecks Einpassung in herrschende Weiblichkeitsmythen vorgebrachte Konzepte? Sind es Frauen von Männern verordnete Leitbilder?“, fragt die Kirchenhistorikerin Leonore Siegele-Wenschkewitz.⁵ Es ist wichtig, sich klarzumachen, daß es unter Frauen keine automatische „Unité de Doctrine“ gibt und daß die Vorstellungen dessen, was unter „Solidarität mit den Frauen“ zu verstehen ist, sowohl in den Kirchen als auch unter den Frauen noch weit auseinanderklaffen. Letztlich geht es darum, daß sich die Kirchen in den gut 150 Jahren Frauenbewegung das Recht genommen haben zu entscheiden, mit welchen Frauen sie solidarisch sein wollen. Sie haben den Frauen weitgehend die Leitbilder verordnet, nach denen christliche Frauen anzutreten, nach denen sie sich zu organisieren und nach denen sie aktiv zu werden hatten. Dazu sagen viele Frauen heute „nein“.

Aber die neuen Entwürfe der Frauen sind erst im Entstehen, sind Gegenstand des Schwesternstreits unter den Frauen und brauchen nach Jahrhunderten/Jahrtausenden der Gängelung und Bevormundung Zeit zum Wachsen. Bei den Bemühungen der Frauen, als Frauen geboren zu sein und darum Frauen zu werden, kristallisieren sich drei Leitbilder des Frauseins heraus, die die Motive der ersten Frauenbewegung aufnehmen, die Frage nach dem Menschenbild der Frau aber entscheidend weitertreiben. *Eines* ist das Leitbild der Tradition, das nie weitergekommen ist, als den Frauen die Entwicklung der „ihnen entsprechenden Gaben“ zu gestatten. Es ist das Bild der Komplementarität zum Mann, das viele Frauen auch heute noch

als lebbares Arrangement in Gesellschaft, Kirche und in der persönlichen Partnerschaft erscheint. Dabei sind die „Frauen entsprechenden Gaben“ meistens mit Inhalten aus der Tradition und der „natürlichen Bestimmung“ der Frau gefüllt worden.

Das *zweite* Leitbild versucht, weibliche Lebensmuster und weibliches Lebensgefühl zurückzugewinnen, die mehrere tausend Jahre Patriarchat verschüttet, aber – so meinen die Frauen – nicht ausgelöscht haben. Dieses Bild ist auf Vermutungen angewiesen. Es deutet spärliche archäologische Reste, Symbole und Mythen aus dem Bewußtsein und der Sehnsucht heutiger Frauen nach einer unversehrten, durch alle Leiden und durch alle Unterdrückung hindurch geretteten Vorstellung vom Frausein.

Das *dritte* Leitbild orientiert sich an den emanzipatorischen Strömungen europäischer Geschichte, an den politischen Dimensionen der alten und neuen Frauenbewegung und an den Impulsen, die von Befreiungsbewegungen und Befreiungstheologie aus der Dritten Welt kommen. Dieses Leitbild hat die wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Bedingungen untersucht, die eine effektive Solidarität unter Frauen so schwierig machen. Es hat darauf verwiesen, daß es unter Frauen keineswegs eine einheitliche Interessenslage gibt; daß Frauen nicht nur Opfer des Patriarchats waren, sondern auch Nutznießerinnen, ja sogar Mittäterinnen.

Alle drei Entwürfe müssen sich heute mit den real existierenden Machtverhältnissen in Kirche und Gesellschaft auseinandersetzen und kommen hier auch sofort unter Beweiszwang. Die „Angepaßten“ müssen beweisen, daß Frauen an ihrem traditionellen Ort mehr erwirken können, als nur die Handlangerinnen des Patriarchats zu sein; daß es hier Handlungsräume gibt, die es Frauen erlauben, zur Gestaltung von Kirche und Gesellschaft beizutragen. Die „Emanzen“ müssen beweisen, daß Frauen, die an der Macht teilhaben, Macht tatsächlich anders ausüben können, ein Beweis, der gegen die medienwirksamen Beispiele vom Gegenteil – „Frauenmacht à la Margaret Thatcher“ – nicht gerade leicht zu führen ist. Die „Matriarchinnen“ schließlich müssen beweisen, daß die Gegenkultur, die ihnen vorschwebt, nicht einfach ein Rückzug in eine imaginierte Scheinwelt ist, sondern als verwandelnde Kraft in die Gesellschaft zurückstrahlen kann.

Was viele Frauen heute von den Kirchen erwarten, ist, daß sie nicht den einen oder anderen Entwurf vereinnahmen und daß sie nicht die verschiedenen, auch widersprüchlichen Konzepte, die heute unter Frauen entstehen, gegeneinander ausspielen, möglichst noch mit Hilfe anderer Frauen. Zu oft sind Frauen als Beweis gegen die Befreiungsbemühungen anderer Frauen aufgeboten worden. Hier tritt uns ein Verhaltensmuster der Beherrscher

entgegen, das wir als Frauen entlarven müssen. Die Auseinandersetzung um das neue Frauenbild muß zuerst einmal von den Frauen selbst geführt werden, ohne Sanktionen oder Belohnungen von seiten der Männerkirche und der Männergesellschaft. Daß daraus eine neue Qualität der Beziehungen zwischen Frauen und Männern und Anhaltspunkte für ein neues Menschenbild entstehen werden, versteht sich von selbst.

3. Die andere Sicht der Dinge oder: Welche Kirche wünschen sich Frauen?

Aus meiner Arbeit im Ökumenischen Forum Christlicher Frauen in Europa kenne ich viele Frauen, die auf sehr unterschiedliche Weise an einer neuen Gemeinschaft von Frauen und Männern in Kirche und Gesellschaft arbeiten. Manche arbeiten an kleinen, schrittweisen Veränderungen in kirchlichen Traditionen, die bis jetzt unveränderbar erscheinen: etwa die orthodoxen Frauen. Aber selbst hier gibt es Veränderungen, die nicht mehr rückgängig zu machen sind, etwa die Tatsache, daß kürzlich die erste Frau an der Leningrader theologischen Fakultät promovierte. Manche sind ungeduldig mit ihren Kirchen – wenn nicht bald wesentliche Verbesserungen eintreten, dann haben sie nicht mehr viel Hoffnung. Vielleicht beginnt dann der Exodus der Frauen aus der Kirche, vielleicht beschließen Frauen dann, „Frauenkirche“ zu leben. „Frauenkirche“, das meint eine Gemeinschaft von Frauen (und Männern), die ihre Energien nicht mehr auf hierarchische Modelle von Leben und Glauben verschwendet, sondern die versucht, herrschaftsfreie, partizipatorische und solidarische Formen für Leben, Feiern und Engagement für eine gerechtere, friedlichere Erde zu entwickeln. Und da gibt es auch manche, die fast daran sind, die Kirche aufzugeben. „Das Patriarchat ist nicht reformierbar, sondern nur abzuschaffen“, konstatierte eine ZuhörerIn während eines Hearings „Gemeinschaft von Frauen und Männern in Kirche und Gesellschaft – Wirklichkeit oder Utopie“, das das Ökumenische Frauenforum während der Basler Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“ im Mai 1989 veranstaltete. „Veränderungen in unseren Kirchen in bezug auf wirkliche Beteiligung von Frauen sind oft nur kosmetische Veränderungen. Sollten wir Frauen die Kirche nicht auf Zeit boykottieren?“

Dahinter stecken viele schmerzliche Erfahrungen der Frauen mit der Kirche. Und Wünsche an die Kirche. Ich möchte vier dieser Wünsche/Forderungen herausgreifen, weil ich überzeugt davon bin, daß sie uns durch die Dekade begleiten werden und daß sich an ihnen entscheiden wird, ob die Kirche des 21. Jahrhunderts tatsächlich eine erneuerte Gemeinschaft von Frauen und Männern sein wird oder weiterhin eine Männergesellschaft mit erwünschter, aber gelenkter Frauenbeteiligung.

Frauen wünschen sich eine Kirche, in der Macht geteilt wird

„Wenn Kirchenmänner vom Amt sprechen, nennen sie es Dienst. Wenn Frauen davon reden, das Amt in Anspruch zu nehmen, heißt es, sie sind machthungrig“, erklärte eine katholische Teilnehmerin an dem bereits erwähnten Hearing in Basel. Diese Beobachtung skizziert einen Sachverhalt, den viele Frauen erleben. Sobald sie die Frage nach der vollen Beteiligung auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens stellen, wird ihnen Machtlust vorgeworfen. Und sobald sie die Frage nach der Macht und nach einer möglichen Umverteilung von Macht stellen, bekommen sie – auch von Frauen – zu hören, daß es doch nicht um Macht ginge, sondern letzten Endes um Liebe. Trotzdem stellen Frauen heute an vielen Orten die Frage nach der Macht: Nicht nur, weil sie Macht in Anspruch nehmen und ausüben wollen, sondern weil die Vision einer neuen, herrschaftsfreien Gemeinschaft nicht zu haben ist ohne die Auseinandersetzung mit bestehender (kirchlicher) Macht und ohne neue Vorstellungen, wie Macht allenfalls zu teilen, zu verwandeln, neu zu qualifizieren wäre.

Die Bemühung von Frauen um das Priesteramt ist und bleibt dabei ein Kernpunkt. Verknüpft damit ist die Auseinandersetzung mit Hierarchien und der Entwurf und die Erprobung nichthierarchischer Modelle von Gemeinschaft. Ohne Zugang zu allen Ämtern der Kirche sind Frauen ewig auf die Hilfe wohlwollender Männer angewiesen, wenn sie hier Frauenvorstellungen entwickeln und verwirklichen wollen. Und ohne eine breite Beteiligung der Frauen an allen Orten und in allen Funktionen kirchlichen Lebens werden Frauen weder den Mut aufbringen noch die Mehrheiten schaffen, die es für grundlegende Änderungen braucht. Aus diesem Grund werden Quotenregelungen so lange nötig sein, bis es selbstverständlich geworden ist, daß Frauen auf allen Ebenen die Hälfte der Menschheit ausmachen.

Aber die Frage nach der Macht stellt sich auch anders: Etwa, wenn Frauen heute darauf dringen, daß die viele, von Frauen freiwillig geleistete Arbeit in der Kirche zumindest sichtbar gemacht wird, daß sie aufscheint in Jahresrechnungen und Statistiken, daß der Frauenanteil am „Funktionieren“ der Kirche endlich offenkundig wird. Oder wenn Frauen Kataloge aufstellen, wie hierarchische Privilegien abgebaut werden könnten, wenn die Frage nach einem Soziallohn für alle kirchlichen Mitarbeiter/innen gestellt wird.

Frauen wünschen sich eine Kirche, in der ihre theologischen und geistlichen Erfahrungen willkommen sind

Wenn ich die breite und differenzierte Bewegung betrachte, die wir mit dem Kürzel „feministische Theologie“ bezeichnen, dann bin ich überzeugt davon, daß wir erst am Anfang stehen und daß sich das Denken und der Wissensdrang von Frauen nicht mehr auf ein der Kirche erträgliches Maß zurückschrauben lassen wird. Die feministische Theologie ist unveränderlicher Teil der neuen Frauenbewegung, die Frauen ermutigt hat, aus den körperlichen, geistigen und seelischen Häusern auszuziehen, die andere für sie entworfen haben, und ihre eigenen „Häuser“ zu bauen, auch ihre eigenen geistlichen Häuser.

Feministische Theologie ist entstanden aus einer doppelten Leidenserfahrung von Frauen. Zum einen hat die christliche Tradition der Frau keine göttliche Perspektive für ihr Werden zugestanden. „Der Mann sollte ihr vollkommenes Andere sein. Ihr Modell, ihr Wesen. Sie hatte keine andere göttliche Perspektive als die, Mann zu werden. Um Frau zu werden, um ihre weibliche Subjektivität zu erfüllen, braucht die Frau einen Gott, der die Vollendung ihrer Subjektivität darstellt“, schreibt die französische Philosophin Luce Irigaray.⁶ Mit diesen Sätzen müssen sich Frauen im Rahmen einer Tradition auseinandersetzen, die dem männlichen Menschen sehr wohl eine solche Perspektive zugestanden, sich aber immer dann auf die Unverfügbarkeit des transzendenten Gottes berufen hat, wenn Frauen ihre Gottesebenbildlichkeit einzuklagen versuchten. Unsere Gottesebenbildlichkeit in Anspruch zu nehmen heißt, aus der Zusage, daß wir als Frauen nach dem Bild Gottes geschaffen sind, Hinweise zu gewinnen, wie wir als Frauen so von Gott reden können, daß wir Männer und Frauen daran erinnern, daß die großteils männlich vereinnahmte Gottessprache der Bibel, ja, daß die Offenbarung Gottes in einem männlichen Menschen nicht unablässig zur Seinsweise Gottes gehören, sondern eine historische Tatsache darstellen.⁷

Zum anderen hat die kirchliche Praxis Frauen keinen Raum zugestanden, in dem sie ihnen angemessene Formen von Spiritualität hätten entwickeln und leben dürfen. „Kann es eine wirklich tiefe, gleichberechtigte Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche geben, solange von Gott in der traditionellen, herrschaftlichen, männlichen Sprache gesprochen wird?“ „Hat das Christentum nicht seine historische Chance, die Geschwisterlichkeit zwischen den Geschlechtern zu leben, verpaßt, indem es die herrschende patriarchalische Ordnung aufnahm und theologisch legiti-

mierte?“ „Kirche ist ein Ort für Frauendemit, nicht für Frauenmacht!“ Solche Fragen und Feststellungen, die während des schon erwähnten Hearings an der Ökumenischen Versammlung in Basel laut wurden, zeigen, wie sensibel Frauen für die in Theologie und Kirche herrschenden Machtverhältnisse geworden sind. Kirche ist „Kein Ort. Nirgends“ für entstehende Versuche von Frauen, Leben und Glauben auf ihre Art zu feiern.

In Zürich gibt es seit vier Jahren einmal im Monat einen von Frauen gestalteten Frauengottesdienst. Das war ein großes Experiment, das auch die verschiedenen christlichen Frauengruppen, Studentinnen, (feministische) Pfarrerinnen miteinander vernetzte. Nun findet der Kirchenvorstand der gastgebenden Kirche, des Fraumünsters, daß die Frauen zu weit gegangen sind. Wenn ich betrachte, was Frauen in diesen Gottesdiensten versucht haben, fallen mir vier Elemente auf, die der Kirche immer noch Angst machen: Frauen haben ihre Körperlichkeit nicht ausgeklammert; Frauen haben versucht, die „Heiligkeit der Schöpfung“ zu begreifen; Frauen haben sich die christliche Tradition im Sinne der von Elisabeth Schüssler Fiorenza geforderten Rekonstruktion des Frauenanteils angeeignet und Frauen haben sich mit Randgruppen solidarisiert.⁸ Damit fordern sie die Kirche an neuralgischen Punkten heraus: Gründet die Frauenfeindlichkeit christlicher Tradition nicht letzten Endes auf ihrer Leibfeindlichkeit? Wie läßt sich ein neues Verhältnis zur Schöpfung gewinnen, das „Gottes lebendigen Atem in allem Sein“ (K. Marti) begreift, ohne daß die Kirche solche Versuche als Pantheismus verteufelt? Wie sähe eine Kirche aus, in der die vergessenen Traditionen von Gerechtigkeit und Partizipation zum Tragen kommen, eine Kirche, die sich nicht vom Zentrum der Macht, sondern von ihren Rändern her definiert? Solche unbequemen Fragen werden in den Klagen, in der Wiedererinnerung und des Füreinander-Bittens um Stärkung und Mut in der Frauenkirche laut. Sie stören die Kreuzfahrt im Erstklass-Salon des Kirchenschiffes.

Feministische Theologie und die Bemühungen um eine feministische Spiritualität müssen heute mit erheblichem Widerstand von seiten der Kirchen rechnen. Frauen müssen bischöfliche Stellungnahmen über sich ergehen lassen, die sich nicht einmal die Mühe genommen haben, sich über die Anliegen feministischer Theologie sorgfältig zu informieren; Rede- und Lehrverbot in Kauf nehmen, wenn sie sich im Denken und Experimentieren „zu weit“ vorgewagt haben; sich der Lächerlichkeit aussetzen und vor allem sich immer wieder vorwerfen lassen, der Versuch von Frauen, „ich-fähig“ zu werden (D. Sölle), sei die Hybris der Freiheit und Emanzipation, sei Sünde.⁹

Feministische Theologie wird nicht wieder gehen, wie sie gekommen ist. Sie ist Teil eines Stromes theologischer Bemühungen, die Rede von Gott aus der Mitte heutiger Lebens- und Leidenserfahrungen zu führen und die Theologie als Klärungs- und Stärkungsmittel im Kampf um Befreiung zu verstehen. Ob die Auseinandersetzungen um die feministische Theologie sich verschärfen werden, steht offen. Manche Frauen befürchten das. Ich sehe auch, daß langsam und zögernd ein Stück Dialogwilligkeit wächst. Die EKD-Synode über die „Gemeinschaft von Frauen und Männern“, die sicherlich um eine Auseinandersetzung mit der feministischen Theologie nicht herumkommen wird, könnte Signalwirkung haben.

Frauen wünschen sich eine Kirche, die die Solidarität unter Frauen fördert

Die Frage nach der Solidarität ist natürlich eine Frage, die die Qualität der kirchlichen Gemeinschaft und all ihrer Glieder angeht. Ich erinnere mich an die Anfänge der Quotendiskussion, als die Beteiligung von „Laien, Frauen, Jugendlichen, behinderten Menschen“ zur Debatte stand und so plötzlich klar wurde, wie die Mehrheit des Kirchenvolkes von einem hierarchischen Zentrum an den Rand gedrängt wird.

Wenn es um die Solidarität der Kirchen mit den Frauen geht, dann geht es um die schwierige Frage, mit welchen Frauen (und welchen Anliegen) sich die Kirchen solidarisieren wollen. Vielleicht müssen sie die Auseinandersetzung, die darüber unter den Frauen selbst im Gang ist, ernst nehmen, ohne vorschnell Stellung zu beziehen, Urteile zu fällen und die eine oder andere Seite wieder hinter die Linien zu pfeifen.

„Kirchenfrauen in Mitteleuropa sind Mittelstandsfrauen, die die Muße haben, sich mit Fragen herumzuschlagen, für die andere, ärmere Frauen weder Zeit noch Geld hätten.“ Diesen Vorwurf höre ich oft, gerade von jenen, die den „Mittelstandsfrauen“ die radikalere Fragestellung madig machen wollen. Dann denke ich: Es stimmt. Aber es stimmt auch, daß die säkulare Frauenbewegung, die die Frage nach der Anthropologie und nach den Menschenrechten in ungleich schärferer Weise gestellt hat, der Kirche immer suspekt gewesen ist.

Einige Beispiele:

- Seit Beginn der UNO-Frauendekade etwa gibt es eine Kampagne von Hausfrauen, die ihre Arbeitsstunden ermitteln. Die Kampagne ist in England und in den USA entstanden, unter den schwarzen Frauen in den Slums der großen Städte. Mit dieser Kampagne wollen sie die demütigenden Sozialleistungen des Staates, die unter dem Begriff „Welfare“

laufen, in ein Gehalt für geleistete Arbeit umwandeln und gleichzeitig unterbezahlten (Zwangs-)Arbeitsprogrammen („Workfare“) widerstehen.¹⁰ Der Versuch, die gleiche Kampagne in die Kirchen zu tragen, erweist sich als schwierig. Der freiwilligen Arbeit von Frauen in den Kirchen haftet scheinbar nicht die gleiche Dringlichkeit an; darüber hinaus sehen sie viele Frauen selbst als Liebesdienst, der nicht zu verrechnen ist. Dennoch gibt es auch in den Kirchen Forderungen von Frauen, diesen Dienst wenigstens sichtbar zu machen. Eine im April 1989 veranstaltete Frauenkonsultation des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes hat vorgeschlagen, die von Frauen in der Kirche freiwillig geleistete Arbeit zum mindesten statistisch aufzuführen.

- Kirchenfrauen haben im großen und ganzen immer noch Mühe, Solidarität mit den Anliegen der säkularen Frauenbewegung zu entwickeln. Daß dort Elemente einer neuen Kultur entstehen, können sie noch hinnehmen: feministische Wissenschaft, Geschichte, Philosophie, Literatur, Musik. Das paßt in den bürgerlichen Bezugsrahmen, und man kann sich damit auseinandersetzen. Daß aber die Frauenbewegung auch Zufluchtsort und Kraftfeld für Frauen ist, die aus irgendeinem Grund marginalisiert und diskriminiert sind, macht ihnen mehr Mühe.
- Manchmal gehe ich mit einer Gruppe von Kirchenfrauen in das Autonome Frauenzentrum in Zürich. Wir treffen lesbische Frauen und erfahren, wie sie diskriminiert werden und welche Probleme sie haben. Wir hören von den Frauen, die das Nottelefon für vergewaltigte Frauen betreuen, wie oft Vergewaltigung vorkommt, wie selten die Täter sich dafür verantworten müssen und daß die Annahme, im Grunde seien die Frauen selber schuld, immer noch weit verbreitet ist. Wir treffen Frauen, die mit den Drittweltfrauen in der Sexindustrie zusammenarbeiten und die versuchen, Rechtslage und Arbeitsbedingungen zu ändern und die Bevölkerung aufzuklären.
- Wir werden konfrontiert mit den Nöten von Unterschichtsfrauen, oft Ausländerinnen, die ins Frauenambulatorium kommen. Hier werden auch Abtreibungen vorgenommen: Immer noch ein heißes Eisen unter vielen kirchlichen Mittelstandsfrauen, die das Problem einzig unter moralischem Gesichtspunkt sehen und sich schnell viele karitative Lösungen ausdenken.

So kam ein Passus, der sich für den „Schutz des ungeborenen Lebens“ einsetzt, ohne Diskussion im Plenum mit der Unterstützung vieler Frauen in das Schlußdokument der Basler Ökumenischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“. Das zeigt, daß eine qualifizierte Debatte

über diese Frage – die sie allerdings auch in den weiteren Rahmen der Reproduktionstechnologie stellen müßte – in der kirchlichen Frauenbewegung noch (oder wieder) ansteht.

Gefordert ist aber nicht patriarchales Wohlwollen, sondern Solidarität. Solidarität gründet immer auf der Fähigkeit, über den eigenen Bezugsrahmen hinauszugehen und sich für die ungeteilten Menschenrechte auch jener Menschen einzusetzen, die aus diesem Rahmen fallen. Das heißt, daß wir uns als kirchlich engagierte Frauen von den Kirchen heute nicht nur Solidarität mit unseren eigenen Anliegen wünschen, sondern daß wir unsere Anliegen an jene der säkularen Frauenbewegung anknüpfen müssen. Daß wir die Kirche dazu bringen müssen, die Diskriminierung, die Unterdrückung und die Leiden von Frauen wahrzunehmen und ernst zu nehmen und nicht sofort unter ein diffuses „den Frauen hierzulande geht es doch gut“ zu subsumieren.

Auch die Kämpfe der Frauenbewegung sind unteilbar: Jede, die sich einmal an einer Stelle ernsthaft engagiert hat, weiß das. Da stoßen wir sehr schnell an Grenzen des Verständnisses und der Strukturen. Daß es etwa auf der Europäischen Ökumenischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“ nicht gelungen ist, Sexismus, nämlich die Diskriminierung von Menschen auf Grund des Geschlechts, als Sünde zu bezeichnen, beweist, daß sich Kirchenmänner (und Frauen) überhaupt nicht im klaren sind über das Ausmaß der tatsächlich existierenden Menschenrechtsverletzungen, die Frauen zu erleiden haben, weil sie Frauen sind.

Frauen wünschen sich eine Kirche, die ökumenisch ist

Aus der ersten Frauenbewegung sind die konfessionellen Frauenbünde hervorgegangen. Diese Frauenbünde existieren immer noch. Daneben, und in sie hineinwirkend, gibt es heute eine wachsende ökumenische Frauenbewegung, einstweilen nur knapp strukturiert, lose vernetzt, tatsächlich noch in Bewegung, in der die konfessionellen Fragen überhaupt keine Rolle mehr spielen: In einem neunmonatigen „Ausbildungskurs Feministische Theologie“, den die evangelische Akademie Boldern jedes zweite Jahr anbietet, melden sich jeweils etwa 30 % katholische Frauen an. Die theologischen Fragen, die sie mitbringen, sind zwar geprägt von ihrer Tradition, aber die Zukunft der Kirche, die sie sich erhoffen, ist offen, transkonfessional und ökumenisch. Freilich machen sie sich keine Illusionen, daß die Kirchen weit entfernt sind von solch ökumenischer Offenheit. Das erzeugt auch einen Leidensdruck und die Einsicht, daß sie sich sowohl als Frauen wie

auch als ökumenisch verpflichtete Menschen am Rand der Kirchen befinden. An irgendeinem Punkt unsres Kurses werden die Frauen immer zornig, weil ihnen dann klar wird, daß es schwierig, wenn nicht unmöglich sein wird, die Erfahrungen gelebter Einheit in die Kirchen zu tragen.

Ähnlich ergeht es uns im Ökumenischen Forum Christlicher Frauen in Europa, das konfessionelle Frauenbünde, kirchliche Frauenwerke und neue ökumenische Gruppen zusammenschließt. Das Interesse, auch das theologische Interesse des Forums, geht weniger auf Orthodoxie als auf Orthopraxis. Die Themen, die das Forum in den knapp zehn Jahren seines Bestehens aufgegriffen hat, lauteten: „Gerechtigkeit für Frauen, um Versöhnung ringen, gewaltfrei/mitgeschöpftlich leben, Solidarität unter Frauen fördern und an einem neuen Frauen- und Gottesbild arbeiten.“

Die Gründe für die Ausklammerung des konfessionellen Gesprächs sind hier allerdings andere: Die katholischen, protestantischen und orthodoxen Frauen, die im Ökumenischen Forum zusammenarbeiten, beurteilen sehr realistisch ihre Machtlosigkeit, konfessionelle Grenzen tatsächlich zu verschieben. Sie beschränken sich daher auf das, was sie als Frauen eint und woran sie gemeinsam arbeiten können. Das ist keinesfalls ein Aufguß des ökumenischen Wahlspruchs der ersten Stunde: „*Doctrine divides, Service unites*“ – das Ökumenische Frauenforum hat ja ein weites Spektrum sozialer, politischer und theologischer Fragen aus der Sicht von Frauen durchdacht. Es ist eher eine Entscheidung, die zeigt, daß viele Frauen konfessionellen Fragen nicht entscheidende Wichtigkeit einräumen und meinen, auch ohne sie sinnvoll und zukunftsorientiert zusammenarbeiten zu können. Vielleicht zeigt sie auch eine gewisse Kompromißbereitschaft an. Frauen nehmen konfessionelle Grenzen in Kauf, wenn die Kirchen bereit sind, sich verbindlich auf die Anliegen der Frauen einzulassen. Daß das Ökumenische Frauenforum die Frage des Priesteramtes der Frau bis heute noch nicht thematisiert hat, zeigt allerdings, daß die Toleranzgrenze gegenüber den Kirchen und die Schmerzgrenze von Frauen sich empfindlich überschneiden können.

Wenn Frauen sich eine ökumenisch offene Kirche wünschen, heißt es natürlich auch eine Kirche, in der die Vernetzungen mit den Schwestern in der Dritten Welt geschehen können. Daß die Frauenbewegung in Europa sich nicht gegen die entstehenden Frauenbewegungen in der Dritten Welt entwickeln und profilieren darf, wird erst langsam zur Selbstverständlichkeit.

4. Ein neuer Kuchen oder „befreite Zonen?“

„Wir wollen nicht ein Stück vom alten Kuchen, wir wollen einen neuen Kuchen backen“, hieß einer der ersten Slogans der neuen Frauenbewegung. Der Wunsch besteht immer noch, aber mittlerweile hat sich auch bei den frauenbewegten Frauen die Euphorie gelegt, daß dieser neue Kuchen schnell und leicht zu backen wäre. Die Idee der „Feminisierung der Gesellschaft“ (Roger Garaudy)¹¹ hatte zwar auf den ersten Blick viel für sich – vor allem endlich die öffentliche Aufwertung der sogenannten weiblichen Werte – aber mittlerweile müssen wir uns alle fragen, wie denn das geschehen soll, daß die „Zukunft weiblich“ wird (Margarete Mitscherlich).¹² Sozialwissenschaftlerinnen wie Christina Thürmer-Rohr haben uns daran erinnert, daß Frauen mehrheitlich möglicherweise gar kein Interesse daran haben, ihre Lage im Patriarchat zu ändern, weil sie schließlich auch Nutznießerinnen bestehender Arrangements mit der Männerwelt sind; und haben jene, die sich von einer Feminisierung der Gesellschaft die Rettung des Patriarchats erhoffen, gewarnt vor der Aufgabe, die Frauen sich hier aufladen. „Wir können diesen verseuchten Planeten nicht retten. Es kann nicht die Mission von Frauen sein, die zielsichere Vergiftung des Lebens wiedergutmachen zu wollen. Die Drecksarbeit übernehmen und über die materiellen und psychischen Trümmer bestimmen zu wollen, entlarvt nichts als eine Variante der Vorstellung weiblicher Selbstaufopferung, eine Variante weiblicher Hausarbeit: Trümmerfrauen des Patriarchats.“¹³

Darüber hinaus haben Frauen in Jahrhunderten/Jahrtausenden weiblicher Machtlosigkeit gar nicht gelernt, Macht anders auszuüben. Wir dürfen uns also als Frauen keinen Täuschungen ergeben, daß der neue Kuchen einfach zu backen wäre. Wir haben noch nicht einmal die Zutaten in der Hand.

Wenn ich die heutige Lage der (kirchlichen) Frauenbewegung in Europa betrachte, so merke ich, daß wir die „flächendeckenden“ Entwürfe aufgegeben haben. Eher habe ich den Eindruck, daß wir dabei sind, „befreite Zonen“ zu schaffen. Während der Befreiungskämpfe gegen die portugiesische Kolonialmacht in Afrika entstanden sogenannte befreite Zonen. In ihnen war der Krieg vorüber, obwohl anderswo die Kämpfe noch tobten. Es waren ausgesparte Landstriche, in denen die Befreiungsbewegungen ein Stück vom ersehnten Leben nach der Revolution vorwegnehmen konnten.

Ich erinnere mich, wie Kirchen über den Fonds des ÖRK-Antirassismusprogramms die ersten Schulbücher, die in den befreiten Zonen von Guinea-Bissau verwendet wurden, finanziert haben. Eine solche Solidarität der

Kirchen würde ich mir auch für die befreiten Zonen in der Frauenbewegung wünschen. Ich würde mir wünschen, daß die vorweggenommene Ahnung einer neuen, auf Gerechtigkeit gegründeten Gemeinschaft von Frauen und Männern, die wir dort zu leben versuchen, von den Kirchen ermutigt, gefördert und *mitgelebt* wird. Ich würde mir wünschen, daß die Kirchen sie als Experimentierfeld für die zukünftige Gemeinschaft sehen und nicht als vorübergehende Spielwiese geltungsbedürftiger Frauen. Ich würde mir wünschen, daß die befreiten Zonen offene Räume sind, Räume, in denen Frauen lernen, mit Macht umzugehen, Räume, in denen sie sich stärken können, damit sie sich dann auch in das noch zu befreiende Terrain vorwagen. Und ich würde mir wünschen, daß die Kirchen Solidarität mit den Frauen aufbringen: Einmal um der Frauen und der Einlösung der Menschenrechte willen. Zum anderen um der Kirche selbst willen, weil die Qualität unserer Gemeinschaft erst durch das ganze und ungeteilte Menschsein all ihrer Glieder zu einer befreiten Zone im Sinn des Reiches Gottes wird.

ANMERKUNGEN

- ¹ Salomé Kestenholz, *Die Gleichheit vor dem Schaffott*, Luchterhand 1988.
- ² Elisabeth Moltmann-Wendel, *Frauenbefreiung*, Kaiser 1986, S. 49.
- ³ Ebd. S. 49.
- ⁴ Ebd. S. 53
- ⁵ Leonore Siegele-Wenschkewitz, *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt*, Kaiser 1988.
- ⁶ Luce Irigaray, *Göttliche Frauen*.
- ⁷ Vgl. dazu Rosemary Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott*, GTB Siebenstern 1985.
- ⁸ Vgl. dazu Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis*, Kaiser 1988.
- ⁹ Vgl. dazu Luise Schottroff/Christine Schaumberger, *Schuld und Macht*, Kaiser 1988.
- ¹⁰ Literatur dazu: *Women count women's work*, Kings Cross Women's Center, London.
- ¹¹ Roger Garaudy, *Der letzte Ausweg. Feminisierung der Gesellschaft*, Walter 1982.
- ¹² Margarete Mitscherlich, *Die Zukunft ist weiblich*, Pendo, Zürich 1987.
- ¹³ Christina Thürmer-Rohr, *Vagabundinnen*, Orlanda Frauenverlag, Berlin 1986, S. 497

Der Leib-Christi-Gedanke nach Paulus*

VON EGON BRANDENBURGER

In Anlehnung an den urchristlichen Begriff ἡ ἐκκλησία (τοῦ θεοῦ) hat sich traditionell die Bezeichnung „die Kirche“ eingebürgert. Das Urchristentum selbst hatte für das, was wir mit „Kirche“ ansprechen, recht verschiedene Bezeichnungen. Ich nenne einige davon, die alle auch bei Paulus vorkommen:

Sehr alt ist die Bezeichnung „die Heiligen“ (οἱ ἅγιοι), auch „berufene Heilige“ (κλητοὶ ἅγιοι), anderwärts auch „die Auserwählten“ (οἱ ἐκλεκτοί). Nicht weniger alt ist, daß die Gemeinde mit „die Geliebten Gottes“ (οἱ ἀγαπητοὶ θεοῦ) angesprochen wird. Hohes Alter kann auch die Bezeichnung der Christen als Schar derer, „die den Herrn anrufen“, beanspruchen, wobei „Herr“ nun den erhöhten Kyrios Jesus meint (οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, 1Kor 1,2).

Aus der alttestamentlich-jüdischen Tradition wird ebenfalls die Bezeichnung „Volk Gottes“ oder „Israel“ in diesem Sinne in Anspruch genommen und teilweise vom urchristlichen Selbstverständnis aus umorientiert. In Unterscheidung und kritischer Distanz weiß man sich als das *wahre* Israel. Bei Paulus erscheint solche Umorientierung in der Antithese von Israel nach dem Fleisch und Israel nach dem Geist. Vorgegeben ist Paulus schon das kritische Gegenüber von altem und neuem Bund. Ob die Bezeichnung ἐκκλησία (τοῦ θεοῦ), die ursprünglich die Volksversammlung meint, den traditionellen Begriff des Gottesvolkes aufnimmt, ist umstritten.

Eigenartig sind Bezeichnung und Verständnis der Gemeinde als (heiliger) „Tempel“ und (himmlischer) „Bau“ (οἰκοδομή). Am ungewöhnlichsten ist indes die Bezeichnung der Gemeinde als „ein Leib in Christus“ (Röm 12,5) und als „Leib Christi“ (1Kor 12,27). Hinsichtlich der Vorstellungskomponenten „Leib“ und „ein Leib – viele Glieder“ wird hierbei nicht an alttestamentlich-jüdische und überhaupt nicht an religiöse Tradition angeknüpft, sondern an pagane Sprachwelt. Angewandt wurde diese Vorstellung hier auf das Gemeinwesen der Polis, teils auch auf den Kosmos.

Den Gedanken der Kirche als Leib Christi hat es im Urchristentum offenbar nur bei Paulus und in der sog. Paulusschule gegeben, in der letzteren auch nur im Kolosser- und Epheserbrief. Dabei ist auch zu beachten, daß

* Kurzreferat, vorgetragen beim 1. ökumenischen Dies academicus über „Abendmahlsgemeinschaft auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft?“, Mainz, am 30.11.88.

in den Deuteropaulinen eine nicht zu unterschätzende Verschiebung oder Verengung des Gedankens vorliegt. Ist bei Paulus das Gemeinwesen Kirche als Ganzes Leib Christi oder Leib in Christus, so thront für die Deuteropaulinen Christus als *Haupt über* dem Leib (Kol 1,18; Eph 1,22f). Haupt und Leib treten erkennbar auseinander; die Glieder des Leibes sollen zu seinem himmlischen Haupt hinaufwachsen (Eph 4,15).

Selbst bei Paulus kommt das Motiv der Kirche als Leib Christi relativ selten vor, und zwar begrenzt auf Röm 12,4-8 und den ersten Korintherbrief (10,16f; 12,12-27; wohl auch 1,11-13). Die ausdrückliche Bezeichnung „Leib Christi“ (σῶμα Χριστοῦ) in *ekklesiologischer* Verwendung – nicht zu verwechseln mit dem individuellen irdischen Todesleib Christi (Röm 7,4) oder dem himmlischen Auferstehungsleib des Gekreuzigten (1Kor 10,16) – findet sich nur 1Kor 12,27. Sonst liegt meist die Bezeichnung „Leib“ für das Gemeinwesen Kirche vor, und zwar unter Akzentuierung des strukturierenden Gegenübers von Leib und Gliedern. Einmal wird die auffallende Wendung vom „Leib *in* Christus“ gebraucht (ἐν σῶμά ἐν Χριστῷ Röm 12,5).

Trotz des wortstatistisch eher begrenzten Befundes sind die paulinischen Ausführungen über die Kirche als Leib Christi oder als Leib in Christus in der Sache von größter Bedeutung. Nirgends sonst hat sich Paulus bei ekklesiologischen Äußerungen derart stark von traditionellen israelitisch-jüdischen Vorgaben und deren Um- und Antibildungen befreit. Nirgends sonst hat er lehrhafte Ausführungen über die Kirche so klar mit Mitteln paganer Metaphern für ein funktionierendes Gemeinwesen vorgebracht. Nirgends sonst hat er auch andererseits seine Gedanken zur Realität des irdischen Gemeinwesens Kirche so eindeutig in seiner Christologie begründet oder verankert und so konsequent von seiner Christusanschauung aus durchdrungen. Das alles soll nun im Folgenden in drei Abschnitten erläutert werden. Dabei wird von drei Texten oder Textkomplexen ausgegangen, die jeweils verschiedene Blickwinkel der paulinischen Leib-Christi-Konzeption eröffnen.

1. Ein Leib – viele Glieder (1Kor 12,12-27; Röm 12,4-8)

Verschiedene Belege zeigen, daß das komplexe Gebilde eines Leibes mit seinen Gliedern – wie Hand, Fuß, Auge, Ohr usw. – in der griechisch-hellenistischen Antike häufig vergleichend angewandt wurde. Solche Anwendung bezog sich besonders auf das Gemeinwesen der Polis, aber auch auf andere Gemeinschaften mit ihren Bürgern (vgl. z.B. die bei

Livius II 32 überlieferte Fabel des Menenius Agrippa). Paulus nahm solche Tradition in Anspruch, um entstehende Probleme im Leben der Gemeinde durchsichtig zu machen und sie paränetisch-lehrhaft zu klären. Als Mittel dazu diente ihm die vergleichende, metaphorische Anwendung der Leib-Glieder-Realität auf die Wirklichkeit der Ekklesia und ihrer verschiedenen Einzelpersonen:

„Wie der Leib einer ist und (doch) viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes indes, obwohl es viele sind, einen Leib bilden, so (verhält es sich) auch (mit) Christus.“ (1Kor 12,12)

„Wie wir in einem Leibe viele Glieder haben, nicht alle Glieder indes dasselbe Tätigkeitsfeld innehaben, so sind wir, die vielen, ein Leib in Christus, jedoch einzeln betrachtet untereinander Glieder.“ (Röm 12,4f)

Solche Anwendung des Leib-Glieder-Gedankens hat es Paulus ermöglicht, die Ekklesia als eine spannungsvolle Einheit vorzustellen und verstehen zu lehren: einerseits als ein an Charismen und Aufgaben reiches, multifunktional ausgestattetes und wirkendes Gebilde, andererseits gleichwohl als eine nach Herkunft und Wesensbestimmung einheitliche Gesamterscheinung. Eine Einheit bildet die Vielfalt der Glieder in ihrer Relation zu Christus. Betrachtet man dieses Gesamtgebilde jedoch unter dem Einzelaspekt von Glaubenden mit je unverwechselbar eigenem Personsein, so ist seine Erscheinung durch die wechselseitige Relation von Gliedern in all ihrer Vielfalt gekennzeichnet.

Beide Aspekte gehören untrennbar zusammen, erst in ihrem notwendigen wechselseitigen Angewiesensein aufeinander bilden sie das Gesamtkonzept des Leib-Glieder-Gedankens. Je nach Situation und paränetischem Erfordernis kann freilich einmal mehr der eine, mal der andere Aspekt stärker bedacht werden.

In 1Kor 12 und Röm 12 gibt Paulus im einzelnen in paränetisch-lehrhafter Form dreierlei zu bedenken.

– Die Kirche als Christusleib kann und soll vom irdischen Leib per analogiam folgendes lernen: Auch die Kirche als Christusleib kommt vor nicht als *ein* Glied, sondern in Vielgliedrigkeit (1Kor 12,14). Das entspricht dem, was der Schöpferwille Gottes bestimmt hat (V.18). Der Christusleib erscheint also nicht als uniformierte, gleichgeschaltete Masse, sondern bestimmungsgemäß in der Konkretion unterschiedlicher Glieder. Diese haben, wie auch die in beiden Texten angefügte Charismenlehre zeigt, ganz verschiedene Gaben und Aufgaben zugeteilt bekommen (1Kor 12,28-31; Röm 12,6-8).

– Gerade wegen der vielgestaltigen Funktion des einen Christusleibes kann und darf kein Glied des Leibes ein anderes als nutzlos erachten. In der

multifunktionalen Einheit des Christusleibes sind *alle* Glieder notwendig (1Kor 12,20-22). Wieder kann man aus der Analogie lernen: Wollte der Kopf zum Fuß sagen, er bedürfe seiner nicht usw. – wie widersinnig und töricht wäre das. Speziell wird – wieder aus der Analogie des praktischen Umgangs mit Leibesgliedern und aus der Schöpfungslehre – einsichtig zu machen versucht, wie im Christusleib den scheinbar geringer eingestuft und den benachteiligten Gliedern um so größerer Wert vor Gott zukommt. Das ist faktisch auch ein klares Votum gegen eine hierarchisch verfaßte und nach Würdegraden gestufte, sich darstellende und entsprechend agierende Kirche. In solchen kritischen Bedenken des Apostels kommt der Impuls seiner *theologia crucis* ekklesiologisch zum Vorschein (vgl. 1Kor 1,25-31).

- Den Christusleib stellt Paulus – teilweise an stoisches Gedankengut anknüpfend – dar als eine Solidargemeinschaft (1Kor 12,24-26). Zum einen: Allen Gliedern muß gleiche Wertschätzung und gleiche Fürsorge zukommen. Zum anderen: Schlechtes und gutes Ergehen einzelner Glieder betrifft den Leib als ganzen. „Leidet ein Glied, leiden alle mit; kommt einem Glied Herrlichkeit zu, freuen sich alle Glieder mit“ (V.26).

2. Die Konstituierung der Kirche als Leib

Bereits in der paulinischen Anwendung des Leib-Glieder-Gedankens als solchem ließ sich theologische Bearbeitung des traditionellen Motivs erkennen. Das gilt zumindest für den Schöpfungsgedanken und die Charismenlehre. Paulus hat den aus paganer Tradition stammenden Leib-Glieder-Gedanken aber nicht nur mehr oder weniger äußerlich, sei es als Vergleich oder als Beispiel, beigezogen. Er hat diesen Gedanken vielmehr von der Christologie aus auf eine sehr grundsätzliche Weise integriert und so theologisch nutzbar gemacht. In den Prozeß solcher Integration haben wir zwar keinen direkten Einblick. Zugänglich ist uns indes das Ergebnis, und zwar in kurzen, aber höchst gewichtigen Zwischenbemerkungen wie 1Kor 12,13.27; Röm 12,5 (vgl. 1Kor 10,16f, dazu s. u.). Diese konzentrierten theologischen Bemerkungen sind deutlich nicht erst ad hoc aus der parännetischen Anwendung des Leib-Glieder-Gedankens erwachsen. Sie weisen also auf ein Integrationsstadium zurück, das solchen Kontexten vorausliegt.

Man kann folgenden Prozeß der Integration vermuten. Aufgrund teils ähnlicher Problemlagen im Gemeinwesen der Ekklesia Gottes lag die Aneignung des Leib-Glieder-Gedankens aus dem sozialen Anwendungsbereich der antiken Welt nahe. So kam es zum (metaphorischen) Verständ-

nis der Kirche als *Leib*-Einheit mit vielen Gliedern. Urchristlich bzw. paulinisch war aber bereits eine fundamentale Vorgabe maßgebend: das christologisch-soteriologische Konzept vom Sein aller Glaubenden in Christus als (potentiell) universalem Heils- und Existenzraum.

Dieses Konzept war seinerseits wohl aus der Aneignung jüdisch-hellenistischer Sophiathologie hervorgegangen. Bereits mit dieser Weisheit – die für den Juden in Korrelation zum Gesetz stand – war die Raumvorstellung verbunden. Das Gottesvolk der Judenschaft konnte in ihr befindlich gedacht werden, und zwar unter ihrem Schutz und Geleit auf dem Weg zu himmlischer Herrlichkeit.

Unter den genannten Voraussetzungen wird verstehbar, wie sich die Vorstellungen vom Sein in Christus und vom Gemeinwesen aus Leib und Gliedern sinnvoll begegnen konnten. Die auffallende Wendung, die Vielfalt der Glaubenden sei „ein Leib *in* Christus“, dürfte jedenfalls am ehesten den Weg weisen und auf die Integration des Leib-Gedankens in die bereits vorgegebene Konzeption vom Sein der Gesamtheit (οἱ πολλοί) der Glaubenden in Christus zurückschließen lassen.

Für diese Erklärung spricht auch der analoge Integrationsvorgang, den man hinter Gal 3,27f erkennen kann. Die Getauften haben Christus „angezogen“. Sie befinden sich also in Christus als einem sie alle umfassenden Riesengewand; das ist die Parallelvorstellung zum ἐν Χριστῷ εἶναι. Nun ist das Gesamt der Glaubenden des weiteren „einer (εἷς!) in Christus“, d.h. sie bilden insgesamt den einen (neuen) Menschen in Christus. Hier ist also der universale Anthroposgedanke analog zum Leibgedanken in die Vorstellung vom umfassenden Sein in Christus integriert worden.

Die theologische Bedeutung jener Integration des Leib-Glieder-Gedankens in den vom Sein in Christus ist kaum zu überschätzen. Denn durch solche Integration bekommt das als Leib erscheinende Gemeinwesen seine Verwurzelung und seine bleibende Basis in jener umfassenden Christuswahrheit, die durch Vermittlung des himmlischen Pneuma auf Erden zugänglich ist. Und andererseits durchdringt diese im Geist gegenwärtige Wirklichkeit des Christus die Einheit Leib samt Gliedern heilverheißend und verpflichtend, fördernd und fordernd.

Eine teils andere Nuance als die Wendung „ein Leib *in* Christus“ bringt die Genitivverbindung „Leib *Christi*“ zum Ausdruck. Sie dürfte aus dem Zusammenwachsen von Herrenmahlstradition und ekklesiologischem Leib-Gedanken hervorgegangen sein; entsprechend ging wohl die Wendung „ein Leib *in* Christus“ aus der Verwurzelung des Leib-Gedankens im Grundgeschehen von Taufe und Geistbegabung hervor. Wie dem auch sei, der Begriff des „Leibes Christi“ bringt jedenfalls, je nach dem Blickwinkel von Christus oder vom Glaubenden aus, stärker ein Herrschafts- und Dienstverhältnis zum Ausdruck. Christus ist Eigentümer oder Herr der Kirche als

seines irdischen Leibes; die Glaubenden sind seine διάκονοι oder δοῦλοι, die ihm – nicht der Kirche – Gehorsam schulden. Man hat freilich in Rechnung zu stellen, daß im antiken Hauswesen der Herr seinen Sklaven auch Schutz und Förderung zu gewähren hatte.

Die verwandelnde Kraft bei der Integration des Leib-Glieder-Gedankens durch die zugrunde gelegte Christusanschauung wird auch sichtbar, wenn man fragt, wo die Kirche als Leib in Christus konstituiert ist und wie die Zum-Glauben-Gekommenen als Glieder in die Einheit des Christusleibes inkorporiert werden. Wie die Vorstellung vom umfassenden Sein in Christus und vom Christusgewand, das die Glaubenden bei der Taufe angezogen haben, so verweist auch die Zwischenbemerkung in 1Kor 12,13 erläuternd auf die Taufe als Grundgeschehen:

„Wir alle sind ja durch einen Geist zu einem Leib getauft worden – seien es Juden oder Griechen, Sklaven oder Freie, und alle sind wir mit einem Trank getränkt worden.“

Der bei der Taufe wirksame Geist, der für Paulus die auf Erden wirkende, schöpferische Kraft des erhöhten Gekreuzigten ist, konstituiert die Kirche als Leib-Einheit; und derselbe Geist inkorporiert im jeweiligen Taufvorgang die Zum-Glauben-Gekommenen als Glieder in den einen Christusleib, der allen vorgegeben ist. Der Geist als die himmlische Dynamis Christi auf Erden schafft das In-Christus-Sein der Glaubenden. In diesem Umfangensein werden sie zugleich Kirche als die gegliederte Leib-Einheit in Christus. Und dieser Leib ist nun fortan der irdische Wirkungsraum seines erhöhten Herrn, eben Leib Christi. Wie die angegliederte Charismenlehre zeigt, wirkt fortan in allen Gliedern des Leibes ein und derselbe Christusgeist. Dieser konkretisiert sich in unterschiedlichen Charismen, er verleibt sich gewissermaßen in den Trägern der vielfältigen Geistbegabungen.

3. Das Herrenmahl und die Kirche als Leib-Einheit

Der beim Herrenmahl dargereichte Segensbecher bedeutet bzw. vermittelt die Anteilhabe (κοινωνία) am Blut Christi, das Brechen des Brotes die Teilhabe am Leibe Christi (1Kor 10,16). Das letztere ist eine *soteriologische* Aussage und meint: Das Geschehen des Brotbrechens führt mit dem Todesleib des erhöhten Christus in dem Sinne zusammen, daß Teilhabe an jenen Heilswirkungen gewährt wird, die Gott in der Hingabe Christi als Sühne-, Stellvertretungs- oder Loskaufgeschehen entbunden hat. Die Glaubenden partizipieren damit an jener Heil verheißenden Kraftsphäre, die in der Gegenwart durch Aufhebung des Sünde-Fluch-Zusammenhanges, durch

Versöhnung gegenüber Gottes einstigen Feinden oder durch Gerechtmachung von Sünden und Gottlosen gekennzeichnet ist.

An solches Verständnis des Todes Christi als Heil verheißendes Geschehen anknüpfend, erscheint in der Zwischenbemerkung 1Kor 10,17 eine andere, jetzt auch *ekkesiologisch* ausgearbeitete Deutung der Teilhabe am Todesleib Christi beim Herrenmahl:

„Weil (es) *ein* Brot (ist), (darum) sind wir, die vielen, *ein* Leib; denn *alle* haben wir teil an dem *einen* Brot.“

Diese theologisch reflektierende Zwischenbemerkung repräsentiert eine text- und situationsunabhängige ekklesiologische Deutung des Herrenmahls. Sie konnte dadurch entstehen, daß das soteriologische Verständnis des Todesleibes Christi mit dem aus anderen Voraussetzungen gewonnenen ekklesiologischen Konzept von der Kirche als universaler Leib-Einheit verbunden wurde. Wir haben also von einer Übertragung auszugehen, bei der das ekklesiologische Leib-Konzept, das zunächst im Rahmen von Taufvorstellungen entwickelt und festgemacht wurde, auch auf den Zusammenhang von Herrenmahl und Kirche Anwendung fand. (Mag die Wortkombination „Leib *Christi*“ auch von der Abendmahlsparedosis aus mitbestimmt worden sein, so vermag die traditionelle Anschauung vom Sühne schaffenden, Stellvertretung leistenden Todesleib Jesu von sich aus allein nicht die Vorstellung vom Gemeinwesen Kirche als Leib-Einheit aus sich herauszusetzen.)

Anlaß und Sinn der genannten Übertragung dürften folgendermaßen zu bestimmen sein. Im Ablauf urchristlicher Lebenszusammenhänge bildet das Missions- bzw. Bekehrungsgeschehen den Anfang. Dem folgt die Taufe der Zum-Glauben-Gekommenen, und diese bewirkt die einmalige und insofern nicht wiederholbare Inkorporation der Glaubenden in die Kirche als Leib in Christus bzw. in den Leib Christi. Zur Funktion des Herrenmahls gehört hingegen konstitutiv, daß es eine sakramentale Begehung ist, die das postbaptismale Leben der Gemeinde begleitet und so auf ständige Wiederholung angelegt ist – bis im Eschaton die Theophanie des Herrn erfolgt (1Kor 11,26).

Wenn nun der Gedanke der Leib-Einheit der Kirche mit solcher sakramentalen Begehung verbunden wurde, so dürfte das gerade mit dem Wiederholungscharakter des Herrenmahls zusammenhängen: Die einmalige, bei der Taufe vergegenwärtigte grundlegende Konstituierung der Kirche als Leib in Christus wird für die Kirche in Zeit und Geschichte in den sich wiederholenden Begehungen des Herrenmahls wirksam in Erinnerung gehalten. Das meint, es wird jene Wirklichkeit vergegenwärtigt, daß die

durch das Brotbrechen signalisierte Teilhabe am Todesleib Christi die Gesamtheit der Glaubenden als Leib-Einheit in Christus zusammengebracht hat und auf Dauer solidarisch zusammenhalten will.

Alle Glaubenden waren einst Sünder und Feinde Gottes (Röm 3; 5,8f). Sie alle verdanken ihre neue Existenz dem hingegenen Todesleib Christi als Erweis der Liebe Gottes bzw. des Gnadengeschenks der Gerechtmachung (Röm 5,5ff.15ff). Weil sie sich so ganz dem Heilstod Christi für sie und eben damit ganz der Gnade Gottes verdanken, die im Herrenmahl vergegenwärtigt werden, darum vermögen sie bei dieser sakramentalen Begehung in der Einheit des einen Leibes in Christus und als Leib des Christus zu erscheinen.

Die Einheit des Leibes Christi in dem zu seinem Mahl einladenden Herrn ist also eine einst in der Taufe grundlegend und im Herrenmahl je neu geschenkte Einheit; insofern ist sie auch nicht die Veranstaltung einer sich einheitlich darstellenden Kirche. In solcher vom Herrn gestifteten Einheit sind unter anderem die bedrängenden Unterschiede sozialer, kreatürlicher und religiös-nationaler Herkunft aufgehoben (1Kor 12,13.24f; vgl. Gal 3,28) – aber doch auch jene bedrängenden Differenzen, welche die Schuldgeschichte der Kirche und die darin begründeten Traditionsbindungen zustandegebracht haben. Eine Begehung des Herrenmahls, die solche Chance der Leib-Einheit unterschiedlicher Glieder nicht bereitwillig und kräftig fördern, gar durch Maßnahmen der Kirchenzucht verhindern würde, wäre nicht mehr das Mahl des gnädig zurechtbringenden Herrn der Kirche, wie es der Apostel Paulus zu bedenken und zu begehen gelehrt hat.

Sündige Kirche?

Bemerkungen zum ekklesiologischen Aspekt der Debatte um eine
katholisch/evangelische „Grunddifferenz“

VON HARDING MEYER

I.

In der seit einigen Jahren wieder heftig aufgelebten Debatte um eine katholisch/evangelische „Grunddifferenz“¹ scheint die *ekklesiologische Bestimmung* oder „Lokalisierung“ einer solchen „Grunddifferenz“ sich besonderer Beliebtheit zu erfreuen. Das liegt nahe; denn die ekklesiologische Frage beherrscht ganz offensichtlich den gegenwärtigen katholisch/evangelischen Dialog. Es ist ein wenig wie bei der Katze und der Maus (wobei deren Konfessionszugehörigkeit offen bleiben kann): Nachdem die Jagd nahezu durchs ganze theologische Wohnzimmer gegangen ist, steckt die Maus nun endgültig in der ekklesiologischen Ecke, und es scheint zumindest so, als solle sich hier ihr Schicksal entscheiden.

Vergrößernd gesagt geht es dabei letztlich um die wechselseitige Anfrage: Rückt man *katholischerseits* die Kirche in ihrem Sein und Handeln nicht so sehr an Christus heran, daß die Souveränität Christi als „Haupt der Kirche“ geschmälert und das Menschliche in der Kirche überhöht werden? Und: Rückt man *evangelischerseits* die Kirche nicht so sehr von Christus ab, daß Kirche als Mysterium, als „Leib Christi“ zurücktritt und letztlich nur noch als menschliche Versammlung und Einrichtung verstanden wird?

Im Sinne des altkirchlichen Bekenntnisses und seiner vier „Kirchenattribute“ geht es also um ein verschiedenes Verständnis des zweiten Attributs: der gemeinsam geglaubten und bekannten „Heiligkeit“ der Kirche. Es ist darum nicht nur verständlich, sondern durchaus sachgemäß, wenn in der gegenwärtigen ekklesiologischen Debatte – vor allem von protestantischer Seite – erneut² die Frage nach der „Sündigkeit“ der Kirche ins Spiel gebracht wird, nicht um die „Heiligkeit“ der Kirche in Frage zu stellen, wohl aber um deren rechtes Verständnis zu gewährleisten.

Im deutschen Sprachraum ist es z. B. Eberhard Jüngel, der vor einiger Zeit in seinem Artikel „Die Kirche als Sakrament?“ auf die Sündigkeit der Kirche rekurriert.³ Er lehnt die „erkatholische Rede von der Kirche als (Grund-) Sakrament“ nicht einfach ab, sondern versucht „die Bedingungen zu klären“, unter denen an diesem Punkte „eine ökumenische Verständi-

gung . . . verantwortet werden könnte“. Die Kernfrage ist die Frage nach dem „Charakter“ *kirchlichen Handelns*, sofern es Gottes Handeln „repräsentiert“. Ist katholischerseits gewährleistet, daß dieses Handeln der Kirche – und Jüngel bestreitet nicht, daß es solch ein „repräsentierendes“ kirchliches Handeln gibt! – ein „grundlegend *empfangendes*, durch kreative *Passivität* charakterisiertes Handeln“ bedeutet und so vermieden wird, „daß Jesus Christus als das primäre Handlungs-Subjekt in seiner Souveränität eingeschränkt ist“?

Um zu prüfen, ob das tatsächlich gewährleistet ist, schlägt Jüngel ein „Kriterium“ vor: „die fünfte Vater-Unser-Bitte“. Kann und muß auch nach katholischer Auffassung die Kirche um Vergebung der Sünden bitten? Jüngel läßt die Antwort in der Schwebe, läßt aber doch durchblicken, daß seiner Meinung nach ein von der Kirche gesprochenes Bekenntnis zu ihrem Sünder-sein im Rahmen des katholischen Kirchenverständnisses nur schwer möglich ist. „Man war (sc. auf dem Vatikanum II) zwar bereit, von der Kirche der Sünder, nicht aber von der sündigen Kirche zu reden.“ Das „Selbstverständnis der Kirche als peccatrix maxima“, wie es in der Reformation begegnet und das gerade „die intimste Bezogenheit derselben auf Jesus Christus zur Geltung bringt“, scheint dem Katholizismus fremd zu sein. Um so nachdrücklicher gilt: „... die im eigenen Namen gesprochene Bitte um Vergebung der Sünden (ist) das *Kriterium* dafür, ob die mater ecclesia sich im Zusammenhang der Darstellung und Darbietung des sakramentalen Geschehens secundum dicentem deum versteht oder aber als Selbstdarstellung mißversteht“. Hier liegt eine Art Aufforderung an das katholische Selbstverständnis der Kirche und zugleich – für Jüngel – eine der „Bedingungen, unter denen . . . eine ökumenische Verständigung mit der erzkatholischen Rede von der Kirche als (Grund-) Sakrament verantwortet werden“ kann.

Im französischen Sprachraum hat André Birmelé – in enger Anlehnung an Jüngel, aber noch stärker im Zusammenhang der Debatte um eine katholisch/protestantische „Grunddifferenz“ – letztlich dieselbe Auffassung vertreten. In seinem Artikel „La peccabilité de l'église comme enjeu oecuménique“ (Die Sündigkeit der Kirche als ökumenisches Problem)⁴ vertritt er noch einmal seine These, die er bereits in einer größeren Studie vertreten und entfaltet hatte⁵, die katholisch/protestantische „Grunddifferenz“ zeige sich heute in noch kirchentrennender Schärfe im Bereich der Ekklesiologie, und zwar im Blick auf den „Charakter der Instrumentalität der Kirche im göttlichen Heilswerk“⁶. Es geht also – wie bei Jüngel – um das Verhältnis zwischen dem Handeln Gottes und dem Handeln der Kirche,

dessen sich Gott zu seinem Handeln bedient, wobei allerdings zwischen Katholiken und Protestanten kein Streit darüber besteht, daß – einmal – solch ein Handeln der Kirche gegenüber dem Handeln Gottes (der „causa prima“) stets „causa secunda“ des Heils ist.

Die Differenz zwischen der katholischen und der protestantischen Auffassung reduziert sich auf einen, wie Birmelé mit Recht sagt, „winzigen“ (infime) Punkt: „Im Katholizismus erscheint die Kirche zentraler und ihre Instrumentalität wirksamer, als dies in den protestantischen Traditionen der Fall ist, wo sie mehr an zweiter Stelle steht, ohne deshalb sekundär zu sein.“⁷

Ebensowenig wie bei der Jüngelschen Auffassung geht es in unserem Zusammenhang darum, ob diese Beschreibung der katholisch/protestantischen Differenz einleuchtet oder nicht. Worum es geht ist wiederum, daß Birmelé – noch nachdrücklicher als Jünger – den Gedanken der „Sündigkeit der Kirche als Kriterium“ herangezogen sehen möchte.⁸ Nur wenn die Kirche entschlossen und vorbehaltlos für sich selbst die fünfte Bitte des Vaterunser sprechen kann und spricht, ist gewährleistet, daß sie ihre Instrumentalität im Heilswerk Gottes tatsächlich nur als „an zweiter Stelle“ stehend versteht. Nur dann hat das Handeln der Kirche die notwendige „Transparenz“ für das stets „an erster Stelle“ stehende Handeln Gottes.

Birmelé meint – wie Jünger – dieses entschlossene und vorbehaltlose Bekenntnis der Kirche zu ihrer eigenen Sündigkeit bei Luther zu finden: „Es ist die Kirche in der Fülle ihres Mysteriums, in ihrer Heiligkeit und ihrem Charakter als Braut Christi, die Luther ‚maxima peccatrix‘ nennt. Die Kirche erbittet für sich selbst und nicht nur für einige ihrer Glieder die Vergebung der Sünden. Auf diese Weise stellt sie sich entschlossen auf die Seite der Gläubigen, und ihre Instrumentalität im Heilswerk ist stets eine an zweiter Stelle stehende Instrumentalität (instrumentalité seconde), die völlig transparent ist für die an erster Stelle stehende Instrumentalität Gottes.“

In katholischer Sicht jedoch kann die Kirche dieses vorbehaltlose Bekenntnis zur eigenen Sündigkeit nicht sprechen. Denn hier stellt sich die Kirche nicht „entschlossen auf die Seite der Gläubigen“, sondern sie ist „zugleich auf der Seite Gottes den Gläubigen gegenüber und auf der Seite der Gläubigen Gott gegenüber“. Eine solche Kirche „ist nicht Sünderin und kann es nicht sein“. „Die (katholische) Hervorhebung der Christus-Kirche-Analogie erschwert den Gedanken von der Kirche als Sünderin. Die Hervorhebung der Analogie Gläubige – Kirche dagegen, wie die lutherische Theologie sie vertritt, macht diesen Gedanken möglich.“ Denn nur

wenn die Kirche „nach dem Bild der Gläubigen, aus denen sie besteht, verstanden wird, ist sie ‚simul justa simul peccatrix‘“⁹.

Die Art, wie hier der Gedanke der „sündigen Kirche“ in die ekklesiologische Debatte wieder eingeführt wird, bedarf dringend einer kritischen Kommentierung. Denn sie könnte leicht zu einer Vergrößerung und Karikierung nicht nur der Position des anderen, sondern vor allem der eigenen verleiten und uns auf alte Klischees zurückwerfen, etwa in dem Sinne: Im Unterschied zur evangelischen Auffassung vermag nach katholischem Verständnis die Kirche die fünfte Bitte des Vaterunser nicht im eigenen Namen auszusprechen. Oder: Anders als nach katholischer Auffassung erfaßt nach evangelischem Verständnis die Sünde nicht nur die „Glieder“, sondern alle Bereiche und Akte der Kirche.

II.

Mit den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen bekennen Katholiken und evangelische Christen gemeinsam, daß die Kirche „heilig“ ist und daß diese Heiligkeit ihr allein von Gott zukommt, dem Dreieinigen und „allein Heiligen“ (vgl. Offb 15,4): wie Israel im alten Bunde (Ex 19,5f; Lev 11,14f; Deut 7,6) so ist die Kirche kraft der gnädigen Erwählung das „heilige Volk“ (1 Petr 22,5,9); die Kirche ist heilig durch das Erlösungswerk Christi (Joh 17,19f; Eph 5,25f); sie ist heilig durch die Gegenwart des Heiligen Geistes (Röm 15,16; 1 Kor 6,11).

Sofern die Heiligkeit der Kirche bleibend in der Heiligkeit des dreieinigen Gottes begründet und ihr von ihm verheißen ist, ist die Kirche in ihrer Heiligkeit unzerstörbar. Christus hat seinen Jüngern seine Gegenwart „bis zum Ende der Welt“ zugesagt (Mt 28,20; vgl. Joh 16,13) und seiner Kirche verheißen, daß „die Mächte der Unterwelt sie nicht überwältigen werden“ (Mt 16,18).

In der Kirchenkonstitution des Vatikanum II heißt es: „Es ist Gegenstand des Glaubens, daß die Kirche . . . unverlierbar heilig ist. Denn Christus, der Sohn Gottes, hat die Kirche als seine Braut geliebt und sich für sie dahingegeben, um sie zu heiligen (vgl. Eph 5,25-26), er hat sie als seinen Leib mit sich verbunden und mit der Gabe des Heiligen Geistes reich beschenkt zur Ehre Gottes.“¹⁰

Dieser Glaube an die Unzerstörbarkeit, Kontinuität und Permanenz der einen heiligen Kirche ist auch für die lutherische Reformation eine wesentliche Komponente des Kirchenverständnisses. „Wolan, der Kinder glaube leret uns. . . , das ein Christlich heilig Volck auff erden sein und bleiben

müsse bis an der welt ende, denn es ist ein Artickel des glaubens, der nicht kann auffhören, bis da kömet, das er gleubet, wie Christus verheißt: „Ich bin bey euch bis zur welt ende“¹¹. Die Confutatio würdigte ausdrücklich das „...ecclesia perpetuo mansura sit“ von Confessio Augustana VII: „...hie werden sy billig gelobt, das sy bekennen, wie die Kirch ewig bleiben werde“¹². Das reformatorische Ringen wird ohne diesen Glauben an die Unzerstörbarkeit und Kontinuität der Kirche grundlegend falsch – nämlich als Neuschaffung von Kirche – verstanden.¹³

Dieser Glaube an die Unzerstörbarkeit der einen heiligen Kirche impliziert, daß die Kirche nie definitiv von der Wahrheit abfallen und in Irrtum verfallen kann. Die Reformation weiß sich in dieser Überzeugung mit der vorausgegangenen theologischen und kirchlichen Tradition verbunden und hat die biblischen Verheißungen (Mt 16,18; 28,20; Joh 16,13) stets in diesem Sinne verstanden. Das „ecclesia non potest errare“ ist darum eine bei den Reformatoren oft wiederkehrende Aussage und integraler Bestandteil reformatorischen Kirchenverständnisses.¹⁴

Freilich geht das Bekenntnis zur Heiligkeit der Kirche von jeher Hand in Hand mit dem Wissen, daß diese Heiligkeit unter dem eschatologischen Vorbehalt steht und daß die Macht des Bösen und der Sünde, obwohl sie die Kirche nicht überwältigen wird, doch in die Kirche hineinwirkt. Eine Kirche „ohne Makel und Runzeln“ wird es erst am Ende ihrer pilgerschaftlichen Existenz geben, nicht eher als „bis Christus sie dereinst glorreich darstellt“¹⁵.

Es gehört darum zur theologischen Tradition der katholischen und der evangelischen Kirche, daß sie die biblischen Bilder und Parabeln von der Spreu unter dem Weizen, den törichten und klugen Jungfrauen oder den schlechten und guten Fischen auf die Kirche in ihrer zeitlichen und sichtbaren Wirklichkeit deuten: die Kirche in ihrer Konkretgestalt umfaßt stets Gute und Böse, Gläubige und Ungläubige, wahre und falsche Lehrer. Die altkirchliche Verurteilung des novatianischen und donatistischen Kirchenverständnisses ist von der Reformation rezipiert worden. Es ist interessant zu sehen, wie sehr die altgläubige Seite gegenüber den Reformatoren darauf insistiert, daß es in der Kirche Sünde und Sünder gibt. So meinte z.B. die Confutatio, dies angesichts von CA 7 anmahnen zu müssen, weil durch die Bezeichnung der Kirche als „congregatio sanctorum“ „die bösen und die sündler von der kirchen abgeschiden“ werden könnten.¹⁶ Die Aussage von CA 8, daß in der Kirche, die „eigentlich nicht anders ist dann die Versammlung aller Gläubigen und Heiligen“, doch „viel falsche Christen und Heuch-

ler, auch öffentliche Sünder unter den Frommen bleiben“, ist darum Ausdruck gemeinsamer katholisch/evangelischer Überzeugung.

In diesem Sinne ist es zwischen Katholiken und evangelischen Christen nicht strittig, daß die Kirche „heilig“ und „sündig“ zugleich ist. Wiederholt spricht Luther von der Kirche als „Sünderin“¹⁷ oder als „sancta et peccatrix“¹⁸. Wenn man katholischerseits auch deutliche Vorbehalte hat, die Kirche – ohne sofortige Präzisierung dieser Redeweise – als „sündig“ oder als „Sünderin“ zu bezeichnen, so ist diese Aussage der katholischen Tradition und dem katholischen Denken doch keineswegs fremd. Die vor allem aus der Rahab- und der Maria-Magdalena-Typologie stammende Rede von der Kirche als „meretrix“ oder „casta meretrix“ läßt sich weit in die alte Kirche hinein zurückverfolgen.¹⁹

Darum hat das Bekenntnis zur Heiligkeit der Kirche das Bekenntnis der Sünde und die Bitte um Vergebung stets zur Seite. Wenn Luther immer wieder fordert, die Kirche müsse das „Vergib uns unsere Schuld!“ beten²⁰, so ist das eine Forderung, die fester Bestandteil auch der katholischen Tradition ist. Augustin schreibt in seinen „Retractationes“: „Nunc enim propter quasdam ignorantias et infirmitates membrorum suorum habet (sc. ecclesia) unde quotidie dicat: Dimitte nobis debita nostra...“²¹ Kurz zuvor hatte – im Rahmen der Gnadenlehre – das 16. Konzil von Karthago (418) gesagt, die Vergebungsbitte gelte ohne Ausnahme vom ganzen „Volk“, auch von den „Heiligen“. Das Konzil von Trient nimmt dies in seinem Rechtfertigungsdekret wieder auf.²² Sogar die Enzyklika „Mystici corporis“ spricht davon, daß die Kirche „selber täglich zu Gott fleht: ‚Vergib uns unsere Schulden!‘“. Dabei betont die Enzyklika allerdings, daß die Kirche „in ihrer rechtlichen Verfassung“, „als verehrungswürdige Mutter in ihren Sakramenten..., in ihren heiligen Gesetzen..., in den evangelischen Räten..., in den himmlischen Gaben und Charismen“ davon nicht betroffen ist. „Ihr kann man es nicht zum Vorwurf machen, wenn einige ihrer Glieder krank oder wund sind.“ Darum spricht sie die Vergebungsbitte wohl „selber“, aber nicht für sich selbst, sondern „im Namen“ jener – „kranken und wunden“ – „Glieder“²³. In der Kirchenkonstitution des Vatikanum II heißt es dann unter Bezugnahme auf Augustin und „Mystici Corporis“: „In vielem aber fehlen wir alle (vgl. Jak 3,2) und bedürfen ständig der Barmherzigkeit Gottes und müssen täglich beten: ‚Vergib uns unsere Schuld‘ (Mt 6,12).“²⁴

Die Kirche bedarf also bleibend der Buße und Sündenvergebung, der Reinigung und der Erneuerung. Das Vatikanum II hat dies wiederholt gesagt, auch wenn es den Begriff der „sündigen“ Kirche nicht verwendet. In der

Kirchenkonstitution heißt es: „Während aber Christus heilig, schuldlos, unbefleckt war (Hebr 7,26) und Sünde nicht kannte (2 Kor 5,21), sondern allein Sünden des Volkes zu sühnen gekommen ist (vgl. Hebr 2,17), umfaßt die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung.“²⁵

Die Übereinstimmung zwischen Katholiken und Lutheraner geht aber noch einen wichtigen Schritt darüber hinaus: Auch lutherischerseits ist man sich dessen bewußt, daß die Rede von der Sündigkeit der Kirche oder der Sünde in der Kirche schon hier und jetzt eine *Grenze* finden muß, wenn man die göttliche Zusage, die Kirche werde in der Wahrheit bleiben und nie von Irrtum und Sünde überwältigt werden, nicht schwärmerisch verflüchtigen will.

Es wäre jedenfalls unzutreffend zu sagen, nach lutherischer Auffassung sei die Kirche stets und in jeder Hinsicht der Sünde und dem Irrtum ausgesetzt, und sie müsse darum im Blick auf alles, was sie ist und tut, um Vergebung der Sünde bitten. Luther betont mit Nachdruck das Gegenteil: Es gibt eine Grenze, an der Sündenbekenntnis und Vergebungsbitte verstummen müssen.

Luther möchte z. B. „unterschieden“ wissen zwischen „irren und im Irrtum bleiben“ und damit sagen, daß das der Kirche zugesagte Bleiben in der Wahrheit tatsächlich gilt, selbst wenn dieses Bleiben keine unangefochtene Gegebenheit ist, sondern sich im Kampf gegen den Irrtum verwirklicht. Er sagt: „Irren schadet der Kirche nichts. Aber jnn irthumb bleiben, das ist unmöglich.“ Und er erklärt dies weiter: Daß die Kirche – obwohl stets „unterthenige sunderin für Gott“ – nicht „im Irrtum bleibt“, gilt zunächst im Sinne der auch ihr widerfahrenden Sündenvergebung: „Denn die Kirche bekennet im Vater unser, das sie sundige und jrre, aber es wird ja alles vergeben.“ Es gilt aber auch in dem Sinne – und darauf kommt es hier an –, daß die Kirche die Taufe spendet und das Abendmahl austeilt und daß sie in diesem höchst konkreten Handeln, sofern es der Einsetzung und dem Befehl Christi gemäß erfolgt, „nicht irren (kann)“. Denn: „Was man nach dem wort Gottes und der meinung Christi thut, das ist recht gethan.“²⁶ Die Vergebungsbitte wäre hier folglich fehl am Platze.

Noch deutlicher sagt Luther es an einer anderen Stelle.²⁷ Er unterscheidet dort zwischen „Leben“ und „Lehre“ der Kirche. Im Blick auf ihr „Leben... ist die heilige Kirche nicht on sünde, wie sie im Vater unser bekennet ‚Vergib uns unser schuld‘“. Jedoch von ihrer „Lehre“, das heißt: ihrer Verkündigung gilt das nicht. „Die Lere mus nicht sünde noch streff-

lich sein und gehöret nicht ins Vater unser, da wir sagen: ‚Vergib uns unser schuld‘, Denn sie nicht unsers thuns, sondern Gottes selbs eigen wort ist, der nicht sündigen noch unrecht thun kan.“ Im Blick auf die Lehre der Kirche gilt: „Gottes mund (ist) der Kirchen mund, und widerumb Gott kan ja nicht liegen, Also die Kirche auch nicht.“ Ein Prediger – „wo er ein rechter Prediger ist“ – muß darum „mit S. Paulo, allen Aposteln und Propheten trötzlich sagen: Haec dixit Dominus“. Luther faßt zusammen: „das ist nu alles dahin gered, das die Kirche mus allein Gottes wort leren, und des gewis sein, dadurch sie der grund und pfeiler der Wahrheit, und auff den Felsen gebawet, heilig und unstrefflich heisst, das ist, wie man recht und wol sagt: Die Kirche kan nicht jrren, denn Gottes wort, welchs sie leret, kan nicht jrren. Was aber anders gelernt oder zweivel ist, obs Gottes wort sey, das kan nicht der Kirchen leren sein“.

Dabei ist es wichtig zu beachten, wie Luther hier das „non potest errare“ keineswegs auf eine freischwebende, von der Kirche in ihrer Konkretgestalt abgelöste Evangeliumsverkündigung – auch nicht auf das bloße Schriftwort! – bezieht, so daß es sich letztlich spiritualistisch verflüchtigt. Luther redet hier – wie auch an anderen Stellen – sehr handfest. Die „Lehre“, das heißt: die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament, von der das „non potest errare“ gilt und gelten muß, ist nichts anderes als die konkrete, täglich-alltägliche Verkündigung und Sakramentsausteilung, die in der Kirche und den Gemeinden und durch die Kirche und ihre Diener geschieht.

Es zeigt sich hier, daß für die lutherische Reformation das von der Kirche geltende „heilig und sündig“ (sancta et peccatrix) nicht einfach identisch ist mit dem von allen Gläubigen geltenden „gerecht und Sünder zugleich“ (simul justus et peccator). Natürlich sind beide nicht ohne Bezug. Aber eine direkte Übertragung des „simul justus et peccator“ auf die Kirche, ohne „Kategorienwechsel“, wäre falsch. Sündenbekenntnis und Sündenvergebung, die für den Gläubigen immer und überall gelten, haben für die Kirche ihre Grenze darin, daß die Kirche „communio sanctorum“ in der Doppelbedeutung des Begriffes ist: Gemeinschaft der Heiligen (sancti) und Gemeinschaft oder Teilhabe an den „Heilmitteln“ (sancta). Kirche gehört eben nicht „nur auf die Seite der Menschen“. Sie ist nicht einfach „die Versammlung aller Gläubigen“, sondern sie ist die Versammlung aller Gläubigen, „bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente lauts des Evangelii gereicht werden“ (CA 7).

Man muß fragen, ob diese Auffassung Luthers nicht durchaus im Bereich dessen liegt, was im Grundsatz auch von katholischer Seite vertreten wird:

Sünde und Irrtum wirken zwar tief in die Kirche, ihr Leben und Handeln hinein, stoßen dort aber doch auf eine durch Gott und seine Verheißung gesetzte konkrete Grenze, an der darum Sündenbekenntnis und Vergebungsbitte verstummen müssen. In *diesem* Sinne meint Luthers Unterscheidung zwischen „Leben“ und „Lehre“ der Kirche dasselbe wie die katholische Unterscheidung zwischen „Gliedern“ der Kirche, die stets des Sündenbekenntnisses und der Sündenvergebung bedürfen²⁸, und der Kirche, die den unveränderlichen „Glaubensschatz“ auslegt und verkündet, zwischen der Kirche als „menschlicher und irdischer Einrichtung“, die zur „dauernden Reform gerufen“ ist²⁹, und der Kirche als göttlicher Stiftung, als „sacramentum salutis“³⁰.

Wenn es im Blick auf die Frage nach Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche zwischen katholischem und evangelisch-lutherischem Denken eine Differenz gibt – und die gibt es ohne Zweifel! –, dann darf sie nicht schon vorher, also in einem einfachen Ja oder Nein zum „kirchlichen“ Sündenbekenntnis und zur „kirchlichen“ Vergebungsbitte angesetzt und behauptet werden. Das wäre jene Vergrößerung und Karikierung nicht nur der Position des anderen, sondern ebenso der eigenen Position, vor der ich eingangswarnte und die eine unsachgemäße „Radikalisierung“ der katholisch/evangelischen Differenz bedeuten würde, möglicherweise bis hin zu einer trennenden „Grunddifferenz“. Statt dessen wird man die Differenz hier – wie so oft – *innerhalb* (oder, wenn man so will, „oberhalb“) jenes Komplexes gemeinsamer Grundüberzeugungen erfragen müssen, den ich zu umreißen versucht habe. Einfacher geht es nicht.

III.

Der Zweck dieser „Bemerkung“ ist damit eigentlich erreicht: die dringende Warnung vor einer vereinfachenden Rede von der „sündigen Kirche“ und ihrer Verwendung bei der Bestimmung evangelisch/katholischer Differenz oder gar „Grunddifferenz“. Trotzdem möchte ich versuchen, noch etwas weiter vorzustoßen und zumindest zu fragen, ohne bereits eindeutige Antworten geben zu wollen, worin denn nun die evangelisch/katholische Differenz an diesem Punkte besteht.

Der Unterschied zum evangelisch-lutherischen Denken bricht erst dort auf, wo nach katholischer Lehre die gemeinsam bejahte Heiligkeit der Kirche – im Sinne ihrer „Indefektibilität“ – sich stärker und eindeutiger, als es reformatorischer Theologie legitim erscheint, strukturell-institutionell konkretisiert und institutionelle und rechtliche Unanfechtbarkeit und

Nicht-Hinterfragbarkeit gewinnt. Das gilt besonders im Blick auf die „Unfehlbarkeit“ des kirchlichen Lehramtes, sei es der Bischöfe (Konzil), sei es des Papstes, und die Letztverbindlichkeit und Irreformabilität lehramtlicher Entscheidungen.

Die reformatorische Kritik an der katholischen Auffassung von Heiligkeit der Kirche richtet sich letztlich auf diesen Punkt. Was sie der katholischen Auffassung zum Vorwurf macht ist, daß sie die der Kirche als ganzer geltende Verheißung des Bleibens in der Wahrheit von der ganzen Kirche auf das kirchliche Lehramt verlagern kann und verlagert.³¹ Die Apologie der Confessio Augustana formuliert es präzise: „Nec est ad pontifices (im deutschen Text: an die Päpste und Bischöfe) transferendum, quod ad veram ecclesiam pertinet, quod videlicet sint columnae veritatis, quod non errent.“³²

Auch nach evangelisch-lutherischer Überzeugung gilt, daß die Kirche, sofern sie „an Christi Statt“ durch ihr gottgestiftetes „ministerium verbi“ in Wort und Sakrament die Versöhnung predigt (2 Kor 5,18.19) und so die Versöhnung vermittelt, nie aus der Wahrheit fällt. Da aber die Träger des „Dienstes der Versöhnung“ nicht aufhören, sündige und irrende „Glieder“ der Kirche zu sein, können Wort und Sakrament so verdunkelt werden, daß es der Erneuerung bedarf. Darum gibt es in der Kirche, auch wo sie „ministra verbi“ ist, keine institutionellen Instanzen, die *als solche* von menschlicher Irrtumsfähigkeit unberührt und damit der Notwendigkeit der Erneuerung enthoben wären. Wo dies dennoch behauptet wird, potenziert sich gerade die Gefahr des Irrtums. Das ist Teil reformatorischer Grunderfahrung, aus der die Forderung nach kirchlicher Reform nicht nur „in membris“, sondern „in capite et membris“ erwuchs und erwächst.

Diese Bestimmung der katholisch/evangelischen Differenz im Blick auf das „ecclesia non potest errare“ ist gängige kontroverstheologische Münze. Was man aber evangelischerseits gewöhnlich nicht hinreichend beachtet, sind die *Unschärfen*, die dieser Bestimmung der Differenz innewohnen und die wichtig sind, sobald es um die theologische und ökumenische *Gewichtung* der Differenz geht.

Was die „Institutionalisierung“ der Indefektibilität der Kirche betrifft, so geht es, wie die Auffassung Luthers zeigt, eben nicht an zu sagen, die der Kirche verheißene Indefektibilität entbehre evangelischerseits überhaupt der institutionellen Aspekte und Elemente; denn Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung und das dazu eingesetzte Amt sind nun einmal theologisch und kirchlich auch etwas „Institutionelles“.

Und ebenfalls im Blick auf die „Unanfechtbarkeit“ kirchlicher Lehrentscheidungen zeigt sich bei genauerem Hinsehen, daß die Behauptung, hier gebe es eine völlig eindeutige, randscharfe evangelisch/katholische Differenz, nicht haltbar ist. Auch hier bedarf die Differenzbestimmung sogleich der Einschränkungen, wenn sie korrekt und glaubwürdig sein will. Denn:

- Im Blick auf die *katholische* Auffassung wird man mitbedenken müssen,
- daß die Ausübung des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes nichts anderes sein will als die Wahrnehmung derjenigen Unfehlbarkeit, die der ganzen Kirche von Gott zugesagt ist³³;
 - daß die Ausübung des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes an genaue Bedingungen gebunden und genauen Eingrenzungen unterworfen ist³⁴;
 - daß zwar der „Glaubensschatz“ (depositum fidei) unverändert bleibt, daß es aber diesen „Glaubensschatz“ theologisch und kirchlich immer nur in einer bestimmten „Art der Lehrverkündigung“ (modus doctrinae enuntiandae) gibt, die „zu gegebener Zeit recht- und pflichtgemäß erneuert“ werden muß³⁵;
 - daß ein in Irrtum verfallendes kirchliches Lehramt bzw. seine Träger ipso facto nicht mehr das kirchliche Lehramt bzw. ihre Träger sind.

Und im Blick auf die *evangelisch-lutherische* Auffassung wird man mitbedenken müssen, daß kirchlichen Lehrentscheidungen zwar nicht als solchen, wohl aber einzelnen kirchlichen Lehrentscheidungen bleibende, wenn auch abgeleitete Normativität zugesprochen wird, wie z.B.

- dem Kanonentscheid der alten Kirche,
- den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen und Konzilsentscheidungen,
- den kirchlich rezipierten reformatorischen Bekenntnisschriften.

Ich hatte im Vorausgegangenen gesagt: Der Unterschied zwischen evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Auffassung breche erst dort auf, wo nach katholischer Lehre die gemeinsam bejahte Heiligkeit der Kirche – im Sinne ihrer „Indefektibilität“ – sich stärker und eindeutiger als es reformatorischer Theologie legitim erscheint, strukturell-institutionell konkretisiert und institutionelle und rechtliche Unanfechtbarkeit und Nicht-Hinterfragbarkeit gewinnt.

Das ist ganz bewußt eine durch einen *Komparativ* definierte Differenz. Wenn das richtig ist und man das ernst nimmt, so ist die Frage, ob eine solche, durch verschiedene Akzentuierung und damit „quantitativ“, nicht „qualitativ“ zu definierende Differenz kirchentrennend sein kann und muß. Mit anderen Worten: Kann und darf man solch einer, durch eine letzte *theologische Unschärfe* bestimmten Differenz *kirchentrennende Schärfe* zusprechen? Oder wäre, wenn man es tut, dies nicht vielmehr Beweis einer unzu-

lässigen Vergrößerung und Karikierung der Positionen, die jene Unschärfe übersieht oder wegretuschiert?

Mit diesen Überlegungen soll nicht bestritten werden, daß die katholische Lehre von der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes, wie das Vatikanum I sie definiert hat, mitsamt der aus ihr hervorgehenden kirchlichen Struktur und Praxis weiterhin kirchentrennend wirken muß. Bezweifelbar dagegen ist, ob diese, also in einer *Einzelfrage* bestehende kirchentrennende Differenz so ins theologisch Allgemeine und Grundsätzliche (in unserem Falle: in die Frage nach Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche) übertragen zu werden vermag, daß dort – ohne unverantwortliche Vergrößerung – ihre *kirchentrennende* Schärfe noch behauptet und einsichtig gemacht werden kann.

Von hierher könnte ein klärendes Licht auf die gesamte Rede von und Diskussion um eine evangelisch/katholische „Grunddifferenz“ fallen. Ohne daß dies an dieser Stelle ausgeführt werden könnte, gewinnt man mehr und mehr den Eindruck, daß die Konstatierungen und verschiedenen Lokalisierungsversuche einer solchen „Grunddifferenz“ stets eine inhärente Unschärfe besitzen, die es nicht gestattet, ihr wirklich kirchentrennende Schärfe zuzusprechen. Das macht diese Versuche keineswegs falsch oder wertlos. Sie können durchaus Verständnishilfen sein, dank derer man die umgreifende Eigentümlichkeit und Verschiedenheit der Kirchen und ihrer Traditionen besser erfaßt. Es gibt aber, soweit ich die Debatte überschaue, bislang keine Bestimmung der „Grunddifferenz“, die nicht jene Unschärfe besäße und darum auch – mit guten Gründen – in ihrer Exaktheit in Frage gestellt werden kann und wird. Sie erscheinen eher als hermeneutische Formeln, die man – gleichsam *ad usum delphini* – durchaus gebrauchen kann, die aber dort ihre Funktion verlieren, wo es um die exakte Identifizierung und um die theologische Überwindung derjenigen Fragen geht, die unsere Kirchen in der Vergangenheit getrennt haben und auch heute noch trennen. Diese Fragen liegen nun einmal nicht auf der Ebene allgemeiner „Grund-“, sondern auf der Ebene handfester „Einzeldifferenzen“.

Es wäre sogar zu prüfen, ob die Bestimmung von „Grunddifferenzen“, wenn dabei deren inhärente Unschärfen und folglich ihr Mangel an kirchentrennender Schärfe nicht unterschlagen, sondern sichtbar gemacht würden, gerade zur Entschärfung und zur Überwindung der noch trennenden „Einzeldifferenzen“ beitragen könnte. Aber das kann hier nur eine Andeutung bleiben.

ANMERKUNGEN

- 1 Zur gegenwärtigen Debatte um eine katholisch/evangelische „Grunddifferenz“, s. Harding Meyer: Grundverschiedenheit – Grundkonsens. Problemskizze zu einem Studienprojekt des Straßburger Instituts für ökumenische Forschung, in: ÖR 34 (1985) 347–359. Dort auch weitere Literaturhinweise.
- 2 Die Frage nach der „sündigen Kirche“ ist auf katholischer Seite vor und während des Zweiten Vatikanischen Konzils oft erörtert worden. Unter den Publikationen seien besonders erwähnt: Karl Rahner, Kirche der Sünder, Freiburg 1948 (später in: Schriften zur Theologie, VI, Einsiedeln 1965, 301–320); Yves Congar, Vraie et fausse réforme dans l’Eglise, 2. Aufl. Paris 1968 (1. Aufl. 1950), 63–124; Hans Urs von Balthasar, Casta Meretrix, in: Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II, Einsiedeln 1961, 203–305; Intervention von Bischof Stefan László auf dem Vatikanum II am 10.10.1963 über die Sünde in der Kirche, in: Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput, hg. von Johann Christoph Hampe, Bd. I, München 1967, 264–266; Karl Rahner, Die Sünde in der Kirche, in: G. Baraúna (Hg.), De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. I, Freiburg/Basel/Wien/Frankfurt 1966, 346–362 (dort Bibliographie; dasselbe etwas erweitert unter dem Titel: Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Schriften zur Theologie, Bd. VI, Einsiedeln 1967, 321–345; Michel Philippon, Die Heiligste Dreifaltigkeit und die Kirche (Die Kirche ohne Sünde nicht ohne Sünder), in: G. Baraúna (a.a.O.), 286–287.
- 3 ZThk 1983, 432–457. Die folgenden Zitate siehe 441, 445, 444, 450, 453f, 455, 441.
- 4 In: Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses, 67 (1987), 399–419.
- 5 Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques, Paris 1986.
- 6 „La nature de l’instrumentalité de l’Eglise dans l’oeuvre salvatrice de Dieu“, ebd. 404 ff. Das Comité mixte catholique-protestant en France, dem Birmeléd angehört, war ihm in dieser Lokalisierung der „Grunddifferenz“ weitgehend gefolgt: Consensus oecuménique et différence fondamentale, Paris 1987, 19f. deutsche Fassung: ÖR 1988, 221–230.
- 7 La peccabilité. . . a.a.O. 409. Diese – ich meine das, wie sich noch zeigen wird, nicht als Vorwurf – vage und unscharf definierte Differenz, die durch die Verwendung von drei (!) Komperativen sich lediglich als Akzentdifferenz zu erkennen gibt und als solche nur schwer greifbar ist, entzieht sich durch das Wortspiel „seconde sans être secondaire“, mit dem sie schließt, noch mehr der Greifbarkeit und könnte gerade darin zutreffend beschrieben sein.
- 8 Ebd. 409–414.
- 9 Ebd. 410, 411, 412, 413.
- 10 LG 39.
- 11 WA 50,628 (Von den Konziliis und Kirchen, 1539).
- 12 Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530. Corpus Catholicorum Bd. 33, bearbeitet von H. Immenkötter, Münster 1979, 96.
- 13 Dazu: Wolfgang Höhne, Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche, Berlin/Hamburg 1963. Wilhelm Maurer, Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche, in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Vorträge des III. Intern. Congr. f. Lutherforschung, Göttingen 1967, 95–121.
- 14 WA 30 III, 408; 51, 513 und 515f; Apologie VII, 27 (BSLK, 240). In „De servo arbitrio“ heißt es z.B.: „... Ecclesia . . . spiritu Dei regitur, Sancti aguntur spiritu Dei . . . et Christus cum Ecclesia sua manet usque ad consummationem mundi. Et Ecclesia Dei est firmamentum et columna veritatis. Haec . . . novimus, nam sic habet et symbolum omnium nostrum: Credo Ecclesiam sanctam catholicam, ut impossibile sit, illam errare etiam in minimo articulo“ (WA 18,649f). Das „ecclesia non potest errare“ begegnet auch bei Calvin: Institutio IV 8,12–13.

- ¹⁵ UR 4; vgl. LG 48. Augustin: „Ubi cumque autem in libris commemoravi Ecclesiam non habentem maculam aut rugam, non sic accipiendum est quasi iam sit, sed quae praeparatur ut sit, quando apparebit etiam gloriosa“ (Retract., lib. II, c.18; PL 32,637).
- ¹⁶ Confutatio, a.a.O. 94f.
- ¹⁷ WA 38,216 (Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe, 1533); WA 39 I, 351 (3. Antinomerdissertation). Die bekannte Aussage Luthers „Non est tam magna peccatrix ut Christiana ecclesia“ (WA 34 I,276) wird gerne – auch von Jüngel und Birmelé – mit dem Begriff „maxima peccatrix“ wiedergegeben, ein Begriff, der sich so bei Luther m.W. nicht findet. Es scheint, als habe er die Bezeichnung „maximus peccator“ Christus vorbehalten (WA 40 III, 743).
- ¹⁸ WA 34 I, 276 (Predigt Ostern 1531).
- ¹⁹ Dazu Yves Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'église*, a.a.O. (s.o.Anm. 2) 79ff, und vor allem Hans Urs von Balthasar, *Casta meretrix*, a.a.O. (s.o.Anm. 2).
- ²⁰ WA 30 III, 408; 34 I, 276; 38,216; 39 I, 351; 51,516.
- ²¹ Retract., lib. II, c.18; PL 32,637f.
- ²² DS 229 und DS 1537.
- ²³ AAS 35 (1943), 225.
- ²⁴ LG 40.
- ²⁵ LG 8. Im Ökumenismusdekret heißt es: „Die Kirche wird auf dem Wege ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reform gerufen, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist“ (UR 6).
- ²⁶ WA 38,215f.
- ²⁷ WA 51,513ff (Wider Hans Worst, 1541). Die folgenden Zitate 516f, 516, 517, 518.
- ²⁸ S. Anm. 21–24.
- ²⁹ UR 6.
- ³⁰ LG 48.
- ³¹ In seiner „Vorrede zu Alexius Krosners Sermon von der heiligen Kirche“ (1531) sagt Luther: „Es haben die Papisten einen neuen artickel jm glauben auffgebracht, der heisst: Wir geistlichen sind die heilige Christliche Kirche, und malen sich jm schiffe sitzen und die anderen Christen jm meer schwimmend und ersauffend. Darauff steht alle jhr gebew mit leren und leben. Und schliessen daraus, das sie gar nicht jrren können, Sondern, was sie leren und thun, das sey eitel recht und artickel des Christlichen glaubens, Denn die Christliche kirche sey so heilig, das sie nicht jrren müge. . .“ (WA 30 III, 407). Auch in „Von den Konziliis und Kirchen“ (1539) wirft Luther dem „Babpst mit den seinen“ vor, sie hätten „namen und gemelde der Kirchen“, die doch eigentlich „das Heilig Christlich volck sol heissen“, „allein auff sich. . .gezogen“ (WA 50, 625).
- ³² VII, 27 (BSLK, 240). Die Apologie macht ihren Gegnern den Vorwurf, eine „neue römische Definition der Kirche“ vorgelegt zu haben, nach der Kirche eine „monarchia suprema totius orbis terrarum“ sei, „in qua oporteat romanum pontificem habere potestatem ‚anypeuthynon‘ (d.h. uneingeschränkt), de qua nemini liceat disputare aut iudicare“ (ebd. 23 (BLSK, 239)).
- ³³ Vatikanum I: DS 3074.
- ³⁴ Vatikanum I: DS 3070; 3074; vgl. 3011. Siehe auch die große Relatio Gassers auf dem Konzil, wo er die vierfache Begrenzung der päpstlichen Unfehlbarkeit im einzelnen darlegt: ad subjectum, ad actum, ad causam efficientem, ad obiectum (Mansi, *Amplissima collectio conciliorum*, 52, 1203ff, bes. 1221–1214, auch 1225ff).
- ³⁵ UR 6.

Kirchlich-sozialethische Herausforderungen des EG-Binnenmarktes

VON WOLF-DIETER JUST

I. *Einleitung*

Lange Zeit fand die Politik der Europäischen Gemeinschaft geringe oder eher negative Beachtung in der Öffentlichkeit. Man sah, wie die Divergenz nationaler Interessen den Einigungsprozeß immer wieder blockierte, wie das demokratisch gewählte Europaparlament vergeblich um Einfluß rang und wie die gemeinsame Agrarpolitik mit hohen Subventionen Butterberge und Milchseen hervorbrachte. Das genügte, um sich befremdet abzuwenden.

Mit dem Inkrafttreten der Einheitlichen Europäischen Akte am 1. Juli 1987, in der sich die Mitgliedsstaaten verpflichten, bis Ende 1992 einen großen EG-weiten Binnenmarkt ohne Grenzen zu verwirklichen, scheint sich dies zu ändern. Politiker, Unternehmer, Gewerkschafter, Verbraucher und Umweltschützer merkten, daß hier große Herausforderungen liegen, die zum Umdenken und insbesondere zum Blick über die Grenzen nötigen. Selbst bei den Kirchen, die bisher die westeuropäische Entwicklung verschlafen haben, scheint man zu merken, daß das nicht mehr länger möglich sein wird. Sie tun sich zwar nach wie vor schwer, auch nur über die Grenzen der eigenen Landeskirche hinauszuschauen. Kirchliche Verantwortung auf *EG*-Ebene wahrzunehmen, ist vielen noch ein ganz und gar fremder Gedanke. Man denkt noch in den traditionellen Kategorien des Kirche-Staat-Verhältnisses. Aber in jüngster Zeit ist doch Unruhe aufgekommen, weil mit dem Binnenmarkt ja auch eine Steuerharmonisierung angestrebt wird. Könnte dies unter Umständen Auswirkungen auf unser Kirchensteuersystem haben, das ja in der EG etwas Einmaliges ist? Wird dieses aus europäischer Sicht absonderliche Privileg im Zuge EG-weiter Harmonisierungsbestrebungen unter Druck geraten? Es ist bezeichnend, daß erst diese mögliche Betroffenheit der eigenen Einkommensbasis eine ernsthafte Diskussion nach der Bedeutung des Binnenmarktes für die Kirche auslöst.

Die Fragen nach der gesellschaftsdiakonischen Verantwortung der Kirche im Blick auf die europäischen Institutionen, nach sozialethischen Kriterien und Orientierungshilfen für den Prozeß westeuropäischer Integration, nach Leitbildern für eine ökologisch und sozial verantwortliche EG-Politik usw. blieben – von knappen, sehr allgemeinen Stellungnahmen abgesehen –

bisher von den Kirchen unbeantwortet. Es gibt keine Denkschrift zu diesen Fragen, keine Konzeption für die Wahrnehmung kirchlicher Verantwortung und nur sehr geringe Finanzmittel für die wenigen kirchlichen Einrichtungen auf der Ebene von EG, Westeuropa und Gesamteuropa. In den 80er Jahren sind diese Mittel und entsprechende Mitarbeiterstellen sogar gekürzt worden. Hier liegen also große Defizite, und man kann nur hoffen, daß sie möglichst bald erkannt und abgebaut werden. Welche Aufgaben sich hier konkret stellen, will ich am Ende andeuten.

II. Ziele der Binnenmarktpolitik

Die politische Initiative für den Binnenmarkt entwickelte sich Anfang der 80er Jahre, als in der Gemeinschaft die Sorge wuchs, in bestimmten Wachstumszweigen gegenüber Japan und den USA an Boden zu verlieren. Besonders in Wachstumsbranchen wie der Datenverarbeitung, der Elektroindustrie und der elektronischen Industrie war die Wettbewerbsfähigkeit zurückgegangen. Man führte dies wesentlich auf die Segmentierung der EG-Wirtschaft in 12 Teilmärkte zurück. Darum soll nun durch Aufhebung der Schranken für den Waren-, Kapital- und Personenverkehr die Leistungsfähigkeit der Wirtschaft verbessert werden. Dies werde helfen – so die Überzeugung –, die Rationalisierungsmöglichkeiten der Produktions- und Betriebsstrukturen auszuschöpfen, die dann ihrerseits Produktivitätsverbesserungen und Preis- und Kostensenkungen nach sich ziehen sollen.

Die Kommission hat 1986 eine umfassende Studie in Auftrag gegeben, mit der die wirtschaftlichen Auswirkungen des EG-Binnenmarktes ermittelt werden sollten. Diese Studie, der sogenannte Cecchini-Bericht, liegt inzwischen vor. Darin wird ein sehr optimistisches Bild der wirtschaftlichen Auswirkungen gezeichnet. Man erwartet eine weitgehende Erneuerung der europäischen Industrie im Waren- und Dienstleistungsbereich. Es heißt: „Mit Einsparungen für die Unternehmen in Höhe von rd. 200 Milliarden ECU (1 ECU = etwa DM 2,00) und – auf mittlere Sicht – zwei bis fünf Millionen neuen Arbeitsplätzen sowie einem nichtinflationärem Wirtschaftswachstum von fünf bis sieben Prozent wird der große Markt den Wohlstand aller Europäer dauerhaft fördern.“¹

Zweifellos sind die noch bestehenden Grenzen in der EG für die Wirtschaftsentfaltung hinderlich, für die Unternehmen kostenträchtig. Zwar sind schon 1968 die Zölle auf Importe weggefallen, aber es gibt immer noch eine Unzahl von Hindernissen für den freien Warenverkehr. So ist bis heute der Außenhandel mit viel Bürokratie verbunden. Eine Spedition braucht

z. B. für den Warentransport von der Bundesrepublik nach Österreich und Italien 6 Dokumente über den Fahrer, 12 Dokumente über die Waren und 27 Unterlagen über das Fahrzeug.² Dadurch gibt es u. a. lange Aufenthaltszeiten an der Grenze. Sodann gibt es unterschiedliche technische Normen für die einzelnen Produkte aufgrund unterschiedlicher sicherheitstechnischer, ökologischer oder gesundheitlicher Standards in den Mitgliedsstaaten. Das heißt: Viele Produkte müssen für verschiedene Länder mit je anderen Normen und Standards gefertigt werden, die den dortigen Bestimmungen entsprechen. Das ist natürlich enorm kostenaufwendig und hält viele Unternehmen von nationalen Märkten fern. Weiterhin gibt es Mengenbeschränkungen. Auf dem Stahlmarkt sind es z. B. exakte Quoten für die Hersteller, die sie nicht überschreiten dürfen. Es gibt sehr unterschiedliche Verbrauchssteuern, wie z. B. für Luxuswaren. Dies erfordert großen bürokratischen Aufwand, um Betrug und Steuerhinterziehung im Außenhandel zu verhindern. Schließlich gibt es Beschränkungen für die Freizügigkeit der Arbeitnehmer, weil nicht jedes Land jede Ausbildung anerkennt usw.

Die vier großen Freiheiten, um die es der EG geht – die Freiheit für den unbehinderten Warenaustausch, für Dienstleistungen quer durch die Gemeinschaft, für Kapitalbewegungen und für den Personenverkehr – sind bei weitem noch nicht verwirklicht. Der Binnenmarkt soll dieses schaffen. Vorgesehen sind u. a.:

- die Beseitigung technischer Handelshemmnisse durch EG-einheitliche Regelungen über Grundanforderungen an alle Produkte
- die Vereinheitlichung der Verbrauchssteuern (wobei allerdings eine gewisse Bandbreite zugelassen bleiben soll). Bei der Mehrwertsteuer z. B. wird ein Niedrigsteuersatz zwischen 4 und 9% zugelassen, ein Höchstsatz zwischen 14 und 20%.
- Erleichterungen der Freizügigkeit (z. B. durch gegenseitige Anerkennung der Ausbildungsgänge und Diplome)
- Liberalisierung des öffentlichen Auftragswesens
- Liberalisierung des Geld- und Kapitalverkehrs – längerfristig eine Währungsunion und eine europäische Zentralbank
- ein gemeinsamer Markt für Dienstleistungen
- Liberalisierung des Verkehrsmarktes (z. B. des Lastkraftverkehrs und des Flugverkehrs).

III. Soziale Risiken des EG-Binnenmarktes

1. Hinter der Binnenmarktpolitik steht eine Wachstumseuphorie, die die ganze Problematisierung dieses Konzepts in den letzten Jahren und Jahrzehnten souverän beiseiteschiebt. 7% Wachstum verspricht man sich und meint damit, den Wohlstand zu mehren und 2–5 Millionen zusätzliche Arbeitsplätze zu schaffen. Dieser Ansatz ist in vielfacher Hinsicht problematisch. Ich erwähne nur zwei Risiken.

a) Zunächst ist an die ökologischen Kosten dieses Plans zu erinnern. Der Cecchini-Bericht diskutiert dies nur am Rande, als gäbe es hier kaum Veränderungen zu erwarten. Dabei steht die gesamte Konzeption des Binnenmarktes in klarem Widerspruch zu ökologischen Erfordernissen. Insgesamt ist der Umweltschutz ein Stiefkind der EG, was sich hier einmal wieder zeigt. Daran wird sich voraussichtlich wenig ändern, weil im Sachgebiet „Umweltschutz“ der Europäische Rat nur einstimmig entscheiden darf – jede einzelne Regierung kann also z. B. die Anhebung bestimmter Umweltschutznormen mit einem Veto verhindern. Daher kommen von Umweltschützern zur Zeit die stärksten Einwände oder Bedenken gegen den Binnenmarkt, obwohl man andererseits auch weiß, daß es längst nicht mehr reicht, Umweltschutz nur auf nationaler Ebene zu betreiben. Gefährliche Emissionen machen an Grenzen nicht halt.

b) Es ist schon fast eine Binsenweisheit, daß man von Wachstumseffekten nicht einfach auf neue Arbeitsplätze schließen darf. Sie können auch für Rationalisierungsinvestitionen genutzt werden, und viele Unternehmen werden genau dieses tun. Zudem steht aufgrund des verschärften Wettbewerbs ein schneller Strukturwandel zu erwarten, dem Tausende von Arbeitsplätzen zum Opfer fallen werden. Schon jetzt hat eine große Konzentrationswelle eingesetzt. Ein gemeinsamer Markt eröffnet vor allem Großproduzenten enorme Möglichkeiten für die Massenproduktion und Kostensenkungen. Weniger wettbewerbsfähige Produzenten bleiben auf der Strecke. Der Cecchini-Bericht verschweigt dies nicht: Elektrische Lokomotiven werden nach 1992 nur noch von 4 statt 16 Unternehmen angeboten. Im Bereich Telekommunikation wird es 2 statt 7 Großanbieter geben. Philips plant 60 seiner 180 Produktionsstätten in der EG zu schließen und 20000 Arbeitsplätze abzubauen. Ein Grund liegt unter anderem darin, daß das Unternehmen nach der Vereinheitlichung der Normen für Stecker nicht mehr 36 verschiedene Stecker an seine Geräte bauen muß.³

All dies zeigt, daß man große Fragezeichen hinter die beschäftigungspolitischen Prognosen des Cecchini-Berichts machen muß.⁴ Die EG hat

zur Zeit 16 Millionen Arbeitslose. Selbst wenn die optimistischen und unrealistischen Prognosen des Berichts einträfen, bietet der Binnenmarkt für die große Mehrheit von ihnen keine Perspektive. Das soziale Hauptproblem der EG wird ungelöst bleiben.

2. Der EG-Binnenmarkt enthält erhebliche Risiken für Arbeitnehmer und ihre sozialen Schutzrechte. Unternehmer werden darauf achten müssen, unter verschärften Wettbewerbsbedingungen nicht aus dem Markt geworfen zu werden. Sie werden zusehen, daß sie ihre Kosten senken. Es wird Druck entstehen auf Löhne, Lohnnebenkosten, Arbeits- und Sozialrecht, Betriebsverfassung, Mitbestimmung, Kündigungsschutz, Arbeitszeit und Sozialpläne. All dies werden unter den neuen Bedingungen Wettbewerbsfaktoren sein, wie Tyll Necker, Präsident des BDI, gesagt hat. Aus diesem Grund tritt die Bundesvereinigung der Arbeitgeberverbände (BDA) ausdrücklich dafür ein, daß der EG auf sozialem und sozialpolitischem Gebiet nur eine beschränkte Rolle zukommt. „Eine Egalisierung vieler oder aller Bereiche der Sozialpolitik“ wird abgelehnt. Dr. Himmelreich von der BDA meinte bei einer Anhörung im Bundestag am 2. Mai 1988:

„Die soziale Entwicklung läßt sich nicht von oben – das ist unsere Meinung – oder per Dekret regeln, sondern muß aus sich selbst heraus tragfähig werden. Das führt zu der Frage, ob in einem Land mit hohem Sozialstandard alles so bleiben kann, wie es jetzt ist. Ich glaube nicht, daß das möglich ist. Gemeinsame Wirtschaftsbedingungen im großen Binnenmarkt werden uns nicht nur Chancen eröffnen, sondern auch verstärktem Wettbewerb aussetzen, es besteht also ein gewisser Anpassungsbedarf. Der betrifft aber nicht die Substanz der sozialen Schutzrechte.

Im sozialpolitischen Bereich denke ich insbesondere an die Faktoren, die die deutsche Wirtschaft heute im Wettbewerb nachhaltig belasten, während wir in anderen Bereichen Wettbewerbsvorteile haben. Wir haben jedoch – und daran führt kein Weg vorbei – neben der Schweiz die höchsten Arbeitskosten, wir gehören zur Gruppe der Staaten, die die kürzeste Arbeitszeit haben und schließlich ist bei uns die Sonntagsarbeit stärker eingeschränkt als fast in allen anderen Ländern, mit denen wir im Wettbewerb stehen. Die Frage muß deshalb erlaubt sein, wieviele Arbeitsplätze in der Bundesrepublik nicht geschaffen werden konnten, weil die ausreichende Maschinenlaufzeit hier nicht gewährleistet werden kann.

Schon heute stellt sich die Frage, ob es nicht besser ist, wenn auch wir uns in der Sonntagsarbeit etwas flexibler verhalten als es in der Bundesrepublik üblich ist.“ Und später heißt es weiter:

„Ich kann mir nicht vorstellen, daß das deutsche Mitbestimmungssystem – insbesondere nicht die Montanmitbestimmung – von unseren Partnerländern übernommen wird. Eine Harmonisierung des Gesellschaftsrechtes wird aber unter Einschluß der Mitbestimmung nicht gelingen.“

Diese Aussagen machen deutlich, unter welchen Druck wichtige soziale Errungenschaften geraten werden, wenn der verschärfte europäische Wettbewerb Wirklichkeit wird. Die Gefahr eines „social dumping“ ist sehr real.

3. Mit dem Wegfall der Grenzkontrollen stellen sich schließlich neue Fragen für die Ausländer- und Asylpolitik. Hier soll es zu größerer Abstimmung auf EG-Ebene kommen. Diskriminierungen von EG-Wanderarbeitern sollen abgebaut werden. Zur Zeit gibt es fünf Millionen EG-Bürger, die nicht im EG-Staat ihrer Staatsbürgerschaft leben. Sie sollen als Arbeitnehmer gleichbehandelt werden, gleiche steuerliche und soziale Vergünstigungen erhalten sowie ein verstärktes Aufenthaltsrecht auch bei Arbeitslosigkeit und Verbesserungen beim Familiennachzug. So sehr dies zu begrüßen ist, fragt man doch, was aus der zahlenmäßig größeren Gruppe der nicht-EG-angehörigen Migranten wird. Die rechtliche und soziale Kluft zwischen der einen und der anderen Gruppe von Migranten wird zunehmen.

Bei einer Harmonisierung der asylrechtlichen Bestimmungen stellt sich die Frage, ob sich eine restriktivere oder liberalere Linie durchsetzen wird. Allgemein wird mit einer Verschärfung der Kontrollen an den Außengrenzen und einer Zunahme der Abschreckungsmaßnahmen innerhalb der Mitgliedsstaaten für Asylsuchende gerechnet.⁵ In der Bundesrepublik gibt es bereits Stimmen, die auf eine Änderung oder Streichung des Artikels 16,2 GG drängen: „Politisch Verfolgte genießen Asylrecht“. Andere Länder hätten solche Grundrechte auch nicht in ihrer Verfassung. – Die Kirchen setzen sich bekanntlich aus ethischen Erwägungen seit Jahren für ein liberales Asylrecht und eine liberalere Asylverfahrenspraxis ein. Wenn jetzt die Entwicklung in die umgekehrte Richtung gehen sollte, werden sie sich im Namen von Menschenrecht und Menschenwürde herausgefordert fühlen, noch entschiedener für den Schutz der Flüchtlinge einzutreten.

4. Das Kernproblem der EG liegt meines Erachtens in ihrem Mangel an Staatlichkeit und ihrem Demokratiedefizit. Die Binnenmarktentwicklung macht dies besonders deutlich. Durch sie werden gewaltige wirtschaftliche Kräfte freigesetzt. Große multinationale Konzerne werden ungehindert in einem Wirtschaftsraum von 320 Millionen Verbrauchern operieren können. Man spricht von der größten „Deregulierungsaktion der Geschichte“. Wo liegen die Möglichkeiten, die auf diese Weise freigesetzten Kräfte zu bändigen? Wie kann letztlich der Primat der Politik gegenüber der Wirtschaft

durchgesetzt werden? Wie kann Politik die freigesetzten Kräfte so kanalisieren, daß sie allen Menschen in der Gemeinschaft – aber auch Menschen in anderen Teilen der Erde – dienen, daß sie in den Dienst sozialer Gerechtigkeit und der Bewahrung der Umwelt gestellt werden? Das Problem ist, daß zur Zeit ein erhebliches Ungleichgewicht zwischen der wirtschaftlichen und der politischen Macht in der EG besteht. Wer hat die Macht, z. B. eine fortschrittliche Sozialpolitik durchzusetzen? Das Europäische Parlament hat keine Gesetzgebungskompetenz, allenfalls Mitwirkungsmöglichkeiten, und es hat keine Kontrollbefugnisse gegenüber der Exekutive. Es kann keine Regierung stürzen. Die EG-Kommission hat keine demokratische Legitimation. Sie ist zudem in ihren Entscheidungen vom Europäischen Rat abhängig. Alle wichtigen Entscheidungen trifft der Rat. Dieser aber ist nicht europäisch legitimiert, sondern eine Vertretung der nationalen Regierungen. Unterschiedliche nationale Interessen lähmen immer wieder seine Handlungsfähigkeit. In wichtigen Politikbereichen kann der Rat nur einstimmig beschließen. Wie soll eine schwache politische Kontrollmacht mit derart geringer europäisch-demokratischer Legitimation die wirtschaftlichen Kräfte bändigen, die durch die Binnenmarktentwicklung freigesetzt werden? Das ist meines Erachtens die Kernfrage. Das System der sozialen Marktwirtschaft setzt ein gewisses Gleichgewicht von Markt und Staat voraus. Der Staat muß einen Ordnungsrahmen vorgeben, damit im freien Spiel der Kräfte die Schwächeren geschützt bleiben und dort, wo sie im Wettbewerb unterliegen, nicht ins Bodenlose fallen. Der Staat hat auch dafür zu sorgen, daß die Interessen des Gemeinwohls und der Umwelt gewahrt bleiben. Der Mangel an Staatlichkeit in der EG gefährdet das System der sozialen Marktwirtschaft. Wie sollen auf EG-Ebene die notwendigen sozialen, ökologischen und entwicklungspolitischen Schutzrechte durchgesetzt werden? Es mangelt nicht an Beteuerungen, daß es kein soziales und ökologisches Dumping geben soll – von Delors bis zu Helmut Kohl. Aber haben wir dafür auch die *institutionellen Voraussetzungen*? Wohlmeinende Absichtserklärungen reichen nicht aus.

IV. Aufgaben der Kirchen

Daß Kirche sich im Bereich von Politik und Gesellschaft durch Wort und Tat engagiert, gehört zu dem umfassenden Verkündigungs- und Sendungsauftrag ihres Herrn. Dabei geht es nicht um kirchliche Machtansprüche, „sondern um ein Ansprechen der Welt unter dem Anspruch Gottes und in Solidarität mit den Aufgaben und Nöten der Gesellschaft. Diese Solidarität

folgt aus dem Gebot der Christusnachfolge“⁶⁶. Persönliche Liebestätigkeit genügt dabei nicht. Nächstenliebe will sich unter heutigen Bedingungen auch durch Strukturen verwirklichen – Strukturen, die menschengerecht sind, dem Frieden, der Gerechtigkeit und der Bewahrung der Schöpfung dienen.

Im Zusammenhang mit der Binnenmarktentwicklung kann die Kirche zunächst einmal zu einer *ganzheitlichen* Analyse der Chancen und Risiken beitragen. Sie wird eine einseitige wirtschaftliche Betrachtungsweise ablehnen und versuchen, die komplexen Auswirkungen dieser Entwicklung für Individuum, Gesellschaft und Umwelt in der Vielfalt politischer, wirtschaftlicher, sozialer, kultureller und religiöser Bezüge darzustellen. Sie wird davor warnen, angesichts begrenzter politischer Gestaltungsmöglichkeiten, von denen bereits die Rede war, wirtschaftliche Entscheidungen als sachzwanghaft zu begreifen. Gegen die gängige Rede von wirtschaftlicher Eigengesetzlichkeit und Sachzwängen ist mit der genannten EKD-Denkschrift zu sagen:

„Wenn die Geschichte nach ehernen unausweichlichen Gesetzmäßigkeiten abliefe, dann wären ethische Überlegungen sinnlos. Dem kann eine Kirche, die den lebendigen Gott verkündet, niemals zustimmen. Das Vorhandensein von Zwangsläufigkeiten läßt sich zwar nicht leugnen. Es ist auch selbstverständlich, daß die Sozialethik, die Forschungen der Gesellschaftswissenschaften über derartige Zusammenhänge zu berücksichtigen hat. Aber es ist eine Aufgabe von hoher ethischer Bedeutung, die Ursachen, Bedingungen und Auswirkungen der jeweiligen Geschehensabläufe aufzudecken, über Wege zu ihrer Beeinflussung nachzudenken und scheinbaren Sachzwängen gegenüber die Freiheit des Menschen zu verantwortlichen Entscheidungen ins Spiel zu bringen. Solche Entscheidungen können in ihren Konsequenzen Geschehensabläufe grundlegend verändern. Oft wird das Argument der Sachgesetzlichkeit gerade dann von Praktikern in Politik und Wirtschaft als Vorwand gebraucht, wenn man das Gebotene und auch Mögliche unterläßt, weil man es in Wahrheit nicht will.“⁶⁷

Zu einer ganzheitlichen Analyse der Chancen und Risiken der Binnenmarktentwicklung gehört es auch, auf die möglichen Folgen für Frieden und Gerechtigkeit im Nord-Süd- und Ost-West-Verhältnis hinzuweisen. In Ländern Osteuropas und der „3. Welt“ werden Befürchtungen laut, daß die EG sich nach außen abschotten und zu einer „Festung“ werden könnte, daß sie sich selbst genügt und den Wohlstand in den eigenen Grenzen pflegt und verteidigt. In diese Richtung weist auch eine Aussage im Schlußdokument der Basler Ökumenischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“.

„... ganz besonders wenden wir uns an Kirchen, Christen und Entscheidungsträger in den EG-Ländern, dafür Sorge zu tragen, daß die Verwirklichung der Europäischen Einheitlichen Akte 1992/93 nicht zu Rückschritten in den Sozialleistungen und ökologischen Maßstäben führt. Darüber hinaus sollten sie dafür Sorge tragen, daß in der EG die Erkenntnis wächst, daß sie nicht ganz Europa vertritt und dies sollte auch in ihrer Bezeichnung deutlich werden. Die Europäische Gemeinschaft sollte weiterhin Kontakte über die jetzigen Grenzen hinaus zu den ihr nicht angehörigen Ländern Europas und der Welt anstreben“ (84b).⁸

Natürlich kann es nicht Aufgabe der Kirche oder der Sozialethik sein, den Expertenstreit um die Angemessenheit dieser oder jener politischen und wirtschaftlichen Maßnahme zu entscheiden – womöglich noch mit der Berufung auf „höhere Einsicht“. Kirche kann mit ihrer Sozialethik nicht vorgeben, im Besitz der richtigen Lösungen für eine komplexe Problematik wie der des Binnenmarktes zu sein. Wohl aber kann sie öffentlich ihre Stimme erheben mit der Forderung, Lösungsansätze prinzipiell und vorrangig an dem Wohl der betreffenden Menschen und der Umwelt zu orientieren. Wirtschaftswachstum, Produktivitätsfortschritt, Kapitalvermehrung, Handelsliberalisierung usw. dürfen niemals zum Selbstzweck werden. Legitimität gewinnen sie erst, sofern sie ethisch bestimmten Zielen dienen. Diese ethisch bestimmten Ziele bedürfen in einer demokratischen Gesellschaft der Legitimation durch die Bürger. Vor diesem Hintergrund sind die Demokratiedefizite der Europäischen Gemeinschaft und der Mangel an demokratischer Kontrolle privatwirtschaftlicher Entscheidungsmacht ernste Herausforderungen für uns alle.

Ich möchte darauf verzichten, sozialetische Kriterien für eine verantwortliche Binnenmarktpolitik zu entwickeln und zu begründen. Dazu fehlt hier der Raum. Ich möchte aber wenigstens *sechs christliche Grundsätze* für wirtschaftliche Gerechtigkeit aufzählen. Ich entnehme sie einer Studie der „United Church of Christ“, einer Kirche in den USA, mit der unsere Evangelische Kirche im Rheinland seit Anfang der achtziger Jahre „Kirchengemeinschaft“ hat. Diese Grundsätze geben meines Erachtens einen guten Orientierungsrahmen:

1. Erfüllung materieller Grundbedürfnisse: ein gerechtes Wirtschaftssystem erfüllt die materiellen Grundbedürfnisse aller Mitglieder der menschlichen Gemeinschaft und erhöht die Lebensmöglichkeiten der Armen, der Schwachen und der gesellschaftlichen Randgruppen.

2. Wirtschaftsdemokratie: Ein gerechtes Wirtschaftssystem schließt alle ein und verhilft allen Menschen zu einer verantwortungsvollen und wirt-

schaftlich lohnenden Betätigung, unter Gewährleistung der vollen Mitbestimmung.

3. Menschliche Gemeinschaft: Ein gerechtes Wirtschaftssystem schafft und unterstützt menschliche Gemeinschaften, in denen Menschen würdevoll leben und sich wohlfühlen können.

4. Menschenrechte: Ein gerechtes Wirtschaftssystem respektiert die Menschenrechte seiner Mitglieder und erhöht die Freiheitsspielräume aller Gesellschaftsmitglieder.

5. Ein lebensfähiges Wirtschaftssystem: Ein gerechtes und lebensfähiges Wirtschaftssystem baut auf dem verantwortungsvollen und fairen Umgang mit den begrenzten Ressourcen der Erde auf.

6. Internationaler Frieden: Ein gerechtes Wirtschaftssystem fördert den internationalen Frieden und das allgemeine Interesse.⁹

V. Konkretisierungen

Diese Grundsätze bedürfen natürlich der Konkretisierung – und dabei gibt es sicherlich einen Spielraum für unterschiedliche Interpretationen. Ich will versuchen, abschließend aus meiner Sicht einige Schlußfolgerungen für die Binnenmarktpolitik zu ziehen – ohne auch nur annähernd Vollständigkeit anzustreben:

1. Um den oben genannten Risiken zu begegnen und um überhaupt die Möglichkeit zu haben, diese Grundsätze für wirtschaftliche Gerechtigkeit zu realisieren, braucht die EG mehr Staatlichkeit und demokratische Legitimation. Das bedeutet, daß die Rechte des Europäischen Parlaments gestärkt werden müssen. Es muß mehr und mehr die Rechte erhalten, die nationale Parlamente bereits haben: die gesetzgeberischen Rechte und die Kontrolle der Exekutive. Eine hohe Wahlbeteiligung bei den Europawahlen könnte helfen, die Position des Parlaments zu stärken.

2. Mehr Demokratie ist auch im Bereich der Wirtschaft zu verwirklichen. Die durch den Binnenmarkt stark zunehmende Konzentration privatwirtschaftlicher Macht erfordert ein ausreichendes politisches Gegengewicht. Dazu gehört besonders eine starke europäische Gewerkschaftsbewegung. Die gewerkschaftlichen Rechte müssen gesichert und im europäischen Rahmen weiterentwickelt werden. Die Schaffung von Konzernbetriebsräten wäre hierbei ein erster Schritt, um zu verhindern, daß Arbeitnehmerinteressen gegenseitig ausgespielt werden.

3. Es sollte EG-weit ein europäischer Sozialraum geschaffen werden. Dazu gehören einklagbare soziale Grundrechte der Arbeitnehmer. Die Kon-

ventionen der Internationalen Arbeitsorganisation und die Sozialcharta des Europarats formulieren soziale Grundrechte, die EG-weit Ausgangspunkt für einen „Sockel“ sozialer Sicherheit sein müssen. Eine Absenkung bereits erreichter Sozialstandards durch den Binnenmarkt ist verbindlich auszuschließen.

4. Die EG muß wirksame Maßnahmen zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit ergreifen. Dazu gehört eine Politik der Arbeitszeitverkürzung und der Stärkung staatlicher und privater Investitionen in allen Mitgliedsländern. Dazu gehört auch eine Stärkung der europäischen Strukturfonds zugunsten strukturschwacher Regionen und zur Wiedereingliederung der Langzeitarbeitslosen.

5. Die Binnenmarktentwicklung darf auch nicht zu einem „Ökodumping“ führen. Die EG sollte vielmehr ihre Chance nutzen, zu einer wichtigen Kraft bei der Bekämpfung der immer bedrohlicheren internationalen Umweltprobleme zu werden (Ozonloch, Treibhauseffekt, Waldsterben, Gewässerverschmutzung). Sie sollte Maßstäbe setzen durch die Einführung EG-weiter strenger Umweltschutzvorschriften entsprechend dem letzten Stand der Technik, durch hohe und einheitliche Steuern für den Energieverbrauch, durch Förderung einer Technologieentwicklung, die regenerierbare Energiequellen nutzt, und durch eine Abkehr von der gegenwärtigen, ökologisch ruinösen Verkehrspolitik (z.B. Förderung eines schnellen öffentlichen Bahnverkehrs im Binnenmarkt ohne Grenzen).

6. Der Binnenmarkt darf nicht einer gerechteren Weltwirtschaftsordnung entgegenstehen, deren Verwirklichung immer dringlicher wird. Die gestärkte Wirtschaftskraft der EG sollte vielmehr genutzt werden, um der Verantwortung gegenüber der 2/3 Welt besser nachzukommen. Gleichzeitig sollte in allen Bereichen der Austausch und die Kooperation mit dem Osten Europas gesucht werden, um den Frieden sicherer zu machen.

7. Das Zusammenwachsen der EG-Staaten sollte grundsätzlich genutzt werden, um nationalistisches Denken und Handeln zu überwinden, offener zu werden für Ausländer und Asylsuchende. Die Liberalisierung des Personenverkehrs sollte grundsätzlich allen Ausländern zugute kommen – nicht nur den EG-Bürgern. Alle Ausländer sollten auch das kommunale Wahlrecht erhalten. Das Asylrecht sollte EG-weit liberaler gehandhabt werden. Die Mitverantwortung für das weltweite Flüchtlingsproblem erfordert es, mehr Asylsuchende aufzunehmen. Artikel 16 des Grundgesetzes darf nicht angetastet werden.¹⁰

ANMERKUNGEN

- ¹ EG-Kommission (Hg.), Stichwort Europa, 14/88, 3.
- ² W. Kessler, Europäischer Binnenmarkt – Vision oder Alptraum?, Publik-Forum Materialmappe, 1989, 6.
- ³ Ebd. 15.
- ⁴ Vgl. insbes. F. Franzmeyer, Was wird der europäische Binnenmarkt für die Entwicklung auf dem Arbeitsmarkt der EG bedeuten?, in: epd-Dokumentation 9/89, 33–47.
- ⁵ Näheres hierzu in: Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.), Refugees, Sonderausgabe: Europa 1992.
- ⁶ EKD-Denkschrift „Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen“, Abschn. 10.
- ⁷ Ebd. Abschn. 25.
- ⁸ epd-Dokumentation 24/89.
- ⁹ Christlicher Glaube und Wirtschaftsleben, in: epd-Dokumentation 13/88, 24ff.
- ¹⁰ Vgl. die Erklärung der Vertreterversammlung des KDA zu den sozialen Auswirkungen des EG-Binnenmarktes, Mai 1989.

Im Zeichen der Perestroika

Der Zentralauschuß des ÖRK in Moskau

Es stand zu erwarten, daß Ort und Zeitpunkt der diesjährigen Tagung des Zentralaussschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) ihr das besondere Gepräge und ein spezifisches Gewicht geben würden. Zwar hatten schon viele kleinere Konsultationen und vor allem Besuche von Vertretern des ÖRK in der Sowjetunion stattgefunden. Das Jahr 1966 verzeichnet sogar eine Sitzung seines Exekutivausschusses am Schwarzen Meer in Odessa. Aber mit der Zusammenkunft des Zentralaussschusses vom 17. bis 26. Juni 1989 in Moskau fand dennoch eine Art Premiere statt. Nicht nur für die gastgebende Russische Orthodoxe Kirche, die dafür das ganze Central Tourist House mit seinen dreiunddreißig Stockwerken und verschiedenen Konferenzsälen am Lenin-Prospekt weit im Südwesten der Stadt gelegen gemietet hatte, verbanden sich mit diesem Ereignis hohe Erwartungen – und eine immense, aber großartig bewältigte organisatorische Arbeit. Auch die Mitglieder des Zentralaussschusses, die Berater, Freunde und zahlreichen Gäste waren mit Recht auf dieses Treffen sehr gespannt, das nun gerade zu den Zeiten der politischen Umgestaltung in der Sowjetunion stattfinden sollte.

Unter neuem Vorzeichen

Als die Russische Orthodoxe Kirche diese Einladung auf der ersten Zentralaussschußsitzung noch in Vancouver gleich nach der Vollversammlung im August 1983 aussprach, konnte wohl niemand die heutige Entwicklung in der östlichen Vormacht unserer nördlichen Welt mit Bestimmtheit voraussehen. Doch kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Russische Orthodoxe Kirche mit ihrem vor sechs Jahren ergangenen Anerbieten nach innen und außen ein klares Bekenntnis zu ihrem Engagement im ÖRK hat abgeben wollen und zugleich ein hoffnungstarkes Zeichen ihrer Gewißheit vom Herannahen neuer Zeiten im eigenen Land. Als dann der Vorsitzende des Ministerrates der Sowjetunion Nikolai Ryschkow den Zentralaussschuß am 21. Juli dieses Jahres im festlich erleuchteten Georgensaal des Großen Kremalpalastes empfing, wurde die sich vollziehende Wende in den Beziehungen von Staat und Kirche im Land der großen Oktoberrevolution geradezu sinnfällig. Für mich gewann diese Begegnung im Zentrum der sowjetischen Regierungsmacht eine weit über den sonst üblichen protokollarischen Charakter eines solchen Empfangs hinausgehende Symbolkraft. Der Premierminister der Sowjetunion würdigte vor den Ohren der Delegierten aus den Kirchen aller Welt den Beitrag der Kirche „zur jetzt lebensnotwendigen Konsolidierung unserer Gesellschaft, zur Erziehung der Menschen zu gegenseitiger Achtung und zur Förderung humanistischer Grundsätze in unserem Leben“. Er signalisierte die Hoffnung, die Kirchen und alle Gläubigen werden „sich immer stärker engagieren in der Bekämpfung gesellschaftswidriger Eigenheiten wie Trunkenheit und Alkoholismus, Rowdytum und Kriminalität, extre-

mistische und nationalistische Einstellungen“. Es klang, als wollte er zum Ausdruck bringen, daß ohne das Mitwirken der Kirchen die Perestroika nicht würde gelingen können und der Weg zum wahren Wesen des Sozialismus in seiner ursprünglichen humanistischen Bedeutung nicht zu finden sei. Vielleicht ist dies zu viel herausgehört. Doch bleibt es bemerkenswert, daß der atheistische Staat nach den Jahrzehnten der Distanzierung, der Verfolgung und Unterdrückung der Kirche nun ihre moralische Macht und ihren „humanisierenden“ Einfluß anerkennt und geradezu darum wirbt.

Bewahrung der Schöpfung

Es war bezeichnend, daß der sowjetische Ministerpräsident ausdrücklich den Schutz der natürlichen Umwelt als ein zunehmend bedeutender werdendes Gebiet „unserer konzentrierten Anstrengungen“ erwähnte, „für Atheisten und Gläubige, für den Staat und für die Kirche gleichermaßen“. Darin bestätigte sich eine auch sonst zu machende Beobachtung, daß sich in der Sowjetunion – nicht zuletzt seit dem Unglück von Tschernobyl im April 1986 – das Thema der Schöpfungsbewahrung gegenüber der sonst geläufigen Beschwörung einer Notwendigkeit der Verantwortung für Frieden und Abrüstung in den Vordergrund gedrängt hat. Bei einer Reise zu den lutherischen Gemeinden deutscher Sprache in Sibirien und Kasachstan, die der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof Martin Kruse, und ich zusammen mit ihrem Bischof Harald Kalnins aus Riga im Anschluß an den Zentralauschuß vom 28. Juli bis 6. August unternahmen, wurde von den Umweltproblemen aufgrund unmittelbarer Erfahrungen ganz offen gesprochen. Und dies nicht nur seitens der Gesprächspartner in den Kirchen, sondern auch von den Vorsitzenden der Stadtsowjets in Omsk und in Semipalatinsk. Bei einem interreligiösen und interkonfessionellen Rundtischgespräch unter dem Leitthema „Friedensstiftung und religiös-moralische Werte“, das der russische orthodoxe Erzbischof Feodosij in Omsk aus Anlaß unseres Besuches zum dritten Mal seit 1987 einberufen hatte, wurde ein Aufruf verabschiedet, in dem es unter anderem heißt: „Der Friede zwischen den Völkern und der ökologische Frieden sind eng miteinander verbunden. Die ökologische Krise droht unumkehrbar zu werden, wenn die Menschheit ihre Bemühungen bei der Erhaltung der Natur nicht vereinigt . . . Jeder muß in sich, in der Familie und im gesellschaftlichen Alltag das Verantwortungsgefühl für das Leben und die Ganzheit der Schöpfung verstärken. Zur Zeit leidet die Natur unter dem egoistischen, konsumgerichteten Verhalten ihr gegenüber. Die Zukunft der Menschheit hängt davon ab, ob sie sich vernünftig einschränkt und auf künstlich aufgebaute Bedürfnisse verzichtet. Wollen wir in uns und in unseren Nächsten die Tugend der Enthaltensamkeit erziehen, die von allen Religionen hochgeschätzt wird.“

Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung

Es war daher kein Wunder, daß die für März 1990 in der südkoreanischen Hauptstadt Seoul vorgesehene Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung für die informierte Öffentlichkeit in der Sowjetunion von besonderem Interesse ist. Sie fand auch in der Grußansprache von Ministerpräsident

Ryschkow im Kreml eine ausdrückliche Erwähnung. Der Zentralaussschuß selbst befaßte sich zum letzten Mal nur wenige Monate vor ihrer Durchführung mit den Fragen ihrer Planung. Allen Beteiligten stand zur Genüge vor Augen, daß „die Zeit drängt“, daß die knappe Konferenzdauer von nur sieben Tagen zu einer Konzentration auf wenige der bedrängenden Themen nötigt und daß Wege wirksamer und verbindlicher Weiterarbeit gefunden werden müssen. Daher soll die siebte Vollversammlung des ÖRK ein Jahr später in Canberra als eine erste Gelegenheit genutzt werden, die Ergebnisse und Verpflichtungen aus der Konvokation in Seoul aufzugreifen und zu vertiefen: in einer eigenen Plenarveranstaltung, aber vor allen Dingen auch in den Gottesdiensten. Für Seoul selbst sind drei Themenbereiche zur konkreten Beratung und Beschlußfassung (Bundesschlußaktion) festgelegt worden: die ungerechte internationale Wirtschaftsordnung und die Schuldenkrise; die Strategien der „totalen Sicherheit“ (Militarismus) und der „Treibhauseffekt“. Auch bei dieser klaren thematischen Beschränkung bleibt die Frage bestehen, ob es gelingt, die damit bezeichneten globalen Probleme in einer gründlichen und glaubwürdigen Weise anzugehen. Jedenfalls hat der Zentralaussschuß ausdrücklich auf die „Teilnahme einer ausreichenden Zahl von Personen in leitenden Positionen aus Politik und Wirtschaft“ Wert gelegt. Die zwischenzeitlich aufgrund finanzieller Erwägungen entstandene Unsicherheit über die Zahl der Teilnehmer wurde insofern beseitigt, als der ursprünglich vorgesehene Umfang von 550 Personen bestätigt wurde. Von einer aktiven Beteiligung der römisch-katholischen Kirche mit 50 Delegierten ist auch weiterhin auszugehen, wenn auch eine endgültige offizielle Zusage zur Zeit der Zentralaussschußsitzung noch ausstand. Bemerkenswert ist übrigens schließlich, daß der Zentralaussschuß empfohlen hat, das Problem der Behinderten im Themenbereich der Gerechtigkeit zu berücksichtigen. Immerhin wird geschätzt, daß etwa 10 % der Weltbevölkerung zu diesem Personenkreis zu zählen ist.

Weltproblem Armut

Mehrere thematische Plenarsitzungen sollten dem Zentralaussschuß in Moskau die Gelegenheit geben, sich gleichsam in Vorbereitung auf Seoul mit Grundfragen von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu befassen. Sie waren aber auch dazu gedacht, die weitere sowjetische Öffentlichkeit mit den Herausforderungen bekanntzumachen, vor die sich die Kirchen mit allen Menschen guten Willens ungeachtet der religiösen, politischen und ideologischen Unterschiede gestellt sehen. Eines dieser Themen war das Welthungerproblem. Die Vorträge des methodistischen Bischofs Federico Pagura aus Buenos Aires und des Professors für Wirtschaftswissenschaften Bob Goudzwaard aus Amsterdam wären es wert gewesen, ausführlich auf eine konkrete Meinungsbildung und Beschlußfassung hin diskutiert zu werden. Dazu kam es – wie so oft – aus zeitlichen Gründen nicht.

Mit der Leidenschaft eines Lateinamerikaners, die galoppierende Verarmung seines einstmals wohlhabenden Heimatlandes Argentinien vor Augen, beschwor Pagura die Kirchen, mit dem biblischen Bekenntnis ernst zu machen, daß die Welt Gott gehört und nicht Eigentum einiger weniger ist, und sich nicht länger der Sünde schuldig zu machen, die Armen der Erde zu vergessen, die sich wie in der Stadt Mexiko zu Millionen von Abfall und Müll ernähren müssen. Er griff die Forderung

einer Kirche in Brasilien auf, der ÖRK möge ein Programm der Bekämpfung der internationalen Schuldenkrise einrichten. Seine Frage war bedrängend hart und schmerzlich schneidend, ob nicht unsere westliche Welt (zu der er sich auch selbst rechnet) den Markt gleichsam als ein Idol ins Zentrum des Systems gerückt habe, wie der Faschismus den Staat und der Stalinismus die Partei. Unabweisbar wurde jedenfalls in allen Anwesenden die Gewißheit, daß es so nicht weitergehen kann.

In der nüchternen Art des Wissenschaftlers, doch nicht weniger erregend, legte auch Professor Goudzwaard dar, daß die wachsende Verarmung des größeren Teiles der Menschheit am System liegt. Vor etwa zwanzig Jahren habe man geglaubt, die Weltarmut unter bestimmten Bedingungen in den Griff bekommen zu können: wenn genügend Geld zur Verfügung stehe, die nötigen menschlichen und materiellen Ressourcen mobilisiert werden können und eine Ausweitung der freien Marktwirtschaft gelinge. Doch scheinete das Gegenteil der Fall zu sein. So sei die Weise, wie Geld in unserer Welt geschaffen wird, eine der Hauptursachen für das Problem der Armut und zudem ein schreiendes Unrecht. Länder, die Leitwährungen ihr eigen nennen wie die USA mit ihrem Dollar, seien gegenüber den armen Nationen privilegiert. Sie können sich Defizite leisten und drucken nach Bedarf Geld zu deren Finanzierung, das aber von den armen Nationen als internationales Zahlungsmittel akzeptiert werden muß und von ihnen teuer geliehen und bezahlt wird. So ist in der Tat eine Lage entstanden, in der die wohlhabenden Länder von den Armen der Erde leben. Auch der freie Markt sei hier kein Heilmittel, da er bei Mangel an Kapital auf menschliche Werte und Bedürfnisse keinerlei Rücksichten nimmt. Goudzwaard gab freilich zu bedenken, daß rein technische Lösungen dem Gesamtproblem nicht abhelfen. Er rief die Kirchen auf, eine Führungsrolle beim Umdenken in ihren Gesellschaften zu übernehmen, im Westen wie im Osten. Nicht das Verlangen nach „immer mehr“, sondern ein Lebensstil des Genügens müsse die Devise sein. Er sah in den gegenwärtigen Veränderungen im Ost-West-Verhältnis Anzeichen einer internationalen Perestroika, die zur Verringerung der Rüstungsausgaben und langfristig zu einer Umlenkung der Kapitalströme zugunsten der armen Nationen führen könne.

Gesundheit und Heilung

In einer anderen Plenarsitzung stellte die christliche Gesundheitskommission die Ergebnisse ihrer zwölfjährigen Studienarbeit zu dem Thema eines christlichen Verständnisses von Gesundheit, Heilen und Ganzheit vor. Sie gipfelte in der einleuchtenden, aber zunächst verblüffenden Feststellung, daß Gesundheit nicht in erster Linie ein medizinisches Problem ist. Zwar habe es enorme Fortschritte in der medizinischen Wissenschaft und Praxis gegeben. Doch sei man auch an die Grenzen der wissenschaftlichen Medizin gestoßen: sie komme wegen ihrer hohen und immer weitersteigenden Kosten nicht den Armen, sondern nur denen zugute, die sie auch bezahlen könnten. Und: sie könne die heilende Kraft menschlicher Zuwendung, Fürsorge und Vergebung nicht ersetzen. Darum gelte es, andere, neue Wege der Heilung zu finden. Vor allem müsse die geistliche Dimension der Gesundheit wieder neu ernst genommen werden: „Selbst inmitten der Armut bleiben Menschen gesund, während viele Menschen, die in Überfluß leben, chronisch krank sind. Wie kommt

das? Die Medizin macht sich allmählich die biblische Wahrheit zu eigen, daß Glaube und Gefühle letztlich Heilmittel und Heilkräfte sind. Es hat sich gezeigt, daß unbewältigte Schuld, Ärger und Haß ebenso wie Sinnleere das Immunsystem des Körpers am stärksten unterdrücken, während liebevolle zwischenmenschliche Beziehungen in der Gemeinschaft es am besten schützen. Wer in liebevoller Harmonie mit Gott und mit den Nächsten lebt, kommt nicht nur am besten über Schicksalsschläge und Leiden hinweg, sondern er geht daraus sogar gestärkt hervor.“

Grenzen der Wissenschaft

Große Beachtung hatte einige Tage zuvor eine Forumsveranstaltung im Rahmen des Zentrallausschusses zum Thema der Perestroika in der Sowjetunion gefunden. Unter dem Vorsitz von Erzbischof Kirill von Smolensk und Wjasma, seit 1975 selbst Mitglied im Zentrallausschuß, sprachen namhafte Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens in der Sowjetunion über die Notwendigkeit und die Reichweite, die Gründe und die Ziele der gegenwärtig vor sich gehenden Umgestaltung in der sowjetischen Gesellschaft: Andrej Gratschow, stellvertretender Leiter der außenpolitischen Abteilung beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion; Boris Rauschenbach, Mathematiker und Physiker, Mitglied der Sowjetischen Akademie der Wissenschaften; Gennadij Lisitschkin, ein Verleger und Wirtschaftsspezialist; und Sergej Zalygin, Schriftsteller und Herausgeber der Literaturzeitschrift *Nowy Mir*; die beiden letztgenannten auch Mitglieder des Kongresses der Volksdeputierten. Übereinstimmend war bei allen die Überzeugung, daß es bei der Perestroika nicht um einen äußerlichen oder nur politischen Vorgang geht, sondern daß sie auf eine neue Ethik der Gewissenhaftigkeit, Verantwortung und Mitmenschlichkeit hinausläuft. Der Weltraumspezialist Rauschenbach nannte den „Dienst am Nächsten“ das Kennzeichen der wahren Menschlichkeit, dem der vorherrschende Egoismus weichen müsse und als dessen Ausdruck im politischen Leben die Kooperation anstelle der Konfrontation zu gelten habe. Er gab deutlich zu verstehen, daß die bloße Wissenschaft und die reine Endlichkeit den Menschen nicht glücklich machen und dem Leben einen letzten Sinn nicht zu geben vermögen.

Biotechnologie

Zu einer intensiven, wenn auch zeitlich begrenzten Debatte kam es auf dem Zentrallausschuß in Moskau nach einer eindrucklichen Vortragsveranstaltung über die jüngsten Entwicklungen auf dem Feld der Biologie und der Genforschung mit ihren Anwendungsmöglichkeiten und mit den dadurch aufgeworfenen Fragen ethischer Verantwortung. Eine klare Mehrheit des Zentrallausschusses neigte einer deutlich kritischen Einstellung zu diesen Fragen zu. Man entschied sich angesichts der unabhsehbaren und nicht mehr zu kontrollierenden Folgen zu einem Aufruf an die Kirchen, sich in ihren Herkunftsländern für wirksame Sicherheitsmaßnahmen und einschneidende Kontrollen gegenüber jedem Mißbrauch der Gen-Technologie einzusetzen: es müsse die öffentliche Meinung entsprechend mobilisiert werden. Insbesondere forderten die Delegierten ein Verbot von Gen-Untersuchungen zum Zweck der Geschlechtsbestimmung, des kommerziellen Austragens von Kindern, der Embryo-

forschung (bei klar definierten Bedingungen für eventuelle Ausnahmefälle) und vor allem jeglicher Anwendung gentechnischer Methoden in Forschungsprogrammen der biologischen und chemischen Kriegsführung. Die innerstaatliche Gesetzgebung und internationale Konferenzen mußten zu diesem Zweck klare und durchsetzbare Regelungen beschließen. In der Aussprache, an der sich bezeichnenderweise fast ausschließlich Frauen beteiligten, wurde eine tiefe Betroffenheit über die drohenden Gefahren einer Manipulierung, Gefährdung und Schädigung des Menschseins, ja der gesamten Schöpfung durch die neuen Kenntnisse und Techniken geäußert. Ihren Auswirkungen sind vor allem die Länder der Dritten Welt schutzlos ausgeliefert. Freilich wurde andererseits auch leidenschaftlich geltend gemacht, daß die heutigen Möglichkeiten etwa der Fortpflanzungsmedizin nicht nur in einem überwiegend negativen Licht gesehen werden dürfen. Denn sie eröffne etwa kinderlosen Frauen auch einen verantwortbaren Weg zur Mutterschaft.

An der Behandlung dieses Themas der Biotechnologie und der lebhaften Aussprache darüber hat sich gezeigt, welche Bedeutung das ursprünglich verhältnismäßig wenig beachtete Gebiet der Schöpfungsverantwortung inzwischen auch theologisch und ethisch gewonnen hat. Es erweist sich als ebenso grundlegend wie kompliziert, erregend und internationaler Absprachen bedürftig. Denn „Wissenschaft kennt keine Grenzen“, wie der Erzbischof von York, John Habgood, als Vorsitzender der ÖRK-Arbeitskommission für Kirche und Gesellschaft in Moskau sagte, um auch die Rolle internationaler Zusammenschlüsse wie des ÖRK als Ort gemeinsamer ethischer Besinnung in diesem Zusammenhang hervorzuheben.

Mission und Evangelisation

Metropolit Philaret von Minsk und Weißrußland, Leiter des Kirchlichen Außenamtes der Russischen Orthodoxen Kirche und Vorsitzender des örtlichen zwischenkirchlichen Vorbereitungsausschusses, hatte in seinem Grußwort zu Beginn der Tagung die allen Kirchen in ihrem gesellschaftlichen Wirken in der Sowjetunion jetzt gestellten Aufgaben so benannt: die Unterweisung der Kirchenmitglieder in einer christlichen Lebensführung, die diakonischen Werke der Barmherzigkeit und die Förderung des Friedens (the moral up-bringing of the people of God, charity and peace-making) und sprach im Zuge der sich wandelnden Staat-Kirche-Beziehungen in seinem Land von „neuen Möglichkeiten für das religiöse Leben, Zeugnis und Dienst“, einschließlich der „Verkündigung des Evangeliums in unserer säkularisierten Gesellschaft“.

Die Frage, ob die Kirchen nach einer jahrzehntelangen Abdrängung in das kulturelle Ghetto diesen Herausforderungen gewachsen sind, haben sich nicht nur viele auswärtige Teilnehmer an der Zentralaussschußsitzung gestellt. So räumte etwa Erzbischof Kirill beim abendlichen Forum über die Perestroika unumwunden ein, daß die Kirche auf diese neue Situation nicht gut vorbereitet gewesen sei, wo sie doch „jetzt den beleuchteten Teil der gesellschaftlichen Bühne betritt“. Doch, so fügte er hinzu, sind „viele von uns durch die Schule des Ökumenischen Rates gegangen“, dessen Fragestellungen und Programme nicht wenigen aus der Russischen Orthodoxen Kirche zuerst irritierend fremd und als nicht zum kirchlichen Aufgabenkreis gehörig vorkamen. „Nun aber ist die Tagesordnung des Ökumenischen Rates

der Kirchen auch die unsere.“ Vor diesem Hintergrund geriet die Sitzung des Zentralaussschusses in Moskau auch zu einer Art kleinem Anschauungsunterricht für die Kirchen in der Sowjetunion im Blick auf Zeugnis und Dienst für das Evangelium in einer sich öffnenden, säkularisierten Gesellschaft.

Es geschah daher nicht von ungefähr, daß Generalsekretär Emilio Castro seinen Bericht zu Beginn der Zentralaussschußtagung dem Thema von Mission und Evangelisation widmete, einer der grundlegenden Zielsetzungen des ÖRK, nachdem er sich ein Jahr zuvor in Hannover mit der Frage der Einheit der Kirche befaßt hatte. Der Zentralaussschuß wurde zudem auch ausführlich mit Verlauf und Ergebnisse der kürzlich durchgeführten zehnten Weltmissionskonferenz in San Antonio, USA, Ende Mai dieses Jahres bekannt gemacht (vgl. ÖR 3/89, 311–315), auf die sich Emilio Castro mehrfach ausdrücklich bezog.

Er nannte „die Dimension der Evangelisation grundlegend für die ökumenische Berufung und für die *raison d'être* des Ökumenischen Rates“. In seinem Bericht ging es ihm darum zu zeigen, wie diese Dimension der Christusverkündigung heute „praktisch gelebt werden“ kann, und zwar im Blick auf den Aufbau einer verantwortungsbewußten menschlichen Gesellschaft, auf die durch die Wissenschaften, insbesondere die Biotechnologie, aufgeworfenen Fragen und auf ein dialogbereites Zusammenleben mit Menschen anderen oder keines Glaubens. Es war offensichtlich, daß er dabei vor allem die nun in der Sowjetunion im Zuge der Perestroika anstehenden Probleme im Blick hatte; ein Versuch also, Orientierungen für Wege der Evangelisation in einer sich wandelnden Gesellschaft zu geben. Leider konnte auch dieser weit ausgreifende Bericht nicht genügend diskutiert werden.

Unter Bezug auf die Suche nach einer neuen Gesellschaft und das Leitbild des Menschlichen in ihr machte Emilio Castro geltend, daß „die Wurzeln der Entfremdung tiefer reichen als nur in die gesellschaftlichen Strukturen“. Es gehe um einen Beitrag der Kirchen zur gesellschaftlichen Erneuerung „durch eine christliche Präsenz, die die Werte des Evangeliums verkörpert“; aber auch durch die Teilnahme an der öffentlichen Diskussion über die entscheidenden Grundlagen eines gesellschaftlichen Zusammenlebens, die weit über das rein Materielle hinausweisen: „Begriffe wie Schuld und Verantwortung, Vergebung und Neuanfang, neues Leben und Freiheit sind Dinge, zu denen wir uns im Dialog bekennen müssen“; denn sie geben eine Möglichkeit, die Botschaft des Evangeliums von Jesus Christus aufs neue zur Geltung zu bringen.

Dem Problembereich der modernen Wissenschaften zugewandt, gab Emilio Castro zu bedenken: „Wenn wir das Evangelium von Jesus Christus verkündigen, so nennen wir einen Namen, der seltsam klingt in einer Welt von Genen, Mutationen und Erscheinungen, die sich über Jahrmillionen erstrecken. Doch der Name Jesus Christus steht für ein geschichtliches Handeln, bei dem menschliche Unvollkommenheit, Sünde und Aggressivität nicht einfach als Schicksal und als Ausdruck der Begrenztheit menschlichen Daseins akzeptiert werden, sondern als Verantwortung und Schuld angenommen werden und im Erlösertod am Kreuz eine geschichtliche Antwort finden. Das neue Leben, das uns in Jesus Christus angeboten ist, bedeutet einen Prozeß der Heiligung und eröffnet die Möglichkeit zur Verwandlung der ganzen Wirklichkeit, . . . als Berufung, die für alle Menschen, ob Wissenschaftler oder nicht, Gültigkeit hat . . . Die Betonung des neuen Lebens in Christus und

die Dimension der Spiritualität inmitten einer genetischen Kette, die nur durch Zufall bestimmt scheint, jedoch heute dem Einfluß technologischer Macht unterliegt, ist ein evangelistischer Auftrag, der uns herausfordert und zu gemeinsamen Bemühungen verpflichtet.“

Zu dem schwierigen Thema eines Zusammenlebens und des Dialogs mit Menschen anderer Religionen und Ideologien heißt es bei Castro: „Im Hinblick auf den missionarischen Charakter von Gottes Botschaft in Jesus Christus nähern wir uns anderen im gleichen Geist der Liebe, des Teilens und des Mitteilens, der das Leben des Menschen aus Nazareth bestimmt hat . . . Das Zeugnis, das wir unserem Nächsten schulden, ist das Zeugnis von der in Jesus Christus offenbarten Liebe Gottes – einer Liebe, von der wir nur in einer Beziehung der Liebe Zeugnis ablegen können, in der wir unseren Nächsten annehmen und uns für das menschliche Dasein mitverantwortlich wissen . . . Auf der Suche nach einer zentralen Motivation für unsere Evangelisation . . . haben wir uns von einer negativen Beurteilung des anderen leiten lassen, statt ausschließlich von der Kontemplation des gekreuzigten Christus und seines Dienstes der Liebe. Theologisch ist klar, daß das Evangelium *per definitionem* für andere ist, doch als Ausdruck und Botschaft einer nichtsektiererischen Liebe. Wir berauben unseren Nachbarn, wenn wir nicht evangelisieren; wir berauben das Evangelium, wenn wir uns auf Proselytismus einlassen. Wir dienen dem Evangelium, indem wir einander lieben, aufeinander hören, in Eintracht miteinander leben und bestrebt sind, Schranken zu überwinden.“

Politische Klärungen

Der Versuch, Stellungnahmen zu „Fragen von öffentlichem Interesse“ (public issues) zu begrenzen, wird auf jeder Zentralaussschußtagung aufs neue unternommen und mißlingt in ebenso schöner Regelmäßigkeit, da es sehr schwer ist, sich den Bitten von Delegierten zu versagen, in ökumenischer Solidarität zu den bedrängenden Problemen ihres Landes oder ihrer Region Stellung zu nehmen. So hat sich der Ökumenische Rat von Moskau aus zu Namibia, zu Südafrika, zum Libanon und zu dem Problem der von Israel besetzten Gebiete auf dem Westufer des Jordan, zu China und zu Sri Lanka geäußert. Was hier aber freilich besondere Erwähnung finden soll, sind die Erklärungen zu Korea und zu Europa sowie die Debatte zu Rumänien.

Zum ersten Mal seit Jahrzehnten war es, unter anderem auch durch umsichtige Bemühungen des ÖRK selbst, möglich geworden, daß Christen vom „Bund koreanischer Christen“ aus Nordkorea auf der Sitzung in Moskau zugegen waren. Sie wurden mit von Herzen kommender Begeisterung begrüßt. Dabei wurde eine längere Erklärung über „Frieden und Wiedervereinigung in Korea“ verabschiedet, die in sorgfältigen Vorarbeiten entstanden war. Das wurde insofern als ein gewichtiger historischer Augenblick empfunden, als es die erste internationale politische Erklärung zu dem weithin verdrängten Problem von Frieden und Einheit auf der koreanischen Halbinsel seit 43 Jahren war.

In einer weiteren „Erklärung“ zu den Entwicklungen in Europa begrüßte der Zentralaussschuß den „Prozeß der Wandlung, der in Europa stattfindet und zu größerer Zusammenarbeit unter den Nationen führt“. Er bezieht sich dabei auf drei

Vorgänge der jüngsten Zeit: das Wiener Schlußdokument der KSZE (ÖR 3/89, 334ff) eröffne neue Möglichkeiten zur Förderung der Religionsfreiheit, der Menschenrechte und der Rechte von nationalen Minderheiten; die einheitliche europäische Akte 1992 beschleunige das Zusammenwachsen in Westeuropa, könne aber auch zu neuen Polarisierungen in den Wirtschaftsbeziehungen auf dem europäischen Gesamtkontinent und zwischen Europa und den südlichen Ländern der Welt führen; die Veränderungen in der Sowjetunion und in anderen osteuropäischen Ländern sowie der „Ruf nach einem gemeinsamen europäischen Haus“ sollten mit ihren Auswirkungen auf Europa und die Welt im Ganzen Aufmerksamkeit finden. Die Kirchen werden gebeten, sich mit diesen neuen Entwicklungen vertraut zu machen, sich für die Menschenrechte und für die nationalen Minderheiten einzusetzen und für die Heilung der Spaltungen in den Nationen und zwischen den Nationen Europas Fürbitte zu tun.

Rumänien

Zu den nach wie vor bedrängenden Problemen in Rumänien lag der im Vorjahr vom Zentrallausschuß in Hannover erbetene Bericht des Generalsekretärs vor. Er nahm unter anderem auch auf einen kürzlichen Besuch Bezug, den Pastor Jacques Maury aus Frankreich und Direktor Wilhelm Nausner aus Österreich im Namen des ÖRK und der Konferenz Europäischer Kirchen in Rumänien gemacht hatten. Dieser Bericht wurde von vielen als unbefriedigend empfunden, zumal da er auf die unerträglichen Sachverhalte allenfalls indirekt und allgemein einging und ein klares Wort gegen Diktatur und Menschenrechtsverletzungen vermissen ließ. Daher stellte der US-Delegierte William Thompsen zu Beginn der Debatte den Antrag, daß eine eigene Erklärung zur Situation in Rumänien und in den Nachbarstaaten ausgearbeitet und vorgelegt werde. Die weitere Aussprache darüber wurde in aller Offenheit und Freiheit geführt. Als erster kam ein reformierter Pfarrer ungarischer Herkunft aus Rumänien zu Wort, der seinerseits keinen Anlaß für eine solche Erklärung sah, da die Kirchen in Rumänien ihrem Dienst ungehindert nachgehen können. Bei der Abstimmung ergab sich keine Mehrheit für den Antrag, der mit 78 zu 33 Stimmen bei 10 Enthaltungen abgelehnt wurde. Dagegen wurde der Bericht des Generalsekretärs entgegengenommen. Darin wird am Ende festgestellt, daß alles Handeln des ÖRK im Blick auf Rumänien sowohl von Einfühlung in die Lage der dortigen Kirchen wie auch von der Sorge um die Menschenrechte im Land bestimmt sein müsse. Er schließt mit fünf entsprechenden Richtlinien: Festigung der brüderlichen Beziehungen zu den Kirchen in Rumänien im Geist des Gebets; sorgfältige weitere Beobachtung der Entwicklungen; wechselseitiger Austausch von Besucherdelegationen; Einsatz für die Menschenrechte im Sinne des Wiener KSZE-Schlußdokuments; und Unterstützung für die kirchliche Flüchtlingsarbeit in Ungarn.

Dieser Ausgang einer mit Spannung und Hoffnungen erwarteten Debatte hat in weiten Kreisen Enttäuschung über „mangelnden Mut“ und Kritik an einer als einseitig empfundenen politischen Rücksichtnahme des ÖRK ausgelöst. Das ist sehr wohl verständlich, aber nicht ganz berechtigt. Der ÖRK hat in ähnlichen Fällen immer auf die Stimmen der Kirchen in dem betreffenden Land Rücksicht genommen und einen Weg gesucht, der das Leben und das Zeugnis dieser Kirchen nicht

gefährdet sowie die Aufrechterhaltung der grenzenüberschreitenden ökumenischen Verbindungen nicht behindert. Diese Richtschnur legt dem ÖRK freilich tatsächlich in manchen Fällen Beschränkungen auf, die man nicht politischer Einseitigkeit zuschreiben sollte.

Neuordnung der Programmarbeit

Mit dieser Frage hatte sich der Exekutiv Ausschuß aufgrund von Vorarbeiten aus dem Stab des ÖRK in Genf beschäftigt. Sie wurde vom Vorsitzenden in seinem Bericht vorgetragen. Dabei war nicht eine „große Strukturreform“ im Blick; vielmehr soll nach Wegen gesucht werden, wie die Programmarbeit des ÖRK gestrafft, besser koordiniert, durchsichtiger und flexibler gemacht werden könne. Dabei sollten thematische Überschneidungen vermieden und möglichst auch Kräfte für andere wichtige Aufgaben freigesetzt werden, beispielsweise für eine vertiefte Wahrnehmung der Beziehungen des ÖRK zu seinen Mitgliedskirchen, aber auch zu anderen Kirchen und kirchlichen Zusammenschlüssen auf dem weiten, vielfältig gewordenen Feld der Ökumenischen Bewegung. Einer der Leitgedanken bei diesen Überlegungen war es auch zu erreichen, daß in der Öffentlichkeit das Bild vom ÖRK als einer Weggemeinschaft von Kirchen zu dem Ziel einer biblisch begründeten Einheit im Zeugnis und im Dienst klarer hervortritt.

Die Aussprache über dieses Vorhaben im Zentralschuss verlief lebhaft und durchaus kontrovers. Nicht alle waren davon überzeugt, daß es an den Strukturen liegt; vielmehr komme es auf ein besseres „Management“ der Programmarbeit an. Andere machten geltend, daß an den Anfang einer programmatischen Neuordnung eine klare Vision vom ÖRK und seinen Zielen gehöre, welche aber erst noch zu erarbeiten ist. Dennoch wurde am Ende mit großer Mehrheit der Beschluß gefaßt, eine Arbeitsgruppe einzusetzen, die bis zur nächsten Sitzung im März 1990 die Möglichkeiten einer programmatischen Neuordnung prüfen und entsprechende Vorschläge unterbreiten soll. Einstimmig wurde freilich ein anderer Vorschlag des Exekutiv Ausschusses angenommen, wonach der Generalsekretär einen Prozeß der Beratung mit den Mitgliedskirchen in Gang setzen möge, bei dem es um eine allseitige, gemeinsame Verständigung über Wesen und Auftrag des ÖRK geht, über sein Verhältnis zu den Mitgliedskirchen, aber auch zu Nichtmitgliedskirchen und den vielen anderen christlichen Gruppen. Dabei sollte auch die kommende Vollversammlung in Catterra als eine Gelegenheit zu einer solchen gemeinsamen Beratung genutzt werden.

Vollversammlung 1991

Dem Zentralschuss lagen in Moskau detaillierte Vorschläge des Planungsausschusses für Ablauf und Programm der Vollversammlung vor. Danach sind für die Plenarsitzungen neben den Berichten, die der Vorsitzende und der Generalsekretär sowie der Finanzausschuss erstatten, und den Einführungen in das Hauptthema (Komm Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung) und seine Unterthemen folgende Sachbereiche zur Behandlung vorgesehen:

- Einheit (der Stand der Einheit, den wir erreicht haben; und die Einheit, die wir suchen);

- Bundesschluß für das Leben (Ergebnisse der Weltkonvokation in Seoul für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung);
- Solidarität der Kirchen mit den Frauen;
- Unser Leben miteinander teilen – auf dem Weg zu einer neuen Gemeinschaft (das Verständnis von Mission und Dienst als der Art und Weise, wie die Kirchen als eine Gemeinschaft/Koinonia in der heutigen Welt den ihr aufgetragenen Dienst leisten und ihr Zeugnis ablegen);
- Der Geist spricht zu den Kirchen (dabei soll man auf die Anliegen von Kirchen in aller Welt hören, um zu erfahren „was der Geist den Kirchen sagt“);
- Macht und Machtlosigkeit (am Beispiel von Problemen wie die Landrechte der Ureinwohner in Australien und die Auswirkungen von Atomversuchen auf die Menschen im pazifischen Raum).

Damit stehen die thematischen Schwerpunkte fest, die auf der Vollversammlung zur Verhandlung anstehen. Eine Neuerung werden besondere Veranstaltungen während der Vollversammlung sein, die Kindern die Teilnahme an ihr ermöglichen. Auch wird daran gedacht, eine asiatische Sprache als Arbeitssprache auf der Vollversammlung in Betracht zu ziehen.

Heinz Joachim Held

Die Plenartagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Budapest, 9. bis 21. August 1989

Die Aufbruchsstimmung in Ungarn vom Sommer 1989 hätte auf die 140 Delegierten und zahlreichen Sonderteilnehmer (consultants) sowie die Mitglieder des Genfer Sekretariats der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) abfärben können. Das geschah aber nur in sehr begrenztem Ausmaß, und zwar aus zwei Gründen. Einmal waren die Kontakte mit ungarischen Christen und anderen verantwortlichen Bürgern nicht gerade überreich und nur mäßig vorgeplant, zum andern ist die ungarische „Aufbruchsstimmung“ wohl in mancher Hinsicht eher ein westlicher Eindruck und nicht eine präzise Beschreibung der wahren Vorgänge. Fachleute – der Direktor des ungarischen Fernsehens, ein erfahrener Journalist und Mitglied der Partei, sprach an einem Abend zur Versammlung – und Freunde, die wir am Rand der Konferenz in ihren Wohnungen oder Gemeinden aufsuchen konnten, sprechen eher von einer rasanten Evolution der gesellschaftlichen Situation, die schon unter Janos Kádár ins Werk gesetzt worden ist, als von einem eigentlichen Aufbruch.

Über die angemessene Etikettierung der Ereignisse in Ungarn mag Uneinigkeit bestehen, aber zweifellos geschehen Dinge, die wir uns vor wenigen Jahren niemals hätten vorstellen können: die Vergangenheit der letzten Jahrzehnte wird kritisch beleuchtet, und es gibt echte Ansätze zu ihrer Aufarbeitung; einflußreiche, aber verketzerzte Persönlichkeiten in Kirche und Gesellschaft werden rehabilitiert; Meinungsfreiheit und das Recht zur öffentlichen Äußerung wird allenthalben angestrebt und hochgehalten. Es fragt sich nur, inwieweit Menschen bereitstehen, die den neuen

Aufgaben der Gestaltung einer demokratischen Gesellschaft gewachsen sein werden. Die Frage stellt sich in Kirche und Gesellschaft in gleicher Weise. Schon regen sich wieder Kräfte, denen eine Wiederbelebung des status quo ante (wie ist dieser zu datieren?) vorschwebt. Auch die antijüdischen Sentiments, die den Besuchern Ungarns in den vergangenen Jahrzehnten nicht entgangen sein können, finden sich vermehrt und ungeniert. Die autoritäre kommunistische Geschichtsdeutung hatte über Jahrzehnte den Menschen Ungarns eine unheimliche Absolution im Hinblick auf eine eventuelle Mitschuld an der Vernichtung der Juden und dem Elend Europas aufoktroiert. Welche Kräfte werden nun die Oberhand erlangen? Wer werden die Träger der neuerwachten demokratischen Gesellschaft sein?

Auch bei Faith and Order wird die Frage nach dem Sinn der Überprüfung der Vergangenheit gestellt. Der Direktor, Günther Gaßmann, sagte Wichtiges darüber in seiner klugen Eingangsrede, einer Art Rechenschaftsbericht. Auch der bewährte Moderator der Vollversammlung, der Systematiker aus Dallas (und Basler Doktor) John Deschner, rief in seinem großen Vortrag die wichtigen Ereignisse und Entwicklungen von Faith and Order in Erinnerung und beschwor die Versammlung, die Zukunft nicht ohne eine kritische Sichtung der Vergangenheit in Angriff nehmen zu wollen. (Er stellte auch ein kleines Buch mit wichtigen Texten aus der Geschichte von Faith and Order eigens für dieses Budapester Treffen zusammen.) Aber zu einem eigentlichen „Aufbruch“ oder markantem Neuanfang ist es bei der Konferenz im August nicht gekommen. Das war auch nicht geplant, und es ist nicht geschehen. Faith and Order befindet sich nicht im Auf- oder Umbruch, eher gleicht die Bewegung mit all ihren ungemein erfahrenen und kompetenten Mitgliedern aus aller Welt einem kraftvollen Riesenflugzeug, das einen „holding pattern“ einhalten muß und weder landen noch weiterfliegen darf.

Von Stavanger nach Budapest

Die letzte Vollversammlung fand im August 1985 in Stavanger statt. Damals waren die Begegnungen mit der norwegischen Kirche überwältigend herzlich und vielfältig. Jetzt gab es einen etwas lauten und wenig besinnlichen Eröffnungsgottesdienst in der reformierten Kirche am Kalvin tér, aber man hatte vergessen, die Gemeinde einzuladen. So blieb dies ein internes Ereignis von Faith and Order. Lebendiger war es wohl beim Schlußgottesdienst in einer lutherischen Kirche, zusammen mit der Ortsgemeinde. Und sicher sinnvoll waren die vielen Besuche der Delegierten in Kirchengemeinden am Sonntag zur Halbzeit der Konferenz. Außer diesen Kontakten gab es nur einen Empfang mit ungewöhnlich luxuriösen Speisen im „Astoria“ durch die Bischöfe der drei großen Kirchen Ungarns mit kleinen Reden und viel netten Begegnungen – bezahlt von der Kasse in Genf.

Aber „Budapest“ war trotzdem, wenn man so will, gelungener als „Stavanger“. Die Begegnungen der oft seit Jahren und Jahrzehnten befreundeten Delegierten waren herzerfrischend und echt. Die unerträgliche Hitze und Schwüle – unter der sogar die Teilnehmer aus Südostasien und Schwarzafrika litten – wurde mit Humor hingenommen. Die Morgenandachten waren zum Teil wunderschön und bestimmten wirklich den Arbeitstag.

Die Konferenz war ausgezeichnet vorbereitet. Das Sekretariat hatte alle Register gezogen, um die Delegierten schon im voraus – und während der Tagung durch die

unermüdliche Arbeit von Renate Sbeghen und Eileen Chapman und anderen – aufs beste und modernste zu informieren und mit Papieren zu versorgen. Jedes industrielle Großunternehmen könnte ob dieser Kompetenz und Hingabe neidisch werden.

Aber der Papierfetischismus grenzt ans Absurde und Unerträgliche. Die Akten, Unterlagen und Bücher, die Faith and Order seit Stavanger produziert hat, füllen einen mittelgroßen Koffer, den ich zum Schreiben dieses Berichtes in die Walliser Alpen transportiert habe. Die Frage ist schon berechtigt, ob dieser Aufwand nötig ist. Nicht wenige der erfahrenen Delegierten sowie auch einige Mitglieder des Sekretariats äußerten denn auch ernsthafte Zweifel, ob die Mitglieder der verschiedenen Arbeitsgruppen die für ihre Gruppe relevanten Papiere überhaupt studiert hatten. In der Gruppe, die ich zu moderieren hatte, kam mir dieser Zweifel auch. In Budapest gab es, wenn ich mich nicht irre, weniger Gruppenarbeit als in Stavanger. Aus manchen Gruppen wurde Gutes berichtet, obwohl die Frage immer wieder aufkam, ob diese Gruppen mit ihren Beratungsergebnissen (die sogleich wieder zu Papieren in mehreren Sprachen wurden) wirklich einen Einfluß auf die weiteren Beratungen und Beschlüsse von Faith and Order hätten. Manche fühlten sich eher in eine Art von Beschäftigungstherapie eingespannt als in den Prozeß fortlaufender Entscheidungsfindung. Vielleicht war das eine unnötige Besorgnis.

Wie funktioniert Faith and Order?

Wie geschieht überhaupt die Entscheidungsfindung, die Formulierung von Texten? Die Tagungen des Plenums alle vier Jahre sind so etwas wie ein Resonanzkasten der sog. „Standing Commission“, die aus 15 Mitgliedern besteht und sich jährlich trifft. Ihre Arbeit wird von kleineren „Steering Groups“ kondensiert und formuliert, die sich den verschiedenen Projekten widmen. Die eigentlich theologische Arbeit geschieht in diesen beiden kleineren Gremien, allerdings auch in speziellen und themenbezogenen „Konsultationen“, die zu jedem Projekt insgesamt oder zu Teilthemen stattfinden. Diese kleineren Konsultationen sind vielleicht die Orte, an denen die kreativste Arbeit von Faith and Order geschieht. So gab es seit Stavanger für das Projekt Taufe, Eucharistie und Amt (Lima 1982, BEM genannt) Konsultationen in Venedig (1986), in Anney (1987) und in Turku (1988); für das Projekt „Den einen Glauben bekennen“ Konsultationen in Porto Alegre (1987), in Rhodos (1988) und in Pyatigorsk (1988) sowie in Würzburg im Juni dieses Jahres; für das Projekt „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft“ themenspezifische Konsultationen in Prag (1985), in Porto Novo (West Afrika, 1988) sowie im selben Jahr in New York, im Jahr 1989 in Cambridge. Dazu kamen verschiedene Spezialkonsultationen. Die schwarzen Christen der USA wurden konsultiert, die Gemeinschaft von Frauen und Männern ekklesiologisch zum Thema gemacht.

Ich selber schätze die Bedeutung dieser Konsultationen hoch ein. In Gruppen von ca. 30 Teilnehmern läßt sich wirklich arbeiten. Freilich versucht das Sekretariat in Genf nach Kräften, die Ergebnisse dieser Konsultationen sowie die textlichen Arbeiten und Revisionen der „Standing Commission“ dem Plenum im vierjährigem Abstand voll zugänglich zu machen. Aber dadurch sind sowohl das Sekretariat wie die Delegierten im Grunde überfordert. In den Plenarsitzungen gibt es folglich

außer endlosen Lesungen von Texten lange, monologische Reden sowie „Diskussionen“, die aus der Abfolge von 15 bis 25 Kleinmonologen bestehen, die unter sich nicht zusammenhängen. Das ist von vielen Delegierten als äußerst unbefriedigend empfunden worden. Ein echt funktionierendes „Parlament“ – wenn schon die Plenartagungen dies sein sollten – kann sich eben nicht nur alle vier Jahre für zwei knappe Wochen treffen.

Das Selbstverständnis der Delegierten

Hier bricht die Frage auf, wie die Delegierten sich eigentlich selber sehen. Die meisten, das ist gewiß, repräsentieren ihre Kirchen (nicht alle, denn einige leben in anderen Ländern und laufen doch unter „Delegierten“ ihrer Kirche). Seit den Jahren, in denen Lukas Vischer Direktor war, sind mehr und mehr Delegierte aus den Kirchen der Dritten Welt zu Faith and Order gestoßen. Das hat die Kommission etwas abgerückt von ihrem früheren Selbstverständnis als theologische Kommission des ÖRK (wenn dies je berechtigt war). Nun äußern sich auch Delegierte, etwa Frauen aus den Kirchen Afrikas, in dezidiert nichttheologischer Weise. Ihre Äußerungen fand ich erfrischend und auch relevant, während manche der Delegierten mit einem „Man muß das eben verstehen“ diese Voten einordnen wollten. Im Hintergrund spukt immer noch eine akademische Selbsteinschätzung; so wurden nahezu alle Diskussionsredner mit „Professor“ titulierte aufgerufen, auch wenn sie es nicht waren.

Auffällig war, daß viele der jüngeren Delegierten nicht mehr die ursprüngliche Begeisterung zu empfinden schienen, die wir Älteren verspüren, wenn sich Christen aus verschiedenen Kirchen so einmütig zusammenfinden. Für sie scheint es schon selbstverständlicher zu sein als für uns, die wir nach dem Kriegsende diese Erfahrungen als existentiell und völlig neuartig erlebten. Im Hinblick auf die Deutschen, überhaupt die Europäer, will sich mir der Eindruck nicht verwischen, daß viele die Ökumene nur von Konferenzen oder aus Büchern kennen. Sie haben wohl nie über Jahre in anderen Ländern gelebt und mit Gliedern gänzlich anderer Kirchentraditionen zusammengearbeitet. Dadurch haftet den heutigen „Professionellen“ in der Ökumene – und damit auch den Delegierten von Faith and Order – etwas leicht Doketisches und Schwebendes an. Sie denken in vielem prinzipiell und – auch wenn sie das bewußt gar nicht wollen – im ungenuten Sinn „professoral“, was sich auch sprachlich im magistralen Redestil niederschlägt.

Vielleicht wären die ungemein teuren Plenarsitzungen von Faith and Order eher als Informationsseminare denn als Scheinparlamente zu gestalten. Die Fülle der verpaßten Gelegenheiten, von ungezählten Delegierten mit enorm wichtiger Erfahrung aus ihren Kirchen und Ländern zu hören, kann nach den Tagen in Budapest wirklich traurig stimmen. Könnte nicht in Zukunft der halbe Tag für echten Austausch von geistlichen und praktisch-kirchlichen Erfahrungen geplant sein, der andere halbe für die Wahrnehmung und Rezeption von Texten, die inzwischen von kleineren Gremien verfaßt worden sind? So aber sind Acht-bis-Zehn-Stundentage eingeplant worden für zahllose Verlesungen und Monologe, für mäßig vorbereitete Begrüßungsadressen und für allzu kurze Gruppenarbeit.

Diesen eher skeptischen Beobachtungen ist entgegenzuhalten, daß die Arbeit an den drei großen Projekten wirklich ernsthaft betrieben worden ist, wenn auch nicht von der Budapester Versammlung selbst, so doch von den zahlreichen Gruppen und Gremien zwischen Stavanger und Budapest. Die Delegierten haben das auch vollauf gespürt. Dies trug zu der allgemein „guten Stimmung“ auf echte Weise bei. Faith and Order hat sich in den letzten Jahren nicht mit oberflächlich theologischen oder säkular-ökumenischen Themen und Modefragen befaßt, sondern mit zentralen theologischen Aufgaben. Das zeigt sich zweifellos in der Konzentration auf die drei „Projekte“, die immer noch die Schwerpunkte bilden. Aus allen dreien kristallisiert sich immer deutlicher die Notwendigkeit heraus, der Ekklesiologie in den kommenden Monaten und Jahren alle ihr gebührende intensive Aufmerksamkeit zu schenken. Es soll eine echte Nachfrage nach der Konstitution der Kirche sein, der Kirche in ihrer Kommunion mit dem dreieinigen Gott. So verschmelzen die für viele von uns so dringlichen Fragen nach einem tiefen und hilfreichen Verständnis der Trinitätslehre mit der Sehnsucht nach einer wirklich relevanten und tragfähigen Ekklesiologie. Dieses Suchen ist unlösbar verknüpft mit dem Verständnis der Mission, der Solidarität mit den Armen und mit einer theologisch aussagekräftigen Eschatologie. Freilich stehen hier auch konkrete Merkmale der Trennung im Wege, nicht zum wenigsten die Ordination von Frauen, die den Orthodoxen immer noch ganz prinzipielle Klagen und Kritiken entlockt, und nicht nur ihnen. Gerade im Licht von BEM kommt auch der Eucharistie immer wieder eine Bedeutung zu, die uns einerseits tröstet, andererseits quält. Wie kann es nur sein, daß professionelle Ökumeniker nicht müde werden zu sagen, die Eucharistie einige die Christen, wenn sie in Wahrheit in der Weise, in der wir sie verstehen und praktizieren, dem Leib Christi die schlimmsten Keile der Trennung einrammt? Unsere säkularen Freunde – etwa in der Universität – können uns ja nur auslachen, wenn sie uns weiterhin sagen hören, die Eucharistie sei ein Zeichen der Einheit. (Bei der wunderbaren Liturgie der Orthodoxen an einem der Vormittage wurde es wieder klar: theologisch können wir ganz und gar mitgehen – von der Eucharistie sind wir ausgeschlossen; wo ist nun die Einung in der Eucharistie?)

Soll nun wirklich die Einheit der Kirche immerfort aufs engste an die Eucharistie und an das Konzept des „dreifachen Amtes“ gebunden werden? Ich kann hier natürlich diese Frage nicht diskutieren, sondern nur erwähnen. Ich fürchte aber, daß auch die Sprecher für BEM in Budapest zuviel des Optimismus – in manchen Äußerungen sogar des Eigenlobes – haben hören lassen. In einem Dokument heißt es: „We acknowledge with joy that BEM is playing a central role in the life of the churches.“ Ist das wirklich wahr, und bezieht sich das auch auf die Eucharistie und das dreifache Amt? Der einflußreiche und ungemein umsichtige englische Theologe in den USA, Geoffrey Wainwright, glaubt, es sei so. Es ist schwer zu ermessen. Zudem fehlen uns bis heute noch die Auswertungen der römisch-katholischen Reaktionen auf BEM. Vorerst haben die Autoritäten ihren Priestern verboten, die Lima-Liturgie mit uns anderen zu feiern. Wie soll es weitergehen?

Zuversichtlich können wir über das zweite Projekt, das gemeinsame Bekennen des apostolischen Glaubens, denken. Die vorbereitenden Konsultationen und die Plenardiskussionen zeigen, daß hier etwas enorm Wichtiges im Entstehen ist. Auch die

traditionell sog. „non-credal churches“ haben zu verstehen gegeben, daß sie mittun wollen, daß das Nizänische Credo kein Zwingen, sondern ein echter Ausdruck apostolischen Glaubens ist. Freilich sind gegenüber Stavanger wenig Fortschritte in Budapest selbst errungen worden, aber die Arbeit aus der Zwischenzeit wurde rezipiert und honoriert. Ob nun die vielen inzwischen ergangenen und in Budapest zaghaft vermehrten Änderungsvorschläge etwas austragen werden? Es ist enorm schwierig, einen Text, der nicht nur über den Glauben redet, sondern unseren Glauben selber artikuliert, gemeinsam zu formulieren. Ich bin guter Zuversicht, daß wir bis zur Vollversammlung in Canberra 1991 zu einem guten Text gelangen werden.

Von großer Bedeutung ist auch das dritte Projekt über die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gesellschaft. In ihm bündeln sich nicht nur Faith and Order-Themen, sondern auch Grundfragen anderer Abteilungen des ÖRK, ja, es geht hier um nichts weniger als um Ekklesiologie überhaupt in ihrem Zusammenhang mit Ethik. Alles steht noch in den Anfängen, aber ein guter Anfang ist gemacht. Die Gefahr liegt in der Breite des Themas. Gerade hier sind G. Gaßmanns und J. Deschners Mahnungen wichtig, die bereits geführten Diskussionen in Faith and Order und im ÖRK überhaupt nicht zu überhören.

Bei den Überlegungen über die zukünftigen Aufgaben von Faith and Order wurde mit Recht auf die Bedeutung der Kontaktnahme mit Charismatikern und Evangelikalen Gewicht gelegt. Weder die Ergebnisse von Manila (1989) noch auch von San Antonio sind in Budapest wirklich in die Diskussionen miteinbezogen worden. Das wurde als Defizit angemerkt, gewiß zu recht. Es ist auch ein Symptom der Überschwemmung mit Texten und Resolutionen, unter der wir alle leiden.

Es sollte noch angemerkt sein, daß sich bei uns der Deutsche Ökumenische Studienausschuß (DÖSTA) ernsthaft mit dem übergeordneten Thema der Ekklesiologie zu befassen entschlossen hat. Er ist darin ganz auf der Linie des *cantus firmus* von Faith and Order; denn in dieser Thematik bündeln sich die zentralen Fragen der drei Projekte, des ausgereiftesten, BEM, des vielversprechendsten „Den einen Glauben bekennen“ und auch besonders des dritten, des unfertigsten, des Projektes über „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft“.

Ob uns all diese Gedanken in unseren verschiedenen Kirchen und Ländern abgenommen werden? W. Pannenberg versuchte in einem Vortrag gegen Ende der Tagung, das Thema des Säkularismus wieder neu anzutönen. Ja, ob man uns überhaupt hören wird, das ist eine Frage. Die andere ist, was wir mit den großen und ständig wachsenden Zahlen von Christen tun wollen, wie wir zu ihnen sprechen wollen, was wir von ihnen hören können, ihnen, denen die ganze ökumenische Bewegung höchst suspekt oder auch völlig belanglos vorkommt. Sie leben nicht nur in den USA, in den wachsenden fundamentalistischen Gruppen, sondern auch in manchen der unabhängigen Kirchen Afrikas. Wollen wir ihnen gegenüber eine sich selbst definierende und perpetuierende ökumenische Elite bleiben? In Budapest wurde diese offene Frage durchaus gesehen. Es ist die Frage nach den Grenzen der Kirche und zugleich die nach ihrer Einheit.

Dietrich Ritschl

Verkündigt Christus, bis er wiederkommt

Ein Ruf an die ganze Kirche, das ganze Evangelium der ganzen Welt
zu verkündigen

Unter diesem herausfordernden und anspruchsvollen Thema trafen sich vom 11.–20. Juli 1989 nahezu 4000 Christen aus mehr als 170 Ländern in Manila, der Hauptstadt der Philippinen. Es war ein großes evangelikales Familientreffen, das auf seine Art die kulturelle und geistliche Vielfalt der weltweiten Christenheit zum Ausdruck brachte. Ein lebendiges Zeugnis dafür, mit welcher Vitalität sich der Glaube an Jesus Christus seinen Weg durch die Völkerwelt bahnt.

1. Lausanne 1974 und die Lausanner Bewegung

Beim ersten Internationalen Kongreß für Weltevangelisation, der im Jahre 1974 in Lausanne/Schweiz abgehalten wurde, verabschiedeten und unterzeichneten die damals über 2700 Teilnehmer die Lausanner Erklärung. Sie diente seither als Basis der Zusammenarbeit in der Lausanner Bewegung, einem Forum und Netzwerk allerer, die sich der Weltevangelisation auf der Basis dieser Erklärung verschrieben wissen. In der Lausanner Erklärung wurde 1974 u.a. festgehalten (§ 8): „Wir freuen uns, daß ein neues Zeitalter der Mission angebrochen ist. Die beherrschende Stellung westlicher Missionen schwindet zusehends. Gott hat in den jungen Kirchen eine große neue Quelle der Weltevangelisation entstehen lassen und zeigt damit, daß die Verantwortung für die Evangelisation dem ganzen Leib Christi zukommt . . . Eine neue Überprüfung unserer missionarischen Verantwortung und Aufgabe soll ständig vollzogen werden.“

Von der Lausanner Bewegung wurden daher in den letzten Jahren eine Reihe von Konferenzen einberufen, Impulse vermittelt und auf regionaler Ebene zur Vernetzung und Kooperation ermutigt. Man wollte sich nun nach 15 Jahren „Lausanner Bewegung“ im größeren Rahmen treffen, um in erneuter Verbindlichkeit miteinander zu beraten, zu planen und zu beten, wie die unerfüllte Aufgabe der Weltevangelisation am besten vorangetrieben werden kann.

2. Lausanne II in Manila

Es war schon ein Wagnis, in eine Stadt wie Manila einen Kongreß mit nahezu 4000 Teilnehmern – es gab keine Delegierten – einzuberufen. Wenn sich auch das Internationale Kongreßzentrum in Manila geradezu als idealer Versammlungsort anbot, so zeugten doch die ständigen Sicherheitsvorkehrungen während der Konferenz, daß wir in einem Land voller Konflikte und gährender Unruhe tagten. Manila konfrontierte die Teilnehmer mit einem Mikrokosmos geballter Kontraste: krasse Armut mit über einer Million Obdachloser in der Hauptstadt neben protzendem Reichtum in der Hand weniger Familien. Ganz zu schweigen von Korruption, Prostitution und der drohenden Gewalt rechts- und linksradikaler Kräfte, welche der gegenwärtigen Regierung wenig Zeit und Spielraum lassen, die nötigen eingeleiteten Reformen in Ruhe durchzuführen. In einem eindrucksvollen Grußwort sprach Senator Salonga

über die gravierenden Menschenrechtsverletzungen. Er rief zur versöhnten Zusammenarbeit aller Christen auf, denn es könne sich niemand mehr leisten, „einen privaten Treppenaufgang zum Himmel zu bauen“.

Die Eröffnungsfeier am Abend des 11. Juli 1989 glich geradezu einem „olympischen Auftakt“. Gleichzeitig wurde zur Einheit, Dringlichkeit und Opferbereitschaft aufgerufen, in der Art und Weise Jesu Christi aller Welt das Evangelium glaubhaft durch Wort und Tat zu verkündigen. Wenn auch mehr als 50 % der Teilnehmer aus der sogenannten Dritten Welt kamen und die 24 % Frauen in ihren oft bunten Nationaltrachten das globale äußere Erscheinungsbild prägten, hat der durchgängige Unterhaltungsstil im Konferenzablauf den Eindruck vermittelt, daß ein amerikanischer Kultur- und Frömmigkeitsstil vorherrscht. Die Veranstaltungen an den Vormittagen und Abenden fanden im Plenarsaal statt. Sie verlangten den Teilnehmern trotz des ständigen Wechsels zwischen vielen Kurzvorträgen mit illustrierenden Videopräsentationen eine enorme Hörbereitschaft ab. An den Nachmittagen wurden in vierzig Seminarreihen über 400 Workshops zur Auswahl angeboten. Aus dem Thema der Konferenz gestaltete sich ihr programmatischer Ablauf: Das ganze Evangelium, der ganzen Welt, durch die ganze Kirche. Nach den allmorgendlichen Bibelarbeiten über den Römerbrief, gehalten von dem „theologischen Vater“ der Lausanner Bewegung, Dr. John Stott aus London, dem Theologen Ajit Fernando aus Sri Lanka und Erzbischof David Penmann von der Anglikanischen Kirche in Australien, wurden Themen angegangen wie:

- Die vor uns liegenden Herausforderungen
- Die örtliche Kirche und das Mandat der Laien in der Evangelisation
- Gute Nachricht für die Armen / soziale Belange / Mission in den Großstädten
- Der Einfluß der Moderne
- Die Herausforderung durch die Religionen
- Die Einzigartigkeit Jesu Christi
- Die Kraft und das Werk des Heiligen Geistes
- Evangelium und Erlösung
- Die Kommunikation des Evangeliums
- Kooperation in der Evangelisation
- A(nno) D(omini) 2000 und danach, Modelle und Strategien für die Weltevangelisation

Die Dringlichkeit, alle Menschen bis zum Jahre 2000 mit dem Evangelium zu erreichen, wurde von vielen Rednern geradezu beschworen. Eine ganze Reihe von Vorträgen war von hohem Niveau, prophetischer Direktheit und authentischer Herausforderung. Es war aber auch manch triumphalistischer Zungenschlag zu hören, untermauert durch einen überhöhten Gebrauch von statistischen Daten und strategischen Entwürfen. Dennoch war eine erfreuliche Pluralität festzustellen, ein neuer Mut, auch die Stimmen zu hören, die unbequeme, aber notwendige Fragen stellen. Durch die ganze Konferenz hindurch drängten sich immer wieder die Themen der Einzigartigkeit Jesu Christi, der Ganzheitlichkeit des Evangeliums, die Frage nach der Einheit, die Befreiung und Bedeutung der Laien für die Weltevangelisation auf die Tagesordnung.

„Wenn ich diese Fragen nicht in diesem Hause, in dieser Familie stellen kann, wo kann ich sie dann zur Sprache bringen?“ Mit diesem Satz schloß z.B. Dr. Valdir

Steuernagel aus Brasilien sein bewegendes Votum. Er zeigte dabei auf, daß tatsächliche Partnerschaft in der Mission nicht einfach unreflektiert die oft aus westlichem Individualismus geborenen Evangelisationsmodelle übernimmt, sondern nach schöpferischen, neuen Wegen sucht. Wirkliche Partnerschaft schließe Mitbestimmung an der Basis ein. Steuernagel betonte, daß eine von der Barmherzigkeit Gottes getragene Weltevangelsing – ein Ausdruck, der in Manila oft zu hören war – die Fragen nach Frieden und Gerechtigkeit keineswegs ausklammere. Steuernagel fuhr fort: „Wie können wir schweigen angesichts Millionen verlassener Kinder in unseren Großstädten, angesichts der erniedrigenden Armut und den Mechanismen der Ausbeutung? Wie können wir schweigen im Blick auf die menschenverachtende Apartheid, den Drogenhandel und den schrecklichen Fragen der Auslandsverschuldung? Wir verbrauchen noch viel zu viel Zeit mit „Hausquerelen“, während die Welt der Hölle entgegeneilt und zusehends immer mehr für Millionen zur Hölle wird.“ Der Manila-Kongreß hat auf seine Weise den großen Reichtum der weltweiten Gemeinde Jesu Christi, wie auch ihr Unvermögen und ihre Unfertigkeit, widergespiegelt.

„Hausquerelen“ gab es natürlich auch, z.B. zwischen sogenannten Charismatikern und Nicht-Charismatikern, so daß nach einer Abendveranstaltung der Vorsitzende des Lausanner Komitees ein schlichtendes Wort sprach: „Innerhalb der Lausanner Bewegung haben wir charismatische und nichtcharismatische Standpunkte. Aber gemeinsam ist uns wichtig, daß Jesus Christus als der Gekreuzigte und als der Auferstandene und als der Wiederkommende in der Kraft des Heiligen Geistes verkündigt wird und daß den Andersdenkenden nicht der Standpunkt aufgedrängt wird, daß erst Zeichen und Wunder die Fülle des Heiligen Geistes darstellen.“

Manila hat anschaulich illustriert, daß man durch den gemeinsamen Auftraggeber und über den gemeinsam gestellten Aufgaben durchaus zusammenarbeiten kann und stereotype Vorstellungen übereinander abgebaut werden können. Da war z.B. eine katholische Ärztin aus den Philippinen, die überzeugend schilderte, wie sie durch ihre Basisarbeit auf dem Gesundheitssektor evangelisiert. Da erzählt in einem Workshop ein katholischer Priester, wie er in einer verbindlichen Kommunität von katholischen und evangelischen Mitgliedern lebt, die gemeinsam unter den Armen ganze Familien in die verbindliche Nachfolge Jesu Christi bringen wollen. Da falteten orthodoxe, katholische und evangelische Teilnehmer einmütig die Hände.

Die Workshops waren vorwiegend zielgruppenorientiert, wie z.B. Evangelisation in Großstädten, unter Jugendlichen, Religionsgruppen. Andere Seminare hatten zum Thema: Bibelübersetzung und Verbreitung, die gute Nachricht für die Armen, die sozialpolitischen Herausforderungen, der Einfluß der Moderne, Gesundheit und Heilung, Gebet und die Herausforderung der Mächte, die theologische Ausbildung. Weitere Themenreihen widmeten sich den Fragen der Zusammenarbeit und der Kooperation zwischen Kirchen und freien Werken, dem Dialog mit der römisch-katholischen Kirche, den Fragen der ökumenischen Bewegung sowie dem Thema des Proselytismus. In diesem Zusammenhang gab es auch zwei Workshops, die sich mit dem Grußwort der Teilnehmer aus San Antonio, welche evangelikale Anliegen vertreten, beschäftigten. Mit wenigen Ausnahmen wurde dieses Grußwort recht positiv aufgegriffen. Der von über 150 Teilnehmern in San Antonio unterzeichnete Brief verdient weite Aufmerksamkeit. Er schließt mit den Sätzen: „Wir bitten beide,

sowohl die Lausanner Bewegung als auch den Ökumenischen Rat der Kirchen, nicht der Versuchung zu erliegen, gegenseitig die Belange der anderen von ihren öffentlichen Diskussionen und Vorträgen auszuschließen. Denn dies verletzt die wirklichen Überzeugungen und Belange von vielen Menschen Gottes, die meinen, daß eine überzeugende christliche Jüngerschaft ein Eingehen auf die Belange beider Bewegungen erfordert. Wir bitten daher, daß durch die Konferenzen dieses Jahres Gott die ganze Kirche bevollmächtigt, das ganze Evangelium der ganzen Welt zu bringen und mit Inbrunst zu beten ‚Dein Wille geschehe‘, Mission in der Nachfolge Christi zu treiben und Jesus Christus zu verkündigen, bis daß er kommt.“

3. *Das Manila-Manifest und seine Konsequenzen*

Das am Ende des Kongresses feierlich entgegengenommene Manila-Manifest trägt deutlich die Handschrift von John Stott. Es ist ein Dokument, das die Themen von Manila bündelt und es verdient, rezipiert zu werden. Im ersten Teil des Manila-Manifestes sind zunächst einundzwanzig knappe Grundpositionen (Affirmationen) formuliert; im zweiten Teil wird aufgezeigt, wie das ganze Evangelium durch die ganze Kirche der ganzen Welt zu verkündigen ist und welche Herausforderungen und Fragestellungen sich dadurch ergeben. Das Papier läßt etwas ahnen von der beachtlichen Pluralität in der evangelikalischen Bewegung. Es verdeutlicht aber auch die Integrationsfähigkeit der Lausanner Bewegung. Die kontextbezogene Verkündigung und die Fragen der Gestalt der Kirche und der Welt werden nicht ausgeklammert, das Eingestehen seiner eigenen Unfertigkeit und die Einladung zur Umkehr werden klar artikuliert.

Beachtliche Sätze sind zu finden, wenn es heißt: „Evangelisation findet in einem Kontext statt, nicht in einem Vakuum. Die Balance zwischen Evangelium und Kontext muß sorgfältig bewahrt werden. Wir müssen den Kontext verstehen, um ihn ansprechen zu können, aber der Kontext darf das Evangelium nicht verzerren.“ Die Proklamation des Reiches Gottes erfordert notwendigerweise die prophetische Verwerfung all dessen, was damit nicht vereinbar ist. Unter den Übeln, die wir verabscheuen, sind destruktive Gewalt, einschließlich institutionalisierter Gewalt, politische Korruption, alle Formen der Ausbeutung von Menschen und der Erde, die Unterminierung der Familie, Abtreibung auf Verlangen, der Drogenhandel und Nichtbeachtung der Menschenrechte. In unserer Fürsorge für die Armen sind wir betrübt über die Schuldenlast in der Zweidrittelwelt. Wir sind auch empört über die menschlichen Bedingungen, unter denen Millionen leben, die wie wir Gottes Ebenbild tragen.“ „Wir tun Buße darüber, daß die Enge unserer Anliegen und Perspektiven uns oft davon abgehalten hat, die Herrschaft Jesu Christi über das ganze Leben, das private und das öffentliche, über das lokale und das globale zu proklamieren.“ Am Ende eines langen Abschnittes, wo es um die Einheit in der Mission geht und um mögliche Zusammenarbeit, lesen wir folgende Sätze: „Wir bekennen, daß wir selbst einen Teil der Verantwortung für die Zerteilung des Leibes Christi tragen, die ein größeres Hindernis für die Weltevangelisation ist. Wir sind entschlossen, uns weiter um die Einheit in Wahrheit zu bemühen, um die Christus gebetet hat. Wir sind davon überzeugt, daß der Weg zu einer engeren Zusammenarbeit in einem freimütigen und geduligen Dialog auf der Basis der Bibel besteht. Hierzu erklären wir uns gerne bereit.“

Die Stärke der Lausanner Bewegung liegt in ihrer Konzentration, die Evangelisation der Welt zu fördern und für diese Aufgabe eine Plattform und ein Katalysator für die Weltchristenheit zu sein. In dieser Stärke der Bewegung liegt aber zugleich auch ihre Schwäche; denn der Zusammenhang von Mission und Einheit drängt geradezu die ekklesiologischen Fragen auf die Tagesordnung. Wo aber das ganze Evangelium, die ganze Kirche und die ganze Welt wirklich ernst genommen werden, kann man auch den Fragen der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung nicht ausweichen. Bei allem berechtigten Planen und Denken, wie die Weltevangalisation besser vorangetrieben werden kann, ist zu realisieren, daß heute keine Arbeit sozusagen beim Nullpunkt anfangen kann. Wenn die vielen Strategien nicht zur größeren Fragmentierung beitragen wollen, welche die Glaubwürdigkeit des Evangeliums ohnehin schon in Frage stellen, muß es zu Gesprächen und zur Zusammenarbeit aller Getauften kommen, darf der Dialog der Liebe und der Wahrheit unter ihnen nie abbrechen. Wir brauchen mutige Schritte aufeinander zu, Schritte des aus dem Evangelium geborenen Vertrauens, das Andersdenkende in ihrer Geschichte achtet und niemand vereinnahmen will. Mission und Evangelisation können nicht als „unser Programm“ verstanden werden, sondern sie sind ein Überfließen der Gnade Gottes, das die Träger des Evangeliums nachhaltig verändern will. Angesichts dieser noch aufzuarbeitenden Tagesordnungspunkte im gesamtchristlichen Geschehen hat der neue Internationale Direktor des Lausanner Komitees, Tom Houston, ein mutiges Wort gesprochen, wenn dies wohl auch zunächst auf innerevangelikale Einigkeit abzielte: „Keine Gruppierung ist groß genug, die ganze Fülle Christi ausreichend zu veranschaulichen. Keiner ist im ‚Besitz‘ der ganzen Wahrheit. Die Notwendigkeit größerer Kooperation und Offenheit füreinander ist vorhanden. Laßt uns Christus zusammen bezeugen.“ Am Ende von Manila wurde aufgerufen, anhand von Johannes 17, dem hohenpriesterlichen Gebet Jesu, jeden Morgen bei Sonnenaufgang für den Lauf des Evangeliums und dessen Verkündigung in aller Welt zu beten. Von diesem Impuls her könnte die „versöhnte Einheit in der Vielfalt“ neu belebt werden, weil Jesus Christus seine Identität nie von seiner Ab- oder Ausgrenzung her definierte, sondern von seinem Sein im Vater. Daher hat er den Weg zu uns Menschen gefunden, sollen auch wir die Weg zueinander finden. Diese Impulse von Manila, wie auch von San Antonio, verdienen rezipiert zu werden, damit es auch bei uns zu neuen geistlichen Aufbrüchen kommen kann.

Albrecht Hauser

Anmerkung der Schriftleitung:

Das Manifest von Manila ist in vorläufiger Übersetzung zugänglich als idea-Dokumentation Nr. 18/89.

„Wer sagt ihr, daß ich sei?“

Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Seoul

Unter diesem Thema, der Frage Jesu an seine Jünger nach Mk 8,29, kam vom 15. bis 26. August 1989 die 22. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Seoul in Korea zusammen. Zum ersten Mal in der über hundertjährigen Geschichte trafen sich etwa 400 Delegierte, Berater und Beobachter aus den über 170 Mitgliedskirchen und befreundeten Kirchen an einem Ort in Asien zu einer Generalversammlung. Der Reformierte Weltbund umfaßt etwa 70 Mio Christen in allen Kontinenten; etwa zwei Drittel der Mitgliedskirchen gehören zur sog. Dritten Welt.

Während die letzte Generalversammlung vor sieben Jahren in Ottawa mit „Südafrika“ ein beherrschendes Thema hatte, fehlte dieses in Seoul. Vielmehr ging es darum, die Ansätze von Ottawa, etwa in der Frage Südafrika oder beim Thema „Gerechtigkeit und Frieden“, zu vertiefen und fortzusetzen. Auf vielfältige Weise wurde versucht, Richtlinien für das Christusbekenntnis in heutiger Zeit zu geben. Dabei bedeutet Bekenntnis weniger ein formuliertes schriftliches Bekenntnis (bezeichnenderweise haben die Reformierten keine allgemein anerkannte Bekenntnisschrift) als das aktuelle Bekennen durch Wort und Tat in einer konkreten Situation.

Die Sektion I „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Zeugnis“ beschäftigte sich mit der Frage des status confessionis, der Gemeinschaft von Frauen und Männern und dem Verhältnis von Evangelium und Kultur.

Es wurde festgestellt, daß die Erklärung des status confessionis in der Frage der Rassentrennung von 1982 angemessen war. Die Ausrufung des status confessionis gründet sich in der Überzeugung, daß die Integrität des Evangeliums auf dem Spiel steht; sie ist ein Ruf vom Irrtum zur Wahrheit. Der status confessionis erfordert von der Kirche eine klare, eindeutige Entscheidung für die Wahrheit des Evangeliums und identifiziert die gegenteilige Ansicht in Leben und Lehre als Häresie. Deshalb wurde betont, daß die Erklärung des status confessionis nur mit größter Ernsthaftigkeit behandelt werden darf, und davor gewarnt, sie bei solchen Anliegen zu erklären, die nicht im Zentrum des Evangeliums stehen, um so moralischen Druck auf Andersdenkende auszuüben. Aus diesem Grunde wurde wohl auch nicht in weiteren Fragen (etwa Ungerechtigkeit der Weltwirtschaft; Unterdrückung der Frauen) der status confessionis erklärt, obwohl dies von manchen Beobachtern erwartet worden war.

Vorbereitet durch eine gemeinsame Bibelarbeit von Elisabeth und Jürgen Moltmann, in der das Christusbekenntnis des Petrus nach Mk 8 mit dem Bekenntnis der Martha nach Joh 11,27 verbunden wurde, befaßte sich die Generalversammlung intensiv mit der Gemeinschaft von Frauen und Männern. Es wurde festgestellt, daß Frauen in vielen Gesellschaften geringere Rechte haben als Männer und daß sie auch in den Kirchen häufig in den Entscheidungsgremien und in den Leitungen nur in geringer Zahl oder gar nicht vertreten sind. Deshalb wurden die Mitgliedskirchen aufgefordert, danach zu streben, die Schranken niederzureißen, die immer noch Frauen und Männer in den kirchlichen Gemeinschaften trennen. Die Kirchen sollten neu hören, was das biblische Zeugnis über die Partnerschaft von Frauen und

Männern sagt, um ihre Theologie und ihre Praxis mit dem Ziel zu überprüfen, Sexismus zu erkennen und zu beseitigen, „Inklusivität“ in der Sprache und im Handeln zu erreichen und zu erkennen, welche Gaben und Talente Frauen für den Dienst in der Kirche haben. Frauen sollten in vollem Umfang an den Leitungsaufgaben der Kirche auf allen Ebenen beteiligt werden. Eindringlich wurden die Mitgliedskirchen, die zur Zeit noch keine Ordination von Frauen zulassen, gebeten, ihre Position im Lichte des biblischen Zeugnisses von der Einheit von Frauen und Männern in Jesus Christus neu zu überdenken.

Zum Problem „Evangelium und Kultur“ wurde festgestellt, daß das Evangelium in verschiedenen Kulturen Wurzeln geschlagen hat. Die Fleischwerdung Jesu Christi verlangt, daß wir auch die Kultur ernst nehmen; denn er kam in eine bestimmte Kultur hinein. Zugleich aber wird durch Christus die Kultur gerichtet und verwandelt. Dennoch wird sie nicht vernichtet, sondern vervollkommnet und transformiert. Das Evangelium hat das Kriterium zu sein, an dem die Dinge in einer jeden Kultur gemessen werden, um festzustellen, was mit dem Glauben vereinbar ist und was geändert werden muß.

Nach langer Zeit stand mit dem Thema der Sektion II „Mission und Einheit“ die Frage nach der missionarischen Kirche auf der Tagesordnung des Weltbundes. Es war schwierig, einen gemeinsamen Sprachgebrauch zu finden. Man einigte sich darauf, Mission als einen umfassenden Begriff zu verstehen, der alle Aspekte kirchlichen Dienstes umfaßt: Gottesdienst, Verkündigung und Gotteslob, Evangelisation ebenso wie Sorge für das Gottesvolk an Leib und Seele und Dienst in der Gesellschaft bis hin zu Widerstand gegen die Mächte des Vorurteils, der Ungerechtigkeit und der Zerstörung. Ziel der Mission ist nicht, die Mitgliederzahl einer Kirche, etwa auf Kosten anderer Kirchen, zu erhöhen, sondern die Weitergabe des Evangeliums an Menschen in Wort und Tat zur Ehre Gottes.

In einem Brief an die Mitgliedskirchen, ihre Missionsgesellschaften und missionarischen Arbeitsstellen soll die missionarische Tätigkeit der Kirchen gestärkt werden. Konkret wird vorgeschlagen, für das Teilhabenlassen an Informationen und an besonderen Anliegen und Aufgaben der Kirchen ein Netzwerk zu errichten und auszubauen, so daß Gemeinden verschiedener Kirchen in ihrer Fürbitte, in ihren Überlegungen und in ihrem Handeln verbindlicher vorgehen können. Es sollten Modelle für die gemeinsame Nutzung vorhandener Ressourcen erarbeitet werden. Entscheidungsprozesse sollten neu strukturiert werden, um die Macht anders aufzuteilen und zu einer angemessenen Beteiligung aller Partnerkirchen bei der Festlegung von Prioritäten und Programmen zu gelangen. Die Beziehungen der Kirchen in der sog. Dritten Welt sollten durch Kontakte untereinander (Süd-Süd-Kontakte) gestärkt werden und auf die theologische Ausbildung, vor allem in den Kirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas, sollte besonderer Wert gelegt werden. Wichtig war der Generalversammlung, daß Kirchen in einer bestimmten Region ihre missionarischen Aufgaben in Absprache gemeinsam wahrnehmen und daß bestehende bilaterale Kontakte zu multilateralen erweitert werden.

Für die reformierte Kirchenfamilie ist die Zersplitterung untereinander ein besonderes Problem. Nur im reformierten Bereich gibt es verschiedene Weltorganisationen, in fast allen Ländern gibt es verschiedene Kirchen, die zur reformierten, presbyterianischen oder kongregationalistischen Kirchenfamilie gehören. Gerade nach

dem Zweiten Weltkrieg hat sich der Trend zu Spaltungen in manchen Gebieten verstärkt (so z.B. in Korea, wo es zunächst nur eine presbyterianische Kirche gab, jetzt aber etwa 50, die man zum presbyterianischen Bereich zählen könnte). Für das missionarische Wirken der Kirchen wird es unabdingbar sein, daß sich die verschiedenen Kirchen – wenigstens der reformierten Familie – gegenseitig als wahre Kirche Jesu Christi anerkennen, Aufgaben gemeinsam wahrnehmen und wo es möglich ist, Schritte zur Vereinigung tun. Hierbei sollten auch die Kirchen einbezogen werden, die nicht Mitglied des Reformierten Weltbundes sind.

Die bilateralen Dialoge mit anderen konfessionellen Vereinigungen sollen fortgesetzt und um Gespräche mit Pfingstkirchen erweitert werden. Es konnte festgestellt werden, daß die Jünger Christi (Disciples of Christ) und die reformierten Kirchen sich gegenseitig als sichtbaren Ausdruck der einen Kirche Jesu Christi annehmen und anerkennen. Hieraus sollen durch weitere Gespräche und gemeinsame Kontakte die Konsequenzen gezogen werden.

Die Sektion III „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ faßte ihre Ergebnisse in einem Brief an die Kinder und Jugendlichen unseres Planeten zusammen. Er zeigt die große Dringlichkeit, daß sich etwas ändern muß, damit Menschen überleben können. Die reformierten Kirchen bekennen ihre Schuld, daß sie zu wenig gegen Krieg, Unterdrückung und Umweltzerstörung getan haben. Die gegenwärtige Weltwirtschaftsordnung wird als „unmoralisch“ bezeichnet. Die Kirchen, besonders in den Industrieländern, müßten das System, in dem sie leben und das die Schuldenkrise in der Dritten Welt verursache, hinterfragen und für eine neue Weltwirtschaftsordnung eintreten. Notfalls müßten die Kirchen auch mit den Mitteln des zivilen Ungehorsams gegen ungerechte Gesetze vorgehen. Den Menschenrechten sollte innerhalb und außerhalb der Kirchen Geltung verschafft werden, sie sollten auch in den Verfassungen der Kirchen verankert sein.

Die reformierten Kirchen wenden sich eindeutig gegen den Militarismus und setzen sich für den Frieden ein. Die Idee des „gerechten Krieges“ muß kritisch und radikal überdacht werden. Christen haben vom Schalom Gottes her zu denken, und vom Gedanken der christlichen koinonia ist zu fragen, wer überhaupt „Feind“ sein kann. Die jungen Menschen werden aufgerufen, nach Alternativen zum Krieg zu suchen. Die Kirchen sollen sich dafür einsetzen, fremde Militärbasen, die gegen den Willen des Volkes errichtet sind, abzubauen, an der Abrüstung bei allen Nationen zu arbeiten, den Krieg zu ächten und auf Gewalt als Mittel der Konfliktlösung zu verzichten. Die Bestrebungen der Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen, die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen als Menschenrecht anzuerkennen, sollen unterstützt werden.

Um die Schöpfung zu bewahren, sollen konkrete Aktionen gegen den sog. Treibhauseffekt eingeleitet werden, z.B. durch Energiesparen, durch Einschränkung des Individualverkehrs, durch Aufforstung. Die theologischen und ethischen Herausforderungen der Biotechnik sollen intensiv studiert werden. Die verbreitete Vernichtung weiblicher Föten und die Diskriminierung aufgrund bestimmter genetischer Merkmale werden verurteilt. Der Wert, die Unversehrtheit und die Rechte der ganzen Schöpfung Gottes sollten in einer eigenen Erklärung festgeschrieben werden.

Die Generalversammlung nahm zu zahlreichen konkreten politischen Vorgängen Stellung. Ich möchte auf die drei wichtigsten eingehen:

In der Frage Südafrika und Apartheid wurden die Beschlüsse von Ottawa, Apartheid zur Häresie zu erklären und die weißen niederländisch-reformierten Kirchen, die sie nicht verurteilen, zu suspendieren, eindeutig bestätigt. Ziviler Ungehorsam wurde als notwendige Form des Widerstands anerkannt. Es wurde auch vorgeschlagen, die Regierung Südafrikas als illegitim zu erklären. Während ein großer Teil der Delegierten eine solche Entscheidung begrüßt hätte, ergaben sich doch vereinzelt starke Bedenken, zumal nicht ausreichend geklärt war, aufgrund welcher theologischen Prinzipien ein Staat bzw. eine Regierung für illegitim erklärt werden kann. So wurde diese Frage dem neuen Exekutivausschuß zur weiteren Bearbeitung überwiesen.

Im Gegensatz zu anderen Kirchenbünden beschloß die Generalversammlung ein Wort zu Rumänien. Es wurde bedauert, daß keine Vertreter der rumänischen reformierten Kirche anwesend waren. Die Verletzung der Menschenrechte in Rumänien wurde benannt und angeklagt und der Weltbund aufgefordert, weiterhin alles zu tun, um nach Wegen zu suchen, die Solidarität mit dem Leid der Schwestern und Brüder in Rumänien auszudrücken. Die Mitgliedskirchen sollen ihre Fürbitte fortsetzen, ihre Betroffenheit und Solidarität deutlich machen, gegen die rumänische Führung protestieren und mit den eigenen Regierungen in Verbindung treten, um wirtschaftlichen und politischen Druck auf Rumänien auszuüben.

Wegen des Tagungsortes spielten die Probleme Koreas eine große Rolle. Die Generalversammlung machte sich die Erklärungen der koreanischen Kirchen zu Frieden und nationaler Wiedervereinigung zu eigen. Allen denen, die für Gerechtigkeit, Demokratie und Wiedervereinigung Koreas kämpfen, wurde Solidarität bezeugt. Die Mitgliedskirchen wurden aufgefordert, den Weg Koreas zu nationaler Einheit mit ihrer Fürbitte zu begleiten.

Zu einem Eklat kam es, als von der (progressiveren) „Presbyterianischen Kirche in der Republik Korea“ beantragt wurde, auch zur namentlichen Fürbitte für die Gefangenen aufzurufen, die in Nordkorea gewesen waren, und dies von Vertretern der (konservativeren) „Presbyterianischen Kirche in Korea“ vehement abgelehnt wurde. Hier zeigte sich, unter welchem politischen Druck Vertreter der Kirche standen.

Die 22. Generalversammlung in Seoul hat zu vielen Fragen Stellung genommen. Man könnte meinen zu allzu vielen. Vielleicht wäre weniger mehr gewesen. Ich denke aber, daß deutlich wurde, daß sich die reformierten Kirchen um ein aktuelles Bekennen bemühen. Dabei waren die Diskussionen zu einem großen Teil von Vertretern der Kirchen der Dritten Welt bestimmt. Manche Delegierte hatten ihre Anregungen und Forderungen durch ihr eigenes Verhalten im eigenen Land unterstrichen, manche müssen im Exil leben, mehrere hatten im Gefängnis gesessen. In alledem wurde deutlich, daß das Lob und die Anbetung Gottes, wie sie in den zahlreichen Gottesdiensten erklang, nur dann echt ist, wenn es hineinwirkt in das Leben der Kirchen und Gemeinden im Alltag, auch im politischen Alltag. So war die Generalversammlung in Seoul eine Ermutigung, daß die reformierten Kirchen in aller Welt diesen Weg des Bekennens und des Zeugnisses weitergehen.

Hinnerk Schröder

Umkehr in den Schalom Gottes

Zum Abschluß der Ökumenischen Versammlung in der DDR

I. Am 30. April 1989 ist die „Ökumenische Versammlung der Christen und Kirchen in der DDR“ nach 15monatiger Arbeit mit einem feierlichen Gottesdienst in der Dresdner Kreuzkirche zu Ende gegangen. Unter großer Beteiligung der Dresdner Gemeinden wurden die Ergebnisse der Versammlung von den Vertretern/innen der 19 beteiligten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften offiziell entgegengenommen. Der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR (AGCK), Kirchenpräsident D. Eberhard Natho, wertete die Entgegennahme in seiner Ansprache als Zeichen des Dankes der Kirchen für die geleistete Arbeit, als „Ausdruck der Freude über ein Ergebnis und Ausdruck des Willens, an der Sache weiterzuarbeiten“. Mit einem „Wort an die Gemeinden“ und einem „Brief an die Kinder“ haben sich die Delegierten direkt an die Christen in der DDR gewandt und über ihre Arbeit berichtet. Beide Botschaften wurden im Abschlußgottesdienst verlesen. Parallel zu den neun „Zeugnissen der Betroffenheit“, die am Beginn der Versammlung im Februar 1988 öffentlich vorgetragen worden waren, standen am Ende neun bewegende „Zeugnisse des Engagements“, in denen Frauen und Männer ihre Verpflichtung zum Handeln im Geist der Ökumenischen Versammlung bekräftigten.

Zuvor hatten die Delegierten ihre Beratungen zu zwölf Text-Entwürfen beendet, die im Oktober 1988 in Magdeburg erstmals diskutiert, anschließend für die Gemeindediskussion freigegeben und danach nochmals überarbeitet worden waren. 1400 zum Teil sehr ausführliche Stellungnahmen aus Gemeinden, von Gruppen und einzelnen waren bis Mitte März 1989 von den Arbeitsgruppen ausgewertet und in die Texte eingearbeitet worden. Zu einigen Entwürfen hatten außerdem Anhörungen von Fachleuten aus dem säkularen Bereich stattgefunden. Für die abschließende dritte Sitzung in Dresden waren nochmals 800 Abänderungsanträge von Delegierten und Beratern eingereicht worden, über die in den Arbeitsgruppen entschieden werden mußte. In zwei Lesungen hat die Versammlung die Text-Vorlagen nochmals beraten. Am 30. April wurden alle zwölf Texte mit der erforderlichen Zweidrittelmehrheit angenommen. Mit der Annahme dieser Texte, des „Wortes an die Gemeinden“ und des „Briefes an die Kinder“ beendete die Versammlung ihre Arbeit. In einem „Beschuß zur Weiterarbeit“ haben die Delegierten die Notwendigkeit einer Fortsetzung der Arbeit an den Sachfragen hervorgehoben. Sie nominierten sechs Vertreter für eine von der AGCK zu bildende „Konsultativgruppe“, die die Rezeption der Ergebnisse und die Weiterarbeit an den Sachanliegen des konziliaren Prozesses begleiten und inspirieren soll.

Die Ökumenische Versammlung in der DDR war ein regionales Ereignis im konziliaren Prozeß der Ökumene. Sie hat eine gemeinsame und verbindliche Antwort des Glaubens auf die Herausforderungen zu geben versucht, vor denen Christen und Kirchen in der DDR in der gegenwärtigen Weltstunde stehen. Im Unterschied zu dem vom „Ökumenischen Forum“ der ACK in der Bundesrepublik Deutschland im Oktober 1988 vorgelegten „Erklärung von Stuttgart“ stellen die Dresdner Beschluß-Texte kein in sich geschlossenes Ergebnis dar. Sie entfalten die Themen-Trias des

konziliaren Prozesses vielmehr situationspezifisch in zwölf Einzeltexten zu Sachproblemen, die sich im Ergebnis der Auswertung von über 10 000 Zuschriften vor Beginn der Versammlung als besonders bearbeitungsbedürftig herausgestellt hatten.

Eine Schlüsselbedeutung für die Arbeit der Ökumenischen Versammlung und für ihre Einzelergebnisse hat der Text „Umkehr zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“. Er wurde als theologische Grundlegung den anderen elf Texten vorangestellt und kann als Interpretations- und Orientierungsrahmen für alle Aussagen und Beschlüsse der Versammlung gelten. Der Text macht den biblischen Umkehr-Ruf (Mk 1,15) zum Dreh- und Angelpunkt des konziliaren Prozesses, indem er die „Umkehr in den Schalom Gottes“ als ganzheitliche Bewegung des Suchens und Fragens der Kirche nach einem dem Schalom gemäßen Leben und Handeln auslegt. In der Ökumenischen Versammlung hat diese Suchbewegung zur Formulierung von drei „vorrangigen Optionen“ geführt, die der dreifachen Herausforderung des konziliaren Prozesses entsprechen. Als „Kurzformeln“ beschreiben sie den erreichten Konsens der Kirchen in der DDR im ökumenischen Gespräch.

Umkehr in den Schalom geschieht zum einen als Umkehr in den Frieden der Völker. Das bedeutet heute „eine vorrangige Option für die Gewaltfreiheit“. Sie impliziert die Frage nach den Chancen und Möglichkeiten eines ökumenischen Friedensdienstes, der das Überlebensinteresse aller im Blick hat und damit jedes partikulare Interesse überwindet. Umkehr in den Schalom als Umkehr in einen gerechten Frieden bedeutet Absage an die Mechanismen weltweiter wirtschaftlicher Ungerechtigkeit, in die wir verflochten sind, und darin „eine vorrangige Option für die Armen“. Aus ihr folgt, „daß niemand seinen Überfluß steigern darf, solange andere nicht ihre Grundbedürfnisse befriedigen können“. Umkehr in den Schalom heißt schließlich „eine vorrangige Option für den Schutz und die Förderung des Lebens“, bedeutet Umkehr vom Machtdenken zur Solidarität mit den Mitgeschöpfen. Aus ihr folgt eine Überprüfung herrschender Wertorientierungen und die Einübung neuer Lebensweisen.

Die dreifache Suchbewegung, zu der die Umkehr anleitet, hat Konsequenzen für die Wahrnehmung sozialetischer Verantwortung der Kirchen. Worin diese gegenwärtig besteht, wird in den einzelnen Texten der Versammlung ausführlich dargestellt. Sie hat aber darüber hinaus auch Konsequenzen für das Kirchesein der Kirche selbst, weil sie unausweichlich zu der Frage führt, welche Gestalt von Kirche denn der Umkehr-Forderung Gottes heute am ehesten entspricht. Damit ist – über die vielfältigen sozialetischen Bezüge hinaus – die ekklesiologische Dimension der Umkehr angesprochen. Die Versammlung hat diese Dimension in einem eigenen Beschluß-Text „Kirche des Friedens werden“ entfaltet.

Es ist gegenwärtig noch nicht möglich, Bedeutung und Gewicht der Ökumenischen Versammlung für die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in der DDR, für ihr Zeugnis und ihren Dienst in der Gesellschaft, für das ökumenische Gespräch im eigenen Land und für den weiteren Weg des konziliaren Prozesses in Europa und weltweit angemessen zu beurteilen. Dennoch lassen sich aus der Perspektive des engagierten Beobachters bereits jetzt die folgenden, Ereignis und Ergebnis kennzeichnenden Einschätzungen und erste Bewertungen vornehmen.

II. (1) Die Ökumenische Versammlung stellt die breiteste Basis ökumenischer Kooperation von Kirchen – einschließlich Freikirchen und katholischer Kirche –

dar, die es in der DDR bisher gegeben hat. Sie hat eine ökumenische Repräsentativität erreicht, die über die bislang bestehenden ökumenischen Arbeitsstrukturen, z.B. in Gestalt der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR, hinausweist und Maßstäbe für künftige ökumenische Zusammenarbeit setzt. Mehrfach ist hervorgehoben worden, daß noch nie seit der Reformation in Europa eine derartige Versammlung stattgefunden hat. In dieser Beziehung können sich Ökumenische Versammlung in der DDR und Ökumenisches Forum in der Bundesrepublik Deutschland den Anspruch teilen, Ereignisse von historischer Bedeutung gewesen zu sein.

(2) Die Ökumenische Versammlung war das erste gemeinsame Forum von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in der DDR, das sich mit sozialetischen Fragen befaßte – nicht nur in konsultativer Absicht, sondern mit dem Willen, zu gemeinsamen Aussagen zu gelangen. Gemeinsame Anstrengungen in diesem Problem-bereich waren angesichts unterschiedlicher sozialetischer Traditionen und zum Teil gegensätzlicher Bewertungen von gesellschaftlichen und politischen Zusammenhängen in der Vergangenheit gar nicht erst versucht worden. Der ständig zunehmende Problemdruck durch weltweit wachsende Ungerechtigkeit, ungesicherten Frieden und fortschreitende Zerstörung der Natur hat gewissermaßen „von außen“ eine Gemeinsamkeit des Nachdenkens und Sprechens erzeugt, zu der die Kirchen in der DDR aus eigener, besserer Einsicht wohl kaum so schnell gefunden hätten.

(3) Die Ökumenische Versammlung in der DDR steht im umfassenden Horizont der weltweiten Ökumene und ist ohne die überdurchschnittliche Aufmerksamkeit der evangelischen Kirchen in der DDR gegenüber dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf nicht erklärbar. Vancouver-Delegierte aus der DDR hatten 1983 maßgeblichen Anteil am Zustandekommen der Einladung des ÖRK in einen „konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“. Der Vorschlag einer regionalen DDR-Versammlung in diesem Kontext war inspiriert von dem Gedanken, „im eigenen Haus zu verwirklichen, was wir von einer ökumenischen Weltversammlung erwarten . . .“ (Stadtökumenekreis Dresden, 13.2.1986). Die weltweite Ökumene hat den Kirchen in der DDR zu einer neuen ökumenischen Erfahrung „im eigenen Haus“ verholfen. Im Ergebnis hat dies eine gänzlich neue Qualität ökumenischen Miteinanders hervorgebracht.

(4) Als einen „Sprung über den eigenen Schatten“ hat die katholische „Herder-Korrespondenz“ die volle Teilnahme der katholischen Kirche in der DDR an der Ökumenischen Versammlung bezeichnet.¹ Das bezieht sich zum einen auf die Erfahrung einer ungewohnten partnerschaftlichen Zusammenarbeit mit allen anderen Kirchen, zum anderen auf die Hinwendung zu konkreten, gesellschaftsbezogenen Problemen. Mit 31 Delegierten und Beratern stellte die Arbeitsgruppe „Iustitia et Pax“ der Berliner Bischofskonferenz die größte Einzelgruppe in der Versammlung², ohne jedoch jemals als „Fraktion“ in Erscheinung zu treten. Entgegen anfänglichen Befürchtungen ist es durch die Mitarbeit der katholischen Kirche auch nicht zu einer Engführung auf bevorzugte „katholische“ Themen, wie z.B. Schwangerschaftsabbruch oder Menschenbild-Fragen, gekommen. Die katholische Kirche hat durch die Art ihrer Mitarbeit zu erkennen gegeben, daß sie ihre jahrzehntelange gesellschaftliche Abstinenz für beendet ansieht. „Dresden und Basel sind für uns Katholiken in der DDR ein ökumenischer Lernprozeß, um das

oft selbstgemachte Ghetto zu verlassen; dabei haben uns die evangelischen Schwesterkirchen in der DDR und die Kirchen im europäischen Kontext wertvolle Hilfen angeboten.“³

(5) Die Ökumenische Versammlung hat die verschiedenen theologischen und sozialetischen Traditionen der beteiligten Kirchen auf eine produktive Weise miteinander ins Gespräch gebracht. Als gemeinsame Bemühung um einen tragfähigen Konsens hat sie die spezifischen Beiträge der einzelnen Kirchen und Gemeinschaften zur Sache eingefordert und für das gemeinsame Zeugnis fruchtbar werden lassen. Konfessionsgebundene Ökumene hat sich darin als bereichernd für die Erkenntnis und Deutung der „Zeichen der Zeit“ erwiesen.

Katholische Delegierte haben, indem sie einen besonderen Nachholbedarf der katholischen Kirche in der DDR anerkannten, zugleich die Relevanz einschlägiger gesamtkirchlicher Äußerungen für sich neu entdeckt und geltend gemacht, z.B. die Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ des Zweiten Vatikanischen Konzils.⁴ Bezeichnenderweise ist so eine strukturelle Parallelität zwischen dem Bezug „der Evangelischen“ zur Genfer Ökumene und dem Bezug „der Katholiken“ zur katholischen Weltkirche sichtbar geworden.

(6) Ein besonderes Kennzeichen der Ökumenischen Versammlung war, daß die in ihr ablaufenden Lernprozesse weitgehend quer durch konfessionelle „Lager“ und Positionen hindurch stattgefunden haben. Die „Lernbewegungen“ der Delegierten aus verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften waren oft in solchen Sachfragen am größten, in denen zunächst bestimmte konfessionelle oder politische Profilierungen vorherrschend waren. Sucht man dafür nach einer Erklärung, so stößt man auf die intensive Kommunikation unter den Delegierten, die in einem 15monatigen Arbeitsprozeß mehr gemeinsames Verständnis gefördert als trennende Auffassungen bestätigt hat.

Die Konsensfähigkeit von Positionen des Bundes der Evangelischen Kirchen zu wichtigen friedensethischen Fragen, z.B. der Absage an Geist, Logik und Praxis der Abschreckung mit Massenvernichtungsmitteln, des alternativen Konzeptes der gemeinsamen Sicherheit, der Haltung in der Wehrdienstfrage oder zur Friedenserziehung war überraschend groß. Die Versammlung hat in diesen Fragen weitgehend von der jahrelangen Vorarbeit im Bund profitiert, hat sie aufgenommen und weitgehend rezipiert.

(7) Durch einen deutlichen Sach- und Problembezug hat die Ökumenische Versammlung von Beginn an der Versuchung widerstanden, die Trias Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung auf einer pseudo-ökumenischen „Meta-Ebene“ zu verhandeln oder den konziliaren Prozeß selber zum Thema zu machen. Ihr induktiver Arbeitsansatz hat sich, gestützt auf den vorauslaufenden Erkundungsprozeß in den Gemeinden und Gruppen im Herbst/Winter 1987/88, als sinnvoll für themenzentriertes Arbeiten erwiesen. Was zunächst, aufgesplittert in zwölf verschiedene Themen, eher wie ein zufälliger „Warenhauskatalog“ wirkte, sollte sich schließlich als vorteilhaft herausstellen, um die globalen Perspektiven des konziliaren Prozesses mit klärungsbedürftigen Fragen in der eigenen Gesellschaft zu verbinden und ihn damit in der Lebenswirklichkeit der Menschen zu verankern. Unbestreitbar verdankt die Ökumenische Versammlung ihre große Resonanz in den Kirchen der DDR diesem Sach- und Wirklichkeitsbezug.

(8) Die Verhältnisbestimmung von „global“ und „lokal“ als zentrale Aufgabe ökumenischen Lernens ist – weniger in der Versammlung selbst als von ihren Beobachtern – mehrfach zum Angelpunkt der Kritik gemacht worden. Während die einen den induktiven Arbeitsansatz und die Ergebnisse der Versammlung als zu „provinziell“ bemängelt haben, sahen andere gerade darin einen überzeugenden Testfall für die Authentizität des ökumenischen Bemühens. Hervorzuheben ist, daß die Versammlung den Impuls des konziliaren Prozesses in konsequenter Kontextualisierung der drei ökumenischen Herausforderungen aufgenommen hat. Sie hat die globalen Bedrohungen mit der Situation der eigenen Gesellschaft in Beziehung gesetzt, ohne sie darin aufgehen zu lassen; sie hat umgekehrt lokale Probleme in eine globale Perspektive gerückt, ohne sie damit zu vergleichgültigen. Verlauf und Ergebnis der europäischen ökumenischen Versammlung im Mai 1989 in Basel haben diesen Ansatz wechselseitiger Verschränkung der Ebenen deutlich bestätigt. Die Basler Versammlung war selber ein Lehrstück für die – notwendige – „Europäisierung“ des konziliaren Prozesses. Nach Dresden und Basel und auf dem Weg zur ökumenischen Weltversammlung in Seoul im März 1990 bleibt die Klärung des Wechselverhältnisses Lokal – Global eine der wichtigsten Aufgaben auf der Agenda des ökumenischen Gesprächs.

(9) Weil die Ökumenische Versammlung globale Herausforderungen konsequent mit der Situation im eigenen Land in Beziehung gesetzt hat, mußte sie unvermeidlich auch zu einem Ort des Nachdenkens über Wege und Ziele der gesellschaftlichen Erneuerung in der DDR werden. Sie hat die Notwendigkeit eines offenen und öffentlichen Dialogs über so zentrale Fragen wie politische Partizipation, Ökonomie, Ökologie, Wertewandel und Lebensweise eingemahnt und eigene Positionen dazu vorgestellt. Die Frage nach den Prioritäten der gesellschaftlichen Entwicklung in der DDR und nach der künftigen Gestalt des Sozialismus als Alternative zum westlichen Konsumkapitalismus hat sich dabei als eine Schlüsselfrage für den gesellschaftlichen Dialog erwiesen. Es ist ein Dialog, der in der DDR weitgehend noch gar nicht stattfindet und für den die Ökumenische Versammlung nur erste Richtungsimpulse geliefert hat. Der theologischen Grundlegung ist es zu verdanken, daß für diese Aufgabe wichtige Orientierungen angeboten werden konnten. Sie betont den untrennbaren Zusammenhang von biblisch-theologischer Erkenntnis, grundsätzlichem Weltbezug des Glaubens und konkret unterscheidendem Urteil des Christen in der Gesellschaft. Damit hat die Versammlung die Unterstellung einer politischen „Einmischung“ abgewiesen.

(10) Die Ökumenische Versammlung hat nicht nur Forderungen nach echter gesellschaftlicher Partizipation erhoben; sie ist selber zu einem partizipatorischen Vorgang geworden. Eine weitsichtige Strategie hat darauf geachtet, daß sich Gemeinden, Gruppen und einzelne von Beginn an am Prozeß der Versammlung beteiligen konnten. In zwei Phasen – unmittelbar vor Beginn und zwischen 2. und 3. Sitzung – gab es die Möglichkeit einer direkten Einflußnahme auf die Arbeit der Delegierten. Ohne diese Basis-Beteiligung hätte die Versammlung weder die Fähigkeit besessen noch die Freiheit gewonnen, sich zu schwierigen Sachfragen in konkreter Sprache zu äußern. Die 1400 Stellungnahmen, die im Winter 1988/89 zu den zuvor veröffentlichten Diskussions-Texten eingingen, haben nicht nur Engagement, sondern auch Sachkompetenz bewiesen. Sie hatten unmittelbare Folgen für die

Endreaktion der Texte. Die in der Ökumenischen Versammlung eingeübte Beteiligung von Gemeinden, Gruppen und einzelnen kann als beispielhaftes Modell dafür gelten, wie zwischen den verschiedenen Ebenen von Kirche künftig Meinungsbildung und Urteilsfindung organisiert werden müssen.

(11) Für alle Kirchen ist bedeutsam, daß es in der Ökumenischen Versammlung und ihren verschiedenen Arbeitsebenen eine konstruktive Zusammenarbeit zwischen den Vertretern kirchlicher Institutionen und den Vertretern sozialetisch orientierter Gruppen gab. Ein knappes Viertel der 146 Delegierten kam aus solchen Gruppen. War noch zu Beginn der Versammlung eine deutliche Reserve vieler Delegierter gegenüber „den Gruppen“ und ihrem – tatsächlichen oder vermeintlichen – Anspruch, bestimmte Themen „besetzt“ zu halten, vorherrschend, so ist diese Haltung im Verlauf des Prozesses einer sachlichen Offenheit und gegenseitigen Wertschätzung gewichen. Obwohl die Gruppenvertreter von der Versammlung keine Profilierung von für sie charakteristischen Positionen erwarten konnten, haben sie sich aktiv in den Prozeß eingelassen und so zur Verbreiterung der Basis für den späteren Konsens beigetragen. Auf der anderen Seite haben Vertreter der Institution entdeckt, daß sie in „den Gruppen“ nicht nur einen Faktor der Unruhe, sondern auch ein Potential seriöser Sacharbeit haben. Der Vorrat an inhaltlichen Übereinstimmungen erwies sich als größer, als beide Seiten für gewöhnlich zugeben. Die Ökumenische Versammlung hat gezeigt, wie „normal“ der Beitrag der Gruppen in die Urteilsbildung der Kirchen einfließt, wenn er in seinem Sachbezug gefordert und ernst genommen wird.

(12) Die Ergebnisse der Ökumenischen Versammlung machen deutlich, daß die Kirchen in der DDR bei aller fortbestehenden Verschiedenheit heute zu einer großen Gemeinsamkeit des Urteilens und Sprechens fähig sind. Trotz mancher Auffassungsunterschiede im einzelnen stehen sie in der Situation einer grundsätzlichen ökumenischen „Gleichzeitigkeit“. Das hat ihr gemeinsames Zeugnis begünstigt. Der erreichte Konsens hat ökumenisches Gewicht über das Ereignis der Versammlung hinaus. Zustimmung wurde nicht auf Kosten der Wahrheit des anderen erkämpft; Wahrheit aber auch nicht zu Lasten der gemeinsamen Zustimmung behauptet. Möglich war dies, weil die Versammlung immer ein geistlich getragenes Ereignis blieb und ihre alle und alles verbindende Mitte im Hören auf das Wort Gottes fand.

III. Die 146 Delegierten waren mit einem Mandat ihrer Kirchen ausgestattet, und die Versammlung hat mit dem Mandat aller 19 Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gearbeitet. Daran zu erinnern ist notwendig: wegen einer gelegentlich spürbaren Tendenz, das Gewicht ihrer Ergebnisse allein von der noch ausstehenden Rezeption durch die Kirchen abhängig zu machen oder diese Ergebnisse wegen mancherlei politischen Konfliktstoffes nachträglich als bloße Meinungsäußerung ohne verbindlichen Anspruch auszugeben und damit zu bagatellisieren. Dieser Tendenz ist zu widerstehen. Alle beteiligten Kirchen sind bei der Entgegennahme der Ergebnis-Texte am 30. April 1989 in die Verantwortung für das weitere Schicksal dieser Texte eingetreten. Sie werden diese Verantwortung gemäß der für sie geltenden Regeln und Verfahren wahrnehmen. Aber das Wort, „das uns bindet und verpflichtet und für die Welt ein Zeugnis unseres gemeinsamen Auftrags ist,“⁵ ist in Dresden unüberhörbar gesagt worden. Es kann von den Kirchen wohl differenziert aufgenommen und auch abgeschwächt, nicht aber zurückgenommen oder gar aufge-

hoben werden. Auch in diesem Sinne gelten die Sätze aus dem „Wort an die Gemeinden“: „Die ökumenische Dynamik unserer Versammlung ist nicht umkehrbar . . . Wir haben mit vielen Zungen geredet, aber endlich eine Sprache gesprochen. Eine Rückkehr hinter alte Mauern und in alte Spaltungen darf es nicht geben.“

Joachim Garstecki

ANMERKUNGEN

- ¹ Herder-Korrespondenz 43 (1989) 6, 249ff.
- ² Die acht Landeskirchen im Bund Evangelischer Kirchen in der DDR gehören der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, die zur Ökumenischen Versammlung eingeladen hatte, in selbständiger Mitgliedschaft an.
- ³ Bericht von Prof. Lothar Ullrich (katholischer Berater) vor der XI. Synode der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen in Halle. In: Informationen, Berichte, Materialien aus dem Bereich der Berliner Bischofskonferenz, hrsg. von der Pressestelle beim Sekretariat der Berliner Bischofskonferenz, Berlin/DDR, 20. Juli 1989, 17ff.
- ⁴ Vgl. Bericht Prof. Ullrich, a.a.O.
- ⁵ Aufruf „Eine Hoffnung lernt gehen“ der Vorbereitungsgruppe der Ökumenischen Versammlung, Faltblatt Oktober 1987.

Stellungnahme zu dem Dokument der Gemeinsamen römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Kommission „Einheit vor uns“

Vorbemerkung

Die *Ad-hoc-Gruppe der Gemeinsamen Einrichtung Ökumene* hat unter Federführung der Geschäftsstelle des *Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes in der DDR* die ihm zugeleiteten Voten aus den verschiedenen Kirchen ausgewertet und mit ihren Überlegungen zu einer Stellungnahme verarbeitet. Schriftliche Voten haben aus folgenden Kirchen vorgelegen:

aus der Evangelischen Kirche in *Berlin-Brandenburg*: Votum der Kirchenleitung auf der Grundlage der Voten des Theologischen Ausschusses der Synode und der Arbeitsgemeinschaft *Catholica* des Konfessionskundlichen Arbeits- und Forschungswerkes;

aus der Evangelischen Landeskirche *Greifswald*: Votum der Kirchenleitung;

aus der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche *Mecklenburgs*: Votum des Oberkirchenrates auf der Grundlage einer Stellungnahme des Konfessionskundlichen Arbeits- und Forschungswerkes der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs;

aus der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche *Sachsens*: Votum des Theologenkreises des Landeskirchenamtes mit Zustellung folgender weiterer Stellungnahmen: Konfessionskundliches Arbeits- und Forschungswerk der Landeskirche, Stadtökumenekreis Dresden, Ökumenischer Arbeitskreis Karl-Marx-Stadt, Ökumenischer Arbeitskreis Freiberg, Rektor Vogel, Krummenhennersdorf;

aus der Evangelischen Kirche der *Kirchenprovinz Sachsen*: Stellungnahme der Kirchenleitung auf der Grundlage folgender Einzelvoten: Superintendent Koch, Suhl; Superintendent Lange, Heiligenstadt; Pfarrer Reuter, Halle (reformiert); Pfarrer Schreiner;

aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche in *Thüringen*: Votum des Landeskirchenrates.

Es wird darauf verwiesen, daß nur die wesentlichen Aussagen der unterschiedlichen Voten aufgenommen und auf das namentliche Belegen von Zitaten verzichtet wurde.

In dem Dokument der Gemeinsamen römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Kommission „Einheit vor uns“ – Modelle, Formen und Phasen katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft“ geht es nicht nur um das letzte von sieben Dokumenten, die aus der zweiten Phase des internationalen katholisch/lutherischen Dialogs von 1973 bis 1984 hervorgegangen sind, sondern es geht auch um Konsequenzen aus dem bisher im Dialog Erreichten für die Verwirklichung kirchlicher Gemeinschaft. Wie man auch zu dem Dokument stehen mag, so wird ihm doch die Anerkennung nicht dafür versagt werden können, daß es den schwierigen Fragen der Strukturierung von Gemeinschaft nicht ausgewichen ist. So hat sich die Ad-hoc-Gruppe in ihrer Stellungnahme – in Anlehnung an die vorliegenden Voten – auch auf Dienstgemeinschaft konzentriert. Das Ergebnis allerdings kann in der ausgeführten Weise als ein bedenkenswerter Versuch angesehen werden, der aber so noch nicht übernommen werden kann. Die anzustrebende Gestalt der Gemeinschaft muß im Gespräch der Kirchen miteinander weiter bedacht werden. Dabei muß deutlich werden, wie der Grundsatz, daß „die gesuchte Einheit eine Einheit in der Verschiedenheit“ (sein wird) (Nr. 47, S. 26), tatsächlich durchgehalten werden kann.

Die Stellungnahme ist in folgenden Schritten aufgebaut:

- I. Der Weg von „Das Evangelium und die Kirche“ zu „Einheit vor uns“
- II. Unser ökumenischer Kontext
- III. Lutherische Grundaussagen im bisherigen katholisch/lutherischen Dialog und ihr Stellenwert im Dokument
- IV. Konsequenzen ökumenischen Handelns für unsere Kirchen
- V. Aufgaben für die Kommission

Wir betrachten damit „Einheit vor uns“ aus verschiedenen Blickwinkeln, was zu Wiederholungen führt.

I. Der Weg von „Das Evangelium und die Kirche“ zu „Einheit vor uns“

1. Die römisch-katholische Kirche und der Lutherische Weltbund eröffneten mit dem ersten bilateralen Dialog eine neue Phase in der ökumenischen Bewegung. So kommt dem römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Dialog eine bleibende Bedeutung und den beteiligten Kirchen eine besondere Verantwortung zu.

Von Anfang an wurde der Dialog als *Dienst an der Einheit* verstanden (vgl. u. a. Das Evangelium und die Kirche 8, 73, 75). Ein Nachdenken über „Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft“, wie es mit „Einheit vor uns“ (Teil II) vorgelegt worden ist, liegt somit in der Intention des gesamten Dialogs.

„Einheit vor uns“ behaftet die Kirchen bei ihrer ökumenischen Verpflichtung, um die Einheit der Kirche zu ringen und sie Gestalt werden zu lassen. Wir möchten diese Konsequenz im Weg von „Evangelium und Kirche“ bis „Einheit vor uns“ unterstreichen und als Anliegen unserer Gemeinden bekräftigen, ohne jedoch der *Konkretisierung* „strukturierter Kirchengemeinschaft“ in „Einheit vor uns“ zustimmen zu können (vgl. Einleitung). Wir sind der Meinung, daß hier „Einheit vor uns“ von der bisherigen theologischen Grundstruktur des Dialogs seit „Das Evangelium und die Kirche“ *abgewichen* ist.

2. Das erste Ergebnis des römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Dialogs „*Das Evangelium und die Kirche*“ war ein sehr dynamisches Dokument. Die Bejahung der „Geschichtlichkeit des Evangeliums“ und die Betonung der „viva vox evangelii“ befreiten „das ökumenische Gespräch von einer unbedingten Bindung an fixierte und der Vergangenheit verhaftete Fragestellungen“ (Das Evangelium und die Kirche, 42-44). Die „Weltbezogenheit des Evangeliums“ verwies „auf die Notwendigkeit neuer Strukturen unserer Kirche“. Man betonte: „Solche neuen Strukturen schaffen Möglichkeiten zum Abbau der stärksten Hindernisse für die Einheit, denn angesichts der fortschreitenden Überwindung doktrinärer Kontroversen sind es strukturelle Probleme, welche weiterhin für die weiterdauernde Trennung unserer Kirchen verantwortlich sind“ (Das Evangelium und die Kirche 45f). Im Blick war folglich eine Einheit der Kirche, die Wandlungen und Veränderungen der Kirchen einschloß.

Hinsichtlich der noch zwischen den beteiligten Kirchen bestehenden Unterschiede wurde gefragt, ob sie „notwendig als kirchentrennende Glaubensunterschiede beurteilt werden müssen oder ob sie nicht auch als Ausdruck einer unterschiedlichen Denkweise verstanden werden können. Während die Lutheraner mehr den je aktuellen Charakter des Heilsgeschehens betonen, geht es der katholischen Tradition mehr um die metaphysischen Implikationen solcher Heilsaussagen. Beide Weisen des Denkens schließen sich nicht notwendig aus, sofern sie sich nicht in sich verschließen und sich an der kritischen Norm des Evangeliums orientieren“ (Das Evangelium und die Kirche 62, vgl. 8). Darüber hinaus wurde darauf aufmerksam gemacht, daß die gegenwärtigen Herausforderungen in jeder Kirche Unterschiede hervorbringen, die „mindestens ebenso groß wie die traditionellen Unterschiede zwischen den lutherischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche“ sind (Das Evangelium und die Kirche 8). Für das erste Dokument des römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Dialogs ergibt sich somit der Vorrang einer Einheit in aufeinander bezogener Verschiedenheit.

3. Dieser dynamische Grundansatz ist vor allem in „*Wege zur Gemeinschaft*“ fortgeführt und theologisch von der „Dynamik der Gnade“ her begründet worden (Wege zur Gemeinschaft 38-41, bes. 40). In der Konkretion wurde dabei von einem „offenen Prozeß des Zusammenwachsens“, von „Zwischenzielen“ und von der immer neuen Prüfung der „Methoden des weiteren Vorgehens“ gesprochen. Vor allem wurde erklärt: „In der Bereitschaft zu einem solchen offenen Prozeß sind wir dessen gewärtig, daß uns Gott der Heilige Geist selbst auch Schritte zeigen und Wege führen wird, die uns zu einem guten Teil heute noch gar nicht vor Augen stehen“ (54).

Eine Zusammenarbeit der Amtsträger auf allen Ebenen ohne Diskriminierung und bei Verzicht auf jegliche Art von Proselytismus wurde angeregt, um sich „in

das Erleben echter und legitimer Vielfalt in der Kirche“ einzuüben (90). Auch Vorformen gemeinsamer Episkopé kamen hier bereits zur Sprache (89). Allerdings wurde ausdrücklich hervorgehoben: „Es wäre nicht sachgemäß, wenn im Zuge des Aufeinanderzugehens der Kirchen eine Nivellierung im Bereich des kirchlichen Lebens einsetzte, wobei jeweils unbillige Forderungen der einen oder anderen Seite zum Zuge kämen. Vielmehr muß der Grundsatz gelten, daß die Veränderung, der sich beide Seiten durch eine verstärkte Kooperation aussetzen, gepaart ist mit einer legitimen Wahrung der in der Tradition verwurzelten *Identität beider Partner* und den im Zug ihrer Identität jeweils gegebenen Eigentümlichkeiten“ (90, Hervorh. im Orig.). Daran ist „Einheit vor uns“ zu messen.

4. Auch in den beiden gewichtigen Dialogdokumenten „*Das Herrenmahl*“ und „*Das geistliche Amt in der Kirche*“ ist in der Herausarbeitung fundamentaler Gemeinsamkeiten und bedeutsamer Konvergenzen das dynamische Element wahrzunehmen. Im Zusammenhang mit einer Bewertung der Aussagen zur Kirchengemeinschaft in „Einheit vor uns“ scheint es uns wichtig, vor allem auf Aussagen des Amtsdokuments hinzuweisen. Hier wurden die bibeltheologischen, dogmen- und theologiegeschichtlichen Erkenntnisse einer Vielfalt kirchlicher Strukturen noch einmal betont und auf die „ökumenische Erfahrung vom Wirken des Heiligen Geistes in den anderen Kirchen und von der geistlichen Fruchtbarkeit gemeinsam zu lösender pastoraler Probleme“ verwiesen (81). Eine gegenseitige Anerkennung der Ämter wurde nicht als Einzelproblem betrachtet, sondern in den „Zusammenhang eines Prozesses, in dem sich die Kirchen wechselseitig annehmen“ hineingestellt. Als in der augenblicklichen ökumenischen Situation bereits möglicher und zugleich notwendiger Schritt erschien der Dialogkommission die gegenseitige kirchliche Erklärung, „daß das Amt in der anderen Kirche wesentliche Funktionen des Amtes ausübt, das Jesus Christus seiner Kirche eingestiftet hat und das man in der eigenen Kirche in voller Weise verwirklicht glaubt. Diese zunächst noch nicht volle gegenseitige Anerkennung würde die Aussage einschließen, daß der Heilige Geist in der anderen Kirche auch durch deren Ämter wirkt und diese in Verkündigung, Sakramentspendung und Gemeindeleitung als Mittel des Heils benützt“ (85).

5. In „*Einheit vor uns*“ sind viele dieser Grundgedanken präsent. Außer acht geblieben ist jedoch im Laufe des Dialogprozesses, die Kirchen wirklich zu Zwischenzielen zu motivieren und Zeit für ihre Praktizierung zu lassen, um aus einer *neuen* Praxis heraus das weitere Dialogvorgehen zu prüfen bzw. von heute noch verborgenen Einsichten her zu gestalten (Wege zur Gemeinschaft 54). Statt dessen wurde im Rahmen des *gegenwärtigen* Horizontes eines *katholischen* Amts- und Kirchenverständnisses ein Modell für eine Anerkennung der Ämter entworfen, das lutherische Identität in Frage stellt. Hierzu gehören die Aussagen zum „*defectus sacramenti ordinis*“ und zum Verständnis der Sukzession (Einheit vor uns 95, 98, 139) sowie vor allem die Abhängigkeit gemeinsamen Handelns in Zeugnis und Dienst von einer gemeinsamen Amtsstruktur (nicht nur von sich gegenseitig anerkennenden Ämtern; 92, 119). So wurde die „*Einheit in Verschiedenheit*“ (Einheit vor uns 47 – und die gesamte Anlage des Dialogs!) für den Bereich der „*Dienstgemeinschaft*“ gerade *nicht durchgehalten*. Aber gerade für sie muß ebenfalls gelten, was als legitime Vielfalt zur Glaubensgemeinschaft ausgeführt ist (Einheit vor uns 63). Aus diesem Grund empfinden wir die von katholischen Prämissen

bestimmte Lösung in „Einheit vor uns“ als *disharmonisch zum gesamten Duktus des römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Dialogs*. Sie kann vor der aufgezeigten Intention des Gesamtdialogs nicht bestehen. Darauf machen die einzelnen Stellungnahmen in den Kirchen aufmerksam.

Die vorzeitige und vor allem einseitige Vorlage struktureller Konsequenzen ohne vorheriges Einüben im Sinne von „Wege zur Gemeinschaft“ 90 und ohne Verwirklichung des in „Das geistliche Amt in der Kirche“ 85 vorgeschlagenen Schrittes gefährdet überdies die notwendige Rezeption des bisher im Dialog Erreichten durch die Kirchen und in den Gemeinden.

II. Unser ökumenischer Kontext

Die Stellungnahmen zu „Einheit vor uns“ können nicht losgelöst von den Stellungnahmen unserer Kirchen zu den Konvergenzerklärungen des Ökumenischen Rates „Taufe, Eucharistie und Amt“ und den Beschlußfassungen unserer Kirchen zur „Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa“ (Leuenberger Konkordie) 1973 erfolgen. Bilaterale und multilaterale Dialoge müssen einander zugeordnet und unsere Stellungnahmen dazu stimmig sein.

A. „Einheit vor uns“ und „Taufe, Eucharistie und Amt“

1. Ein Vergleich des Dokuments „Einheit vor uns“ mit den Konvergenzerklärungen des Ökumenischen Rates „Taufe, Eucharistie und Amt“ führt zu der grundsätzlichen Frage: Wie ist der bilaterale Dialog dem multilateralen zuzuordnen? Deutlich sollte bleiben, daß der *multilaterale* Dialog der Kirchen und das Streben nach Einheit in der größeren Gemeinschaft der Kirchen *vorrangig* sind. Die Ergebnisse der bilateralen Dialoge sollten Kirchengemeinschaft konkretisieren helfen, nicht aber in der Intention und der Zielbestimmung dem multilateralen Dialog entgegenlaufen.

2. Besonders auffällig sind die Unterschiede zwischen „Taufe, Eucharistie und Amt“ und „Einheit vor uns“ in der Frage des Amtes. Wenn es in Abschnitt „Formen des ordinierten Amtes“ in „Taufe, Eucharistie und Amt“ unter 19 heißt: „Das Neue Testament beschreibt nicht eine einheitliche Amtsstruktur, die als Modell oder bleibende Norm für jedes zukünftige Amt in der Kirche dienen könnte. Im Neuen Testament findet sich vielmehr eine Vielfalt von Formen, die an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten bestanden haben“, so ist dies zu begrüßen.

Von dieser Erkenntnis her ist es nicht möglich, nur eine Struktur des Amtes als verbindlich festzulegen.

In der Stellungnahme des Bundes zu den Konvergenzerklärungen wird festgestellt, daß unsere Kirchen der Überzeugung sind, daß die Einheit der Kirche *gerade nicht* die Übereinstimmung in einer bestimmten Amtsstruktur erfordert. Von daher kann vom lutherischen Amtsverständnis zugestimmt werden, wenn es in der Konvergenzerklärung 38 heißt: „Heute erklären sich Kirchen . . . bereit, die bischöfliche Sukzession als ein Zeichen der Apostolizität des Lebens der jungen Kirchen zu akzeptieren. Gleichzeitig können sie jedoch keinem Vorschlag zustimmen, der darauf hinausläuft, daß das Amt, das in ihrer eigenen Tradition ausgeübt wird, nicht gültig sein sollte bis zu dem Augenblick, wo es in eine bestehende Linie der bischöflichen Sukzession eintritt.“

Für unsere Kirchen bleibt die Sukzession des apostolischen Glaubens entscheidend, und von daher lassen sie sich die *Legitimität ihres Amtes in keiner Weise in Frage stellen*.

Wenn auch einzelne Aussagen der Konvergenzerklärung (z. B. Nr. 53) dahin tendieren, der Kirche ohne bischöfliche Sukzession einseitig ein Defizit zuzuschreiben, so geht „Einheit vor uns“ weit darüber hinaus. „Einheit vor uns“ argumentiert von der alten katholischen Behauptung eines „defectus sacramenti ordinis“ im evangelischen Amt aus. Diesem wird im Dokument nicht widersprochen.

Es besteht kein Anlaß, einen „defectus sacramenti ordinis“ für das evangelische Amt zu akzeptieren.

Wir müssen feststellen, daß *keine Kirche*, auch nicht die katholische Kirche, *das Amt in seiner Vollgestalt besitzt*. Der in allen Kirchen bejahte Grundsatz des allgemeinen Priestertums führt in der Konsequenz dahin, daß Laien in der geistlichen Leitung unumgänglich sind. Das Amt – auch das bischöfliche – hat in der lutherischen Kirche die Vollmacht zu geistlicher Leitung, aber kein Monopol. Geistliche Leitung ist für uns ohne das Zusammenwirken von Ordinierten und Laien nicht denkbar.

Noch stärker anzufragen ist im Zusammenhang des Lehrverständnisses von „Einheit vor uns“ die Voraussetzung des päpstlichen Primats, „ohne daß man sich im Dialog der Frage ernstlich gestellt hat, ob und eventuell in welchem Sinne man evangelischerseits das Papsttum anerkennen kann und wie man gegebenenfalls die Fragen der Infallibilität und des Jurisdiktionsprimats lösen würde“.

3. Die Konvergenzerklärung „Taufe, Eucharistie und Amt“ geht auch auf die Tätigkeit der Laien in der Kirche ein, wenn auch nicht im Sinne der Gleichberechtigung.

In „Einheit vor uns“ wird das synodale Element zwar zum Dienst des ganzen Gottesvolkes gerechnet, aber als wesentlich für Einheit und Leitung der Kirche wird allein das ordinierte Amt angesehen.

B. „Einheit vor uns“ und „Leuenberger Konkordie“

1. Die „Leuenberger Konkordie“ wird bei den „Modellen umfassender Einigung“ in Teil I, C 13, Nr. 23-26 ausführlich beschrieben und in gewisser Weise positiv gewürdigt. Allerdings wird sie darüber hinaus nicht besonders beachtet. Beide Dokumente gebrauchen den Begriff „Kirchengemeinschaft“, aber sie füllen ihn inhaltlich unterschiedlich.

In „Einheit vor uns“ wird der Begriff „Kirchengemeinschaft“ erheblich weiter gefaßt. Es wird über die gegenseitige Anerkennung hinaus eine strukturierte Gemeinschaft mit gemeinsamer Episkopé angestrebt. Kirchengemeinschaft im Sinne der „Leuenberger Konkordie“ hingegen wurzelt in dem gemeinsamen Verständnis des Evangeliums. Das Evangelium wird als Botschaft vom Heil in Jesus Christus beschrieben, der den Sündern Gerechtigkeit zukommen läßt. Mit diesem Verständnis des Evangeliums weiß sich die Konkordie auf dem Boden der altkirchlichen und in Übereinstimmung mit der gemeinsamen Überzeugung der reformatorischen Bekenntnisse.

In Ziffer 12 der Konkordie heißt es demzufolge: „Die ausschließliche Heilsmittlerschaft Jesu Christi (ist) die Mitte der Schrift, und die Rechtfertigungsbotschaft

als die Botschaft von der freien Gnade Gottes Maßstab aller Verkündigung der Kirche.“

2. In Anlehnung an CA VII greift die „Leuenberger Konkordie“ nicht in die *Sozialgestalt* der Kirche ein. Sie will konfessionell verschiedene Traditionen weder aufheben noch vereinigen. Unterschiedliche Traditionen sollen versöhnt und auf diese Weise gegenseitige Verwerfungen aufgehoben werden.

Dabei können bekenntnisverschiedene Kirchen fortbestehen, da es der Konkordie nicht vordringlich um Kircheneinheit, sondern um *Kirchengemeinschaft* geht. Im Sinne der Konkordie gehört strukturierte Gemeinschaft nicht zu den „*notae ecclesiae*“. Nach der Überzeugung der lutherischen Reformation ist es allein das Evangelium, das Kirche konstituiert. Das ist für die Reformation eine notwendige Konsequenz aus der Soteriologie.

Die lutherischen Kirchen und die lutherische Theologie haben dies durchzuhalten versucht, obwohl sie dabei nicht immer der Gefahr widerstanden haben, CA VII zu einer doketischen Ekklesiologie zu entstellen. Dieser Gefahr ist ebenso entgegenzutreten wie der Gefahr eines vermeintlichen ekklesiologischen „Realismus“, der das Bischofsamt und die apostolische Sukzession mit einem „*necesse est*“ versieht und damit das „*satis est*“ des Evangeliums unterläuft und opfert.

3. Wenn auch von katholischer Seite wiederholt zu erkennen gegeben wurde, daß man eine Vereinbarung wie die Leuenberger Konkordie für unzureichend hält, so haben unsere Kirchen mit der Annahme der Konkordie *Prioritäten gesetzt*, die zu beachten sind. Von daher können unsere Kirchen einen Weg zur vollen Gemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche nur gehen, den auch die reformierten Kirchen und Gemeinden mitgehen können. Wir wollen keine Gemeinschaft anstreben, die man nur unter Preisgabe der Gemeinschaft mit anderen Kirchen erreicht.

III. *Lutherische Grundaussagen im bisherigen katholisch/lutherischen Dialog und ihr Stellenwert im Dokument „Einheit vor uns“*

1. „Einheit vor uns“ steht inhaltlich *besonders* zu folgenden vorausgehenden Ergebnissen des katholisch-lutherischen Dialogs in Beziehung:

„Das Evangelium und die Kirche“ (Malta-Bericht)

„Wege zur Gemeinschaft“

„Das geistliche Amt in der Kirche“.

In diesen Dokumenten finden sich grundlegende lutherische Positionen als *gemeinsame* Aussagen zum Kirchen- und Amtsverständnis:

a) Die Einheit der Kirche ist den Kirchen im Handeln des dreieinigen Gottes vorgegeben, ist „Gemeinschaft aus Gnade“ (Wege zur Gemeinschaft 4-13). In Glaube, Liebe und Hoffnung sind „die einheitstiftenden Gaben des Herrn“ anzunehmen (Wege zur Gemeinschaft 24-31).

b) Die sichtbare Einheit ist wesenhaft vielfältig und dynamisch (Wege zur Gemeinschaft 33-41).

c) Die Kirche steht als „*creatura et ministra verbi*“ „unter dem Evangelium und hat in ihm ein übergeordnetes Kriterium“ (Malta 48).

d) Das Amt in der Gemeinde „ist Zeichen der Priorität der göttlichen Initiative und Autorität im Leben der Kirche“ (Das geistliche Amt in der Kirche 20, vgl. 23).

e) Gerade für das Amtsverständnis sind gemeinsame hermeneutische Reflexionen notwendig. Traditionen können nicht übersprungen werden, müssen jedoch in stets neuer Weise auf die Heilige Schrift bezogen werden (Wege zur Gemeinschaft 65).

f) Amt, Lehre und Ordnungen in der Kirche sind apostolisch, „insofern sie das apostolische Zeugnis weitergeben und aktualisieren“ (Malta 52). Als „ecclesia apostolica“ steht die gesamte Kirche in der apostolischen Sukzession (Malta 67, Das geistliche Amt in der Kirche 61). Eine Sukzession der Amtsnachfolge ist *innerhalb* der Sukzession der Gesamtkirche zu sehen (Das geistliche Amt in der Kirche 61).

g) Entsprechend wird von lutherischer Seite für ihr Kirchesein und ihr Amt die apostolische Sukzession als gegeben und konstitutiv angesehen. Da lutherischerseits das Amt in der katholischen Kirche nicht geleugnet wird, erscheint die Anerkennung der Ämter vor allem als ein Problem der römisch-katholischen Kirche (Malta 64, Wege zur Gemeinschaft 87, Das geistliche Amt in der Kirche 79).

2. Das Dokument „Einheit vor uns“ ist mit seinen Überlegungen zur *strukturierten Gemeinschaft* nicht mehr von diesen Grundaussagen bestimmt. Was schon das Nationalkomitee des LWB in der DDR in seiner Stellungnahme zum Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche“ angefragt hat, gilt für das Dokument „Einheit vor uns“ noch stärker. Die römisch-katholische Auffassung wurde zur heimlichen Norm erhoben. Das lutherische Kirchen- und Amtsverständnis wird in eine Fragestellung gedrängt, die das Eigene nicht in jeder Hinsicht deutlich genug zum Ausdruck kommen läßt. Das katholische Kirchen- und Amtsverständnis ist in „Einheit vor uns“ zum Konstitutivum für eine lutherisch-katholische Kirchengemeinschaft geworden. Der für eine Kirchengemeinschaft notwendige Grundkonsens ist nicht mehr bei CA VII angesiedelt.

Der von „Einheit vor uns“ vorgeschlagene Weg zur Kirchengemeinschaft führt damit zur Preisgabe der Identität des lutherischen Partners.

3. Zu begrüßen ist die Herausarbeitung der ökumenischen Aufgabenstellung, die Einheit der Kirche sichtbar werden zu lassen und dafür notwendige Schritte konkret zu benennen. Der vorgeschlagene Weg und sein theologischer Ansatz kann aber *nicht übernommen* werden.

In den Stellungnahmen der Gliedkirchen wird einhellig bezweifelt, ob die vorgelegten Überlegungen zur Amtsfrage, wie sie in „Dienstgemeinschaft“ ausgeführt sind, wirklich mit den lutherischen Grunderkenntnissen zur Bedeutung und Praxis des kirchlichen Amtes vereinbar sind.

Der auffällig unkritische Umgang mit dem katholischen Vorwurf des „defectus sacramenti ordinis“ in der Kirche der Reformation wird in den Stellungnahmen einmütig zurückgewiesen.

Bemängelt wird von unseren Gliedkirchen, daß die Bedeutung der synodalen Leitung der Kirche und die Funktion der Laien in der Episkopé bei den Überlegungen zur gemeinsam auszuübenden Episkopé und zum gemeinsamen kirchlichen Amt wenig Beachtung gefunden haben und dadurch Formen entwickelt worden sind, die an der Verfassungswirklichkeit unserer Kirche vorbeigehen.

Zusammenfassend kann dazu gesagt werden: „Einheit vor uns“ löst die seit der Reformation anstehenden ekklesiologischen Differenzen nicht, sondern erhärtet nur, daß sich im Amtsverständnis die Frage nach der Stellung des Evangeliums in und über der Kirche konkretisiert. In Malta 47 heißt es: „Die Frage nach dem kirch-

lichen Amt, seiner Stiftung, seiner Stellung in der Kirche und seines rechten Verständnisses stellt eine der wichtigsten offenen Fragen zwischen Lutheranern und Katholiken dar. Hier konkretisiert sich die Frage nach der Stellung des Evangeliums in und über der Kirche. Es geht also um die Konsequenzen, die sich aus der Lehre von der Rechtfertigung für das Verständnis des Amtes ergeben.“

Von daher steht mit „Einheit vor uns“ lutherisches Proprium auf dem Spiel.

4. Die gemeinsame Grundaussage zum Amt (vgl. 1.d) fordert eine Anerkennung der bestehenden Ämter und läßt nur einen Hinderungsgrund zu: daß das Amt einer Kirche der oben beschriebenen Dimension nicht entspricht. Unter diesem Maßstab können auch verschieden ausgeprägte und strukturierte Ämter gemeinsam wirken. *Ein einheitliches Amt ist nicht als konstitutiv für die Gemeinschaft der Kirche anzusehen.* Gerade an dieser Stelle sollte gelten, daß zum gemeinsamen Leben in Christus gehört, „daß die einzelnen wie die Gemeinschaften ihre Talente dankbar erkennen, treu verwalten und bereitwillig in den Dienst des Ganzen stellen; zugleich müssen sie offen sein für die besonderen Gaben, die andere empfangen haben“ (Wege zur Gemeinschaft 37). Auch wenn über das Bischofsamt und die Bedeutung der Episkopé in den lutherischen Kirchen weiter nachzudenken ist, wird eine Verständigung nur dann möglich sein, wenn die römisch-katholische Kirche anerkennen kann, daß sich die Episkopé auch in anderen Strukturen vollzieht als in den ihrigen.

Die gemeinsame Grundaussage zur Apostolizität der Kirche (vgl. 1.f) nimmt der lutherisch-katholischen Differenz im Blick auf die apostolische Sukzession die kirchentrennende Wirkung. Hier muß sich „versöhnte Verschiedenheit“ bewähren. Einer Übernahme der bischöflichen Sukzession als stillschweigende Voraussetzung für die Anerkennung des lutherischen Amtes ist aufgrund der bestehenden apostolischen Sukzession zu widerstehen. Das macht ein Neubedenken der Vorstellungen eines gemeinsamen Amtes (vgl. Einheit 117ff) notwendig.

Theologisch ist die bereits im Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche“ Nr. 80 erfolgte Weichenstellung einer Differenzierung zwischen dem lutherischen „satis est“ und der katholischen „Fülle des kirchlichen Lebens“ anzufragen. Dort heißt es:

„Wenn nach Confessio Augustana VII die Übereinstimmung in diesen beiden Kennzeichen, in die das Amt eingeschlossen ist, für die wahre Einheit der Kirche genug ist, so sind damit fundamentale Bedingungen für die Feststellung kirchlicher Einheit genannt. Das ‚satis‘ darf nicht so verstanden werden, als sei die Feststellung weiterer Übereinstimmungen etwa nicht mehr legitim. Wenn solche weiteren Übereinstimmungen als ‚nicht notwendig‘ bezeichnet werden, so soll damit das Wachsen der Einheit in Christus auch in der Gestalt der Kirche nicht verhindert, sondern gerade in rechter Weise freigegeben werden: als Ausdruck des geistgewirkten Glaubens an das Evangelium, der – wie die Werke des Gerechtfertigten – diesem Glauben folgen soll. Das so verstandene lutherische ‚satis est‘ steht deshalb dem Verlangen nach der ‚Fülle‘ kirchlichen Lebens nicht entgegen, sondern schließt den Weg dahin gerade auf. Wohl aber wird damit die Frage aufgeworfen, welche Gestalt der Kirche der rechten Verkündigung des Evangeliums, ihrem Leben und ihrem Dienst zu ihrer größten Wirkung verhilft. In diesem Sinne sind die Lutheraner frei, sich der Forderung nach Gemeinschaft mit dem historischen Bischofsamt zu stellen.“

IV. Konsequenzen ökumenischen Handelns für unsere Kirchen

Auch wenn es viele Anfragen zu dem aufgezeigten Weg gibt, halten wir dennoch an dem großen Ziel wirklicher Kirchengemeinschaft fest und geben zu bedenken:

1. Dem Anliegen, in eine gemeinsame Episkopé hineinzuwachsen, könnte schon heute durch *konkrete Absprachen* Rechnung getragen werden. Wir denken an verbindliche Formen der Zusammenarbeit und Schaffung von Gremien konziliaren Charakters, z. B. bei den brennenden Fragen von Gerechtigkeit, Frieden und behedelter Schöpfung. Zu denken ist auch an gemeinsam verantwortete Hirtenbriefe zu aktuellen Problemen.

2. In dem Maße, wie das Anliegen der gemeinsamen Episkopé Raum gewinnt, sollte aber zugleich der Wert und die Bedeutung *synodaler Strukturen*, in denen sich die „Priesterschaft aller Gläubigen“ manifestiert, zum Tragen kommen (vgl. dazu Lima, Amt 6: „Wenn sich die Kirchen daran machen, diese Unterschiede zu überwinden, müssen sie ihren Ausgangspunkt bei der Berufung des ganzen Volkes Gottes nehmen.“).

3. Kirchengemeinschaft soll auf *allen* Ebenen kirchlichen Lebens ermöglicht werden. Es gilt, für die verschiedenartigen Formen von Frömmigkeit Verständnis zu wecken und sie einander näher zu bringen. Das betrifft die Heiligen- und Marienverehrung und vor allem das sakramentale Leben in der Gemeinde. Obgleich es im theologischen Verständnis der Eucharistie kaum noch Gegensätze gibt, wird der Gottesdienst unterschiedlich empfunden. Es sollte eucharistische Gastbereitschaft ausgesprochen werden, wo sie aus seelsorgerlichen und ökumenischen Gründen geboten ist, z. B. für konfessionsverschiedene Ehen und in ökumenischen Gottesdiensten.

4. In den Gemeinden evangelischer Tradition müssen wir uns *ganz neu um ein vertieftes Sakramentverständnis bemühen* und noch stärker als bisher in die Verbindlichkeit christlichen Lebens uns einüben. Katholischerseits wäre aus seelsorgerlichen Gründen der Umgang mit konfessionsverschiedenen Ehen und Familien zu überdenken.

In der Diasporasituation aller Kirchen in der DDR ist wichtig, in der praktischen Gemeindefarbeit aufeinander zuzugehen, Arbeit mit Jugendlichen und mit jungen Ehepaaren gemeinsam zu verantworten und auch im gesellschaftlichen Bereich die diakonisch-karitative und politisch-ethische Verantwortung miteinander abzustimmen. So würde in kleinen, aber konkreten und realistischen Schritten Einheit unter uns wachsen und das große Ziel vor uns nicht am fernen Horizont verschwimmen.

5. Solches Bemühen bedarf der ständigen Rückkopplung zu den offiziellen Gesprächen. Darum müssen die vorliegenden Gesprächsergebnisse und die sie begleitenden Stellungnahmen in unseren Kirchen und Gemeinden wahrgenommen und aufgearbeitet werden.

Weitreichendere Entscheidungen sollten an dem großen Ziel der zu verwirklichenden Einheit gemessen werden, da sich sonst unsere getrennten Strukturen verfestigen.

V. Aufgaben für die Kommission

I. Allgemeine Gesichtspunkte

1. Die Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes in der DDR und die weiteren vier nicht dem LWB angehörenden Kirchen in der DDR haben bisher entweder gemeinsam (Wege zur Gemeinschaft z. B.) oder getrennt (Herrenmahl/Geistliches Amt in der Kirche) Stellungnahmen zu den Dialogdokumenten dem Lutherischen Weltbund zugeleitet. Das ermutigt uns zu der Annahme, daß auch aus vielen anderen Mitgliedskirchen dem Lutherischen Weltbund Stellungnahmen zugegangen sind. Allerdings müssen wir mit großem Bedauern feststellen, daß vom Lutherischen Weltbund niemals eine Gesamtauswertung der Stellungnahmen aus den Kirchen *diesen zugegangen* ist. Wir sind der Meinung, daß die Berücksichtigung der Stellungnahmen aus den Kirchen zu den vorausgegangenen Dokumenten zu anderen Vorstellungen von Kirchengemeinschaft als im Dokument „Einheit vor uns“ geführt hätte.

2. Wenn auch einerseits das Dokument „Einheit vor uns“ erkennen läßt, daß die Mitglieder der Gemeinsamen Kommission als Gruppe ein großes Maß an Übereinstimmung im Glauben erzielt haben, so ist andererseits festzustellen, daß sich damit die Mitglieder – zumindest die evangelischen – von der Wirklichkeit der sie beauftragenden Kirchen entfernt haben.

II. Inhaltliche Gesichtspunkte

1. Für die Verwirklichung von Kirchengemeinschaft stellt sich die Frage des Amtes, insbesondere des historischen Bischofsamtes, als ein Schlüsselproblem heraus. An diesem Punkt sind weitere Bemühungen notwendig, vor allem, was die Übernahme der bischöflichen Sukzession als Voraussetzung oder auch nur Hintergrund einer Anerkennung des Amtes der lutherischen Kirche betrifft. Es sollte weiterhin *nicht einseitig* von einem „defectus sacramenti ordinis“ gesprochen werden; vielmehr müßte in einem auf Kirchengemeinschaft zielenden Dokument ausgesprochen werden, daß *keine Kirche bei konfessionellem Alleingang mehr das Amt Jesu Christi voll verwirklicht*. Die fehlende Gemeinschaft der Kirchen stellt jede Kirche in einen „Defekt“ hinein. Deshalb sollte der in Nr. 177ff vorgeschlagene Weg neu bedacht werden; auch unter dem Gesichtspunkt, ob es wohl möglich sei, über eine gegenseitige Respektierung und Anerkennung der Ämter hinaus zu einer gemeinsamen Ausübung des Amtes zu gelangen, ohne daß der im Dokument vorgeschlagene Weg einer gemeinsamen Ordination angenommen werden muß. Es wäre wichtig, zu einem Modell zu kommen, das nicht Versöhnung um den Preis der totalen Preisgabe der Identität eines Dialogpartners bedeutet.

2. Bei zukünftigen Überlegungen zur gemeinsam ausgeübten Episkopé und zum kirchlichen Amt müßte die Bedeutung der *synodalen* Leitung der Kirche und der *Funktion der Laien in der Episkopé* stärker berücksichtigt werden.

Weiterhin sollte auf jeden Fall die Frage der *Ordination der Frauen* sowie die Stellung und *Bedeutung des Papstes* in der gemeinsamen Episkopé bedacht werden.

Die gemeinsame Rückbesinnung darf sich nicht auf die Alte Kirche allein erstrecken, sondern muß hinter diese zurückgehen und sich auf das Neue Testament beziehen.

3. Im Dokument „Einheit vor uns“ wird, was die Forderung nach einem gemeinsamen kirchlichen Amt betrifft, letztlich das Modell der „Korporativen Vereinigung“ bestimmend. Es müßte bei weiterem Gespräch über die anzustrebende Gestalt der Gemeinschaft deutlich werden, wie der Grundsatz, daß die gesuchte Einheit eine Einheit in der Verschiedenheit sein wird, tatsächlich durchgehalten werden kann.

4. In diesem Zusammenhang ist es auch wichtig, über die Konsequenzen aus den verbleibenden Differenzen im Sakraments- und Amtsverständnis nachzudenken und die Bedeutung und Rolle der uns trennenden römisch-katholischen Besonderheiten (Mariologie, Ablaß) zu klären.

III.

Das Dokument „Einheit vor uns“ bedarf einer *grundsätzlichen Überarbeitung*, wenn es das Verständnis unserer Kirchen für den Dialog mit der römisch-katholischen Kirche zutreffend wiedergeben will und im Einklang mit der Erklärung des Lutherischen Weltbundes über „Das Ziel der Einheit“ (Budapest 1984) stehen soll, in der es u. a. heißt: „Die Einheit der Kirche ist eine Gemeinschaft . . . in der die ausgeübten Ämter von allen anerkannt werden als Ausprägung des von Christus seiner Kirche eingesetzten Amtes. Sie ist eine Gemeinschaft, in der Verschiedenheiten zur Fülle beitragen und nicht mehr Hindernisse für die Einheit sind, eine verpflichtete Gemeinschaft, die gemeinsame Entscheidungen treffen und gemeinsam handeln kann.“

Gemeinsame Einrichtung Ökumene, Berlin/DDR

Anmerkung der Schriftleitung:

Die Stellungnahme der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbunds zu „Einheit von uns“ ist im Juli 1989 als Nr. 37 der „Texte aus der VELKD“ erschienen.

Herausgeber: Kirchenamt der VELKD, Postfach 51 04 09, 3000 Hannover 51.

Die Veröffentlichungen der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission: Wege zur Gemeinschaft (1981), Das geistliche Amt in der Kirche (1982), Einheit vor uns (1985) sind im Otto Lembeck Verlag, Frankfurt, und Bonifatius-Verlag, Paderborn, erschienen.

Die Griechische Orthodoxe Kirche und die Evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland

Für diesen Beitrag stehen mir nicht die Erfahrungen und Einsichten aller Gliedkirchen der EKD zur Verfügung, vielmehr beschränke ich mich auf die der Evangelischen Kirche im Rheinland, nehme jedoch an, daß in gewissen Grenzen Ähnliches von anderen Landeskirchen gesagt werden kann.

Zunächst sind freilich die theologischen Dialoge zu nennen. Als Partner des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel kam dafür nicht eine einzelne Landeskirche in Frage, sondern die EKD bzw. ein vom Rat der EKD berufener Ausschuß. Der Anfang war fast von diplomatischem Muster: 1949 übergab der Pfarrer der evangelischen Gemeinde deutscher Sprache in Istanbul sein „Beglaubigungsschreiben“ am Sitz des Ökumenischen Patriarchen. Vermutlich war dies, jedenfalls für evangelische Kirchen ganz ungewöhnliche Verfahren die einzige Möglichkeit, um vier Jahre nach der Befreiung Griechenlands und Kretas von deutscher Besetzung – Jahre, während derer die Wunden des Partisanenkrieges im Widerstand kaum verheilen konnten – eine förmliche Beziehung aufzunehmen. Es dauerte noch weitere elf Jahre, bis 1960 der Vorsitzende des Rates der EKD, Bischof Dibelius, begleitet von den Theologieprofessoren von Campenhausen und Schneemelcher, dem Ökumenischen Patriarchen einen Besuch abstatten konnte.

1963 wurde die Orthodoxe Metropolie für Zentraleuropa begründet (die Wanderung der Griechen in mittel- und westeuropäische Länder hatte dort eine Vielzahl orthodoxer Gemeinden ins Leben gerufen, deren Seelsorge und Verkündigung institutionell zu sichern war); damit waren für den zweiten Besuch des Ratsvorsitzenden im Jahre 1966, Bischof Scharf, begleitet vom Präsidenten des Kirchlichen Außenamtes, Wischmann, andere Voraussetzungen gegeben. Auch hatten einige panorthodoxe Konferenzen inzwischen eine gewisse Klärung und Abstimmung zwischen den verschiedenen orthodoxen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates erbracht. Der „Dialog des Glaubens und der Liebe“, zu dem Patriarch Athenagoras die EKD einlud, begann dann drei Jahre später 1969 mit einem ersten Treffen im Phanar unter eben diesem Thema. Zum zweiten Gespräch traf man sich 1971 in Arnoldshain: „Christus – das Heil der Welt“, danach 1973 in Chambésy (Genf): „Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus“, zum vierten Gespräch 1975 in Friedewald: „Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl“. „Eucharistie und Priestertum“ war das Thema des fünften Gespräches in Bonn, am Sitz des Metropoliten, 1978. In Stapelage (Detmold) setzte man 1981 mit dem Thema „Evangelium und Kirche“ fort, 1984 traf man sich in Kavala, im Norden Griechenlands, um über „die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Heiligen Eucharistie“ zu sprechen; das achte, bisher letzte Gespräch widmete sich 1987 in Hohenwart (Pforzheim) dem Thema „Das Wirken des Heiligen Geistes“.

Nicht ohne weiteres lassen die genannten Themen zwischen 1969 und 1987 eine logische Folge erkennen, aber immer wieder bestimmen die Fragen von Geist und Kirche, von Wort und Schrift, Wort Gottes und Tradition die Gespräche. Die Treffen dienen einerseits theologischer Klärung in begrifflicher Strenge, andererseits persön-

licher Begegnung; man trifft sich, um einander kennenzulernen, und mit der Zeit wächst eine gewissen Sicherheit, wer mit wem zusammen am Tisch sitzt. Es ist ja nicht nur für Orthodoxe nicht selbstverständlich klar, ob die EKD eine Kirche ist – und wenn ja, welche. Man traf mit Vertretern der Kirche aus dem Mutterland der europäischen Reformation zusammen, aber auch in der EKD wird gelegentlich übersehen, daß diese Kirche von Anfang an sich der lutherischen wie der reformierten Theologie verpflichtet weiß. Es war offenbar für die orthodoxen Partner nicht ganz leicht zu erkennen, daß die EKD etwas anderes bzw. mehr ist als eine nicht ganz lupenrein lutherische Kirche, daß sie vielmehr ein zunehmend eigenes evangelisches Profil gefunden hat. Nicht zuletzt hat das der Abschluß der Leuenberger Konkordie (1973) gezeigt. Auch daß der Dialog mit der EKD nicht einfach Vorspiel oder Vorübung für den Dialog mit dem Lutherischen Weltbund sein konnte, setzte sich erst mit der Zeit als Einsicht durch.

Der Dialog trat für beide Partner an die Stelle konfessionskundlicher Fremdenführung. In der Bundesrepublik begegnet die Orthodoxie den beiden großen christlichen Kirchen, der katholischen und der evangelischen, m.W. zum ersten Mal in dieser besonderen Gemengelage, d.h. regional zwar ungleichmäßig proportioniert, aber bundesweit in etwa gleicher Mitgliederzahl: Sie begegnet den Erben der Reformation wie der Gegenreformation, begegnet den Wirkungen jahrhundertealter ökumenischer Verweigerung; begegnet einander entfremdeten Kirchen, deren Mitglieder zwar in ganz großer Mehrheit nicht mehr konfessionell geprägt, sondern säkularisiert leben, deren Leitungsorgane jedoch immer noch zögern, die Tiefe der Säkularisierung zur Kenntnis zu nehmen und also theologisch die Mündigkeit als missionarische Herausforderung zu akzeptieren. Die Orthodoxie wird Zeugin sowohl unermüdlicher ökumenischer Initiative als auch beharrlicher konfessioneller Selbstbehauptung:

- Gemeinden treten in der Regel getrennt voneinander auf, gemeinsam werden sie nur im Sonderfall tätig.
- Kirchen werden nicht verbindend, sondern trennend tätig: im gleichen Stadtviertel trennt der kirchliche Kindergarten die Nachbarskinder; der Religionsunterricht zerteilt die Arbeits- und Lerngemeinschaft einer Schulklasse, er hindert Freundinnen bzw. Freunde daran, das Gemeinsame ebenso wie die trennenden Eigenarten gemeinsam kennenzulernen. Für Kranke und Gebrechliche stehen die Kirchen nur in Ausnahmefällen gemeinsam zur Verfügung – Sozialstationen sind fast durchweg nicht ökumenisch, sondern konfessionell organisiert.
- Initiativgruppen, eine andere Gestalt von Kirche, vereinigen Christen aus verschiedenen Kirchen; häufig in Resignation gegenüber den verfaßten Kirchen, aber, Gott sei Dank, nicht bereit, sie zu verlassen. Obwohl z.T. innerlich ausgewandert, suchen sie gemeinsam bestimmte Ziele geistlichen Gehorsams zu erreichen. Die Kirchen erfahren gerade in den Bemühungen um den „konziliaren Prozeß“, welches Potential an Sachkunde, an beharrlicher Bereitschaft, kurz: an Glauben, Liebe und Hoffnung ihnen in den Initiativgruppen zur Verfügung steht. Es wäre schlimmer Undank, wollte die Institution Kirche den Prozeß als lästige Pflicht abwarten und seine Folgenlosigkeit erhoffen.
- Zwei besonders harte Verweigerungen von seiten der katholischen Kirche betonen Tag für Tag, daß in der Bundesrepublik ökumenische Praxis nur Aus-

nahme sein darf: Ehepartner(innen), die nicht der gleichen Kirche angehören (und das sind vier von zehn), dürfen nicht gemeinsam die Eucharistie (und, nach katholischer Anweisung, auch nicht das Abendmahl) feiern. Die Kirchen wissen aus der Erfahrung der Seelsorge, wie wenige äußere Ordnungsfaktoren als zuverlässige Stützen der Institution Ehe übriggeblieben sind, aber sie sind nicht bereit, aus dieser gemeinsamen Erfahrung zu lernen, wie sie selber tätig werden könnten, um die Christen zu ermutigen und zu stützen, deren Partner(in) nicht der gleichen Kirche angehört. Die zweite Verweigerung trifft alle evangelischen und katholischen Christen gemeinsam: ökumenische Gottesdienste, so hat die katholische Deutsche Bischofskonferenz entschieden, dürfen nicht in der Zeit gefeiert werden, in der Gemeinden sich in der Regel zu Gottesdiensten versammeln: zwischen 18.00 Uhr am Samstag und 18.00 Uhr am Sonntag wird Woche für Woche die Trennung der Kirchen gottesdienstlich gefeiert.

Die beiden großen christlichen Kirchen, denen orthodoxe Christen in unserer Republik begegnen, haben also genug damit zu tun, Balken aus dem eigenen Auge zu entfernen. Um so weniger kann ihre Unbeweglichkeit der orthodoxen Kirche als Vorbild empfohlen werden: oberstes Ziel einer Kirche, die in ethnischer und kirchlicher Diaspora, als völkische wie als konfessionelle Minderheit ihren Mitgliedern Heimat und Hilfe bieten will, muß sein, seelsorgerlich handlungsfähig zu bleiben. Die neue Diasporaerfahrung, nämlich als Minderheit nicht unter Andersgläubigen, z.B. unter Muslimen, sondern inmitten anderer christlicher Kirchen zu leben, ist Konstantinopel ebenso fremd wie Athen. Sie eigenständig zu verarbeiten kann nur gelingen, wenn die in der Diaspora Westeuropas lebenden Orthodoxen einerseits dem Ökumenischen Patriarchat besonders verbunden bleiben, und zwar nicht nur aus Heimweh, sich andererseits jedoch auf intensiven Austausch mit katholischen wie mit evangelischen Christen einlassen. Die „Mutter“ in Konstantinopel oder in Athen wird überprüfen müssen, auf welche Weise sie die Erfahrungen der „Töchter“ in Westeuropa (und in den USA) produktiv aufnehmen kann. Kann von der „Mutter“ erwartet werden, daß sie den „Töchtern“ zutraut, erwachsene Töchter zu werden? Nimmt die „Mutter“ ernst, daß die „Töchter“ je an ihrem Ort Erfahrungen machen, die die Mutter nicht hat machen können? Die „Töchter“ erfahren in der Diaspora Ökumene an Ort und Stelle (oder sie erfahren deren Verweigerung), im gleichen Stadtviertel, in Freundschaft und Liebe ebenso wie in Konkurrenz und Ablehnung. Sie erfahren Ökumene (oder deren Verweigerung) am eigenen Leibe, nicht erst auf Konferenzen und Begegnungen als eine Art außenpolitischer Beziehung. Sie können für sich in Anspruch nehmen, was seit Jahrzehnten ökumenische Konferenzen beschlossen und empfohlen haben: „Die eine Kirche ist als konziliare Gemeinschaft von Gemeinden (local churches) zu verstehen, die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind. In dieser konziliaren Gemeinschaft hat jede der Gemeinden zusammen mit den anderen volle Katholizität, sie bekennet denselben apostolischen Glauben und erkennt daher die anderen als Glieder derselben Kirche Christi an, die von demselben Geist geleitet werden. Wie die Vollversammlung in Neu-Delhi ausführte, gehören sie zusammen, weil sie die gleiche Taufe empfangen haben und das gleiche Heilige Abendmahl feiern; sie erkennen die Mitglieder und die geistlichen Ämter der anderen Gemeinden an. Sie sind eins in ihrem gemeinsamen Auftrag, das Evangelium von Christus in ihrer Verkündigung und in ihrem Dienst in der Welt und

vor der Welt zu bekennen. Zu diesem Zweck ist jede Einzelgemeinde bestrebt, die angebahnten Beziehungen aufrechtzuerhalten und neue Beziehungen zu ihren Schwestergemeinden anzuknüpfen und diesen Beziehungen in konziliaren Zusammenkünften Ausdruck zu verleihen, wo immer die Erfüllung ihres gemeinsamen Auftrags dies erfordert“ (so 1973 in Salamanca von der Kommission „Glauben und Kirchenverfassung“ formuliert, 1975 im Bericht der Sektion 2 der Vollversammlung des ÖRK in Nairobi vorgelegt).

Im Rückblick auf das siebte Gespräch in Kavala (1984) hebt Wolfgang Bienert die Bedeutung der Begegnung gerade mit denjenigen orthodoxen Theologen hervor, die die westeuropäischen und nordamerikanischen Kirchen, deren Theologie und Geisteswelt aus eigener langjähriger Erfahrung kennen (ÖR 1987, S. 33 ff). Die Frage nach „Mutter“ und erwachsenen „Töchtern“ stellt sich gewiß ebenso dem Vatikan und seiner Rolle innerhalb der katholischen Weltkirche – aber verpflichtet die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen nicht doch dazu, auf der Suche nach Einheit intensiver aufeinander zu hören, als dies bei Kirchen möglich ist, die sich nicht zur Mitgliedschaft haben entschließen können? Ich nenne dazu zwei Beispiele aus unserer Republik.

Zunächst ein Beispiel aus der Praxis: Was die katholische Kirche in der Bundesrepublik gegenüber ihren Mitgliedern, deren Ehepartner(innen) nicht der gleichen Kirche angehören, seelsorgerlich versäumt, habe ich schon angesprochen. Evangelischen und orthodoxen Christen in der Bundesrepublik stellt sich die Frage, welche Konsequenzen ihre Kirchen aus der Tatsache ziehen, daß beide dem Ökumenischen Rat der Kirchen angehören. Beide Kirchen haben sich dazu verpflichtet, auf Einheit der Kirche am Ort hinzuarbeiten. Beiden Kirchen ist bewußt, wie stark die gesellschaftlichen Faktoren in den letzten Jahrzehnten geworden sind, die Ehen gefährden und Familien destabilisieren. Die Kirchen werden in einen Konflikt mit sich selber hineingezogen: sie haben in ihrer Geschichte ein unterschiedliches Verständnis von Ehe und Eheschließung entwickelt, also neigen sie dazu, auch ihre seelsorgerliche Praxis daran zu orientieren. Je mehr sie ihre Entscheidungen an der vor-ökumenischen Überlieferung orientieren, desto mehr engen sie den Spielraum ein, den sie benötigen, um in dieser Generation (und vermutlich allen noch kommenden) seelsorgerlich handlungsfähig zu bleiben.

Die Vorbehalte der katholischen Kirche gegenüber der konfessionsverbindenden Praxis derjenigen Ehepaare, die in der Sprache kirchlicher Ordnungen immer noch „konfessionsverschieden“ genannt werden, wirken sich praktisch destabilisierend aus: sie tragen zur Demontage der Stützen bei, auf die eine Ehe angewiesen ist, wenn sie als Institution tragfähige Beziehungen auf Dauer ermöglichen will. So vergrößern ausgerechnet die Kirchen (die evangelische Kirche büßt durch die Weigerung der katholischen ebenfalls einen Teil ihrer Handlungsfreiheit ein) in der Bundesrepublik, ganz und gar gegen ihre Absicht, Zahl und Gewicht der Faktoren, die es Eheleuten erschweren, einander gemeinsame Zukunft zu versprechen. Die Evangelische Kirche im Rheinland hat (Beschluß 75 der Landessynode 1989) die Ausarbeitung einer agendarischen Form für eine kirchliche Trauung orthodox-evangelischer Ehepaare als besonders notwendig bezeichnet. Sie möchte damit sich selber ebenso wie den orthodoxen Partnern mehr seelsorgerliche Handlungsfreiheit verschaffen. Daß die angesprochenen Kirchen sämtlich dem ÖRK angehören, sollte es ihnen leicht

machen, unverzüglich für das seelsorgerlich Notwendige den erforderlichen Spielraum zu sichern und damit einen ersten Schritt zu ökumenischer Zeitgenossenschaft zu tun (dem bald weitere Schritte folgen müßten).

Das zweite Beispiel liefert unser Mangel an theologischer Lernbereitschaft. Die Vereinbarungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung von Lima haben jede Mitgliedskirche des ÖRK veranlaßt, sich auch mit der eigenen Überlieferung kritisch auseinanderzusetzen, nach bestem Wissen und Gewissen. Die Beratungen in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen zeigten den bundesdeutschen Mitgliedern des ÖRK, wie schnell die Schmerzgrenze für die Ökumene am Ort erreicht ist: Konvergenz, die Delegierte eben dieser Mitgliedskirchen in der Arbeit der Kommission auf Weltebene erreicht hatten, empfanden die Leitungsorgane der Kirchen am Ort nicht gern als Herausforderung, sondern beschränkten sich lieber auf abgrenzende Bemerkungen. Trotzdem bleibt die Frage noch offen, ob auch unsere Gespräche in der ACK ohne Folgen für die entsendenden Kirchen bleiben sollen. Die generelle Ablehnung, die das ganze Dokument inzwischen aus Konstantinopel erfahren hat, hat freilich auf uns wie ein Kälteschock gewirkt: sie hat nicht nur den Vatikan ermutigt, sich in einer ähnlichen Haltung, wenn auch viel wortreicher, ablehnend zu äußern, sondern sie hat, fürchte ich, innerhalb des Ökumenischen Rates einen ganzen Strang des Gespräches abgeschnitten – so als wären Kirchen auch zu Beginn des dritten Jahrtausends nach Christus nach wie vor in erster Linie nicht interdependent, sondern autonom, und so als wäre Diaspora nicht inzwischen zum Normalfall von Zeugnis und Dienst der Christen und der Kirchen geworden. Uns bleibt unverändert, um mit Bischof Paul Werner Scheele zu sprechen, die Mühe um den Begriff aufzugeben, aber dieser Mühe müssen sich die Leitungsorgane der Kirchen ebenso spürbar unterziehen, wie die von ihnen Delegierten es getan haben.

Erwartungen an ökumenische Geschwister werden häufig vorgetragen, um von den Balken im eigenen Auge abzulenken. Also seien einige Balken ausdrücklich genannt:

Was 1978 in einer solennen „Gemeinsamen Erklärung“ von Metropole und Diakonischem Werk zur Zusammenarbeit der Kirchen vor allem im Bereich der Sozialarbeit angekündigt wurde, ist heute noch keineswegs eingelöst. Viele Evangelische haben offenbar keine Bedenken, durch Festhalten am strukturellen Besitzstand es unseren orthodoxen Nachbarn nach Kräften schwer zu machen, Liturgie und Diakonie der Kirche beieinander zu halten.

Nach wie vor ist das Gespräch zwischen evangelischen und orthodoxen Nachbarn die Ausnahme, nicht die Regel – was als Gespräch beginnt, endet häufig mit der Überzeugung, Einheit der Kirche setze die Kapitulation (Konversion) der anderen Seite voraus.

Nach wie vor ist es die absolute Ausnahme, ein Gebäude, ob Kirche oder Gemeindehaus, den orthodoxen Nachbarn zu übergeben: zu schwer fällt es uns Evangelischen zuzugeben, daß kleiner werdende Gemeinden zu viele und zu große Kirchen und Gemeindehäuser besitzen, nachdem unsere Hoffnung aus den vierziger und fünfziger Jahren getrogen hat, den Gemeinden könnte ein neuer Anfang glücken. Aber wenn wir schon meinen, den Bestand an Gebäuden festhalten zu sollen – was in aller Welt hindert uns dann noch, den neu dazugekommenen orthodoxen Christen

Grundstücke und Geld zu schenken, so wie wir es mit unseren eigenen Gemeinden in Neubaugebieten zu machen gelernt haben?

Über die Balken im eigenen Auge zu sprechen hat dann Sinn, wenn wir dadurch andere herausfordern, uns bei den notwendigen Operationen zu assistieren. Fatal wäre, wenn wir einander mit dem Hinweis zu beruhigen versuchten, daß jede Kirche sozusagen das Recht auf ihre eigenen Balken (und deren Verbleib) hätte. Von Ökumene am Ort – und das allein ist der Ernstfall der Ökumene – zu reden, hat nur dann Verheißung, wenn die Kirchen bereit werden, um der Menschen willen – und um Jesu Christi willen nicht vor allem die Kirchen bleiben zu wollen, die sie in den vorökumenischen Jahrhunderten geworden sind.

Jürgen Schroer

Die Französische Revolution 1789–1989 *

Evangelische Überlegungen zur Standortbestimmung

1. Die großen Umwälzungen, die die Französische Revolution ausgelöst hat, gehören der Geschichte an. Es ist nicht unsere Aufgabe, diese Ereignisse zu würdigen und den Prozeß der Vorbereitung, der Durchführung und der unmittelbaren Auswirkungen darzustellen. Von der Französischen Revolution sind aber langfristige Wirkungen ausgegangen, die für das heutige Verständnis von politischer Verantwortung, dem Zusammenwirken der Kirche, der Gesellschaft und des Staates größte Bedeutung haben.

2. Daß sich evangelische Christen heute erneut mit den Auswirkungen der Französischen Revolution auseinandersetzen haben, ergibt sich vor allem daraus, daß die politische und die kirchliche Rezeptionsgeschichte im Deutschland des 19. und 20. Jahrhunderts weithin von konservativem Geist geprägt ist und daher der kritischen Überprüfung bedarf.

Auch wenn wir selbst uns eine solche Position nicht zu eigen gemacht haben, sind wir doch dadurch vorgeprägt, daß sich die großen Kirchen in Deutschland bis ins 20. Jahrhundert hinein abwehrend gegenüber der Französischen Revolution verhalten haben. In den evangelischen Kirchen war diese Haltung durch die politische Ethik Luthers mit ihrer strikten Verurteilung von Gewaltanwendung aus wirtschaftlichen oder persönlichen Motiven begründet. Im 19. Jahrhundert wurde daraus der Grundsatz abgeleitet, daß Revolutionen niemals zum legitimen Instrument politischen Handelns werden könnten. Die Französische Revolution war dabei ein Alibi und zugleich der Grund, um den seit 1789 in Gang gesetzten Prozeß überhaupt abzulehnen. Christliche Ethik und konservative politische Position gingen auf diese Weise eine anscheinend harmonische Koalition ein.

3. Die positive Würdigung der Französischen Revolution war dagegen das Anliegen liberaler Denker und insbesondere der Arbeiterbewegung. Sie verstanden die Französische Revolution als Legitimation neuer revolutionärer Programme, die steckengebliebene Ansätze weiterführen sollten.

* Im Auftrag des Vorstandes des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR haben die Dozenten Harald Schultze und Wolfgang Ullmann, Berlin, in persönlicher Verantwortung eine Orientierungshilfe zum Jubiläum der Französischen Revolution 1789 erarbeitet.

4. Die Französische Revolution ist Kristallisationskern für einen Komplex programmatischer Ideen, die im Frankreich der Revolution exemplarisch politisches Handeln bestimmt haben. Deren Vorgeschichte hat vielfältige Wurzeln. Bedeutsam wurde die Durchschlagskraft dieser Ideen, zugleich aber auch deren Verleugnung durch den revolutionären Terror.

5. Im August 1789 hat die Nationalversammlung in Paris die „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“ beschlossen. Obwohl es für diesen Akt Vorbilder gab (Bill of Rights 1689, Unabhängigkeitserklärung der USA 1776), kommt doch dem Handeln der französischen Nationalversammlung für die Verfassungsentwicklung in Europa eine Schlüsselrolle zu. Die Forderungen nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit bleiben damit nicht mehr bloß die Zielstellung progressiver Gruppen, sondern sind eingegangen in das Verfassungsrecht Frankreichs. Die Menschenrechte gehören nun nicht mehr in das Reich der Utopie; ihre Realisierung kann eingeklagt und überprüft werden.

6. Die Französische Revolution ist in einen Prozeß der Radikalisierung geraten, in dem die parlamentarische Demokratie umschlug in die Diktatur der Jakobiner; Symbol des Terrors wurden die Massenhinrichtungen mit der Guillotine. Die Selbstbefreiung des Volkes führte nicht sogleich in eine neue bessere Ordnung, sondern zunächst in die Schrecken einer Gewaltherrschaft. Auch dieser Vorgang ist von epochaler Wirkung gewesen; aus ihm leitete die Restauration im Europa des 19. Jahrhunderts ihre Legitimation ab.

Es wäre aber verhängnisvoll, wenn man diesen Terror als die notwendige Konsequenz der neuen politischen Ethik interpretieren würde. Wesentlich ist vielmehr, daß der Terror gerade von der Basis der Revolution, der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte her kritisierbar bleibt. Solche Kritik ist eine unerläßliche und nicht erledigte Aufgabe. Denn wieder und wieder hat sich die geschichtliche Erfahrung bestätigt, daß die mannigfachen Formen revolutionären und konterrevolutionären Terrors, von denen in unterschiedlicher Radikalität Menschenrechte für bestimmte Klassen oder gesellschaftliche Gruppen außer Kraft gesetzt worden sind, zu den bleibenden Gefährdungen der Epoche nach 1789 gehören.

7. In der Französischen Revolution ist die Trennung von Staat und Gesellschaft programmatisch verwirklicht worden. Was bereits die Staatstheoretiker der Aufklärung gefordert hatten, wurde nun experimentierend durchgeführt: der Staat verzichtet auf die Bindung an die kirchliche, feudale oder pädagogische Körperschaft, die eine einheitliche Formung des Denkens der Bürger zu gewährleisten versprach. Er bekannte sich zu einer weltanschaulichen Neutralität. Damit wurde die Gesellschaft zum Lebensraum vielfältiger, miteinander konkurrierender Ideen und Bestrebungen.

8. Die Auswirkungen der Französischen Revolution auf die katholische Kirche Frankreichs waren enorm: die Privilegien des geistlichen Standes wurden abgeschafft, das Vermögen der Kirche verstaatlicht. Was zunächst noch ein progressiver Rechtsakt war, wurde bald durch Radikalisierung fragwürdig: die Verwüstung von Kirchen, der Bildersturm und die Einrichtung eines „Kultus der Vernunft“ mußten als Warnzeichen begriffen werden.

9. Evangelische Beobachter im benachbarten Deutschland sahen in dem Vorgang der Säkularisierung des Kirchengutes und des geistlichen Standes ein Nachholen

dessen, was die Reformation bereits geleistet hatte. Faktisch hat aber der Prozeß der Säkularisierung in Frankreich auch auf das Gefüge des Deutschen Reiches weitgreifende Auswirkungen gehabt (Aufhebung der geistlichen Fürstentümer usw.). In seinen gesellschaftlichen Auswirkungen hat er die Wirkungen der Reformation überholt, indem er die radikale Trennung von Kirche und Staat und damit die religiöse Indifferenz des öffentlichen Lebens ermöglicht hat. Dieser Vorgang muß als definitiv anerkannt werden. Es bedarf immer neuer Diskussion, welche Chancen des Mündigwerdens in ihm sich eröffnet haben oder noch eröffnen können.

10. Zu der neuen Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution gehört die Anerkennung der soziologischen Relevanz der Religionsfreiheit. Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte brachte den Protestanten Frankreichs endlich die volle Gleichberechtigung. Das Verfassungsrecht der modernen Staaten schließt zumeist die Glaubens- und Gewissensfreiheit ein; verschiedentlich wird die Trennung von Staat und Kirche ausdrücklich festgestellt. Wo die volle Glaubensfreiheit für alle Religionsgemeinschaften gefordert wird, muß aber zugleich darauf verzichtet werden, daß eine einzelne Kirche noch besonders privilegiert wird. Die Untersuchung der staatskirchenrechtlichen Regelungen in Europa zeigt noch in der Gegenwart, wie unterschiedlich konsequent dies Programm der Französischen Revolution bejaht und durchgeführt worden ist.

11. Die Französische Revolution hat darüber hinaus weitere Emanzipationsprozesse ausgelöst, deren Folgewirkungen zunächst gar nicht überschaubar waren:

- 1790, 1807, 1812 (und nach 1848) wurden die gesetzlichen Grundlagen für die volle Emanzipation der Juden geschaffen: die Grundsätze der Freiheit und Gleichheit wurden für die Juden zur Realität und damit die 1215 von der Kirche dekretierte soziale Separierung der Juden beseitigt. Die Assimilation und Integration der Juden in die nationale Gesellschaft brachte den Wegfall des Ghettos. Sie eröffnete den Juden Chancen des gesellschaftlichen Aufstiegs, brachte zugleich aber die Zumutung, Integration durch Anpassung und Absage an die eigene Religion und ihre messianischen Erwartungen zu erkaufen. Waren die Juden zu solcher Distanzierung oder Absage nicht bereit, würden sie als nicht integrierbar und darum gesellschaftsschädlich diffamiert. Von da an war es dann nur noch ein Schritt zu jenen antisemitischen Kampfpaparen des 19. Jahrhunderts, die auf verhängnisvolle Weise die nationalsozialistischen Vernichtungsstrategien unseres Jahrhunderts vorbereiteten.
- Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte hat die Grundlage für die Emanzipation der Frauen geschaffen. In der Französischen Revolution ist die Konsequenz der Gleichheitsforderung für die Gleichstellung der Frau in Gesetzgebung und politischer Mitverantwortung bereits erkannt worden. Und doch blieb eine männlich dominierende Herrschaft in Politik und Wirtschaft. Es ist aber nicht zufällig, daß gerade im Ausstrahlungsbereich der Ideen der Französischen Revolution in der Generation der Romantiker die neue Bedeutung der Frauen für die Kultur und damit für die Öffentlichkeit erkannt wurde. Heutige Bemühungen um die Gleichstellung der Frauen im gesamten gesellschaftlichen Bereich erscheinen als späte Antworten auf jenen Aufbruch, der mit der Französischen Revolution begann, in ihr selbst aber noch nicht wirklich wirksam wurde.

12. Das Ideenpotential der Französischen Revolution ist immer noch brisant. Angesichts gegebener Interessen von Regierungen, Kirchen, Parteien und Wirt-

schaftsverbänden entstehen immer wieder Konflikte oder zumindest Spannungen in Anerkennung und Durchsetzung solcher Grundsätze. Es handelt sich insbesondere um folgendes:

- Die Ordnung des Staates bedarf der selbständigen Mitverantwortung des Bürgers. Dieser Grundsatz der Partizipation aller an der Verantwortung schließt die Rechenschaftspflicht derer ein, denen Machtausübung übertragen wurde. Der Mechanismus von staatlicher Autorität und Gewaltausübung muß für den Bürger durchschaubar sein; gegebenenfalls muß dieser Mechanismus auch, in einem demokratischen Verfahren, geändert werden können.
- Zur Verteidigung der jungen Republik ist im revolutionären Frankreich ein allgemeines Volksheer aufgestellt worden. Der Grundsatz der politischen Mitverantwortung setzt offenbar auch die Verteidigungsbereitschaft aller voraus. Wie läßt sich aber die Befehls- und Gehorsamsstruktur einer Armee verbinden mit dem Verständnis der Mündigkeit und politischer Urteilsfähigkeit des Bürgers, wie es durch die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte propagiert worden ist?
- Die weltanschauliche Neutralität des Staates darf nicht von solchen Kräften ausgenutzt werden, die ihrerseits eine neue Intoleranz durchsetzen wollen. Sie muß sich z.B. verteidigen können gegen den Faschismus. Sie darf daher nicht indifferent sein gegenüber den ethischen Werten, die Grundlage der Erziehung in der Gesellschaft sind. Die Kirchen haben sich erst sehr spät und vielfach unfreiwillig darauf eingestellt, daß damit auch für ihre Verkündigung keine staatliche Hilfe beansprucht werden kann.
- Die Forderungen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit lassen sich offenbar nicht uneingeschränkt in politische und gesellschaftliche Strukturen umsetzen: je mehr Freiheit gesichert ist, desto leichter wächst Ungleichheit; je mehr im Namen der Brüderlichkeit Rücksichtnahme auf Schwächere gefordert wird, desto stärker kann das zur Einschränkung der individuellen Freiheit führen. Es handelt sich also um Forderungen, die als Korrektiv für jede Gesetzgebung gelten müssen. Wer aber auf dies verbindliche Korrektiv verzichtet, gibt den Weg zu einem autoritären oder zu einem liberalegoistischen System frei.

13. In der ökumenischen Debatte der letzten 25 Jahre haben die Kirchen gelernt, die Fragen nach dem Mandat der Regierung und nach der gesellschaftlichen Gerechtigkeit neu zu stellen. Eine Identifizierung von Revolutionen mit dem Geschichtshandeln Gottes wäre blind. Es muß aber neu erkannt werden, daß eine theologische Dämonisierung von Revolutionen in Wirklichkeit der Zementierung repressiver Staatssysteme nützt.

Die Auseinandersetzung mit der theologischen Rezeptionsgeschichte zur Französischen Revolution nötigt also zu einer neuen Reflexion darüber, welche Konsequenzen das Mandat von Christen hat, politische Verantwortung wahrzunehmen (Confessio Augustana XVI). Die Entdeckung der Gewaltlosigkeit als eines Gebotes und eines Kampfmittels zugleich muß in den Kontext der Erfahrungen mit Revolutionen aus den vergangenen zweihundert Jahren gestellt werden.

14. Die Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution ist aber nicht nur wegen dieser besonderen Frage nach der Rolle politischer Gewalt notwendig. Sie bedeutet vor allem die kritische Reflexion über die Rolle der Kirchen in einer säkularisierten Gesellschaft und über das Mandat von Christen, sich für die Verwirklichung von Menschen- und Bürgerrechten verantwortlich einzusetzen.

Harald Schultze / Wolfgang Ullmann

Geld soll dienen

Entwicklungsgenossenschaft tagt in Bankenmetropole Frankfurt

Klein, aber fein, eher schüchtern als musterschülerhaft, so präsentiert sich gegenwärtig die Ökumenische Entwicklungsgenossenschaft (EDCS). Während andere im Bereich von Ökumene und Entwicklung große Namen, heiße Themen oder einfach eine gute Public-Relation-Abteilung bieten können, ist bei EDCS „business as usual“ angesagt.

223 kirchliche bzw. kirchennahe Genossen aus Afrika, Nord- und Südamerika, aus Asien und Australien und nicht zuletzt aus Europa sollen sich zu ihrer jährlichen Hauptversammlung treffen, um die Arbeit des Vorstandes in den vergangenen 365 Tagen zu billigen oder zu verwerfen. Herausfordernd an der diesjährigen Vollversammlung scheinen lediglich der Tagungsort und die erwartete Übernahme des Vorsitzes durch eine Frau zu sein.

Während man sich im vergangenen Jahr noch wie bislang üblich unter dem Schirm des ÖRK in Genf traf, wählte man in diesem Jahr die bundesdeutsche Bankenmetropole Frankfurt am Main – und wenn nicht die Satzung mit ihrer Forderung „alljährlich wird mindestens eine Hauptversammlung innerhalb von sechs Monaten nach Abschluß des Geschäftsjahres abgehalten“ gestanden hätte, dann wäre man 1989 sicher dem Zentralausschuß des ÖRK nach Moskau gefolgt.

So aber wurde aus dem Frankfurter Treffen auch eine Art „Dankadresse“ an die sieben bundesdeutschen Förderkreise der EDCS. Diese hatten zum Jahresende 1988 mit ihren rund 3500 Mitgliedskirchengemeinden und Einzelpersonen immerhin 36 % des 26,4 Millionen US-Dollar umfassenden Anteilskapitals der in Amersfoort/Niederlande beheimateten Entwicklungsgenossenschaft gezeichnet. Douglas Brunson, der aus den USA stammende Geschäftsführer der EDCS, schrieb nach der Jahreshauptversammlung: „Dank der Unterstützung vieler Menschen wie der Mitglieder des Hessisch-Pfälzischen Förderkreises gewinnt die Genossenschaft an Stärke.“

Ungeachtet der Basiserfolge nicht nur beim kirchlichen Fußvolk der Bundesrepublik und West-Berlins – so waren in Frankfurt die Delegierten aus 15 europäischen und zwei nordamerikanischen Förderkreisen vertreten, erstmals auch aus Italien – muß es das Ziel der EDCS bleiben, das Vertrauen der Mitgliedskirchen des ÖRK zu gewinnen. Ein Wandel im bisherigen kirchenoffiziellen Stimmungsbild der EDCS wird erkennbar. Nie zuvor trafen sich, wie hier in Frankfurt, so viele stimmberechtigte Delegierte; es waren neben den zahlreichen Gästen immerhin 62 Mitglieder vertreten.

In den ersten fünf Monaten 1989 gingen 5,3 Mio holländische Gulden (100 dfl entsprechen etwa 88 DM) an Neukapital ein. Etwas mehr als die Hälfte (2,7 Mio dfl) davon stammt aus kirchlichen Quellen. Es zeichnet sich damit nicht nur das bislang beste Kapitalzuwachs Jahr (1988 – 7,8 Mio dfl) ab, sondern auch die Quote des „kirchlichen Kapitals“ verschob sich mit plus 3,5 % gegenüber dem Förderkreis-kapital auf nunmehr 30,5 % oder 18,2 Mio dfl.

An dieser erfreulichen Entwicklung, die der Grundidee des EDCS entspricht, „Finanzmittel der dem Weltkirchenrat angeschlossenen Kirchen“ zu beschaffen, um

„die Entwicklung der armen Gebiete der Welt“ mittels „Darlehen unter entgegenkommenden Bedingungen“ zu fördern, hatten sowohl die Missionsgesellschaft der Schwedischen Kirche (1,5 Mio dfl) wie die United Church of Kanada und die Disciples of Christ Anteil. Von der Presbyterianischen Kirche der USA lag eine feste Zusage vor, ein Prozent ihrer nicht festgelegten Reserven, das sind 800 000 DM, in EDCS zu investieren.

Die für Frankfurt gastgebende Evangelische Kirche in Hessen und Nassau, die seit 1988 direktes Mitglied der EDCS ist, hatte auf ihrer Mainzer Frühjahrssynode beschlossen, 1989 ihr Anteilskapital auf 500 000 DM zu erhöhen. Ihr stellvertretender Kirchenpräsident, Oberkirchenrat Hans-Martin Heusel, sprach während eines Empfanges für die weltweit angereisten Mitglieder nicht ohne Stolz von „unserer Genossenschaft“. Dabei erinnerte er an die jahrelangen Bemühungen des regionalen Förderkreises, bis sich die EKHN, vorbildhaft für die anderen bundesdeutschen Kirchen, in der EDCS engagierte und ein jährlich wachsendes Anteilskapital ins Auge faßte.

Heusel thematisierte ebenfalls die Rolle Frankfurts als Bankenzentrum. Nach seinem Verständnis solle „Geld dienen und nicht einfach herrschen“. Wer dies vergesse, hebe „den Gott Mammon auf den Thron“. Da EDCS ein wichtiger Versuch sei, „Geld nicht destruktiv anzulegen, sondern Segen und Frieden zu stiften“, solle EDCS auch in den Chefetagen der Banken Beachtung finden und zu einem wechselseitigen Lernprozeß anregen.

Öffentliche Beachtung fand am Vorabend der Generalversammlung eine Podiumsdiskussion mit dem Titel: „Banken: Freund oder Feind der Entwicklung?“ Neben Babara Fynn-William, Ghana, von der „Womens Worldbank“, Vincente Caruz, der die Banco del Desarrollo in Chile leitet, Thorsten Martin von der Öko-Bank und Christian Ratjen vom Bankhaus Delbrück und Co, beide Frankfurt, saß auch Patrick Coïdan, der stellvertretende Generalsekretär des ÖRK. Seine These, daß zunehmend nicht die Verschuldungskrise die „Armen der Welt“ betreffe, sondern das „Disengagement“ der Industriestaaten gegenüber der Dritten Welt, rüttelte auf.

Die großen Handelsblöcke in Nordamerika, Europa und Japan, so Coïdan, drängten die Entwicklungsländer innerhalb des Weltwirtschaftssystems „an den Rand des Geschehens“. Der Reichtum werde nur auf der Nordschiene erarbeitet und die Gefahr bestehe, daß mit den Volkswirtschaften des Südens auch die Menschen in diesen Ländern vergessen würden. Ratjen, der Privatbankier, stimmte ihm, was die gegenwärtigen Geldströme anging, zu. Insofern traf der Untertitel des Podiums „Investieren mit den Armen der Welt als Herausforderung an unser Wirtschaftssystem“ voll in die weltwirtschaftlichen Auseinandersetzungen. Ob die EDCS-Policy aber als Solidarität mit den Armen Gottes gehört wird, ist angesichts des bisherigen minimalen Kapitalumfangs der EDCS höchst zweifelhaft.

Der Rechenschaftsbericht des scheidenden, langjährigen Vorsitzenden der EDCS und sozialpolitischen Beraters der Niederländischen Regierung, Dr. William Albeda, zielte denn auch darauf, der Entwicklungsgenossenschaft kurzfristig mehr Kapital zuzuführen. Nach seiner Einschätzung müßten die kirchlichen Hilfswerke der EDCS das Kreditrisiko erleichtern, indem wackelige Kredite übernommen würden, entsprechend der International Development Agency (IDA), die dies für die Weltbank leistet. Durch eine stabilere Zinserwartung könnte EDCS neues kirchliches

Kapital anlocken und würde so „zu einem sichtbaren Zeichen dafür werden, was Menschen überall tun können: Anlagen als einen Weg zu nutzen, in Solidarität mit den Armen zu sein“.

Daß die Entwicklungsgenossenschaft im ökumenischen Kontext äußerst attraktiv ist, hängt mit ihrem gerechtigkeits- und handlungsorientierten Grundansatz zusammen. Schon zur Konsultation des ÖRK über „Ökumenisches Miteinander-Teilen“ in El Escorial/Spanien (Oktober 1987) konnte die EDCS auf positive Erfahrungen im Teilen der Macht zwischen der Ersten und der Dritten Welt verweisen. Das betraf damals nicht nur das Verhältnis von Kapitaleinsatz und Stimmrecht in der Mitgliederversammlung, sondern auch die Besetzung des Vorstandes und der leitenden Mitarbeiter.

In Frankfurt präsierte nun zum ersten Mal eine Frau die Hauptversammlung, Judy Monroe, die Geschäftsführerin einer Getränkefirma auf den Bahamas. Sie wurde zudem als neue Vorsitzende der EDCS gewählt und folgt in dem fünfzehnköpfigen Vorstand, der sechs Frauen umfaßt, dem niederländischen EDCS-Gründungsvater Albeda. Ihr männlicher und europäischer Kompagnon als Vize ist Gerhard Dilschneider, Ulm, der vor Jahren mit „Dienste in Übersee“ als Sozialarbeiter in Kenia tätig war und seitdem in der entwicklungspolitischen Bildungsarbeit steckt.

Eine Policy-Erklärung zur „Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen“ will in Zukunft bevorzugt dem bereits vorhandenen Projektkriterium Rechnung tragen, „besondere Aufmerksamkeit der Beteiligung von Frauen zu widmen“ und für solche Projekte Darlehen zur Verfügung zu stellen, „wo Frauen unmittelbare Nutznießer sind“. Als Konsequenz daraus wurde mit Sally Bulatho eine erste Projektbeauftragung für die Philippinen eingestellt.

Zu den acht Vorstandsmitgliedern, die in Entwicklungsländern beheimatet sind, gehören seit Frankfurt Celia Barbata de Silva, Uruguay, Voranop Koedthavee, Thailand, und Joseph M. Lebusa aus Lesotho. Für den scheidenden Patrick Coïdan wird Oh Jae Shik aus dem Genfer ÖRK-Stab zukünftig im EDCS-Board sitzen.

Daß Ökumene in der EDCS nicht nur die nicht-römische Ökumene des ÖRK ist, wird 1990 bei der kommenden Jahreshauptversammlung deutlich werden, wenn Pater Peter Staes, Italien, den Vorsitz innehaben wird. Diesmal hielt der Schatzmeister des Ordens vom unbefleckten Herzen Mariens die Morgenandacht über das kommende Weltgericht. Für Staes „stirbt Gott heute in den Armen, wie zu Zeiten Jesu“, sie würden „stigmatisiert oft auch von denen, die sich Christen nennen“.

Dirk Römer

Chronik

Vom 17. bis 26. Juli tagte der Zentralausschuß des ÖRK erstmals in Moskau (s. S. 423ff).

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK hielt vom 9. bis 21. August in Budapest ihre 2. Plenarversammlung seit Lima bzw. Vancouver (s.S. 433ff). Die ÖR wird Verlauf und Ergebnisse als Beiheft dokumentieren.

Die 175 Mitgliedskirchen des Reformierten Weltbundes kamen vom 15. bis 26. August in Seoul/Korea zu ihrer 22. Generalversammlung zusammen (s. S. 444ff).

Vom 26. bis 30. Juli fand in Budapest ein internationaler Kongreß der Europäischen Baptistischen Föderationen statt. Die Delegierten begrüßten die gemeinsamen Bemühungen der Kirchen um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung und setzten sich für volle Religionsfreiheit ein. Anschließend trat der Rat des Baptistischen Weltbundes zu seiner Jahrestagung in Zagreb/Jugoslawien zusammen. Er wählte den dänischen Pastor Dr. Knud Wümpelmann/Kopenhagen zum neuen Präsidenten für die Amtszeit von 1990–1995. Wümpelmann wird Nachfolger von Dr. Noel Vose, einem Australier.

Die Internationale katholisch/lutherische Kommission traf zur 4. Sitzung der 3. Gesprächsphase im Juni in Opole/Polen zusammen. Abgeschlossen liegt seit 1988 ein Dokument zur Rechtfertigung vor, gearbeitet wurde an einem Dokument zur Ekklesiologie. Zu den Ergebnissen der 2. Phase, die mit dem Dokument „Einheit vor uns“ abschloß, siehe 454ff.

Zu ihrer 5. Begegnung kamen die Mitglieder der lutherisch-orthodoxen

Kommission auf Weltebene vom 2. bis 8. September in Bad Segeberg zusammen. Die Gespräche galten dem gemeinsamen Erbe, u.a. einer Annäherung in der Eucharistie.

Der 2. Internationale Kongreß für Weltevangalisation („Lausanne II“) fand vom 11. bis 21. Juli in Manila/Philippinen statt (s. S. 439ff).

Ende Juni kam in Genf erstmals ein internationaler Jüdisch-lutherischer Konsultativausschuß zusammen, der die seit 1979 laufenden Gespräche des Lutherischen Weltbunds mit dem Judentum fortführen und koordinieren soll.

„Der Weg nach Damaskus – Kairos und Begegnung“ heißt eine Erklärung, die Christen aus den Philippinen, Südkorea, Namibia, Südafrika, El Salvador, Nicaragua und Guatemala am 31. Juli in London veröffentlichten. Sie enthält scharfe Kritik an der Verflechtung der westlichen Christenheit in die Sünden ihrer Gesellschaften.

Die Ökumenische Entwicklungsgenossenschaft (EDCS) hielt am 28. Juni ihre Hauptversammlung in Frankfurt/Main (s. S. 475).

Im Anschluß an die Tagung des Zentralausschusses in Moskau besuchte vom 28. Juli bis 6. August eine Delegation der EKD unter Leitung des Ratsvorsitzenden die deutschstämmigen evangelischen Gemeinden in Sibirien und Kasachstan. Sie wurde dabei von dem Bischof der deutschen evangelisch-lutherischen Kirche in der UdSSR, Harald Kalnins, begleitet.

Anläßlich des Beginns des Zweiten Weltkriegs vor 50 Jahren fanden vom 1. bis 3. September in einer unübersehbar großen Zahl von Städten und Gemeinden der Bundesrepublik Gedenk-

gottesdienste statt, häufig ökumenisch und oft von den regionalen oder örtlichen Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen getragen. Übergreifende Bedeutung gewannen die Gottesdienste am 3. und 17. September in Berlin (West) und Warschau in Verantwortung der EKD bzw. des Polnischen Ökumenischen Rates sowie diejenigen, die am 1. September von der AGCK in der DDR bzw. dem Ökumenischen Rat Berlin (West) in ihren Teilen der Stadt gehalten wurden.

Die Synode der italienischen Waldenser und Methodisten vom 27. August bis 1. September in Torre Pellice war mit einem Kongreß zur Geschichte der Waldenser und der Einweihung eines Museums verbunden, an der auch der italienische Staatspräsident teilnahm. Von 1990 an werden auch die Baptisten an der Synode teilnehmen.

Eine Delegation der EKD reiste Anfang September auf die Philippinen, um sich über die zunehmenden Menschenrechtsverletzungen zu informieren. Von ihnen ist im starken Maß auch die kleine lutherische Kirche betroffen.

Bei den Gesprächen zwischen der sozialistischen Frelimo-Regierung und den Renamo-Rebellen in Mosambik hat der Christenrat des Landes, dem 17 protestantische Kirchen angehören, eine Vermittlerfunktion übernommen.

In Kuba wird derzeit ein neues Religionsgesetz vorbereitet, das den ca. 300 000 Methodisten und Mitgliedern der Episkopalkirche im Land neben der römisch-katholischen Kirche die rechtliche Anerkennung und damit das öffentliche Praktizieren ihres Glaubens bringen soll.

Die Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlichte am 27. Mai ein Dokument „Die Eucharistie der einen Kirche. Liturgische Überlieferung und kirchliche Gemeinschaft“.

Ein Ökumenisches Symposium des Regensburger Ostkirchlichen Instituts vom 17. bis 22. Juli hatte zum Thema „Das Dienstamt der Einheit in der Kirche“.

Vom 2. bis 5. September fand auf Einladung des Evangelischen Missionswerks und der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste in Neuendetsau eine gemeinsame Auswertung der Missionskonferenzen in San Antonio und Manila durch Ökumeniker und Evangelikale statt.

Nach Angaben des zuständigen Bundesministers hatte die öffentliche Entwicklungshilfe der Bundesrepublik 1988 ein Volumen von 8,32 Milliarden DM. Das waren 5,4% mehr als 1987 und 0,39% des Bruttosozialprodukts.

Von Personen

Neuer Direktor der Kommission für Weltmission und Evangelisation des ÖRK wurde der südindische Theologe Christopher Duraisingh. Er folgt Eugene Stockwell, der nach Ab-

schluß der Weltmissionskonferenz in San Antonio in den Ruhestand trat.

Nach einer längeren Krise im Nationalen Kirchenrat der USA trat dessen Generalsekretär, der reformierte Theo-

loge Arie Brouwer, am 27. Juni von seinem Amt zurück.

Georg Sterzinsky, bisher Generalvikar in Erfurt und Meiningen, wurde neuer Bischof des Bistums Berlin.

Otto Freiherr von Campenhausen, bisher Landgerichtspräsident in Itzehoe, wurde am 8. September als neuer Kirchenpräsident der EKD eingeführt.

Karl Alfred Odin, seit 1961 Berichterstatter für den evangelischen und ökumenischen Bereich in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, trat Ende Juni in den Ruhestand und wurde zu diesem Anlaß durch eine Festschrift geehrt, in der junge christliche Journalisten über ihre Arbeit berichten (Klaus Wölfle, Hrsg., Die schnellen Botschafter).

Der serbisch-orthodoxe Bischof für Westeuropa (Sitz Himmelsthür bei Hildesheim), Lavrentije, wurde als Bischof der Diözese Sesabac-Valvejo nach Jugoslawien zurückgerufen. Das westeuropäische Bischofsamt wird vorerst nur mit einem Weihbischof besetzt, die Administration soll Bischof Lavrentije von Jugoslawien aus leiten.

Jury Nikolajewitsch Christoradow wurde neuer Vorsitzender des Rates für Religiöse Angelegenheiten der UdSSR. Nach Mitteilung des Keston College in London wurde sein Vorgänger, Konstantin Chartschew, auch deswegen abgelöst, weil er für eine Liberalisierung der Religionsgesetzgebung eintrat, die Glasnost auch in der orthodoxen Kirche erforderlich gemacht und die Wiederzulassung der Ukrainisch-Unierten Kirche ermöglicht hätte.

Es wurden:

80 Jahre alt Eberhard Bethge, zuletzt Leiter des Pastorkollegs der rheinischen Kirche und bekannt geworden als Nachlaßbetreuer und Biograph

Dietrich Bonhoeffers (am 28. August); Kardinal Johannes Willebrands, Präsident des „Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen“ und von 1975–1983 auch als Erzbischof von Utrecht Primas der römisch-katholischen Kirche in den Niederlanden (am 4. September).

75 Jahre alt Hans Heinrich Harms, von 1967–1985 Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg und Mitherausgeber der ÖR (am 4. Juli); Erwin Wilkens, langjähriger Vizepräsident im Kirchenamt der EKD und Mitverfasser der Ostdenkschrift von 1965 (am 11. Juli); Wilhelm Schneemelcher, emeritierter Ordinarius für Neues Testament in Bonn und tatkräftiger Förderer der Begegnungen mit der Orthodoxie (am 21. August).

65 Jahre alt Walter Hammer, bis 31. August Präsident des Kirchenamts der EKD (am 5. August).

Verstorben sind:

am 14. Juni in Löwen/Belgien Kardinal Joseph Malula, Erzbischof von Kinshasa/Zaire. Seine Bemühungen um eine eigengeprägte afrikanische Liturgie führten 1988 zur Bestätigung eines zairischen Ritus durch die römische Gottesdienstkongregation. Die Tagung des Vorbereitungsgremiums für eine „Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika“, die der Papst Anfang des Jahres anstelle eines von Malula gewünschten „schwarzen Konzils“ genehmigt hatte und die vom 21. bis 23. Juni im Vatikan zusammentrat, erlebte er nicht mehr;

am 16. August 75jährig in Hamburg Hans-Otto Wölber, von 1964 bis zur Gründung der Nordelbischen Kirche 1977 Althamburger Bischof und von 1969–1975 Leitender Bischof der VELKD.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 15. September 1989)

I. Konsensus und Konvergenz

1. Taufe, Eucharistie und Amt

Günther Gaßmann, Taufe – Eucharistie – Amt. Eine Bilanz nach sieben Jahren, EvKom 8/89, 15–17; *Geoffrey Wainwright*, Einheit der Verschiedenen. Die nächsten Schritte in der Geschichte des Lima-Textes, ebd. 17f; *Reinhard Thöle*, Der Durchbruch läßt auf sich warten. Lima-Dokumente heute, LuthMon 9/89, 387f; *Traugott Koch*, Der Sinn der Taufe, PastTh 7/89, 308–328; *Jan Heller*, Die altneue Frage nach Kindertaufe, *Communio Viatorum* (Prag) 1–2/89, 1–4; *Aidan Kavanagh OSB*, The Origins and Reform of Confirmation, St. Vladimirs TheolQuarterly 1/89, 5–20.

2. Lehrverurteilungen – kirchentrennend

Gottfried Hoffmann, Glaube und Liebe. Zur Auseinandersetzung mit den Rechtfertigungsansagen in „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, Luth.Theol. und Kirche, August 1989, 81–99; *Gottfried Martens*, Die Frage der Rettung aus dem Gericht. Der Beitrag Peter Brunners zur Behandlung der Rechtfertigungsthematik bei der IV. Vollversammlung des LWB, ebd., Mai 1989, 41–71.

3. Die Einheit, die wir suchen

a) Utrechter Union 1889–1989

Eugen Hämmerle, 100 Jahre Utrechter Union. Zur Geschichte und Theologie der Altkatholischen Kirche, EvBund 2/89, 6f; Wie die Utrechter Union der altkatholischen Kirchen gegründet wurde, IntkirchlZ 2/89,

84–103; *Fred Smit*, Die weitere Entwicklung der Utrechter Union (der altkatholischen Bischöfe) von 1889–1909, ebd. 104–135.

b) Anglikanische Gemeinschaft

Themenheft „L'identité anglicane en question“, *Istina* 2/89, mit Einzelbeiträgen von der 12. Lambeth-Konferenz speziell zur Debatte über die Frauenordination sowie einem Dokumentarteil „Le debat sur l'ordination des femmes au presbytérat et à l'épiscopat (144–181) und einem Gesamtbericht (195–233); Lambeth 1988: Reports and Reflections, mit Beiträgen von *G. Wainwright*, *Nan Arrington Peete*, *Elizabeth Templeton* und *Henry Chadwick*, mid-stream 2/89, 193–211; *Klaus Kremkau*, Gegenseitige Anerkennung. Evangelische und anglikanische Kirche im Gespräch über Kirche und Amt, MdKonfInst 4/89, 74–76; *Jon Nilson*, „Let Bishops Give Proof of the Church's Motherly Concern“. The Prospect of Woman Bishops in the Light of Vatican II, *Journal of EcStud* Vol. 25, No. 4, 511–523.

c) Persönliche Stimmen

Bernd Jochen Hilberath, Abendmahlsgemeinschaft – Station auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft? Thesen aus katholischer Sicht, *Catholica* 2/89, 95–116; *Theodor Nikolaou*, Gottesdienst als Grundlage kirchlicher Gemeinschaft, *OrthForum* 1/89, 35–47; *John D'Arcy May*, Integral Ecumenism, *Journal of EcStud* Vol. 25, No. 4, 573–591; „Ich rede hier mit Leidenschaft“. Der Katholik *Hans Maier* über „die Evangelischen“, *LuthMon* 7/89, 324–328.

II. Mission, Evangelisation, Dialog mit den Religionen

Karl-Christoph Epting, Mission heute. Über die Weltmissionskonferenz in San Antonio, MdKonfInst 4/89, 71–73; *Hans Joachim Girok*, Erneuerung der Mission – Fehlzanzeige. Eindrücke von der 10. Weltmissionskonferenz, HerKorr 7/89, 326–329; *Wolf-ram Weiße*, Wider den vordergründigen Aktionismus. San Antonio – Neue Ansätze ökumenischer Weltmission, LuthMon 8/89, 357f; Das Manifest von Manila (Vorl. Übersetzung), idea-Dok Nr. 18/89;

Karl Müller, Das Missionsverständnis in der ökumenischen Diskussion, KNA-ÖKI Mr–34 v. 16.8.89; *Priscilla Pope-Levinson*, Evangelism in the WCC from Delhi to Vancouver, mid-stream 2/89, 159–172; *Heinrich Balz*, Simon Kimbangu und der Heilige Geist, Zt für Mission 2/89, 92–99; *Ndofunsu Diakana*, Gedanken zum Artikel von Heinrich Balz, ebd. 100–102.

Gottfried Mierau, Billy Graham war nicht die Hauptperson. Europas Baptisten in Budapest auf Identitätskurs, LuthMon 9/89, 399–401; *Hermann Vogt*, Bienenfleißig im und um den Bienenkorb. Zion am Salzsee, das Buch Mormon und die totale Mission, ebd. 368–372.

Merlin VanElderen, The Challenge of Dialogue, One World, August/September 1989, 12–17; *Peter Beyerhaus*, Theologisches Verstehen nichtchristlicher Religionen, KuD 2/89, 106–127; *Olaf Schumann*, Zum theologischen Umgang mit anderen Religionen, Zt für Mission 2/89, 93–91.

III. Konziliarer Prozeß

1. Übersicht

Hans Norbert Janowski, Gemeinsames Haus der offenen Tür. Zwischen-

bilanz im konziliaren Prozeß, EvKom 8/89, 6–9; *Ulrich Ruh*, Ethik als Weg der Ökumene, HerKorr 9/89, 389–393; *Antje Vollmer*, Gerechtigkeit schaffen, Frieden machen, mitgeschöpftlich leben – drei Utopien, Junge Kirche 5/89, 285–290.

2. Basel

Aruna Gnanadason, Die Herausforderung Europas durch den Süden, Junge Kirche 6/89, 358–367; Berichte aus Basel „Frieden in Gerechtigkeit“ von *K. Raiser*, *J. Linz*, *M. Käßmann*, *G. Liedke*, Junge Kirche 6/89, 347–355; *Kurt Seifert*, „... damit ihr lebt“, Vorgeschichte und Perspektive der Basler Versammlung, Reformatio 2/89, 111–116; Lesehilfe zum Schlußdokument, ökumene am ort 9/89; *Jan Grootaers*, Bäle, mai 1989: une conférence oecuménique pas comme les autres, Irénikon 2/89, 147–171; *Gisela Schröder*, Auftakt zu einer neuen Wirklichkeit? Verheißungsvolle Ansätze der Ökumenischen Versammlung Basel, Stimme der Orthodoxie 8/89, 21–24; *Metropolit Filaret*, Friede für unser gemeinsames Haus, ebd. 11–13; *Thomas Ackermann*, Hoffnung und Furcht der Ostkirchen. Die Europäische Ökumenische Versammlung in Basel, LuthMon 7/89, 305–309.

3. Seoul

ÖRK (Hg.), Erster Entwurf für ein Dokument der JPIC-Weltvollversammlung in Seoul 1990, epdDok 32/89; EMW (Hg.), Der Weg nach Damaskus – Kairos und Bekehrung. EMW-Info Nr. 84/Juli 89 oder Junge Kirche 7/8/89 1. Teil und 9/89 2. Teil.

4. Spezifische Themen

Bertold Klappert, Versöhnung, Reich Gottes und Gesellschaft. H. J. Iwands

theologische Existenz im Dienst der einen Menschheit, *EvTheol* 4/89, 341–368; *Vladimir Benda*, Der Weltkatechismus und der konziliare Prozeß, *Concilium* 4/89, 362–365; *Hermann Deuser*, Schöpfung und Schöpfungsethik. Argumente amerikanischer Religionsphilosophie, *ZEvEth* 3/89, 176–185; *Eberhard Schockenhoff*, Gentechnologie und Menschenwürde, *StimdZ* 8/89, 507–521; *Christopher Frey*, Literaturbericht „Neue Gesichtspunkte zur Schöpfungstheologie und Schöpfungsethik“, *ZEvEth* 3/89, 217–232; *Archimandrit Platon*, Theologische Konsequenzen der christlichen Schöpfungslehre. Die kirchliche Lehre und das Verhältnis der Christen zur Natur, *Stimme der Orthodoxie* 6/89, 17–25.

IV. Weitere beachtenswerte Beiträge

„Come, Holy Spirit“. *Themenheft* der Ecumenical Review zur Einübung des Themas der VII. Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991, 3/89, mit

Beiträgen u.a. von *Hans Hübner*, *Ellen Flesseman-van Leer*, *Boris Bobrinskoy*, *Albert C. Outler*, *Konrad Raiser*, *Philip I. Rosato SJ*, *Nikos Matsoukas*, *Eduard Schweizer*.

Ökumenisches Patriarchat (Hg.), Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination der Frauen (Konsultation von Rhodos), *OrthForum* 1/89, 93–102.

Bénézet Bujo, Gibt es eine spezifisch afrikanische Ethik? Eine Anfrage an westliches Denken, *StimdZ* 9/89, 591–606.

Richard Schlüter, „Ökumenisches Lernen“ – Zur Übereinstimmung der Konzeptionen in den Kirchen, *Catholica* 2/89, 138–158.

Wilhelm Pratscher, Das neutestamentliche Bild Marias als Grundlage der Mariologie, *KuD* 3/89, 189–211.

Johannes Madey, Maria und der Heilige Geist in ostkirchlicher Perspektive, *Catholica* 2/89, 117–137.

Wolfgang Müller/Hans Vorster

Neue Bücher

KIRCHENGEMEINSCHAFT – EINST UND HEUTE

Christian Link/Ulrich Luz/Lukas Vischer, Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft . . . Einheit der Kirche als Prozeß im Neuen Testament und heute. Benziger Verlag, Zürich 1988. 275 Seiten. Pb. DM 32,–.

Es ist viel zum Thema der Einheit der Kirche geschrieben worden in den letzten Jahren. Meist handelt es sich um historische oder systematisch-theologische Untersuchungen ökumenischer

Spezialisten oder um engagiert vorgetragene Positionen und Vorschläge zur aktuellen ökumenischen Debatte. In beiden Fällen ist die Reichweite begrenzt. So ist es eine willkommene Öffnung dieser Spezialdiskussion, wenn der Versuch unternommen wird, zunächst einmal das biblische Zeugnis daraufhin zu befragen, ob und wie es von der Einheit der Kirche redet und den erhobenen Befund mit den heutigen Fragestellungen ins Gespräch zu bringen.

Der vorliegende Band kann daher auf breiteres Interesse zählen. Es handelt

sich um die Ergebnisse der fünfjährigen Studien einer theologischen Arbeitsgemeinschaft von reformierten, römisch-katholischen und altkatholischen Dozenten und Studenten der Fakultäten in Bern und Fribourg. Christian Link, Ulrich Luz und Lukas Vischer haben die gewonnenen, gemeinsamen Einsichten zusammengestellt und, z.T. unter Verwendung von studentischen Beiträgen, für den Druck bearbeitet. Das Ergebnis ist ein sehr lesbarer Band, der um einen gemeinsamen methodischen Ansatz konzentriert ist und wichtige Anstöße für die weitere Diskussion zu geben vermag.

Die Ausgangsfrage ist, ob sich aus dem Neuen Testament Kriterien für die heutige ökumenische Frage nach der Einheit der Kirche erheben lassen. So ist es notwendig und sachgemäß, daß der neutestamentlichen Untersuchung ein hermeneutischer Reflexionsgang vorgeschaltet ist über die „Schwierigkeiten bei der Befragung des Neuen Testaments“ (L. Vischer, 17–40). Dabei zeigt sich schnell, daß das Neue Testament keine eindeutige und verbindliche Antwort auf unsere heutige Frage gibt. Es „entfaltet nicht in erster Linie eine zusammenhängende Auffassung von der Einheit der Kirche, sondern zeigt, wie in der Vielfalt der Interpretationen und Auffassungen um die Gemeinschaft in Christus gerungen wurde“ (25). Dieses Ringen geht heute unter veränderten Voraussetzungen und mit neuen Fragen weiter. Die heutigen Fragen können allein unter Verweis auf die Schrift nicht entschieden werden. Aber das Neue Testament kann, wenn man sich auf seine innere Bewegung einläßt, „unerwartete Aspekte aufdecken und neue Anregungen geben. Die Schrift wird gewissermaßen zum kompetenten Partner in der Erfüllung der heutigen Aufgabe“ (33).

Die anschließende, von Ulrich Luz redigierte neutestamentliche Untersuchung (43–183) versucht unter dem Titel „Unterwegs zur Einheit: Gemeinschaft der Kirche im Neuen Testament“, diesen Prozeß des Ringens um die Einheit nachzuzeichnen. Nach einem kurzen Abschnitt über „Jesus – Ursprung der Gemeinschaft der Kirche“ untersucht der Beitrag nacheinander die Entwicklung in der apostolischen und in der nachapostolischen Zeit. Beide Abschnitte sind parallel gegliedert: Spannungen und Divergenzen, einheitsfördernde Kräfte, Ansätze zu ekklesiologischen Entwürfen, Erfahrung eines Grundkonfliktes und seine Verarbeitung. Von besonderem Interesse ist dabei die sorgfältige Nachzeichnung des Konfliktes der jungen Gemeinde mit dem Judentum und der Versuch einer verstehenden Neubewertung der judenchristlichen Position anhand der Gestalt des Jakobus (75ff), ebenso wie die kritische Rückfrage an die Bewältigung des gnostischen Konfliktes, besonders in den Johannesbriefen (172ff).

Die Untersuchung arbeitet von Anfang an mit der Unterscheidung zwischen Gesamtkirche und Ortskirche. Es zeigt sich freilich, daß die neutestamentlichen Schriften vor allem am Vollzug und der Bewahrung der Gemeinschaft innerhalb von konkreten Gemeinden interessiert sind. Das Bewußtsein für die übergreifende Einheit der Kirche ist zwar lebendig (vgl. den Konflikt Kirche–Israel und die Rolle der Apostel), aber es wird erst in späten Schriften, besonders im Epheserbrief ausdrücklich artikuliert. Man mag daher fragen, ob schon in den Paulusbriefen eine theologische Perspektive der universalen Kirche vorausgesetzt werden kann (100ff). Der Versuch jedoch, das Ringen um Verständnis und Vollzug der

Einheit der Kirche in apostolischer und nachapostolischer Zeit nachzuzeichnen, muß als gelungen bezeichnet werden.

Der dritte Teil über „Die Bewegung der Einheit: Gemeinschaft der Kirchen in der Ökumene“ von Christian Link (187–271) nimmt das neutestamentlich erhobene Verständnis der Einheit als Prozeß auf im Sinne eines Modells für die Suche nach gegenwärtigen Orientierungen. „Der Einheit der Kirche als *Prozeß* entspricht die Wahrheit als *Geschehen*“ (192). Schrift und Bekenntnis sind den Regeln in einem Spiel zu vergleichen. Sie geben Leitlinien, verweisen auf Brennpunkte, aber als Regeln sind sie nicht das Spiel selbst und bleiben revidierbar. Ihre Funktion ist, den Raum freizuhalten, daß das „Spiel“ der Gemeinschaft in Christus, das „Spiel der ökumenischen Kirche“ (193) wirklich gewagt wird.

Dieser methodische Ansatz führt dann zu wichtigen fundamental-ekklesiologischen Überlegungen über die Kirche als „Weg der Versöhnung“, als „missionarische Bewegung“, sowie noch einmal über Kirche und Israel. In all diesen Zusammenhängen geht es um eine produktive Neuformulierung der Frage nach der Einheit der Kirche. Nur ein Beispiel: „Das Problem der gegenwärtigen Ökumene ist nicht ihre Universalität, sondern ihre wirkliche, gelebte Katholizität: Welche Gestalt muß ihre Nachfolge in der universal gewordenen, christlichen Welt annehmen? Wie *lebt* eine Gemeinde das Zeugnis der Versöhnung angesichts des Gegensatzes von arm und reich, von schwarz und weiß, von Unterdrückern und Unterdrückten, der heute ein Gegensatz *innerhalb* der Welt des Christentums ist?“ (215).

Sorgfältig und systematisch untersucht Chr. Link die klassischen „Brennpunkte der Einheit“, d. h. Schrift und

Tradition, Bekenntnis, Abendmahl und Amt mit dem Ziel, die verkrusteten konfessionellen Positionen zu „verflüssigen“. Abschließend begründet er die gemeinsame Überzeugung der Arbeitsgruppe, das unter den gegenwärtig diskutierten Entwürfen das Modell der konziliaren Gemeinschaft dem Verständnis der Einheit der Kirche als Prozeß am nächsten kommt.

Alles in allem ein sehr empfehlenswerter Band, der gerade mit seinem prozessualen Verständnis der Einheit als Gemeinschaft und mit seiner weiten Perspektive, die Israel in die Frage nach der Einheit der Kirche bewußt mit hineinnimmt, der ökumenischen Diskussion wichtige neue Anstöße vermitteln könnte. Auch als Einführung in Fragestellungen der ökumenischen Theologie ist er sehr geeignet, da er weitgehend ohne fachspezifische Voraussetzungen gelesen werden kann. So ist ihm weite Verbreitung zu wünschen.

Konrad Raiser

Arnold Gilg, Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie. Kaiser-Taschenbuch 59, München 1989. 109 Seiten. Kt. DM 10,80.

Der Kaiser-Verlag legt in seiner Taschenbuchreihe eine bereits 1955 selbständig veröffentlichte Abhandlung des Schweizer christkatholischen Theologen Arnold Gilg erneut vor. Sie war zuerst 1936, also mitten im Kirchenkampf, im Rahmen des Beihefts 2 der neugegründeten Zeitschrift „Evangelische Theologie“ erschienen und markierte den Einstieg der um Karl Barths Kirchliche Dogmatik Versammelten in die Dogmengeschichte der Alten Kirche, ein Feld, das protestantischerseits bis dahin von den Großen der liberalen Theologie dominiert war.

Arnold Gilgs Aufstand dagegen hat wesentlich dazu beigetragen, daß sich für die jetzt abgetretene Theologengeneration eine veränderte Perspektive der altkirchlichen Dogmenentwicklung ausbilden konnte. Angesichts der knappen Erstauflage war das Wiedererscheinen 1955, zur Zeit der Entmythologisierung- und Hermeneutik-Debatten, nur konsequent.

Das erneute Erscheinen jetzt ist sehr zu begrüßen, allerdings weniger unter dem vom Verlag auf dem Umschlagtext herausgestellten Gesichtspunkt, hier werde in konzentrierter Form die christologische Lehrbildung der ersten Jahrhunderte nachgezeichnet und eine knappe und präzise Einführung in die christologischen Grundentscheidungen der Alten Kirche u. a. für Studenten unserer Tage gegeben. Wenn sie das suchen, sollten Studenten unserer Tage an anderer Stelle zugreifen. Hochinteressant und wichtig aber ist Gilgs Abhandlung nach wie vor als Dokument jener „Wende“. Genau deshalb wäre es, 53 Jahre nach ihrem ersten Erscheinen, nötig gewesen, in einem Nachwort aufzuzeigen, wo Gilgs Protest noch heute greift bzw. wo er inzwischen durch die weitere Entwicklung überholt ist; denn jene Wende ist ja inzwischen soweit nachvollzogen, daß an einigen Punkten gegen integralistische Standards des „consensus quinque saecularis“ wieder für Gilgs damalige Antipoden plädiert werden muß.

Vo.

Jörg Baur, Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1989. 111 Seiten. Br. DM 29,-.

Die Grundaporie, die nach eigenem Geständnis der Autoren das Lehrverurteilungsprojekt durchzieht – die Bekenntnisse bleiben in Geltung, sollen aber gleichzeitig die Lehre der anderen Kirche nicht mehr in allen Teilen treffen –, wird von Baur in detaillierter Analyse am Rechtfertigungskapitel vorgeführt. Die Sprache der Untersuchung ist gereizt, das Ergebnis vernichtend: wir haben es mit der „gutgemeinten Täuschung“ einer vernebelnden „Tintenfischökumenik“ zu tun, die „scheinbare Identifikationen“ als Konsens ausgeben möchte. Ein greifbares Fazit habe der Text „nicht erarbeitet und nicht gewonnen“, seine optimistischen Urteile seien „unbegründet“, Trient und die Reformation stünden sich nach wie vor „frontal“ gegenüber. Moderne katholische Theologie, die sich den tridentinischen Festlegungen entwinden möchte, schiebe den Konzilsaussagen die eigenen Überzeugungen unter, erreiche aber auch die Annäherung an reformatorische Einsichten nur in der Weise, daß „die evangelische Aussage unter die Bedingungen der römisch-katholischen Voraussetzungen zurückgebogen wird“.

Schon den Ansatz des Lehrverurteilungsprojekts hält Baur für verfehlt, weil das „theologie-politische Ziel“ der Zurücknahme der Verwerfungen ein Eingehen auf die „Sache selbst“, das Geschehen der Rechtfertigung im Widerfahrnis von Gesetz und Evangelium, verhindere und darum auch das „angefochtene Gewissen“ leer ausgehen lasse. In der „objektivistischen“ Denkweise der Studie könne das reformatorische Anliegen nur auf der Strecke bleiben: selbst eine „monokausale Bestimmung“ der Ursache des christlichen Gnadenstandes werde dem *sola gratia* der Reformation nicht gerecht, weil „das kausale Denkmodell überhaupt

ungeeignet [ist], die vom Wort geschenkte Einheit von Subjekt und Objekt im rechtfertigenden Glauben, der an Christi Gerechtigkeit sein Leben hat, zu erfassen“. Die Differenz der Denkform gründe in der „unterschiedlichen Erfahrung des Wirkens Gottes“ und der different gefaßten „Konstitution des Christen“: „hier der unter der Macht des Verheißungswortes in die fremde Gerechtigkeit Christi abgerufene, an sich selbst verzweifelnde gerechte Sünder, der sich nur in Christus empfängt und ‚hat‘, dort das durch sakramentale Gnadenwirkungen, die sich mit seiner Eigentätigkeit verbinden, im kirchlich geleiteten Heilsprozeß stehende Subjekt“. Die spezifische „Passivität“ des Menschen im Rechtfertigungsgeschehen lasse sich weder dialogisch-personalistisch zu einem Antwortverhältnis „gegenüber“ Gott ermäßigen noch als Ausdruck verschärften Sündenbewußtseins oder gar einer pessimistischen Anthropologie begreifen. Im schöpferischen Ruf Gottes ist vielmehr darüber entschieden, daß das Geschöpf sein Heil nicht nur nicht – weil es Sünder ist – mitwirkend erwerben kann, sondern nicht erwerben darf und soll.

So kann Baur zwischen der Reformation und Trient nur einen „Abgrund der differenten Heilserfahrung“ konstatieren, der an die „Wurzel“ geht und die „Gewinnung der Lehreinheit“ als „eine menschliche Möglichkeit“ zur Illusion macht. Heilung des Bruches wäre nur so möglich, daß entweder die „heutige römisch-katholische Christenheit“ die für Trient „nicht einholbar(e)“ reformatorische „Erfahrung des göttlichen Handelns am Menschen“ nachvollzieht, sich dann „aber auch klar vom tridentinischen Nein verabschiedet“ oder die heutige evangelische Christenheit ihre

(faktisch vielfach schon zu beklagende) Entfernung von „den reformatorischen Bestimmungen der *conditio humana* und des daraufhin bezogenen Heilshandelns Gottes“ feststellt.

Baur's Kritik an einer Konsensökumene, die auf der Basis eines „hermeneutischen *good will*“ fragwürdige Interpretationskunststücke vollbringt, ist verdienstvoll. Aber was soll andererseits mit der Berufung auf die korrekt herausgearbeiteten unterschiedlichen Heilserfahrungen entschieden sein? Unter der Voraussetzung, daß auch auf dem katholischen Weg Christus als letztes Heil erfahren wird, kann die Frage nach der Übersetzbarkeit beider Erfahrungen doch nicht mit dem Verdikt perhorresziert werden, sie reduziere Bekenntnis- und Gewissensfragen zur Verhandlungsmasse in einer „repressionsfreie(n) Kommunikationsgesellschaft“. Daß die abweichende Position des Partners unter den jeweils eigenen Verstehensbedingungen wahrgenommen wird – ein Vorwurf, den Baur nur an die katholische Adresse richtet –, ist dabei kein Einwand, sondern bezeichnet gerade das Problem, um das es geht. Und auch das muß gefragt werden dürfen, ob die in der Rechtfertigungslehre reflektierte Glaubenserfahrung in der forensischen Antithetik von „Gesetz und Evangelium“ wirklich in jeder Hinsicht adäquat zur Sprache kommt. Ein Schlag unter die Gürtellinie ist Baur's polemischer Verweis auf die „Kulturfolgen der Reformation“: müßte „ein nüchterner Blick“ auf die im Namen der lutherischen Zweireichelehre begangenen politischen Irrwege oder auf die heutige Fortschrittsskizze nicht vor solchem Griff in die kontrovers-theologische Klamottenkiste zurückschrecken lassen?

Walter Schöpsdau

Fritz Laubach/Helge Stadelmann (Hrsg.), Was Evangelikale glauben. Die Glaubensbasis der Evangelischen Allianz erklärt. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1989. 96 Seiten. Kt. DM 6,95.

Es ist sehr zu begrüßen, daß die „Basis der Evangelischen Allianz“ von 1972 nun auch in einer autorisierten Erklärung allgemein zugänglich ist. Das Büchlein, das der Natur der Allianz entsprechend keine „offizielle“ Auslegung sein kann, geht zurück auf eine Reihe, in der – angeregt vom Hauptvorstand der Allianz und betreut vom Dekan der Freien Theol. Akademie Gießen, Pastor Dr. Helge Stadelmann – die „Basis“ in den Allianzbriefen der Jahre 1982–1987 erklärt wurde.

Die Publikation beansprucht, daß sich die für die einzelnen Beiträge geltende persönliche Verantwortung der insgesamt elf Autoren, die alle dem Hauptvorstand oder dem Arbeitskreis für evangelikale Theologie angehören, mit den Anliegen der Allianz decke. Es liegt also so etwas wie ein evangelikaler Erwachsenenkatechismus vor.

Der Aufbau folgt den acht Leitsätzen der Basis. Sie werden in acht Teilen nach der Konkordanzmethode biblisch begründet und entsprechend der „Loci“-Methode der altprotestantischen Dogmatik nacheinander kommentiert (Gott – Die Bibel – Sünde und Gericht – Das Opfer Jesu und unsere Erlösung – Die Rechtfertigung durch den gekreuzigten und auferstandenen Herrn – Bekehrung, Wiedergeburt und Heiligung – Die Gemeinde und ihr Auftrag – Die zukünftige Hoffnung).

Wer sich darüber informieren will, was „die Evangelikalen eigentlich glauben“, findet hier verlässliche Information. Wer darüber hinaus als nichtevan-

gelikaler Theologe nach Übereinstimmung im Glauben sucht, wird manches klar bezeugt, anderes so vorgebracht finden, daß er es als Ausdruck einer anderen Glaubensprägung akzeptieren oder ohne Widerspruch stehen lassen kann. Gestört findet er sich bei dieser Suche nach Übereinstimmung allerdings durch die frontale Darbietung, die es immer schon besser weiß und sich auf Fragen nur so einläßt, daß der Antwortende als der Bibeltreue vom Fragenden nichts zu lernen, sondern ihn lediglich auf den rechten Weg zu bringen hat. Dabei weisen insbesondere Teil II (Die Bibel) und Teil VII (Die Gemeinde und ihr Auftrag) solche Defizite auf, daß zum Wort Gottes auf die Frontstellungen des 19. Jahrhunderts, in der Ekklesiologie auf die Kirche als Erweckten- und Missionsgemeinschaft zurückgeworfen wird, wer sich mit diesen Basisaussagen begnügt. Gänzlich unentwickelt bleiben Sakramente und Amt.

Dankbar für die Information, die es bietet, legt man das Büchlein mit dem Eindruck aus der Hand: es sind nicht die „evangelikalen Anliegen“, die die Kommunikation mit den Ökumenikern stören. Mit ihnen könnten sich diese weitgehend identifizieren. Störfaktoren sind vielmehr in erster Linie die eklatanten Lernverweigerungen eines Führungskreises, die dann als Blockaden an der Basis weiterwirken.

Vo.

BIBLIOTHEK DER BEFREIUNG (I)

Bibliothek Theologie der Befreiung (BThB). Patmos Verlag, Düsseldorf 1987ff. 53 Bde. geplant, bis Sommer 1989 12 Bde. erschienen.

„Wir sollten uns (...) bemühen, unser Bild von der Welt zu entnorden

und wieder zu ‚orientieren‘, besonders wir in Lateinamerika; andernfalls behalten wir eine ideologische Sicht des Ortes bei, an dem wir geboren sind: als wäre er ein ‚subalterner‘ (unten) und ‚peripherer‘ Ort (am Rande). Im Namen seiner Botschaft der Brüderlichkeit muß das Christentum dieses Weltbild kritisieren.“¹

Der Sprachwelt der Geschichtsgeographie und Kartographie entlehnt, faßt dieser Appell eines der Autoren der „Bibliothek Theologie der Befreiung“ bildhaft die Intentionen bei der Herausgabe dieser Reihe zusammen: Die BThB will jenen Entwurf theologischen Denkens dokumentieren, der in Lateinamerika, also außerhalb des abendländisch-europäischen Kulturraumes, entstanden ist. Sie ermöglicht uns einen Zugang zu der Perspektive, aus der lateinamerikanische Theologinnen und Theologen die Welt, die menschliche Gemeinschaft und den Gott Jesu Christi betrachten.

Die etwa Mitte der sechziger Jahre entstandene „Theologie der Befreiung“ begreift ihren konkreten gesellschaftlichen und historischen Ort als inneres Moment ihrer Reflexion. Die tiefste Wurzel ihrer Bemühung um eine theologische Begründung ihrer befreienden Praxis ist nicht eine politische Doktrin, nicht eine philosophische Theorie, noch eine sozialwissenschaftliche Analyse, sondern die Betroffenheit von der Not der Armen Lateinamerikas, die vielfältige Formen der Unterdrückung erleiden. Die „Option für die Armen“ ist das Grundanliegen der Theologie der Befreiung, und niemand, der in den reichen und gesättigten Regionen unserer Erde geboren ist und lebt, sollte dies vorschnell kritisieren.

Die Theologie der Befreiung weiß sich den Grundaussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils verpflichtet², deren

Rezeption bei der II. und III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) und Puebla (1979) erfolgte. Die anfänglich sehr polemische innerkatholische Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung, die einen Höhepunkt in der Instruktion der römisch-katholischen Kongregation für die Glaubenslehre „Über einige Aspekte der Theologie der Befreiung“³ (1984) hatte, ist mittlerweile einem Bemühen um Dialog und Verständigung gewichen, das auch spürbar ist in der neuerlichen Instruktion der Glaubenskongregation „Über die christliche Freiheit und die Befreiung“⁴ (1986).

An der Bereitstellung von Einführungen⁵ und Hilfsmitteln⁶ zum besseren Verständnis der Theologie der Befreiung mangelt es im deutschsprachigen Raum wahrlich nicht. Insbesondere der Patmos Verlag in Düsseldorf weiß sich seit Jahren dieser Aufgabe verpflichtet. Die im Frühjahr 1987 mit dem Erscheinen des Bandes „Der dreieinige Gott“ von Leonardo Boff gestartete Reihe BThB unterscheidet sich jedoch in vielerlei Hinsicht von anderen Werken über die Theologie der Befreiung und bietet daher ganz neue Möglichkeiten und Chancen der Anteilnahme und des Voneinanderlernens. Die auf dem Höhepunkt der innerkatholischen Auseinandersetzungen um die Theologie der Befreiung in den Jahren 1983/84 konzipierte Reihe ist auf insgesamt 53 Einzelbände angelegt, die jeweils eine klassische und/oder aktuelle Fragestellung der theologischen Reflexion behandeln. Die Gesamtreihe versteht sich als Enzyklopädie, jeder Band ist jedoch thematisch geschlossen und einzeln erwerbbar. Die BThB setzt sich aus den Schriften einer Gruppe von etwa 100 lateinamerikanischen Theologinnen und

Theologen zusammen. Sie erscheint zugleich auf Spanisch und Portugiesisch. Das – allein aufgrund der hohen Übersetzungskosten – teure Unternehmen wird im deutschsprachigen Raum von einem Kreis bekannter Theologen unterstützt. Im Jahresdurchschnitt sollen jeweils zwei Bände veröffentlicht werden, so daß mit dem Abschluß der Reihe kaum vor dem Beginn des nächsten Jahrtausends zu rechnen ist.

Die BThB ist thematisch in sieben Sektionen unterteilt. Die bisher erschienenen 12 Bände gehören den ersten vier dieser Themengruppen an:

(1) *Gotteserfahrung und Gerechtigkeit*

Clodovis Boff / Jorge Pixley, Die Option für die Armen. 1987. 268 Seiten. Pb. DM 44,-, Subskriptionspreis DM 38,-.

Der baptistische Bibelwissenschaftler Jorge Pixley und der katholische Servitenpater Clodovis Boff begründen die befreiungstheologische „Option für die Armen“ vor allem bibelexegetisch. Gerade angesichts der hier typischen Synthese von theologischer Reflexion und gesellschaftspolitischer Option ermöglicht dieses Buch einen ersten Zugang zu den Grundanliegen der lateinamerikanischen Theologie. Die ökumenische Verständigung gelingt durch einen gemeinsamen Blick auf die Notleidenden.

Eduardo Hoornaert, Die Anfänge der Kirche in der Erinnerung des christlichen Volkes. 1987. 240 Seiten. Pb. DM 39,90 (DM 34,-).

Dieser Band betreibt Kirchengeschichte auf ganz eigene Weise. Die Auswahl der behandelten Themen erfolgt nach dem Kriterium ihrer Relevanz in der gegenwärtigen lateinamerikanischen Situation. So liegt der Akzent auf der

Darstellung des „alltäglichen“ Lebens der christlichen Gemeinden in den ersten drei Jahrhunderten. (Ausführlichere Besprechung dieses Bandes im nächsten Heft der ÖR.)

(2) *Gott, der sein Volk befreit*

Ronaldo Muñoz, Der Gott der Christen. 1987. 232 Seiten. Pb. DM 38,- (DM 32,-).

Der Eröffnungsband dieser zweiten Sektion erzählt von der befreienden Gotteserfahrung in der lateinamerikanischen Geschichte und stellt diese Begegnung mit dem lebendigen Gott als die Wurzel des Kampfes für Gerechtigkeit dar. An den bewußt narrativen ersten Teil schließen sich Reflexionen auf die konkrete Weise der Gottessuche und des Gottesglaubens in der gegenwärtigen Situation der lateinamerikanischen Länder an. Ein dritter Teil fundiert die ausgesprochenen Appelle zu umfassender menschlicher Befreiung durch einen Blick in die Erfahrungsberichte des alt- und neutestamentlichen Volkes Gottes.

Leonardo Boff, Der dreieinige Gott. 1987. 280 Seiten. Pb. DM 44,- (DM 38,-).

In einer interessanten Mischung von hochtheologischer Spekulation und gesellschaftspolitischem Engagement zeichnet Boff deutlich die Konturen einer sozialen Trinitätslehre. Sein Entwurf weiß sich vor allem dem (Vor-)Denken Jürgen Moltmanns verpflichtet. (Ausführlichere Besprechung folgt.)

José Comblin, Der Heilige Geist. 1988. 236 Seiten. Pb. DM 44,- (38,-).

In einer oft sehr thetischen Denk- und Sprechweise faßt dieser Band die Gotteserfahrung in Lateinamerika als eine Erfahrung des Heiligen Geistes zusammen: „Der Heilige Geist ist der Impuls, aus dem heraus die Armen schreien. Er ist

die Kraft der Kraftlosen. Er führt den Kampf des Volkes der Unterdrückten“ (223). Das auf allen Seiten deutlich spürbare soziale Engagement des Verfassers mag die zum Teil sehr pauschal klingende Kritik an der westlichen Kirche und ihrer Geistvergessenheit erklären.

(3) *Die Befreiung in der Geschichte*

José Comblin, Das Bild vom Menschen. 1987. 248 Seiten. Pb. DM 44,- (DM 38,-).

Auch der zweite Beitrag des Belgiers José Comblin offenbart durch seinen spürbar pessimistischen Grundzug gewisse Verhärtungen im Denken des wegen seines Einsatzes für die Armen bereits 1972 aus Brasilien ausgewiesenen (seit einigen Jahren aber wieder dort tätigen) Theologen. Das Buch behandelt die klassischen Fragen der theologischen Anthropologie in deutlicher Abgrenzung von den Humanwissenschaften und in steter Bezugnahme auf das Leben der christlichen Gemeinden.

Enrique Dussel, Ethik der Gemeinschaft. 1988. 240 Seiten. Pb. DM 39,80 (DM 34,-).

Dieser interessant geschriebene, mit vielen schematischen Darstellungen bereicherte Band sieht das Wesen des christlichen Lebens in der Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott gegeben. Der Verfasser beschreibt die Funktion der Theologie der Befreiung als eine „negative“: Sie muß zunächst die gegenwärtigen „Strukturen der Sünde“ aufdecken, um auf dieser Basis dann die Leitlinien einer Gemeinschaftsethik umreißen zu können.

Bernardino Leers / Antônio Moser, Moralthologie – Engpässe und Auswege. 1989. 280 Seiten. Pb. DM 44,80 (DM 38,-).

Im Bewußtsein der heutigen Krise der (katholischen) Moralthologie versuchen die beiden Autoren eine Synthese von „alten“ und „neuen“ Lehren, von deren „universaler“ und „partikularer“ Bedeutung und von deren „sozialer“ und „individueller“ Zielsetzung. Dieser dreifachen Intention gemäß gibt der erste Teil einen Überblick über die Geschichte der Moralthologie. Der zweite Teil bestimmt die Koordinaten moraltheologischer Thesen durch eine Analyse von Gottes religiösem und sozialem Geschichtsprojekt. Der „Bund“ ist hier die zentrale inhaltliche Kategorie. Der dritte Teil schließlich beschreibt, wie der „neue Mensch“ in einer „neuen Gesellschaft“ handeln könnte und sollte.

João B. Libânio / Maria C. Lucchetti Bingemer, Christliche Eschatologie. 1987. 284 Seiten. Pb. DM 44,- (DM 38,-).

Dieser Band besticht durch die Vielzahl der integrierten literarischen Zeugnisse abendländischer und lateinamerikanischer Kultur, in denen uns die allzeit lebendigen Fragen der Menschen nach ihrem Woher und Wohin entgegenreten. Behandelt werden die klassischen Fragen der Eschatologie, die verglichen werden mit konzentrischen Kreisen um den Kern des christlichen Glaubens, den Glauben an den Gott des Lebens, der sich in Menschwerdung, Tod und Auferweckung Jesu Christi geoffenbart hat.

(4) *Die Kirche, Sakrament der Befreiung*

Ricardo Antoncich / José Miguel Munárriz, Die Soziallehre der Kirche. 1988. 272 Seiten. Pb. DM 44,- (DM 38,-).

Die hier vorgelegte kirchliche Soziallehre greift sowohl die sozialetischen Thesen des II. Vatikanischen Konzils

und der nachkonziliaren päpstlichen Sozialzyklen wie auch die Äußerungen der lateinamerikanischen Bischöfe auf. Letzere werden durch lange Zitate gut dokumentiert. „Der solidarische Mensch“, „Arbeit“, „Eigentum“ und „Gerechtigkeit“ sind die Leitbegriffe der Studie.

Francisco Taborda, Sakramente: Praxis und Fest. 1988. 184 Seiten. Pb. DM 44,- (DM 38,-).

Dieses mit der phänomenologischen Methode der Welte-Schule arbeitende Werk ist ein beeindruckender Gesamtentwurf der allgemeinen Sakramentlehre, der auch Licht in manche Streitfrage zwischen den christlichen Konfessionen bringen könnte. Die ekklesiale Dimension der Sakramente wird konsequent rückgebunden an die anthropologische Kategorie „Fest/Feier“. (Ausführlichere Besprechung dieses Bandes im nächsten Heft der ÖR.)

Ivone Gebara / Maria C. Lucchetti Bingemer, Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen. 1988. 196 Seiten. Pb. DM 38,- (34,-).

Von zwei Frauen verfaßt, verbinden sich in diesem Band feministische und befreiungstheologische Anliegen. Das biblische Fundament und die historisch-systematischen Fragestellungen der Mariologie werden behandelt, zugleich erhält der Leser (und die Leserin) Einblick in die konkrete Gestalt der Marienverehrung in Lateinamerika.

In den drei anderen Sektionen der BThB „Herausforderungen: das Leben in der Gesellschaft“ (5), „Herausforderungen: die Kultur“ (6) und „Herausforderungen: die Religiosität des Volkes“ (7) sind bisher noch keine Bände erschienen. Die hier angekündigten Titel versprechen einen guten Einblick

in weite Bereiche der lateinamerikanischen (auch nicht-christlichen) Kultur.

Die bereits veröffentlichten Bände der BThB sind in ihrer Qualität sicher sehr unterschiedlich. Trotz der divergierenden Vielfalt der behandelten Themen lassen sich methodische und inhaltliche Gemeinsamkeiten jedoch nicht übersehen: Alle Bände stellen sich der Frage, wie sie den Gott der befreienden Liebe in der lateinamerikanischen Realität bedrückender Unfreiheit verkündigen können. Der christliche Glaube muß sich in der Praxis der Liebe bewähren – so lautet übereinstimmend die Antwort der Autorinnen und Autoren.

(Weiterführung im nächsten Heft.)

Dorothea Sattler / Theodor Schneider

ANMERKUNGEN

- ¹ E. Hoornaert, Die Anfänge der Kirche in der Erinnerung des christlichen Volkes (Düsseldorf 1987) 30.
- ² Vgl. dazu den sehr instruktiven Beitrag von S. Galilea, Lateinamerika in den Konferenzen von Medellín und Puebla: Beispiel für eine selektive und kreative Rezeption des Konzils, in: H. J. Pottmeyer / G. Alberigo / J.-P. Jossua (Hg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (Düsseldorf 1986) 85–103.
- ³ Deutscher Text: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57.
- ⁴ Deutscher Text: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 70.
- ⁵ Leicht zugänglich sind etwa folgende Standardwerke: G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung (Mainz–München 1973); L. und C. Boff, Wie treibt man Theologie der Befreiung? (Düsseldorf 1986. ³1988); J. B. Metz (Hg.), Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche? (Düsseldorf 1986); D. Biancucci, Einführung in die Theologie der Befreiung (München 1987).
- ⁶ Vgl. exemplarisch den informativen, auch für die praktische Arbeit sehr anregenden

Band: L. Boff / B. Kern / A. Müller (Hg.),
Werkbuch Theologie der Befreiung. Anliegen – Streitpunkte – Personen (Düsseldorf 1988).

GESTALTEN UND VERANTWORTEN

Franz Furger, Weltgestaltung aus Glauben. Versuche zu einer christlichen Sozialethik. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1989. VI + 206 Seiten. Kt. DM 34,—.

Mit der hier anzuzeigenden Veröffentlichung nimmt das katholische Institut für christliche Sozialwissenschaften in Münster eine Publikationsreihe wieder auf, die Josef Kardinal Höffner als erster Direktor dieses Institutes 1955 eröffnet hatte. Der Autor dieses Bandes, Franz Furger, war bis vor kurzem Moralthologe an der Universität Luzern und hat 1987 die Leitung des Instituts in Münster übernommen.

„Weltgestaltung aus Glauben“ ist eine systematisch geordnete Aufsatzsammlung. Das führt zu Wiederholungen, die freilich als verständnisreicher Redundanz einen Sinn haben können. Die Gliederung dieser an verschiedenen Orten bereits veröffentlichten Beiträge Furgers zur Sozialethik aus den letzten vier bis fünf Jahren erweckt nicht zu Unrecht den Eindruck einer aktuellen katholischen Soziallehre. In den grundsätzlichen Überlegungen setzt sich der Autor für eine „weniger deduktive“ als vielmehr empirische Sozialethik ein, wobei er die „heilsgeschichtliche Dynamik“ der päpstlichen Enzykliken seit 1958 als Grundlage benutzt. Weil er die christliche Ethik als Verkündigung im säkularen Umfeld (2. Teil) versteht, rückt er die Menschenrechte im 3. Teil als „Gestaltungsprinzip“ einer solchen ethischen Verkündigung in die Mitte

seiner Überlegungen, indem er sie als zeitgemäße Anwendung des biblischen Dekalogs interpretiert. Die „Verbesserung und Verfeinerung der Menschlichkeit“ (S. 64 u. ö.) wird folgerichtig zum positiven Kriterium der christlichen Ethik in der säkularen Gesellschaft. Das wird später mit einer „verantwortungsethischen“ Argumentation verknüpft. Ethische Forderungen werden im Blick auf ihre Erfolgchancen an der Realität orientiert.

Aus der Sicht einer ökumenischen Sozialethik ist die Abkehr von einer naturrechtlichen Normenethik und die Hinwendung zur heilsgeschichtlich vor-ausblickenden Verantwortungsethik begrüßenswert. Allerdings führt das berechnete Eingehen auf den jeweiligen säkularen Kontext mitunter zu einer indirekten Legitimierung des status quo. So etwa, wenn der Autor als guter Schweizer Patriot „die erfolgreiche, weil kriegsverhindernde Verteidigungspolitik europäischer Kleinstaaten“ preist (184) oder die Abschreckungsargumentation der NATO als friedenserhaltend fort-schreibt. Dasselbe gilt für die ziemlich unbekümmerte Verquickung von militärischer Menschenführung und Managementfähigkeiten, was unter konservativen Schweizer Politikern allemal als Rechtfertigungsgrund für die Armee gilt. Selbst in der Diskussion um SDI möchte Furger dem Argument, es diene der dissuasiven Rüstung und trage zum technologischen Fortschritt bei, eine gewisse Berechtigung nicht absprechen.

Obwohl der Autor leider mit keinem Wort auf den konziliaren Prozeß eingeht und selten protestantische Ethiker zitiert, kann seine Publikation als ein Beitrag zur konzeptionellen Diskussion um eine ökumenische Sozialethik gewertet werden. Sowohl in der theoretischen Begründung als auch in den kon-

kreten Schlußfolgerungen zur Friedens-, Wirtschafts- und Bioethik werden (bürgerliche) evangelische Ethiker interessante Übereinstimmungen entdecken. Daneben finden sich aber auch erfreuliche Hinweise auf eine im biblischen Zeugnis begründete Vorreiterrolle des christlichen Ethos, wenn z.B. die „Wehrdienstverweigerung“ im Anschluß an das 2. Vatikanum (GS 79) nicht nur toleriert, sondern als „prophetisches Zeugnis für die verbindliche Zielsetzung des Evangeliums“ gewertet wird (191).

Götz Planer-Friedrich

Bertold Klappert, *Bekennende Kirche in ökumenischer Verantwortung. Ökumenische Existenz heute*, Bd. 4. Chr. Kaiser Verlag, München 1988. 126 Seiten. Kt. DM 16,80.

Gilt die „theologische Linie von Barmen – Dahlem – Stuttgart – Darmstadt“ und weiter bis zum KAIROS-Dokument südafrikanischer Theologen oder gilt sie nicht? Das ist die aufregende Frage, auf die das Büchlein von Klappert eine Antwort sucht.

Das vorzustellende Werk beginnt mit einer Einführung: „Kontext und Text des *Darmstädter Wortes*“ (DW), untersucht zunächst seine ökumenische und rechtsstaatliche Bedeutung (I), gefolgt von der Darstellung der „theologischen Voraussetzungen“ (II). Es folgt (III) das Problem der „Schuldfrage“, ferner die Analyse der Frage „sozialer Rechtsstaat als Zielbestimmung des DW“ (IV), sodann der „Ost-West-Kontext des DW“ (V) und schließlich die „ökumenische Herausforderung des DW“ (VI). Hier ist besonders hinzuweisen auf die richtunggebenden Bemerkungen zum Thema „Das Recht zur Revolution“.

Barths und Bonhoeffers Position wird direkt ausgezogen hin zu den Thesen des KAIROS-Dokuments. W. Kistner

und E. Castro kommen mit bemerkenswerten Statements zu Wort. „Was Iwand sagte, war die prophetische Stimme der Kirche“ (K. Barth 1947). Gilt das auch heute angesichts der Diktatur des Apartheidregimes? Ja! These 3 des DW ist aktueller denn je: „Wir haben das Recht zur Revolution verneint, aber die Entwicklung zur absoluten Diktatur geduldet und gutgeheißen.“ Klappert begründet und belegt überzeugend folgende Thesen: 1) Das DW „konkretisiert und radikalisiert“ die Stuttgarter Erklärung. 2) Barmen II „umklammert“ das DW. 3) Das DW als Auslegung des ökumenischen Bekenntnisses von Barmen „ist zugleich und von Haus aus ein ökumenisches, d.h. für die Kirchen der Ökumene bedeutsames Wort“ (S. 22). Dem ist nichts hinzuzufügen. – Alle großen Namen der ökumenischen Bewegung kommen vor, z. B. Hromádka. Barth und Bonhoeffer sind die theologischen Hauptzeugen. Die Forschungen zum DW von Prolingheuer, H. Ludwig u. a. sind aufgenommen und weitergeführt. J. Beckmann hat sein privates Archiv beigesteuert. Die Rollen von M. Niemöller einerseits und von H. Asmussen (als Kritiker) andererseits kommen sehr gut heraus. In einem Anhang (VII) sind die Vorentwürfe und ein Bericht von J. Beckmann zum DW abgedruckt. Ein Namensregister erleichtert das Auffinden der wichtigsten Akteure.

Heinz Röhr

Manfred Böhm, *Gottes Reich und Gesellschaftsveränderung. Traditionen einer befreienden Theologie im Spätwerk von Leonhard Ragaz*. Mit einem Vorwort von Ottmar Fuchs. edition liberación, Münster 1988. 314 Seiten. Pb. DM 36,50.

Diese 1987 in Bamberg als katholisch-theologische Dissertation vorgelegte

Studie weckt in doppelter Hinsicht aktuelles Interesse. Zu einer Zeit, da das Ende des Sozialismus als Gesellschaftsprojekt prognostiziert wird, wendet sie sich der fast vergessenen Tradition des europäischen religiösen Sozialismus zu. Vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen um den Aufbruch der Befreiungstheologie in der katholischen Kirche in Lateinamerika entdeckt der Verf. im protestantischen religiösen Sozialismus, besonders bei Leonhard Ragaz, eine frühe Form der Theologie der Befreiung innerhalb der europäischen Theologietradition. „Sich als Europäer mit dem religiösen Sozialismus zu beschäftigen heißt, nach den eigenen Wurzeln der Befreiung zu graben . . . Der religiöse Sozialismus kann einen Beitrag leisten zu eigenständigen, europäisch-kontextuellen theologischen Theoriekonzeptionen verändernder Praxis“ (S. 23).

Leonhard Ragaz (1868–1945), der eindrücklichste und konsequenteste Kopf im Schweizer religiösen Sozialismus, ist aufgrund der theologischen Kritik seines ehemaligen Weggefährten K. Barth weitgehend der Vergessenheit anheimgefallen. Manfred Böhm hebt diesen Schleier auf und zeigt, daß v. a. das Spätwerk von Ragaz nach 1921 (nachdem er seine Zürcher Professur niedergelegt hatte, um sich ganz der Arbeiterbildung widmen zu können) von erstaunlicher Aktualität ist. In ihrem zentralen Hauptteil kann diese Studie beanspruchen, die erste monographische Untersuchung der theologischen Konzeption des späten Ragaz zu sein, in deren Zentrum die Begriffe „Reich Gottes“ und „Nachfolge“ stehen.

In drei systematischen Abschnitten über ‚Reich Gottes: Gnade und Auftrag‘, ‚Christentum: Eine Phänomenolo-

gie des Versagens‘ und ‚Sozialismus: Gericht und Verheißung‘ gelingt dem Verf. eine eindrückliche und v. a. in ihrer Lesbarkeit bestechende Vergegenwärtigung dieses Entwurfes einer auf befreiende Praxis ausgerichteten Theologie, die durch die gelebte Existenz gedeckt ist. Die Darstellung gewinnt an Tiefenschärfe durch die vorangestellte historische Übersicht über den religiösen Sozialismus im deutschsprachigen Raum von 1899–1945.

Die unveränderte Aktualität von Theorie und Praxis eines religiösen Sozialismus bei L. Ragaz arbeitet der Verf. im abschließenden Teil seiner Studie heraus, indem er sie der Konzeption ganzheitlicher Evangelisation als befreiender Praxis gegenüberstellt, wie sie im römisch-katholischen Raum, besonders in Lateinamerika im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil entwickelt wurde. Dabei ergeben sich in der Tat verblüffende Berührungen und Übereinstimmungen (s. die Zusammenfassung auf S. 231f). Sie werden am Ende zu einem persönlichen Plädoyer für eine Praxis der Evangelisation im aktuellen kirchlichen und politischen Kontext, in Europa zugespitzt.

Für alle, die ökumenisch auf der Suche sind nach Ansätzen und Kriterien für eine befreiende Theologie in unserem Kontext, bietet die Studie von Manfred Böhm eine Fülle von unerwarteten Einsichten und zugleich Herausforderungen.

Konrad Raiser

FRIEDEN UND VERSÖHNUNG

Frieden mit der Sowjetunion – eine unerledigte Aufgabe. Hrsg. von Dietrich Goldschmidt. GTB Siebenstern 582, Gütersloh 1989. 572 Seiten. DM 24,80.

Seit Mitte der achtziger Jahre ist Bewegung in die Beziehungen zwischen der Sowjetunion und der Bundesrepublik Deutschland gekommen. Ein wichtiger Anstoß zur Neubessnung war das Gedenken an den 40. Jahrestag des Kriegsendes, vor allem das breite Echo auf die Rede des Bundespräsidenten am 8. Mai 1985. Es wäre freilich kaum zu einer vergleichbaren öffentlichen Debatte gekommen ohne die von Michail Gorbatschow in der Sowjetunion eingeleitete Reformpolitik. Sie hat durch den Beweis eines wirklich „neuen Denkens“ den Blick freigelegt, um tiefverwurzelte Vorurteile freizulegen und abzubauen.

In diesem Zusammenhang hat, vor allem im Raum der Evangelischen Kirche, eine intensivere Beschäftigung mit dem Krieg gegen die Sowjetunion 1941–45 begonnen. Eröffnet wurde die Diskussion durch eine Rede, die der Magdeburger Altbischof W. Krusche 1984, aus Anlaß eines kirchlichen Friedenskongresses in Kiel, über „Schuld und Vergebung – der Grund christlichen Friedenshandelns“ hielt. Seither ist, vor allem dank der Initiative christlicher Friedensgruppen, das Thema „Versöhnung mit den Völkern der Sowjetunion“ zum Kristallisationspunkt intensiver historisch-politischer und theologisch-pastoraler Diskussionen geworden. Das gemeinsame Wort „Versöhnung und Verständigung“ der evangelischen Kirchenleitungen in den beiden deutschen Staaten, vom 22. Januar 1988 (vgl. in diesem Band S. 278 f), ist ein wichtiger Niederschlag dieser Neubessnung.

Der vorliegende Band gehört in den weiteren Zusammenhang dieser Diskussion. Da die Kammer für öffentliche Verantwortung der EKD sich mehrheitlich dem Drängen nach einer „Zweiten

Ostdenkschrift“ versagte, entschlossen sich fünf Mitglieder der Kammer (D. Goldschmidt, E. Eppler, W. Huber, W. Raupach und K. von Schubert) eine eigenständige Initiative zu unternehmen. Das Ergebnis – ein umfangreicher Aufsatzband mit über dreißig Beiträgen und einem relativ kurzen vorangestellten Memorandum – ist eine Frucht der Einsicht, daß das Ziel, eine Bereinigung des Verhältnisses zur Sowjetunion, zu einer Form der Darstellung und Argumentation nötigt, die im üblichen Rahmen einer Denkschrift nicht zu leisten ist.

Der Band versteht sich als ein „Aufklärungsbuch“ – freilich mit einem deutlich ausgesprochenen politischen Interesse, d. h. der Förderung einer europäischen Friedensordnung auf der Grundlage „gemeinsamer Sicherheit“ und ausgerichtet auf die Bewältigung der gemeinsamen Zukunftsaufgaben in Europa. Der Friedensfähigkeit der Deutschen in der Bundesrepublik steht jedoch, besonders im Verhältnis zur Sowjetunion, noch immer ein ungeklärtes Verhältnis zur Vergangenheit und die von Vorurteilen und unterschwellig wirkenden Feindbildern geprägte Wahrnehmung der gegenwärtigen Wirklichkeit im Wege. Dem Abbau dieser Hindernisse will der Band mit seinen Beiträgen dienen.

Die *ersten beiden* Teile tragen wichtige historische Informationen über die politische und kirchliche Geschichte in und zwischen den beiden Ländern zusammen. Sie stützen sich auf die umfangreiche Forschungsarbeit der letzten beiden Jahrzehnte, besonders über die Hintergründe und verheerenden Auswirkungen des deutschen „Rußlandfeldzuges“. Was W. Wette in seinem Beitrag in „Sieben Thesen zum deutschen Krieg von 1941“ zusammenfaßt

(90ff), ist unter Fachhistorikern bekannt; im öffentlichen Bewußtsein jedoch ist die Wahrheit nach wie vor weitgehend verdrängt (vgl. hierzu auch das persönliche Zeugnis von K. von Bismarck, 314ff). Das gleiche gilt für das Schicksal der über fünf Millionen sowjetischen Kriegsgefangenen (C. Streit, 102ff) und für den ganz geringen zivilen und militärischen Widerstand gegen Hitlers Rußlandpolitik und Ostfeldzug (G. R. Überschar, 117ff). Noch wichtiger im Sinne der notwendigen Aufklärung über die Vergangenheit ist vielleicht der Versuch, das Geschehen der Jahre 1941–45 einzuordnen in den größeren Zusammenhang der widersprüchlichen Beziehungen zwischen Deutschland und Rußland in der Neuzeit (H.-C. Diedrich, 34ff) und spätestens seit dem Ende des Ersten Weltkrieges (R.-D. Müller, 70ff). Hierher gehört auch die Geschichte des Stalinismus und der Entstalinisierung (H. Haumann, 135ff) und der Außenpolitik der Sowjetunion bis 1948 (W. Eichwede, 151ff), sowie der Ostpolitik der Bundesrepublik seit 1949 (D. Posser, 170ff).

Zur Frage der Haltung von Christen und Kirchen gegenüber dem Sozialismus und Bolschewismus konnten G. Brakelmann und H. Missalla ebenfalls auf vielfältige, z. T. eigene detaillierte Untersuchungen zurückgreifen. Der Beitrag von H. Lenhard „... kein Zweifel an der Richtigkeit dieses Krieges – Christen und Kirchen im Krieg gegen die Sowjetunion“ (S. 237–262) erschließt dagegen ein bislang noch kaum bearbeitetes Thema. Seine zusammenfassende Feststellung: „Auf keiner Ebene der Kirche wurde die Richtigkeit des Krieges gegen die Sowjetunion bezweifelt“ und sein Nachweis des tief verwurzelten Bewußtseins „eines notwendigen Entscheidungskampfes zwi-

schen Christentum und Bolschewismus, abendländischer Kultur und slavischem Gottlosetum“ (261) machen um so nachdenklicher, wenn man sich die Kontinuität dieser Haltung auch nach 1945 vor Augen hält. Dies zeigt indirekt auch der Beitrag von H. Rudolph über die Beziehungen der deutschen evangelischen Kirchen zu den Kirchen der Sowjetunion seit 1945, der die Periode der ersten Kontakte nach der Reise Niemöllers im Januar 1952 bis zur Aufnahme offizieller Beziehungen 1958 die „Zeit der ‚Freibeuter‘“ nennt (291ff). Hilfreich und kritisch differenzierend ist der Aufsatz von M. Greschat über „Schulderklärungen der Kirchen nach dem Kriege“ (263ff), um so mehr als hier wenigstens kurz auch auf die theologische Problematik eines ausdrücklichen Eingeständnisses der Schuld gegenüber den Völkern der Sowjetunion eingegangen wird. F. von Lilienfeld schließlich geht einfühlsam der Frage nach, wie es zu erklären ist, daß die Kirchen in der Sowjetunion die Aufgabe der Versöhnung und Vergebung offenbar längst abgeschlossen haben, und kommt zu dem Ergebnis, daß für die deutsche Seite die Aufgabe letztlich darin besteht, mit der eigenen belasteten Geschichte und dem durch Feindbilder verzerrten nationalen Bewußtsein ins reine zu kommen (besonders 311ff).

Damit ist der Grundton angeschlagen, der die Beiträge des *dritten* Teiles über „Kriegserlebnisse und ihre Verarbeitung“ durchzieht. Neben den persönlichen Zeugnissen von K. von Bismarck und H. E. Tödt über Erfahrungen im Rußlandfeldzug, in der Kriegsgefangenschaft und späteren Begegnungen in der Sowjetunion und den von P. Kohl gesammelten, sehr bewegenden Berichten sowjetischer Augenzeugen (375ff) stehen Interpretationen ausgewählter

Texte sowjetischer Literatur (Ch. Heubner 388ff) und ein sehr persönlicher Rechenschaftsbericht über „Braune Verfolgung – rote Befreiung – Selbstbefreiung“ von R. Giordano (419ff). Die problembezogenen Reflexionen über den Umgang mit der belasteten Vergangenheit und die Möglichkeit der Überwindung von Feindbildern werden vorangetrieben aus sozialpsychologischer und psychoanalytischer Sicht von Th. Bauriedl und S. Becker und aus historisch-politischer Perspektive in dem eindrucksvollen Beitrag von N. Portugalow, Deutschlandexperte beim ZK der KPdSU. Hier wird in nicht-theologischer, aber höchst konkreter Weise die Frage von Schuld und Versöhnung aufgenommen (402ff).

Der vierte und abschließende Teil des Bandes nimmt unter der Gesamtüberschrift „Ideologie und Politik“ die historischen Untersuchungen des ersten Teiles noch einmal auf und fragt nach dem politischen Interesse und der ideologischen Perspektive, welche die Politik der Sowjetunion einerseits und des Deutschen Reiches andererseits leiteten. Besonders erhellend sind die Beiträge von J. Tiedke über die Sicherheitsinteressen der Sowjetunion (468ff) sowie die Analyse von E. Eppler über die Ursprünge der „Totalitarismustheorie“ und ihre Wirkung auf das deutsche Verhältnis zur Sowjetunion, vor allem in der Nachkriegszeit (508ff). Das zentrale, auf die Zukunft gerichtete Interesse des ganzen Bandes kommt am besten in den Beiträgen von K. von Schubert und H. Lange über das Konzept der gemeinsamen Sicherheit aus der je spezifischen Sicht der deutschen Staaten (491ff bzw. 500ff) sowie in dem Kommentar von Th. Meyer über das SPD-SED-Papier und die darin enthaltenen Ansätze einer neuen politischen Kultur zwischen Kom-

munismus und westlicher Demokratie (522ff) zum Ausdruck. Den Abschluß bildet ein Gespräch, in dem H. Gollwitzer aus heutiger Perspektive auf sein frühes Buch „... und führen, wohin du nicht willst“ zurückblickt.

Dieser Überblick hat hoffentlich deutlich gemacht, daß sich die genauere Lektüre dieses reichhaltigen und sehr preiswerten Bandes lohnt. Man sollte sich durch den beträchtlichen Umfang der 572 Seiten nicht abschrecken lassen, aber ebensowenig durch Erfahrungen mit anderen Aufsatzsammlungen. In allen Beiträgen ist auf Allgemeinverständlichkeit geachtet. In vielen Fällen helfen reiche Literaturhinweise zur weiteren Erschließung des Themas. So ist der Band eine Fundgrube für alle, die in Schulen, Einrichtungen der Erwachsenenbildung und in kirchlichen Gruppen und Gemeinden politische Bildungsarbeit im Blick auf eine Neugestaltung des Verhältnisses zu den Völkern der Sowjetunion vorantreiben.

Eine kleine Enttäuschung und Kritik möchte der Rezensent nicht verbergen. Der Band klammert sowohl im vorangestellten Memorandum als auch in den Einzelbeiträgen die kirchlich-theologische Frage nach Schuld und Vergebung als „Grund christlichen Friedenshandelns“ nahezu völlig aus. Das ist angesichts der kirchlichen Bindung der Hauptinitiatoren erstaunlich und kann nur als bewußte Entscheidung verstanden werden. Die Gründe werden dem Leser freilich vorenthalten. So bleibt er auf die historischen Untersuchungen verwiesen oder auf die psychologischen und politischen Beiträge im Teil III und IV. Der eingangs erwähnte Vortrag von W. Krusche wird ebenso wie die Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaften Solidarische Kirche in Westfalen und Lippe nur in einer Literaturzusammen-

stellung erwähnt, und das Gemeinsame Wort der Kirchen 1988 wird kaum kommentiert als Anhang zu dem Beitrag von M. Greschat abgedruckt. Damit wird eine entscheidende Dimension der gegenwärtigen kirchlichen Diskussion ausgeblendet. Das werden vor allem diejenigen Leser bedauern, die die Hoffnung noch nicht aufgegeben haben, daß es vielleicht aus Anlaß der 50. Wiederkehr des Beginns des Rußlandfeldzuges, am 22. Juni 1991, doch noch zu einer „Zweiten Ostdenkschrift“ der Evangelischen Kirche kommen könnte. So hilfreich der vorliegende Band in der Vorbereitung eines solchen Textes ist – die genannte Lücke bedarf noch der ebenso sorgfältigen wie differenzierten Ergänzung. Diese Anmerkung am Schluß mindert jedoch nicht den Wert des Bandes insgesamt und die Anerkennung für die große und mutige Leistung der Herausgeber.

Konrad Raiser

Marc Reuver, Christians as Peacemakers. Peace Movements in Europe and USA. WCC Publications, Genf 1988. 84 Seiten. Pb. Sfr. 9,90.

Ein Vorwort von J. Fischer leitet das Bändchen ein. Im 1. Kap. beschreibt der Verf. kurz die sog. Neuen Friedensbewegungen. Ihr Beginn liegt in Holland 1977. Ihr zentrales Anliegen ist die Bekämpfung der nuklearen Abschreckung, ihr Ziel u. a. die Erklärung eines Nichtangriffspaktes zwischen NATO und Warschauer Pakt. Das 2. Kap. stellt die historischen Wurzeln der christlichen Friedensbewegungen dar: George Fox und die Quäker werden ausführlich gewürdigt. (Die Quäker kommen im übrigen fast auf jeder zweiten Seite vor.) Der Versöhnungsbund von 1914 in England und seine internationale Ausweitung in den Niederlanden

1919 waren ein weiterer Meilenstein in der Geschichte der Friedensbewegungen. In Kap. 3 werden die Neuen Christlichen Friedensbewegungen, nach Ländern aufgeschlüsselt, behandelt. Die Niederlande waren der Vorreiter. Die BRD steht mit der „Aktion Sühnezeichen-Friedensdienste“, den Kirchentagen, der Parole „Frieden schaffen ohne Waffen!“, der Initiative „Ohne Rüstung leben!“ ganz gut da. Sogar einige Stimmen aus der EKD und bes. aus dem reformierten Lager werden positiv veranschlagt. PAX CHRISTI auf katholischer Seite und die „Initiative Katholikentag von unten“ haben international ein gutes Renommee. In Kap. 4 folgen die USA und Großbritannien. Sie dürfen beide als die eigentlichen Großmächte in Sachen Friedensbewegung gelten. Kap. 5 (Italien, Skandinavien und Frankreich) hebt die traditionelle Friedensbereitschaft der skandinavischen Länder hervor. Frankreich bildet – mit Abstand – ein recht kümmerliches Schlußlicht. In Frankreich war das Atomproblem nie Gegenstand der öffentlichen Diskussion. „Der Staat hat das Machtmonopol über sein eigenes Territorium“, stellen die französischen Bischöfe fest. Die Sowjetunion bleibt der potentielle Aggressor. Die französische Bischofskonferenz schreibt, daß der östliche Totalitarismus die Rüstung auf westlicher Seite provoziert. Erst seit 1982 (PAX CHRISTI) und 1983 (die franz. Kommission für Gerechtigkeit und Frieden) sind neue Töne zu hören. Das 6. Kap. präzisiert die Frage nach dem Zusammenspiel der Neuen Friedensbewegungen mit dem ÖRK und der KEK und führt bis hin zur Versammlung in Basel 1989. Für mich am aufregendsten ist das Kap. 7. Hier werden die Rolle der Friedensbewegung in der DDR beschrieben, die Bedeutung der Prager

Christlichen Friedenskonferenz aufgezeigt und die „Zeichen einer Wende“ behutsam angedeutet. Alles in allem ein informatives und ermutigendes Buch.

Heinz Röhr

Walter Dignath, Pazifismus im Christentum. Eine Orientierungshilfe. Verlag Fr. Fiedler, Bad Kreuznach 1988. 171 Seiten. Kt. DM 15,-.

Walter Dignath hat die Veröffentlichung des vorliegenden Buches nicht mehr erlebt. Er ist am 17. Mai 1987 nach kurzer schwerer Krankheit verstorben. Walter Dignath kam aus dem Pfarramt. Nach seiner kirchlichen Tätigkeit während der Krieges in Ostpreußen kam er über Hamburg, Oldenburg und Düren nach Frankfurt/M., wo er als Pfarrer an der Katharinenkirche von 1957 bis 1966 wirkte. Walter Dignath war eigentlich der geborene Didaktiker. Als solcher hat er sich in der Religionspädagogik durch zahlreiche Veröffentlichungen und vor allem durch seine Lehrtätigkeit als Professor an der J. W. Goethe-Universität (1966–1977) einen Namen gemacht.

Gleich nach dem Krieg wandte er sich verstärkt der Friedensproblematik zu. Er war einer der wenigen evangelischen Friedensforscher. Sein Buch „Kirche, Krieg und Kriegsdienst“ (Hamburg 1955) ist bis heute aktuell geblieben und hat vielen jungen Menschen als Wegweisung im Zeitalter der Aufrüstung, der Nach- und Überrüstung gedient. Zahlreiche Artikel im renommierten RGG, 3. Aufl. weisen ihn als ausgezeichneten Sachkenner aus. Aber es geht Walter Dignath nicht nur um die Geschichte der Friedensbewegung: Er will den Zeitgenossen vielmehr eine „Orientierungshilfe“ (so der Untertitel) für ihre alltägliche ethische Entscheidung geben.

Dabei können historische Modelle (Franziskus, Erasmus, Kant, die Quäker, die Tolstojaner, die religiösen Sozialisten, Blumhardt d.J., Ragaz) durchaus von Nutzen sein. Aber nicht nur einzelne Denker und Praktiker des Friedens wie M. Gandhi, M. L. King und A. Schweitzer werden vorgestellt, sondern auch konkrete Friedenspläne und -experimente (Th. Morus, Campanella, W. Penn, U. Noack) auf ihre Übertragbarkeit in die heutige Weltsituation abgefragt.

Schließlich orientiert das Buch vorzüglich über die modernen Friedensbewegungen in und außerhalb der Kirchen heute. Das Buch führt bis zur Katastrophe von Tschernobyl. Vielleicht ist hier ein Punkt erreicht, wo Jesu Ruf zur *Metánoia* wieder stärker gehört wird. Wenn das Buch als Bußruf im Sinne Jesu verstanden wird, hat es seinen Zweck erfüllt.

Heinz Röhr

Totaler Krieg gegen die Armen. Geheime Strategiepapiere der amerikanischen Militärs. Hrsg. von U. Duchrow, G. Eisenbürger und J. Hippler. Kaiser Taschenbücher 62, München 1989. 256 Seiten. Kt. DM 18,-.

Vor kurzem wurde unter dem Titel „Der Weg nach Damaskus. Kairos und Bekehrung“ (EMW-Informationen Nr. 84, Juli 1989) ein Dokument veröffentlicht, das aus einem zweijährigen Konsultationsprozeß hervorgegangen ist, an dem Christen aus sieben Ländern Asiens, Afrikas und Zentralamerikas beteiligt waren. Darin wird angesichts der offenen Spaltung von Christen im politischen Konflikt zur Besinnung und Umkehr aufgerufen.

Manche Leser dieses Textes mögen sich gefragt haben, ob hier nicht unzulässig dramatisiert und ein ausschließlich

politischer Konflikt theologisch überhöht werde. Kann man die Bekämpfung von Aufständischen wirklich als Teil einer bewußten Strategie des „totalen Krieges“ bezeichnen? Wo wird denn das Christentum ausdrücklich mißbraucht zur religiösen Legitimierung dieser Strategie, als Faktor im ideologischen Konflikt? Geht es wirklich um einen Kampf gegen Götzendienst, Irrlehre, Abfall, Heuchelei und Gotteslästerung?

Das hier anzuzeigende Buch „Totaler Krieg gegen die Armen“, wenige Monate vor dem genannten Dokument veröffentlicht, erlaubt einen ungewöhnlich klaren Blick hinter die Kulissen der Politik, die in Lateinamerika die Freiheit und den „demokratischen Kapitalismus“ verteidigt gegen die „kommunistische Subversion“. Sie lassen das Weltbild und die politischen und militärischen Grundannahmen derer erkennen, die für die Strategie des „low-intensity-conflict“ verantwortlich sind. Dabei geht es um eben die Form von politisch, militärisch, wirtschaftlich und psychologisch organisiertem Konflikt, dessen Auswirkungen nicht nur im südlichen Teil des amerikanischen Kontinents, sondern auch in Afrika und Asien zu spüren sind und den dramatischen Ruf zur Umkehr provoziert haben.

Der von dem Theologen U. Duchrow, dem Journalisten G. Eisenbürger und dem Politologen J. Hippler herausgegebene und verläßlich kommentierte Band präsentiert geheime Strategiepapiere der Konferenz der Geheimdienste der amerikanischen Heere, die im November 1987 der Konferenz der amerikanischen Heere in Argentinien vorlagen. Das erste der beiden Dokumente enthält eine Beurteilung der „Subversion“ auf dem amerikanischen Kontinent, auf dem Hintergrund einer Einschätzung der

veränderten Weltlage nach dem Beginn der Ära Gorbatschow. Das zweite „analysiert“ die Strategie der „Internationalen Kommunistischen Bewegung“ in Lateinamerika und ihre verschiedenen Aktivitäten unter Einschluß der Befreiungstheologie sowie der Netze von Solidaritätsgruppen. Die Dokumentation wird vervollständigt durch den Abdruck einer Auswahl der Beschlüsse, welche die Konferenz der amerikanischen Heere auf der Grundlage dieser Analysen gefaßt hat.

Eine sehr sorgfältige Einleitung der Herausgeber hellt die Hintergründe auf, die zur Entwicklung der Strategie des „low-intensity-conflict“ geführt haben als „totaler Krieg an der Basis“ zur Aufrechterhaltung der wirtschaftlichen Vormacht des Westens. Detailliert geht die Einführung auf die ideologischen Zusammenhänge ein, die zur Zuordnung der Kirche der Armen und der Befreiungstheologie sowie internationaler Menschenrechts- und Solidaritätsbewegungen zur „Internationalen Kommunistischen Bewegung“ geführt haben. Diese kritische Analyse der Strategiepapiere wird am Ende des Bandes ergänzt durch einen Überblick über die wichtigsten Aussagen der beiden auf Lateinamerika bezogenen Strategiepapiere des Komitees von Santa Fé von 1980 und 1988.

Für diejenigen, die seit Jahren die Konflikte vor allem in Lateinamerika verfolgt haben, bietet der Band keine große Überraschungen, es sei denn die offizielle Bestätigung der bisher eher indirekt erschlossenen Ziele und Zusammenhänge der politisch-militärischen Unterdrückungsstrategie in diesem Teil der Welt. Überraschend ist vielleicht auch, mit welcher Leichtfertigkeit und unbesorgt um die mangelnde Beweislage hier das ideologische Konstrukt der

„Internationalen Kommunistischen Bewegung“ aufgebaut bzw. propagiert wird. Terrorbanden, Drogenhändler, Befreiungsbewegungen, aber auch Menschenrechtsorganisationen, kirchliche Basisgemeinden und Solidaritätsbewegungen werden gleichgesetzt und als Werkzeuge der von Moskau ferngesteuerten „IKB“ diffamiert. In dieser unheiligen Allianz finden sich dann auch (natürlich!) der ÖRK, die Konferenz der Kirchen in Lateinamerika (CLAI), amnesty international, Brot für die Welt und selbst Adveniat. Einziges Kriterium für diese Zuordnung ist das Eintreten für gesellschaftliche Veränderungen zugunsten der Opfer der gegenwärtigen wirtschaftlichen und politisch-militärischen Systeme.

Nach der Veröffentlichung dieses Bandes kann man die Aussagen des zu Anfang genannten Dokumentes nicht mehr als dramatische Übertreibungen abtun. Die Kirchen und die demokratische Öffentlichkeit in den westlichen Ländern müssen sich fragen, ob sie nicht bereits ungewollt zu Komplizen einer gewalttätigen Herrschaftsstrategie gemacht worden sind. Die Zeit zur Besinnung und Umkehr ist gekommen!

Konrad Raiser

JÜDISCH-CHRISTLICHES GESPRÄCH

Heinz Kremers / Julius Schoeps (Hrsg.), Das jüdisch-christliche Religionsgespräch. Band 9 in der Reihe: Studien zur Geistesgeschichte. Burg Verlag, Stuttgart-Bonn 1988. 234 Seiten. Br. DM 38,00.

Dieser Band enthält die Referate, die 1986 auf einem internationalen Symposium über jüdisch-christliche Gespräche in der Neuzeit an der Universität Duis-

burg gehalten wurden. Er ist jetzt vor allem als ein geistiges Monument für den zu früh verstorbenen Pionier der Erneuerung der Beziehungen zwischen Christentum und Judentum nach der Schoah, Dr. Heinz Kremers, einem der beiden Herausgeber des Bandes, anzusehen. Es steht ganz im Einklang mit der Art und Weise, in der Heinz Kremers sich in diesem Bereich engagiert hat, da die meisten Beiträge sich nicht mit abstrakten Ideen befassen, sondern mit konkreten Personen von Fleisch und Blut, die in den Beziehungen zwischen Juden und Christen eine Rolle gespielt haben. So war es auch mit Heinz Kremers. Bei allen akademischen Fachkenntnissen überwog bei ihm der existentielle Bezug zum Thema, da er als Theologe und Kirchenmitglied mit dem Versagen der Kirchen gegenüber den Juden in der Stunde ihrer größten Not fertig werden mußte.

Nach einer von Heinz Kremers geschriebenen Einführung, in der er die warnenden Worte spricht, daß die Angst vieler – unter ihnen auch Theologieprofessoren – vor der Bedrohung ihrer religiösen Existenz dazu führen könnte, daß der nach dem Zweiten Weltkrieg begonnene Dialog in der evangelischen Theologie in Deutschland eine vorübergehende Erscheinung sein wird, folgt eine bunte Reihe von Beiträgen. Nach einem etwas aus dem Rahmen fallenden Aufsatz von Friedrich Niewöhner über den Einfluß von Maimonides auf die Auffassungen einiger Theologen und Philosophen im 18. Jahrhundert, beschreiben zwei Autoren fehlgeschlagene Dialogversuche in dieser Periode: Dominique Bourel behandelt die Kontroverse zwischen Moses Mendelssohn und dem Pietisten Johann Kaspar Lavater, und Julius Schoeps, der zweite Herausgeber des Bandes, beschreibt, wie

der Schüler Mendelssohns, David Friedländer, vergebens versucht, den Berliner Propst Friedrich Wilhelm Teller für einen Kompromiß zwischen Judentum und Christentum zu gewinnen, wobei das Judentum seinen „rituellen Formalismus“ und das Christentum seinen „mystischen Dogmatismus“ ablegen sollten. Aus dem 19. Jahrhundert sind keine Dialoge oder Dialogversuche registriert, um so mehr jedoch aus dem 20. Jahrhundert, d.h. aus der Zeit während oder nach dem Ersten Weltkrieg. Stéphane Mosès gibt eine Analyse des Ringens um die Wahrheit zwischen Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock in ihrem Briefwechsel von den Kriegsfrenten im Jahre 1916, während Heinz-Jürgen Goertz die Auseinandersetzungen zwischen Rosenzweig und seinem ebenso wie Rosenstock zum Christentum konvertierten Verwandten, Hans Ehrenberg, als eine gegenseitige Entdeckungsreise in ein neues Denken beschreibt. Natürlich fehlt ein Beitrag über das bekannte Zwiegespräch zwischen Martin Buber und Karl Ludwig Schmidt, das zwei Wochen vor Hitlers Machtergreifung in Stuttgart stattfand, nicht. Ekkehard W. Stegemann konzentriert sich auf die Rolle von Karl Ludwig Schmidt und zeigt, wie mutiger persönlicher Einsatz für die Juden mit einer durchaus judenfeindlichen Theologie noch Hand in Hand gehen konnte.

Andere Beiträge handeln vom Briefwechsel zwischen Hans-Joachim Schoeps (Vater des zweiten Herausgebers des Bandes) und dem geistigen Führer der Wandervögel, Hans Blüher, von Beiträgen zum christlich-jüdischen Dialog von Robert Raphael Geis und Abraham Joschua Heschel. Es gibt weiter einen ernüchternden Bericht von Leo A. R. Bakker über den angeblichen Widerstand der niederländischen Kirchen

gegen die Nazis und eine Bestandsaufnahme des jüdisch-christlichen Dialogs von dem jüdischen Kenner christlicher Theologie, Michael Wyschogrod.

Schließlich sei noch auf den Beitrag des Jerusalemer Freundes von Heinz Kremers, David Flusser, über die positive Bewertung der jüdischen Aspekte des Christentums durch den englischen Deisten aus dem 18. Jahrhundert, John Toland, in dessen Buch „Nazarenus“ hingewiesen. Warum dieser Beitrag nicht wie die anderen, das 18. Jahrhundert betreffenden Beiträge in den ersten Teil des Bandes aufgenommen wurde, ist unklar.

Diesen Band, der nun unbeabsichtigt das Lebenswerk von Heinz Kremers zum Leuchten bringt, wünsche ich in viele Hände.

Jacobus Schoneveld

The Theology of the Churches and the Jewish People. Statements by the World Council of Churches and its Member Churches with a commentary by Allen Brockway, Paul van Buren, Rolf Rendtorff, Simon Schoon. WCC Publications, Geneva 1988. 186 Seiten. Pb. Sfr. 15,-.

Ziel dieses Buches ist es, dem Ökumenischen Rat der Kirchen und seinen Gliedkirchen die Früchte des christlich-jüdischen Dialogs während vieler Jahre und in vielen Ländern vor Augen zu führen. Es umfaßt in seinem ersten Teil acht Erklärungen im Originalwortlaut, die von den Vollversammlungen des ÖRK und einiger seiner Organe verabschiedet wurden, u. a. die ungenügend zur Kenntnis genommene Studie über die Kirchen und das Jüdische Volk, die „Faith and Order“ 1967 in Bristol den Kirchen angeboten hatte, und die „Ökumenischen Erwägungen“, die 1982 vom Exekutivkomitee des ÖRK herausgege-

ben wurden. Weiter gibt es eine notwendigerweise sehr unvollständige Auswahl der allerwichtigsten Dokumente, die von Gliedkirchen des ÖRK veröffentlicht wurden, zwölf an der Zahl.

Der zweite Teil gibt auf mehr als 60 Seiten einen umfassenden Kommentar zu diesen kirchlichen Dokumenten zum Thema der Beziehungen zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk. Er befaßt sich mit den gemeinsamen Wurzeln beider Religionen, mit dem Auseinandergehen ihrer Wege und behandelt dann unter der Überschrift „Traditionelle theologische Fragen“ die Themen: „Bund und Erwählung“, „Die Schriften“, „Torah und Gesetz“ und „Jesus“ und unter der Überschrift „Gegenwärtige theologische Fragen“ die Themen: „Antisemitismus und Schoah“, „Der Staat Israel“, „Judenmission“ und „Gemeinsame Verantwortung“.

Auf diese Weise gibt dieses Buch in konzentrierter Form eine Bestandsaufnahme der christlich-jüdischen Beziehungen. Es stellt sich heraus, daß geographische Unterschiede und daraus resultierende geschichtliche Erfahrungen weitgehend die Standpunkte bestimmen. Während im Westen der Schock der Schoah in allen Dokumenten fühlbar ist, hat dieses Ereignis wenig Einfluß auf das theologische Denken im Mittleren Osten, Afrika oder Asien gehabt. Es verwundert daher nicht, daß aus diesen Kirchen praktisch keine Dokumente zu diesen Themenkreisen hervorgegangen sind. Der Staat Israel und die Legitimität der Judenmission sind Themen, die in den Kirchen sehr kontrovers diskutiert werden.

Grundsätzliche Änderungen, die sich nach diesen Dokumenten während der 40 Jahre christlich-jüdischen Dialogs ergeben haben, werden wie folgt bestimmt: 1. der Bund Gottes mit dem

Volk Israel bleibt gültig; 2. Der Antisemitismus ist eine Sünde gegen Gott und den Menschen; 3. Jeder nötigende Proselytismus den Juden gegenüber ist unvereinbar mit dem christlichen Glauben.

Wenn die christliche Theologie die Gültigkeit und Dauerhaftigkeit des Bundes zwischen dem jüdischen Volk und Gott bekräftigt, hat dies weitreichende Konsequenzen sowohl für die Beziehungen der Kirchen zum jüdischen Volk wie für die Christologie selbst. Dies wird in diesem Buch sehr deutlich, das vorerst nur auf Englisch vorliegt, das aber eine Übersetzung in andere Sprachen (z. B. Deutsch, Spanisch, Französisch) unbedingt verdient.

Jacobus Schoneveld

Manfred Görg u. a., Christen und Juden im Gespräch: Bilanz nach 40 Jahren Staat Israel. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1989. 108 Seiten. Kt. DM 19,80.

Dokumentation einer Tagung der Evangelischen und Katholischen Akademien Bayerns. Da die Referate ohne Diskussion wiedergegeben werden, ist das Buch selbst kein Zeugnis für einen Dialog, es wird nur über ihn gesprochen. Freilich entspricht das der tatsächlichen Situation in Deutschland und Europa. Die zweitausend Jahre christlich-jüdischer Fremdheit werden wir nicht über Nacht los. Wir müssen uns auf beiden Seiten erst der jeweiligen inneren Bedingungen der Möglichkeit, einander als „Ich und Du“ dialogisch zu begegnen, vergewissern, ehe wir sagen können, was uns gemeinsam unbedingt angeht und worüber wir uns austauschen wollen. Mit Recht grenzt R. Rendtorff den hohen Anspruch des Wortes Dialog ein: Christen haben genug damit zu tun, Judentum allererst kennenzulernen, sich

durch theologische Selbstkorrektur erst gesprächsfähig zu machen. Dabei gilt es – wie M. Görg auch aus dem „Alten“ Testament zeigen kann –, beim je gegenwärtigen Israel zu lernen, nicht nur beim alt-biblischen. Doch bei wem genau? Der Jerusalemer Historiker M. Toch schildert die historische Uneinheitlichkeit und heute wohl auch prinzipielle Unmöglichkeit eines „jüdischen Selbstverständnisses“, an das Christen appellieren könnten, wenn sie sich an „Jüdischem“ orientieren wollen; und M. Zimmermann, ebenfalls Jerusalemer Historiker, macht mit Recht die Bedeutungslosigkeit von Theologie bewußt, wenn es um christlich-jüdische Erneuerung gehen sollte: Schon immer waren soziale und politische Bedingungen stärker als theologischer guter oder schlechter Wille; und sofern Theologie sich nie schützte vor ihrer Banalisierung in öffentlicher Rhetorik, war und bleibt sie bis heute gefährlicher Zuträger antijüdischer und antihumaner Einstellung. – N. P. Levinson zieht daraus grundsätzlich die Konsequenz, daß jeder Dialog auch von den bestehenden Machtverhältnissen abhängt, und gibt einen Überblick über die mehr oder weniger „mächtigen“ Subjekte, die die „Dialog“-Situation nach 1945 ein bißchen förderten, stärker jedoch auch hinderten; um so erfreulicher seine Summe, daß „seit 1945 mehr Fortschritte gemacht worden sind als in den ganzen 1900 Jahren davor“. Allerdings ist Levinsons Beitrag faktisch auch eine Kritik an der Formulierung des Tagungsprojekts der Veranstalter: Nicht die Staatsgründung Israels 1948, sondern der Holocaust der Jahre 1942–45 ist die „Wurzel“ des sog. Dialogs nach 1945. Dies ist zu betonen, weil sich an dieser Frage auch eine katholisch-protestantische Differenz auf tun könnte; ein Bei-

trag von H. Maier zeigt nämlich, mit welchen diplomatischen Gedanken ein Katholik wie er über das Verhältnis „der Christen zum Staat Israel“ sprechen kann: konzentriert auf den Status der „heiligen Stätten“, während er „Holocaust, Sühne, Wiedergutmachung“ der Theologie zuschiebt und von dem, was er „epigonale und kleinliche“ „Geschichtspolitik“ nennt, freihalten will. Aber der Holocaust und seine Folgen sind nicht nur geistige, sondern auch politische Realitäten; und der Staat Israel hat's auch theologisch in sich. – Im Anhang ein guter katholischer Text zum 50. Jahrestag des Novemberprogramms 1938 sowie der bekannte Synodalbeschluß der Rheinischen Kirche von 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“.

Friedrich-Wilhelm Marquardt

Norbert Lohfink, Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog. Verlag Herder, Freiburg/Basel/Wien 1989. 120 Seiten. Kt. DM 15,80.

Ein Alttestamentler mischt sich bei den Neutestamentlern ein – eine Wohltat! Das bekannte und umstrittene Mainzer Papstwort vom „nie gekündigten Alten Bund“ (1980) wird in einer Reihe von neuen exegetischen und drei systematischen Thesen auf seine biblischen Hinter- und Gegengründe und seine grundsätzliche heutige Verantwortbarkeit überprüft. Überraschendes Ergebnis: Den Begriff eines „alten Bundes“ gibt es in beiden Teilen der Bibel überhaupt nur ein einziges Mal. Er wird in 2Kor 3,14 nicht im Sinne einer Beendigung, sondern nur zu einer größeren Verherrlichung des Israelbundes geprägt und ist im übrigen eine christliche Extrapolation aus dem in seiner Bedeutung vielfältigen Gegenbegriff eines

„neuen Bundes“. Dieser verwehrt sowohl nach seinem alttestamentlichen wie nach seinem neutestamentlichen Vorkommen die Vorstellungen des christlichen Alltagsbewußtseins, das immer noch einen alten, mit Juden geschlossenen Gottesbund von einem neuen, mit Christen geschlossenen religiös für überboten, geschichtlich für überholt und theologisch für außer Kraft gesetzt hält. Alle wichtigen, vor allem neutestamentlichen Schriftstellen sind überprüft worden: in einer methodischen Differenziertheit, die nicht begriffsbefangen, sondern sachgeleitet ist und auch Sachhaltigkeit des assoziativen Sprachgebrauchs und der (von Sch. Ben-Chorin so genannten) „paradigmatischen Transparenz“ des biblischen Sprechens zuläßt; das ermöglicht einen weiteren Erkenntnisraum als sonst übliche philologische Beschränktheiten und führt zu „freier“ formulierten, „bibelgerechteren“ Ergebnissen. „Bund“ ist ein geschichtlich offener, systematisch nicht einzufangender Begriff. – Lohfink hält fest: Im Sinne der Bibel läßt sich nur von *einem* Gottesbund, aber von *zwei* „Heilswegen“ sprechen (ein Begriff, gegen den der Protestant befangener reagieren muß als ein Katholik, weil sein Sinn „bei uns“ unter dem Diktat der lutherischen Rechtfertigungslehre einseitig festgelegt wurde als Weg *zum* Heil statt als Weg *im* Heil: mit einer jüdisch überhaupt nicht stellbaren Frage). Zur Vergeschichtlichung des Bundesbegriffs paßt freilich nicht, daß Lohfink zweimal vom christlichen Bundesverständnis als „definitiv“ spricht. Hier zeigt sich als Mangel, daß auf das nachbiblische Judentum in dieser Arbeit schlicht nicht gehört wurde. Dann wäre nämlich klar, wie zentral doch auch für das Judentum die Begriffe von „Bund“ und „Erwählung“

sind – freilich nicht in der Theologie, aber im jüdischen Beten. Was hieße das für einen heutigen christlichen Gebrauch dieser Begriffe? Hier müssen wir weiterarbeiten. – Ein ganzes Ja aber zu der Forderung, vom Bund nur noch im Zusammenhang mit Tora zu sprechen: erst da kann es ja zu einer christlich-jüdischen *Begegnung* kommen.

Friedrich-Wilhelm Marquardt

Reinhard Neudecker SJ, Die vielen Gesichter des einen Gottes. Christen und Juden im Gespräch, Chr. Kaiser Verlag, München 1989. 133 Seiten. Kt. DM 19,80.

„Kurze Zwischenbilanz“ über den Erkenntnisstand der (römisch-)katholisch-jüdischen Beziehungen seit der „Judenerklärung“ des 2. Vatikanischen Konzils, seit daran anschließender kirchlicher Richtlinien und katechetischer Unterweisungen und nach dem symbolkräftigen Papstbesuch in der römischen Synagoge 1986. Die lehramtlich wichtigen Texte sind in der Anlage beigegeben. Die Kirche ist in dieser Sache den meisten ihrer Theologen vorausgeeilt; darum fällt ihnen jetzt die Aufgabe zu, Konsequenzen aus den kirchlichen Entscheidungen für die Lehre zu ziehen und so zu einer Weiterentwicklung des gesegneten Beginns zu helfen. – Dafür ein gutes Beispiel ist der kleine Essay, der dem Büchlein den Titel gibt. Die den christlichen Theologen zumeist noch fremde, ja anstößige Bundes-Korrelation zwischen Gott und Israel ist so eng, daß Gott in ihr sogar abhängig von Israels Geschick und Verhalten gedacht werden kann, wie mit treffenden Texten aus der Überlieferung des rabbinischen Judentums gezeigt wird: ohne Angst vor Feuerbachs Projektionstheorie! Wenn denn nach Auschwitz Gott überhaupt

noch *gedacht* – statt nur praktisch gezeugnet, gelobt oder erlitten – werden will, dann sollten Christen hier, bei rabbinischer Gottesvertraulichkeit, ihren nächsten Lernschritt versuchen.

Friedrich-Wilhelm Marquardt

BIOGRAPHIE UND DOKUMENT

Frank Pauli, Müntzer. Stationen einer Empörung. Wichern-Verlag, Berlin 1989. 176 Seiten. Kt. DM 24,—.

Der Verfasser unternimmt den originellen Versuch, dem Wirken und Denken Thomas Müntzers an Hand der Stationen seines Lebensweges auf die Spur zu kommen. Nicht weniger als 24 Orte sind es, an denen Müntzer sich aufhielt und die in diesem Buch berücksichtigt werden. Die meisten davon liegen in der heutigen DDR, so daß sich aus den Schilderungen ihres jetzigen Zustandes zugleich ein lebendiges Bild der DDR-Wirklichkeit ergibt. Dabei wird beschämend deutlich, wie wenig die bundesrepublikanische Öffentlichkeit (und Theologie!) mit Thomas Müntzer vertraut ist, mag man auch die gegenteilige Müntzer-Euphorie der DDR nicht teilen.

Mehr als eine fesselnde und flüssig zu lesende Einführung in die Gedankenwelt Müntzers kann dieses Buch allerdings nicht sein. Zum einen geben einige der beschriebenen Orte sehr wenig her, weil man von Müntzers Wirken in ihnen praktisch nichts weiß, zum anderen fehlt eben doch eine etwas systematischere Darstellung der Theologie Müntzers, ihrer Wandlungen und Entwicklungen. Aber gewiß weckt das Buch den Appetit, mehr über diese zugleich fesselnde und zuweilen auch recht schillernde Gestalt der Reformationszeit zu erfahren.

Wolfgang Müller

Günter Biemer, John Henry Newman. 1801-1890. Leben und Werk. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1989. 202 Seiten, 16 Abb. Ln. DM 36,—.

Ein fesselndes Buch über ein faszinierendes Leben. Wie wohl kein anderer hat John Henry Newman das religiöse Leben Englands im 19. Jahrhundert geprägt, aber auch weit über diese geographischen und zeitlichen Grenzen hinaus gewirkt. Sein großes Thema „Glauben und Vernunft“ führte ihn in Abwehr von Skeptizismus und Liberalismus einen weiten Weg – vom evangelikalischen Calvinisten über den anglikanischen Hochkirchler und prägenden Kopf der Oxford-Bewegung bis zum Priester und schließlich Kardinal der römisch-katholischen Kirche. In ihr sah er die Verkörperung der vollen Wahrheit, ihrer Autorität und der des Papstes unterwarf er sich bei allem eigenständigen Denken, das ihn vorausschauend schon Problemstellungen unseres Jahrhunderts ansprechen ließ und ihn sogar wegen seiner Betonung der Bedeutung der Laien als des Volkes Gottes in Häresieverdacht geraten ließ. Aber nicht nur das, sondern auch seine geradlinige Lebensführung, sein von Liebe zu Gott und den Menschen geprägter Charakter, halfen mit, der katholischen Minderheit in England Ansehen zu verschaffen, obwohl gewiß sein Bestreben, „Konvertiten“ zu gewinnen, ein Stachel für seine anglikanische Herkunftskirche blieb. Auch wenn man, wie der Rezensent, in der Wahrheits- und vor allem der Autoritätsfrage, in der Kirchen- und Amtsauffassung völlig konträrer Auffassung ist, kann man sich der Faszination, die Leben und Denken Newmans ausüben, schwerlich entziehen. Noch viel weniger freilich kann das der Verfasser, der seiner Bewunderung und Verehrung auf jeder Seite Ausdruck verleiht, so daß

Newman schon fast in einem überirdischen, verklärten Licht erscheint, in das ihn der Autor als potentiellen Heiligen denn auch wohl entrückt sehen möchte. Hier wäre ein wenig mehr kritisch abwägende Distanz wünschenswert.

Wolfgang Müller

Jan Niemöller, Erkundung gegen den Strom, 1952: Martin Niemöller reist nach Moskau. Eine Dokumentation. Radius-Verlag, Stuttgart 1988. 135 Seiten. Pb. DM 19,80.

Frieden mit der Sowjetunion – diese noch unerledigte Aufgabe, die den Inhalt des auf S. 495 ff besprochenen Bandes bestimmt –, Verständigung, Aussöhnung zwischen den Menschen unserer Länder und die spezielle Verantwortung der Kirchen für diesen Prozeß: all das hat viele Christen und einige Kirchenführer bereits Anfang der 50er Jahre bewegt. Hier ist an erster Stelle zu nennen Martin Niemöller, der damalige Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau und Leiter des Kirchlichen Außenamtes der EKID. Seine damals heiß umstrittene und später dem Vergessen anheimgefallene Reise in die Sowjetunion zu den dortigen Kirchen ist in einem von seinem Sohn Jan Niemöller herausgegebenen Band neu dokumentiert worden.

Das Buch enthält eine Reihe wichtiger Quellen zum Zustandekommen der Reise (Teil 1: Vorgeschichte), zu ihrem Verlauf und den mit ihr verbundenen Hoffnungen und Enttäuschungen, und schließlich der heißen, öffentlichen Diskussion nach ihrer Beendigung. Wie kontrovers in der damaligen Stimmung des Kalten Krieges kirchenleitende Persönlichkeiten das erklärte Ziel der Reise beurteilten, nämlich den Kontakt zu den christlichen Brüdern und Schwestern in

der Sowjetunion aufzunehmen und das Gespräch mit ihnen wieder zu eröffnen, kommt in den im ersten Teil abgedruckten offenen oder privaten Briefen u. a. von Helmut Thielicke, Otto Dibelius und Helmut Gollwitzer zum Ausdruck. Konnte ein solcher Besuch überhaupt Sinn haben? War die russisch-orthodoxe Kirche nicht tief verflochten mit dem verhaßten und zu bekämpfenden Stalinismus? Und vor allem: Konnte er beitragen zu der Lösung der Frage, die eigentlich auf der Tagesordnung der deutsch-sowjetischen Beziehungen aus deutscher Sicht damals stand: das Schicksal der ca. 100 000 verbliebenen deutschen Kriegsgefangenen und der zahllosen deutschen zwangsverpflichteten Spezialisten. Bezeichnenderweise wird die Frage der Ursache dieses beklagenswerten Zustandes in keinem der Briefe oder Pressestimmen gestellt – ein deutsches Schuldgefühl gegenüber der Sowjetunion war außerhalb allen öffentlichen Bewußtseins!

Die im zweiten Teil abgedruckten Berichte Niemöllers selbst sowie der Tochter, Herta Niemöller, die ihren Vater als Dolmetscherin auf dieser Reise begleitete, geben ein sehr vielfältiges Bild ihrer Erfahrungen während dieser einen Woche zu Beginn des Januar 1952. Viele Vorurteile lösten sich dabei auf: z. B. dasjenige, die Kirche habe sich völlig an das sowjetische System angepaßt (S. 66/67); viele Erwartungen wurden übertroffen: so erfuhr Niemöller erstaunt von dem großen Bedürfnis der Russisch-Orthodoxen nach christlicher Bruderschaft in der Ökumene und nach engeren ökumenischen Kontakten zu den evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik (S. 69/70); andere Hoffnungen wurden enttäuscht: in der Frage der deutschen Kriegsgefangenen kam man keinen Schritt weiter (S. 75ff). Immer-

hin kam es zu einem Besuch bei den Familien der deutschen Ingenieure und Wissenschaftler, die als Vertragsarbeiter in der Sowjetunion arbeiteten, dem ersten Besuch eines Deutschen seit ihrer Zwangsumsiedlung!

Sehr lebendig, sehr lesenswert ist der Bericht Herta Niemöllers, wenn man einen Eindruck vom alltäglichen Leben in Moskau zu Beginn der 50er Jahre gewinnen möchte. Die schmunzelnd erzählten priesterlichen Wünsche an die selbstbewußte Frau: „Herta Niemöller, gebe Ihnen Gott einen guten Mann!“ (S. 90) entbehren nicht der Aktualität.

Niemöller mußte sich im Anschluß an seine Reise gegen eine wahre Kampagne wehren, die in erschreckender Weise das starre, antikommunistische Feindbilddenken der Bundesrepublik der damaligen Zeit zum Ausdruck bringt. Das ist vor allem erschreckend, wenn man demgegenüber die positive Reaktion wahrnimmt, die seine Reise in den Vereinigten Staaten hervorgerufen hat (S. 108).

Der Band legt insgesamt lebhaftes Zeugnis von einem ersten wichtigen Vertrauensschritt zwischen den Kirchen in der Sowjetunion und der EKD ab, der alle späteren Annäherungen erleichterte. Es war eine „Erkundung gegen den Strom“, die später ihre Früchte trug, auch wenn zunächst einmal bis zur Eröffnung der offiziellen Kontakte zwischen EKD und Russischer Orthodoxer Kirche im Jahre 1958 Stagnation in den kirchlichen Beziehungen herrschte und die inoffiziellen Kontakte als „Zeit der Freibeuter“ (H. Rudolph) bezeichnet werden können.

Etwas ermüdend bei der Lektüre der Dokumente sind die relativ häufigen Wiederholungen der gleichen Vorgänge bzw. Beobachtungen und Erfahrungen Niemöllers. Vielleicht hätten eine andere als die rein zeitliche Gruppierung

der Dokumente und gewisse Kürzungen die Lesbarkeit des Bandes noch erhöht. Es bleibt aber das große Verdienst des Herausgebers, diese wichtigen Quellen der Kirchengeschichte der Nachkriegszeit einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht zu haben.

Elisabeth Raiser

Albrecht Schönherr, Abenteuer der Nachfolge. Reden und Aufsätze 1978–1988. Wichern-Verlag, Berlin 1988. 353 Seiten. Br. DM 42,—.

Die 37, im Umfang sehr verschieden langen Beiträge des Bischofs von Berlin-Brandenburg waren alle ursprünglich Ansprachen und Vorträge. Die ältesten Beiträge stammen aus dem Jahr 1973 (nicht 1978!). Struktur und Zielsetzung der Überlegungen sind auf Verständlichmachen und Verständigung hin ausgerichtet; auch und gerade Laien sollten angesprochen werden. Die Überschriften: „Verbindliches Christsein in einer Kirche auf dem Wege“; „Für unsere Geschichte einstehen – Die Zukunft verantworten“; „Dietrich Bonhoeffer – Ratgeber, Lehrer, Freund“; „Zum Weg der Kirche in der sozialistischen Gesellschaft der DDR“ kennzeichneten die Schwerpunkte. Hervorzuheben ist die Ansprache aus Anlaß des Gesprächs zwischen Staat und Kirche am 6. März 1978 beim Staatsratsvorsitzenden der DDR (S. 272) – nicht zufällig beschließt ein Beitrag „Nach zehn Jahren“, der auf dieses Gespräch zurückblickt, auch den Band – sowie der letzte Bericht des Vorsitzenden des Kirchenbundes der DDR auf der Synode in Güstrow (1981). Damit werden prägnant Positionen und Probleme im Kirchenbund beschrieben. In den Vorträgen in der Bundesrepublik wirbt Schönherr um Verständnis für die Lage nicht nur der Christen, sondern auch der Marxisten in

der DDR (S. 107ff in Rastatt; S. 176ff in München; S. 277ff in Tutzing); der Vortrag beim Hauptvorstand der DDR-CDU in Berlin (S. 312ff) benennt dagegen offen auch ungelöste Probleme in der DDR. Schönherr spricht bewußt auch als Zeitzeuge. Theologisch orientiert er sich für die, mit leichten Vorbehalten, aber bewußt aufgenommene Positionsbeschreibung „Kirche im Sozialismus“ am Stuttgarter Schulbekenntnis (1945) und am Darmstädter Wort des Bruderrats der EKD (1947), denen jeweils eigene Vorträge gewidmet sind. Vor allem aber ist Schönherr dem Vermächtnis Bonhoeffers verpflichtet, das er für die Bedeutung des Christseins in der DDR fruchtbar machen will (besonders eindrucksvoll z. B. aus Anlaß der Ehrenpromotion durch die Bonner Evangelisch-theologische Fakultät, 1986).

Der Band will zum Christentum in einer sozialistischen Gesellschaft Mut machen und ist ebenfalls eine Fundgrube für die theologische Zeitgeschichte. Dem Rezensenten bleibt freilich kritisch anzumerken, daß manche Aussagen Kontur und Profil erst bei der genaueren Kenntnis des zeitgeschichtlichen Kontextes und unter Berücksichtigung des jeweiligen Datums gewinnen. Der frühere Bischof verfügt nicht nur über die Gabe der seelsorgerlichen Anrede, sondern auch über die Fähigkeit diplomatischer Rücksichtnahme und Höflichkeit. So hat manches einen, berechtigten und verständlichen, kirchenpolitischen Einschlag und Charakter.

Glaubwürdig ist zweifellos ferner die persönliche Prägung Schönherr durch D. Bonhoeffer. Ob aber heute noch Bonhoeffers theologisches Erbe, historisch unvoreingenommen betrachtet, so ohne weiteres für gegenwärtige theologi-

sche Entscheidungen in Anspruch genommen werden kann und sollte, wäre im einzelnen kritisch zu prüfen. Evangelischem Verständnis von Theologie fällt die Anerkennung von Kirchenlehrern schwer; auch glaubwürdige Theologen sind nur Wegweiser – und jeder neue Weg bringt auch neue Perspektiven mit sich. Und schließlich hört man, bei genauem Hinhören, aus den Beiträgen der letzten zehn Jahren auch eine gewisse Ernüchterung heraus. Die Hoffnung auf spürbare Veränderung in Gesellschaft und Kirche der DDR wird leiser, die Last der Verantwortung wächst. Wer die Kirche in der DDR verstehen will, sollte den Band aufmerksam und gründlich lesen; dann wird ihm freilich das Mitreden nicht leichter, sondern schwerer fallen, weil sich zeigt, wie vielschichtig in Wirklichkeit die Sachverhalte, Fragen und Aufgaben sind.

Martin Honecker

Karl-Christoph Epting (Hrsg.), Tullio Vinay. Liebe leben – Zukunft gestalten. Aus den Schriften und Reden des Gründers von Riesi. Christliche Verlagsanstalt, Konstanz 1989. 119 Seiten. Kt. DM 14,80.

Als der bekannte Waldenserpfarrer Tullio Vinay 1983 aus dem italienischen Senat ausgeschieden war, gab er im Jahr darauf in einem bei Claudiana Editrice, Turin, erschienenen Band eine Sammlung seiner Reden und Schriften heraus. Karl-Christoph Epting hat daraus für die deutsche Übersetzung ausgewählt und dem ganzen eine liebevolle biographische Einführung beigegeben.

In der deutschen Ausgabe überwiegen kurzgefaßte Meditationen, die in den Jahren 1961–72 in den „Nachrichten aus Riesi“ erschienen sind (insgesamt 17). Sie bringen Erfahrungen aus der

Tätigkeit des von Vinay geleiteten „Servizio Cristiano“ biblisch begründet auf einen aktuellen Nenner. Zwei weitere Teile, in denen sichtbar wird, was Vinay unter „politischem Engagement der Kirche“ versteht und wie er sie im italienischen Senat vertreten hat, schließen sich an.

Die Broschüre braucht so wenig eine Empfehlung wie ihr Autor. Viele werden sich freuen, einem Ökumeniker der Tat in einer handlichen Zusammenstellung wieder oder erstmals zu begegnen. Sie erscheint anlässlich des 80. Geburtstags ihres Autors und ist gleichermaßen für Gemeindezwecke, zur eigenen Erbauung und als Geschenk brauchbar.

Vo.

Peter Hauptmann / Gerd Stricker (Hrsg.), *Die Orthodoxe Kirche in Rußland – Dokumente ihrer Geschichte (860–1980)*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988. 958 Seiten. Im Schuber DM 280,—.

Mit der vorliegenden Publikation haben die Herausgeber vom Ostkircheninstitut in Münster Lehrenden und Lernenden der Geschichte der Orthodoxen Kirche in Rußland hervorragendes Arbeitsmaterial zugänglich gemacht. Daß die arbeitsaufwendige Übersetzung und Kommentierung der hier veröffentlichten Quellen durchgeführt werden konnte, ist der Unterstützung des Studienausschusses für Fragen der Orthodoxen Kirche bei der Evangelischen Kirche der Union zu verdanken. Im Geleitwort weisen Bischof Dr. Martin Kruse und Präses Hans-Martin Linne-mann darauf hin, daß die Evangelische Kirche der Union in Vorbereitung und Unterstützung des beginnenden theologischen Dialogs zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche die Bil-

dung eines kleinen Sachverständigenrates beschlossen hatte. Aus der Arbeit dieses Ausschusses nun erwuchs die vorliegende Quellensammlung in deutscher Sprache.

Aufgeteilt ist das Quellenmaterial in sieben Zeitabschnitte, die der in der Historiographie tradierten Epochengliederung der Kirchengeschichte Rußlands entsprechen. Für die jeweilige Epoche haben namhafte Spezialisten das Quellenmaterial zur Verfügung gestellt, das sie im Verlauf ihrer Forschungen erschlossen und bearbeitet haben (I. von den Anfängen bis 1240: Ludolf Müller; II. 1240–1448: Fairy von Lilienfeld / Erich Bryner; III. 1448–1589: Fairy von Lilienfeld / Erich Bryner; IV. 1589–1700: Peter Hauptmann; V. 1700–1801: Robert Stupperich; VI,1. 1801–1880: Karl Christian Felmy; VI,2. 1880–1917: Gerhard Simon; VII. seit 1917: Roman Rössler).

Das hier ausgebreitete Quellenmaterial betrifft inhaltlich vornehmlich Fragen des Verhältnisses von Kirche und Staat, der Geschichte der Hierarchie, der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts, während die Geschichte der Klöster, der Hagiographie, der Mission nur am Rande in Erscheinung tritt. Dabei steht der Gesichtspunkt der Ausformung Moskaus als kirchlichem und weltlichem Reichszentrum stark im Vordergrund, während die nach Erringung der Autokephalie durch Moskau beim Patriarchat von Konstantinopel verblichene Metropole von Kiev unberücksichtigt bleibt. Das hat zur Folge, daß uns in den Quellen zum kirchlichen Bildungswesen die erste Geistliche Akademie, 1632 in Kiev als Kolleg gegründet, nicht begegnet.

Jedoch mögen diese Hinweise auf fehlende Aspekte allein der Orientierung dienen. Sie können in keiner Weise

den Wert der hier veröffentlichten Quellen für die Vertiefung unserer Kenntnisse über die tausendjährige Geschichte der Orthodoxen Kirche in Rußland schmälern.

Julia Oswalt

Hanna Aydin, Das Mönchtum im Tur-Abdin. Das Leben der Mönche in der Gegenwart. St. Ephrem Kloster, NL-7585 PK Glane/Losser. 1988. 159 Seiten. Kt.

Es handelt sich um eine bei der katholischen Fakultät Eichstätt eingereichte Diplomarbeit im Fach Alte Kirchengeschichte und Patrologie. Der Verfasser ist Diakon in der westeuropäischen Diözese der Syrisch-Orthodoxen Kirche, Patriarchat Antiochien mit Sitz in Damaskus, also einer nichtchalzedonensischen Kirche, die jedoch seit 1982 Kirchengemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche hat (keine „Union“), dem ÖRK angehört und seit 1985 in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen bzw. im Rad van Kerken der Niederlande mitarbeitet.

Dargelegt werden – auch anhand von Fotografien und Karten – die äußeren Bedingungen, unter denen diese, in ihrer Liturgie aramäischsprachige Kirche im Grenzgebiet der heutigen Türkei und Syriens seit dem 4. Jh. existiert. Es folgen eine Übersicht über die Fülle von Klöstern, die dort im Laufe der Geschichte entstanden, sowie über deren Beseitigung oder Verfall und die unerfreuliche äußere Situation der wenigen verbliebenen. Weitere Kapitel schildern die Grundlagen des mönchischen Lebens, die wirtschaftliche Situation der Klöster, ihre innere Struktur, die prägenden Elemente monastischer Spiritualität sowie die Einbettung des Mönchtums in Hierarchie und Volk.

Die ständige Diskriminierung und die bis in die Gegenwart immer wieder auftretenden brutalen Genozide, denen diese Kirche ausgesetzt war und ist, konnten mit Rücksicht auf die noch an Ort und Stelle verbliebenen Glieder dieser Kirche und wegen der fortdauernden Mißachtung der Menschenrechte auch durch die heutige türkische Regierung nicht näher ausgeführt werden.

Eine sehr empfehlenswerte Broschüre, die in eine völlig andere christliche Welt führt und doch ein überraschend großes, mehr als eineinhalb Jahrtausende überdauerndes gemeinsames Erbe ans Licht bringt.

Vo.

VERÖFFENTLICHUNGEN DES ÖKUMENISCHEN RATES DER KIRCHEN

Roelf Haan, The Economics of Honour. Biblical Reflections on Money and Property, 71 Seiten, sfr. 9,90.

Catherine Mulholland (ed.), Ecumenical Reflections on Political Economy, 75 Seiten, sfr. 7,90.

Paulo Freire / Antonio Faundez, Learning to question. A Pedagogy of Liberation, 142 Seiten, sfr. 15,-.

ÖRK 89, deutsche Fassung der Januar/Februar-Ausgabe von *One World*, 60 Seiten, sfr. 4,50.

With all God's People. The New Ecumenical Prayer Cycle. 389 Seiten, sfr. 25,-, Orders of Service, 133 Seiten, sfr. 13,50.

Sharing in Life. Official Report of the WCC World Consultation on Koinonia, El Escorial, October 1987, ed. by Huibert van Beek, 148 Seiten, sfr. 16,50.

Meeting in Faith. Twenty Years of Christian-Muslim Conversations, compiled by Stuart E. Brown, sponsored by the WCC, 181 Seiten, sfr. 17,50.

Spirituality in interfaith dialogue, ed. by Tosh Arai and Wesley Ariarajah, 103 Seiten, sfr. 7,90.

Paulos Mar Gregorios, The Meaning and Nature of Diakonia. Risk Book Series No. 38, 44 Seiten, sfr. 5,90.

Andrew Wingate, Encounter in the Spirit. Muslim-Christian Meetings in Birmingham, Risk Book Series No. 39, 86 Seiten, sfr. 5,90.

Emilio Castro, When we pray together. Risk Book Series No. 40, 86 Seiten, sfr. 7,90.

Nachwort der Schriftleitung

Im neuen Heft setzen wir die Serie zur ökumenischen Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ fort. Nach einer afrikanischen Perspektive (H. 3/88, 257ff) und einem Streifzug nach Kingston/Jamaika (H. 2/89, 216ff) konfrontiert uns die engagierte Ökumenikerin Reinhild Traitler mit ihrem Züricher Umfeld und ihrem Auftrag, dort aus dem Evangelium heraus mit Frauen Solidarität zu leben, wo Solidarität bisher vor allem die männliche Bürgertugend eines Viel-Kantone- und eines Vier-Völker-Gemeinwesens war.

Mit dem Aufsatz von Wolf-Dieter Just, der 1990 von einem katholischen Autor fortgeführt wird, beginnen wir eine lose Folge zu den sozialetischen Herausforderungen des EG-Binnenmarktes und der Einheitlichen Europäischen Akte. Sie möchte ein Stück weit konkretisieren und fortführen, was die Kirchen Europas in Basel begonnen haben.

Drei Beiträge gelten explizit der Ekklesiologie: Egon Brandenburger, Neutestamentler in Mainz, macht dazu Studenten und alle, deren Studium weit zurückliegt, mit den paulinischen Fundamenten vertraut. Harding Meyer am Ökumenischen Institut des LWB in Straßburg und die Autoren, deren Beiträge von der Gemeinsamen Einrichtung Ökumene, Berlin/DDR, zusammengefaßt wurden, schreiben aus dem Umkreis des internationalen kath.-luth. Dialogs, der zur Zeit mit einem Dokument zur Ekklesiologie beschäftigt ist. Warnt uns Harding Meyer dabei vor falschen Fixierungen der Unterschiede, so deckt die Stellungnahme aus der DDR die Punkte auf, an denen dieser Dialog am Ende seiner 2. Phase in „Einheit vor uns“ von der bisherigen Linie abgewichen und zu von lutherischen Kirchen nicht zu akzeptierenden Ergebnissen gelangt ist. Die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes wird hier für die nötigen Korrekturen zu sorgen haben. Wir erinnern an unsere bisherigen Beiträge zum Thema in 3/85, 265ff, 4/85, 401ff und 1/87, 68ff.

Seit dem Erscheinen des letzten Heftes hat eine Fülle ökumenischer Arbeitstagungen und Begegnungen stattgefunden. Moskau – Manila – Budapest – Seoul – Dresden und EDCS lauten die ökumenischen Kürzel, die aufzuschlüsseln und zu veranschaulichen ein wichtiger Auftrag unserer Zeitschrift ist. Heinz Joachim Held als Moderator des Zentralausschusses, Albrecht Hauser, Pfarrer im Ökumene-Referat der Württembergischen Landeskirche, Dietrich Ritschl, Ökumeniker in

Heidelberg, Hinnerk Schröder, Präses der Synode der neukonstituierten Evang.-Reformierten Kirche in Bayern und Nordwestdeutschland, Joachim Garstecki, katholischer Mitarbeiter beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, und Dirk Römer, Pfarrer in Heppenheim, haben diese Aufgabe für unsere Leser/innen übernommen. Hingewiesen sei auf den Rezensionsteil. Neben anderen wichtigen Publikationen gilt eine Sammelbesprechung, die fortgesetzt wird, den bisher erschienenen Bänden in der „Bibliothek Theologie der Befreiung“.

Vo.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Egon Brandenburger, Bornwiesenweg 29, 6229 Schlangenbad 5 / Dipl. Theol. Joachim Garstecki, Phil.-Müller-Allee 45, DDR-1530 Teltow / Gemeinsame Einrichtung Ökumene, Geschäftsstelle Auguststraße 80, DDR-1040 Berlin / Pfarrer Albrecht Hauser, Gänsheidestraße 2+4, 7000 Stuttgart 10 / Präsident D. Heinz Joachim Held, Herrenhäuser Straße 12, 3000 Hannover 21 / Prof. Dr. Martin Honecker, Auf dem Weiler 31, 5300 Bonn-Ückesdorf / Pfarrer Wolf-Dieter Just, Haus der Begegnung, Uhlenhorstweg 29, 4330 Mülheim (Ruhr) 1 / Prof. Dr. Friedrich-W. Marquardt, Rudeloffweg 28a, 1000 Berlin 33 / Prof. Dr. Harding Meyer, 8, rue Gustave-Klotz, F-67000 Straßburg / Pastor Wolfgang Müller, Neue Schlesingergasse 24, 6000 Frankfurt / Prof. Dr. Julia Oswald, In den Grummetwiesen 25, 6000 Frankfurt 90 / Dr. Götz Planer-Friedrich, LWB, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 2 / Dr. Elisabeth Raiser, Dr.-Kolbe-Straße 13, 5810 Witten/Ruhr / Prof. Dr. Dietrich Ritschl, Plankengasse 1, 6900 Heidelberg / Prof. Dr. Heinz Röhr, Winterbachstraße 30, 6000 Frankfurt / Pfarrer Dirk Römer, Bensheimer Weg 25, 6148 Heppenheim / Dorothea Sattler und Prof. Dr. Theodor Schneider, Fachbereich Katholische Theologie der Universität, Saarstraße 21, 6500 Mainz / Rev. Dr. Jacobus Schoneveld, Martin Buber Haus, Werlestraße 2, 6148 Heppenheim / Pfarrer Dr. Walter Schöpsdau, Eifelstraße 35, 6140 Bensheim / Pastor Hinnerk Schröder, Hardinghauser Straße 11, 4459 Uelsen / OKR i.R. Jürgen Schroer, Tiergartenstraße 45, 4000 Düsseldorf / Dozent Dr. Harald Schultze und Pfarrer Wolfgang Ullmann, Sprachenkonvikt, Borsigstraße 5, DDR-1040 Berlin / Dr. Reinhild Trailter, Boldernhaus, Voltastraße 27, CH-8044 Zürich.

