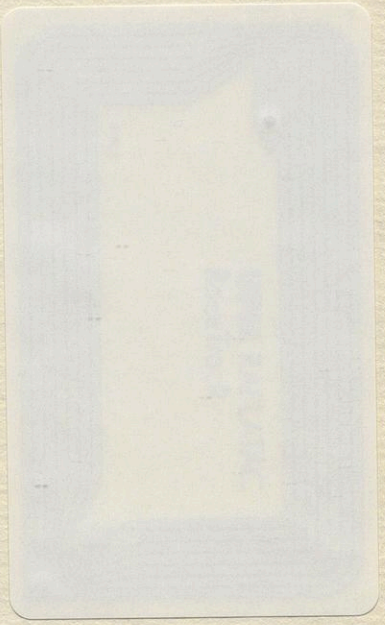


N12<501158529 021

UB Tübingen

theol

D 21 472 F

Ökumenische Rundschau

39. Jahrgang
Heft 1
Januar 1990

WESLEY ARIARAJAH
Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991

PAUL WEE
Der LWB in Curitiba 1990

THEODOR SCHNEIDER/JOHANNES DANTINE
PER LØNNING
Anfragen an den römischen Ökumenismus

KONRAD RAISER
Zwischenbilanz zum konziliaren Prozeß

GERHARD LINN
Auswertung von San Antonio durch Kirchen in Osteuropa

ZD

VERLAG OTTO LEMBECK FRANKFURT/M.

INHALT

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU 39. Jahrgang 1/90

	Seite
Lothar Coenen zum Gruß am 21. Januar 1990	1
Wesley Ariarajah, Die 7. Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991	3
Paul Wee, Die Herausforderung von Curitiba: Auf dem Wege zu einer bekennenden Gemeinschaft. Die 8. Vollversammlung des LWB	13
Theodor Schneider, Römisch (und) Katholisch? Eine ökumenische Situationsbeschreibung aus römisch-katholischer Sicht	29
Johannes Dantine, Hoffnung in Stagnation. Zur gegenwärtigen Situation der Ökumene	46
Per Lønning, Reflexionen nach einem Papstbesuch	58
Christian Oeyen, Hundert Jahre nach Döllinger: die Utrechter Union heute	66
Konrad Raiser, „Eine Hoffnung lernt gehen". Zwischenbilanz des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung	77
Dokumente und Berichte	
Auswertung der Weltmissionskonferenz in San Antonio durch die Kirchen in den sozialistischen Ländern Osteuropas in Tahi / Ungarn *(Gerhard Linn)*	95
Ökumene im Kraftfeld des Reiches Gottes. Bericht über zwei ökumenische Ereignisse in Brasilien *(Gerhard Tiel)*	102
Spiritualität in der theologischen Ausbildung. Bericht über eine ökumenische Konsultation *(Lothar Engel)*	109
Die Fremde als Heimat. Erfahrungen unter deutschen Gemeindegliedern in Sowjetasien *(Martin Kruse)*	117
„Solidarität der Kirchen mit den Frauen" – Bericht über eine Konferenz in Köln *(Ulrike Arnold)*	119
Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher	121
Nachwort der Schriftleitung	143

Dieser Ausgabe liegen das Jahres-Inhaltsverzeichnis 1989 und ein Prospekt des Verlags Otto Lembeck bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

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

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

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: 1.1.1990)

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

theol

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1990 39. JAHRGANG

VERLAG OTTO LEMBECK, FRANKFURT AM MAIN



Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Ariarajah, Wesley	Die 7. Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991	3
Brandt, Hermann	Die Benutzung des Judentums in der Befreiungstheologie	424
Dantine, Johannes	Hoffnung in Stagnation. Zur gegenwärtigen Situation der Ökumene	46
Held, Heinz Joachim	Lothar Coenen zum Gruß am 21. Januar 1990	1
Hempel, Johannes	Hoffnungen auf Canberra 1991	389
Houtepen, Anton	Ökumenische Hermeneutik. Auf der Suche nach Kriterien der Kohärenz im Christentum	279
Hüot-Pleuroux, Paul	Die katholische Kirche und der Aufbau Europas	297
Kallis, Anastasios	Ferrara – Florenz (1438-1439). „Räubersynode" oder „Modell eines kommenden Unionskonzils"?	182
Kindt-Siegwalt, Irmgard	Des Kaisers neue Kleider? Überlegungen zu neuen ÖRK-Strukturen	147
Lienemann, Wolfgang	Zur theologischen Begründung der Menschenrechte	307
Lønning, Per	Reflexionen nach einem Papstbesuch	58
Love, Janice	Der konziliare Prozeß, der ÖRK und die ökumenische Bewegung. Zur Arbeit der Einheit II	396
Miyata, Mitsuo	Bonhoeffer und Japan. Der kaiserliche Faschismus als politische Religion	162
Oeyen, Christian	Hundert Jahre nach Döllinger: die Utrechter Union heute	66
Pesch, Otto Hermann	Theodor Schneider zum 60. Geburtstag	145
Raiser, Konrad	„Eine Hoffnung lernt gehen". Zwischenbilanz des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung	77
Schneider, Theodor	Römisch (und) Katholisch? Eine ökumenische Situationsbeschreibung aus römisch-katholischer Sicht	29
Skuse, Jean	Die Arbeit der Einheit III des ÖRK zwischen Vancouver und Canberra	415
Thorogood, Bernard	Die Arbeit der Einheit I des ÖRK zwischen Vancouver und Canberra	270
Vischer, Lukas	Spender des Lebens – erhalte deine Schöpfung	261
Wee, Paul	Die Herausforderung von Curitiba: Auf dem Wege zu einer bekennenden Gemeinschaft. Die 8. Vollversammlung des LWB	13

ZA 4521

UNIV.BIBL. TÜBINGEN

Nachtrag

Bitte dieses Blatt in die Ökumenische Rundschau Heft 4/1990 zur Seite 429 einlegen. Der Text ist die Fortsetzung nach dem ersten Absatz.

Aber – so Mesters – gerade wenn wirklich das Neue Testament zur Sprache kommen und ihm nicht die Fragestellungen aus dem Lateinamerika der siebziger Jahre aufgezwungen werden sollen, wird deutlich: Die eigentliche Unterdrückung beruhte nicht auf der römischen Fremdherrschaft, sondern auf der „pharisäischen Religion". Das unterschiedliche Gewicht beider Unterdrückungen erläutert Mesters mit einem drastischen Vergleich: Das Volk damals glich einem Menschen, der unter einer umstürzenden Wand begraben wurde. Ehe seine Wunden versorgt werden konnten, mußten erst die auf ihm lastenden Trümmer beseitigt werden. Die schweren Steine glichen der lebensgefährdenden Last der pharisäischen Gesetzlichkeit; die römische Herrschaft war demgegenüber eine später schnell zu heilende Verletzung. Die römische Herrschaft vergrößerte das Gewicht der zusammengestürzten Mauer nur um die paar Gramm, die die Farbschicht auf den Steinen wog! Deshalb hat Jesus das Volk zuallererst von der eigentlichen Bedrückung befreit.

Mesters schildert die Grundzüge der Praxis *und* der Predigt Jesu, seine unvergleichliche Vollmacht, dann sehr eingehend. Die Bergpredigt und ihre Antithesen spielen eine entscheidende Rolle. Die Freiheit Jesu gegenüber den etablierten Normen seiner Zeit wird unter ständigem Textbezug beschrieben. Die Heiligung des Sabbat, das überkommene Verständnis von Gebet, Fasten und Almosen, die Unterscheidung zwischen Nächsten und Nicht-Nächsten, die gottesdienstlichen Handlungen, die Unterscheidung von rein und unrein – gegenüber diesen Normen erweist Jesus die Autorität seines „Ich aber sage euch".

Es ist also in erster Linie nicht die politische, sondern die viel schwerere religiöse Unterdrückung, von der Jesus das Volk freimachen will, – und zwar dadurch, daß er ein „Prinzip neuen Lebens ins Herz der Menschen eingepflanzt hat, das sie von der Unterdrückung befreit und ihnen den Weg in die Freiheit eröffnet". Daß Jesus in ganz neuer Weise an den Menschen glaubte, damit hat die Befreiung begonnen.

Das aktuelle Gespräch

Seite

Josef Kardinal Ratzinger, Entgegnung zu Theodor Schneider, Römisch (und) Katholisch? und dessen Gegenäußerung 318

Zur Praxis

Ökumene gewinnt Profil (XI): Familien leben Ökumene. Der „Ökumenische Sommer" als Modell für ökumenisches Lernen *(Harmjan Dam/Paul Martin Clotz)* 201

Ökumene gewinnt Profil (XII): Die Partnerschaft zwischen den Kirchenkreisen Koblenz und Agusan *(Günter Reese)* 440

Dokumente und Berichte

Auswertung der Weltmissionskonferenz in San Antonio durch die Kirchen in den sozialistischen Ländern Osteuropas in Tahi/Ungarn *(Gerhard Linn)* 95

Ökumene im Kraftfeld des Reiches Gottes. Bericht über zwei ökumenische Ereignisse in Brasilien *(Gerhard Tiel)* 102

Spiritualität in der theologischen Ausbildung. Bericht über eine ökumenische Konsultation *(Lothar Engel)* 109

Die Fremde als Heimat. Erfahrungen unter deutschen Gemeindegliedern in Sowjetasien *(Martin Kruse)* 117

„Solidarität der Kirchen mit den Frauen" – Bericht über eine Konferenz in Köln *(Ulrike Arnold)* 119

Seoul-Tagebuch *(Hans Vorster)* 208

Sola Structura? Nach der Vollversammlung des LWB *(Theodor Ahrens)* 218

„Gott ist ein Freund des Lebens" – Zu einem ökumenischen Glanzstück *(Hans Vorster)* 225

Zehn Jahre theologischer Dialog zwischen der EKD und der Rumänischen Orthodoxen Kirche (1979–1989) *(Viorel Ioniţa)* 322

Ökumenische Gemeindeerneuerung im europäischen Kontext. Bericht über eine Konsultation in Herrenalb *(Dietrich Werner)* 328

Zentralausschußsitzung des ÖRK 1990 in Genf. Selbstkritisch und selbstbewußt *(Bettina Hildebrand)* 337

Die Zukunft der Deutschen in Europa. Kolloquium in Potsdam vom 11.–13. 5. 1990 *(Elisabeth Raiser)* 343

Die Rolle des Pfarrers oder Priesters in der Gemeinde. Eine internationale Konsultation der Abteilung „Erneuerung und Gemeindeleben" des ÖRK in Aleppo *(Bettina Opitz)* 346

Die ökumenische Szene im Pazifik *(Charles W. Forman)* 454

Seite

Riesig und weltoffen. 12. Mennonitische Weltkonferenz in Winnipeg/Kanada und Schlußbotschaft *(Peter J. Foth)* 463

Europa – Wirklichkeit und Vision von Frauen. Bericht von der dritten Vollversammlung des Ökumenischen Forums christlicher Frauen in Europa *(Elisabeth Raiser)* 469

Ein Sieger im ökumenischen Geist. Ein Text von Georges Casalis zur Berliner Ökumene 1946 *(Kurt Anschütz)* 472

„Schritt auf dem Weg zu einer wachsenden Kirchengemeinschaft". Stellungnahme der FEST zu den „Verwerfungen" 482

Neue Bücher

Verfasser	Titel	Seite
Altner, Günter (Hg.)	Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung	252
Amirtham, S./*Moon,* C. (Hg.)	The Teaching of Ecumenics	129
Arx, Urs von (Hg.)	Koinonia auf altkirchlicher Basis. Orth.-altkath. Dialog 1975-87	233
Baadte, G./*Rauscher,* A.(Hg.)	Christliche Gesellschaftslehre – eine Ortsbestimmung	369
Bahr, W./*Hurka,* H. P. (Hg.)	Basisgemeinden in Österreich	238
Barth, Hans-Martin	Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive	493
Beinert, Wolfgang u. a.	Mit der Kirche glauben	361
Beltran, Benigno Pl.	Philippinische Theologie in ihrem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext	130
Bénèzet, Bujo	Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext	130
Berger, Teresa	Theologie in Hymnen? Zum Verhältnis von Theologie und Doxologie am Beispiel der „Collections of Hymns for the use of the people called Methodists"	240
Besier, G./*Lohse,* E. (Hg.)	Glaube – Bekenntnis – Kirchenrecht FS für D. Hans Philipp Meyer	509
–	Bibliothek Theologie der Befreiung	242
Bilheimer, Robert S.	Breakthrough. The Emergence of the Ecumenical Tradition	508
Boff, Leonardo	Der dreieinige Gott	243
Brakemeier, Gottfried (Hg.)	Glaube im Teilen bewahrt. Lutherische Existenz in Brasilien	501
Bsteh, Andreas (Hg.)	„Dialog aus der Mitte christlicher Theologie". Beiträge zur Religionstheologie 5	377
Bunnenberg, Johannes	Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis Yves Congars	498
Ching, Julia	Konfuzianismus und Christentum	505
Clouse, Robert (Hg.)	Armut und Reichtum. Die Wirtschaftssysteme aus christlicher Sicht	254

Verfasser	Titel	Seite
Coenen, Lothar (Hg.)	Unterwegs in Sachen Zukunft	368
–	Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie	372
Dahme, Klaus (Hg.)	Byzantinische Mystik. Textbuch aus der „Philokalia"	500
D'Sa, Francis X.	Gott der Dreieine und der Allganze. Begegnung zwischen Christentum und Hinduismus	130
Duchrow, U./*Füllkrug-Weitzel,* C./*Raiser,* K. (Hg.)	Geld für wenige oder Leben für alle? Hearing zum internationalen Finanzsystem	370
Ebeling, Gerhard	Lutherstudien, Bd. II,3: Disputatio de homine	363
Ev. Kirchenamt für die Bundeswehr	Zum Frieden berufen. Notizen aus der evangelischen Militärseelsorge	371
Fahlbusch, Erwin u.a.	Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. 2	510
Feigel, Uwe	Das evangelische Deutschland und Armenien	502
Fugel, Adolf	Tauflehre und Taufliturgie bei Huldrych Zwingli	134
Geldbach, Erich	Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung	237
Gestrich, Christof	Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung	491
Goldstein, Horst	„Selig ihr Armen". Theologie der Befreiung in Lateinamerika und in Europa?	246
Grillmeier, Alois	Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd.I/2	497
Halter, Hans (Hg.)	Neue ökumenische Eiszeit?	360
Hammann, Konrad	Ecclesia spiritualis. Luthers Kirchenverständnis in den Kontroversen mit Augustin von Alveldt und Ambrosius Catharinus	235
Hardt, Tom G.A.	Venerabilis et adorabilis Eucharistia. Eine Studie über die luth. Abendmahlslehre im 16. Jh.	135
Hauptmann, Peter (Hg.)	Kirche im Osten, Bd. 32/1989	250
Heinrichs, Wolfgang E.	Freikirchen – eine moderne Kirchenform	236
Hinkelammert, Franz J.	Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens. Opfermythen im christlichen Abendland	368
Hoornaert, Eduardo	Die Anfänge der Kirche und die Erinnerung des christlichen Volkes	244
Kasack, Wolfgang (Hg.)	Tausend Jahre Russische Orthodoxe Kirche. Beiträge von Geistlichen der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland	250
Kinnamon, Michael	Truth and Community. Diversity and its Limits in the Ecumenical Movement	128
Köster, Fritz	Autoritätenwechsel. Zurück zur Praxis Jesu	495
Laurien, H.-R./*Seeber,* D. (Hg.)	Was Laien bewegt	362
Lemopoulos, George (Hg.)	Your Will be Done. Orthodoxy in Mission	251
Lilienfeld, Fairy von/*Ritter,* Adolf M. (Hg.)	Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit	232
Link, Hans-Georg (Hg.)	Mit Gottes Volk auf Erden. Ökumenischer Fürbittkalender	239

Verfasser	Titel	Seite
Lundström, Karl-Johann	The Lotuho and the Verona Fathers	504
Lutherische Konferenz in Hessen und Nassau (Hg.)	Gebeteter Glaube. FS für Hellmuth Gibb	509
Mannermaa, Tuomo	Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung im ökumenischen Dialog	494
Marquardt, H./*Parzany,* U. (Hg.)	Evangelisation mit Leidenschaft. II. Lausanner Kongreß in Manila	503
Müller, Gerhard (Hg.)	Theologische Realenzyklopädie, Bd. 18	256
Muzj, Maria Giovanna	Ganz Auge, ganz Licht, ganz Geist. Einführung in die Betrachtung der Ikonen	367
Neuner, Peter	Geeint im Leben – getrennt im Bekenntnis? Die konfessionsverschiedene Ehe	136
Neuner, Peter	Stationen einer Kirchenspaltung. Der Fall Döllinger	381
Oduyoye, Mercy A.	Wir selber haben ihn gehört. Theol. Reflexionen zum Christentum in Afrika	372
Ohlig, Karl-Heinz	Christologie. Bd. I + II	498
Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.)	Es begann in Amsterdam. 40 Jahre ÖRK	126
—	Veröffentlichungen des Ökumenischen Rates der Kirchen	384
Pieris, Aloysius	Liebe und Weisheit. Begegnung von Christentum und Buddhismus	376
Metropolit Pitirim von Volokolamsk (Hg.)	Die Russische Orthodoxe Kirche	140
Planer-Friedrich, Götz (Hg.)	Frieden und Gerechtigkeit. Auf dem Weg zu einer ökumenischen Friedensethik	253
Prien, Hans-Jürgen	Evangelische Kirchwerdung in Brasilien	249
Primavesi, Anne/ *Henderson,* Jennifer	Our God has no Favourites. A liberation theology of the eucharist	492
Przybylski, H./ *Rinderspacher,* J. (Hg.)	Das Ende gemeinsamer Zeit? Risiken neuer Arbeitszeitgestaltung	370
Raiser, Konrad	Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?	357
Ramsey, Paul	Speak up for Just War or Pacifism. A Critique of the United Methodist Bishops' Pastoral Letter	255
Rauch, Albert/*Imhof SJ,* Paul (Hg.)	Das Priestertum in der Einen Kirche. Diakonat, Presbyterat und Episkopat	364
Rißе, Günter	„Gott ist Christus, der Sohn der Maria". Eine Studie zum Christusbild im Koran	375
Ritschl, Dietrich	Konzepte. Ökumene – Medizin – Ethik	358
Robertson, Edwin H.	Dietrich Bonhoeffer. Leben und Verkündigung	379
Samuel, Vinay/*Hauser,* A. (ed.)	Proclaiming Christ in Christ's Way. Studies in Integral Evangelism	361
Schatz, Klaus	Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart	503

Verfasser	Titel	Seite
Scherer-Emunds, Meinrad	Die letzte Schlacht um Gottes Reich. Politische Heilsstrategien amerikanischer Fundamentalisten	142
Schlemmer, Karl (Hg.)	Gottesdienst – Weg zur Einheit	240
Schoenborn, Ulrich (Hg.)	Ev.-Luth. Kirche in Brasilien: Nachfolge Jesu – Wege der Befreiung	248
Schüssler Fiorenza, Elisabeth	Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge	138
Song, Choan-Seng	Theologie des Dritten Auges. Asiatische Spiritualität und christliche Theologie	507
Steinweg, Klaus F. W.	Die Taufe in der evangelischen und katholischen Kirche. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch	366
Strahm, Herbert	Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich	383
Stupperich, Robert unter Mitarbeit von *Stupperich,* Martin	Otto Dibelius – ein evangelischer Bischof im Umbruch der Zeiten	380
Sykes, Stephen / *Booty,* John (ed.)	The Study of Anglicanism	233
Taborda, Francisco	Sakramente. Praxis und Fest	245
—	Theologie der Befreiung. Bibliothek	242
—	Theologische Realenzyklopädie, Bd. 18	256
Verstraelen, F. J. u. a.	Oecumenische Inleiding in de Missiologie	242
Weber, Hans-Ruedi	Power – Focus for a biblical Theology	127
Weyer, Michel (Hg.)	Der kontinentaleuropäische Methodismus zwischen beiden Weltkriegen	382
Wilfred, Felix (Hg.)	Verlaß den Tempel. Antyodaya – indischer Weg zur Befreiung	133
Willebrands, Johannes Kardinal	Mandatum Unitatis. Beiträge zur Ökumene	234
Yagi, Seiichi	Die Front-Struktur als Brücke vom buddhistischen zum christlichen Denken	506

Lothar Coenen zum Gruß

am 21. Januar 1990

Man muß ihn erlebt haben, auf Tagungen, bei Besprechungen, in der Debatte, und vor allem auch beim Predigen im Gemeindegottesdienst; nicht nur einmal, am besten über die Jahre hinweg, um zu ermessen, wer er ist und was er auf dem großen Feld des weitverzweigten ökumenischen Engagements der Evangelischen Kirche in Deutschland und darüber hinaus zu bewegen weiß – Lothar Coenen, der an diesem Tag sein fünfundsechzigstes Lebensjahr vollendet.

Seine kirchliche Stellung, die akademischen und dienstlichen Titel mögen wohl genannt werden, sagen aber viel zu wenig über die Persönlichkeit und über ihr Wirken und Wollen aus, deren bezwingender, gelegentlich auch überwältigender Dynamik man nicht immer gewachsen ist und die gerade deshalb Wege zu bahnen verstehen und Ereignisse gestalten helfen, die sonst wohl kaum gelungen wären.

Ich denke etwa an die Versachlichung der Diskussion um den Sonderfonds des ökumenischen Programms zur Bekämpfung des Rassismus innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland, an die erfolgreichen Bemühungen um eine Gesamtkoordination der Rezeption der Lima-Dokumente über Taufe, Eucharistie und Amt durch ihre Gliedkirchen, und nicht zuletzt an seinen bis an die Grenzen der Gesundheit gehenden Einsatz in der Geschäftsführung des „konziliaren Prozesses", zu dem sich die Kirchen im Rahmen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland zusammengefunden haben mit den Foren in Königstein und Stuttgart 1988 bis hin zur Europäischen Ökumenischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit" zur Pfingstzeit 1989 in Basel.

Es ist der Wille und die Begabung zur sachlichen Verständigung, zur theologischen Klärung und zur kirchlichen Gestaltung, was Oberkirchenrat Dr. Lothar Coenen auszeichnet: Gaben, die in einer langen Lebenserfahrung als Gemeindepfarrer, wachsamer Theologe und unermüdlicher Mitarbeiter in kirchlichen und ökumenischen Gremien gereift sind, für die wir dem Gott alles Lebens und dem Herrn der Kirche an seinem Geburtstag mit ihm, seiner Familie und seinen Freunden von Herzen Dank sagen.

Vielleicht ist es nicht von ungefähr, daß sich Lothar Coenen nach zweijähriger Zeit als Soldat und Kriegsgefangener 1945 zunächst dem Maurerhandwerk mit dem Ziel zuwandte, Architektur zu studieren, bevor er sich von 1947 an dem Studium der evangelischen Theologie in Bonn und Göttin-

gen widmete. Die Freude an einer Architektonik von theoretischer Gedankenführung und praktischer Planung ist bei ihm in den ganzen Folgejahren nicht zu verkennen. Ein Studienjahr an der Freien Universität in Amsterdam 1949/50 und die dort geknüpften ersten ökumenischen Kontakte gaben ihm den Anstoß zu seiner Dissertation bei dem Göttinger Professor für Reformierte Theologie Otto Weber über das Thema „Gemeinde und Synode – eine kritische Untersuchung ihrer Beziehungen in den reformatorischen Kirchen der Niederlande seit 1816" im Jahre 1953. Während der ganzen weiteren Zeit war Lothar Coenen bis zu seiner Berufung als Ökumene-Referent im Kirchlichen Außenamt der EKD 1978 nach Frankfurt am Main in der Nachfolge von D. Dr. Hanfried Krüger mit Leib und Seele Gemeindepfarrer in seiner rheinischen Heimat, in Neviges und in Barmen, freilich nicht ohne immer wieder in die Weite der Gesamtkirche und der ökumenischen Bewegung auszuschreiten. Zunächst am Anfang übrigens auch als ein Mitarbeiter beim Evangelischen Pressedienst; dann als Mitherausgeber, Fachberater und Endredakteur beim „Theologischen Begriffslexikon zum Neuen Testament", das im Wuppertaler Verlag R. Brockhaus 1967 erschienen ist und weite Verbreitung fand; und schließlich oft genug auf ökumenischen Konferenzen wie bei der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1975 in Nairobi.

Doch genug der Chronik! Nicht aber der Mitfreude und der Dankbarkeit, erst recht nicht der guten Wünsche für Gottes Segen und Geleit, für Gesundheit und Herzenskraft auf dem weiteren Weg Lothar Coenens im Herbst des Lebens zur Einbringung einer reichen Ernte auf dem Feld von Kirche und Theologie, Ökumene und Gemeinde, aber auch im persönlichen Umkreis der Familie und der Freunde!

Heinz Joachim Held

Die 7. Vollversammlung des ÖRK: Zu einem „Versammlungsplatz" im „Land des Geistes"

VON S. WESLEY ARIARAJAH

Im Februar 1991 werden die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates zum siebten Mal seit seiner Gründung 1948 in Amsterdam zu einer Vollversammlung zusammenkommen. Delegierte aus allen Teilen der Welt, aus zahlreichen Kulturen, Rassen und Traditionen werden sich in Canberra, der Bundeshauptstadt Australiens treffen, um miteinander zu beraten und „zu hören, was der Geist den Gemeinden sagt". Man hat die Versammlung unter das Thema gestellt: „Komm, Heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung!" Eigenartigerweise bedeutet in der Sprache der Ureinwohner Australiens „Canberra" „ein Versammlungsplatz", „Australien" aber heißt „das Land des Geistes".

Eine Vollversammlung des ÖRK ist eine Zusammenkunft der höchsten Beschlußinstanzen seiner Mitgliedskirchen. Doch geschichtlich betrachtet und als „Ereignis" erfüllt sie Zwecke, die diese wichtige Rolle weit überragen. Sie ist eine weltumspannende christliche Glaubensfeier; sie demonstriert weithin sichtbar, daß alle Kirchen in Christus eins sind und sich auf dieser Grundlage verpflichten, in ökumenischer Gemeinschaft „zusammenzubleiben und zusammenzuwachsen". Jede Vollversammlung spricht offen die Haltung der Christen in entscheidenden Weltfragen aus. Sie bezeugt öffentlich, daß der Glaube fähig ist, Grenzen zwischen den Menschen zu überwinden. Jede Vollversammlung ist wieder das repräsentativste christliche Konzil der Geschichte – denn jedesmal stoßen neue Kirchen hinzu, steigt die Vielfalt und nehmen mehr Angehörige des Volkes Gottes teil als je zuvor.

Ich beabsichtige nicht, auf die drei Jahre dauernden Vorbereitungen auf diese Feier oder auf Einzelheiten der Sichtweisen und Themen einzugehen, die voraussichtlich den Ablauf der 7. Vollversammlung beherrschen werden. Statt dessen möchte ich einige persönliche Überlegungen zu der Bedeutung beitragen, die das Thema und seine Unterthemen für die Mitgliedskirchen und für den ÖRK just zum gegenwärtigen Zeitpunkt haben könnten; und schließlich eine Bemerkung zum Stand der Erwägungen anfügen, wie Thema und Unterthemen auf der Vollversammlung selbst voraussichtlich entwickelt werden.

Im Mittelpunkt der Heilige Geist – eine Herausforderung an die orthodoxen Kirchen

Zunächst ist das Thema von Canberra unter zwei Gesichtspunkten interessant: es wird das erste Mal sein, daß ein Gebet bzw. eine Anrufung zum Thema einer Vollversammlung gewählt wurde; bisher waren es vor allem Glaubensaussagen. Ebenfalls zum ersten Mal behandelt das Thema die dritte Person der Dreifaltigkeit; früher ging es meist um Aussagen zur zweiten Person. Manche betrachten diese Hervorhebung als Absage an der „protestantischen Tendenz" des ÖRK.

Das ausdrückliche Bekenntnis zur Trinität, obzwar schon immer indirekt vorhanden, trat mit der stärkeren Mitarbeit der orthodoxen Kirchen seit 1961 mehr in den Vordergrund. Doch da der Rat in seinen Anfangsjahren vorwiegend protestantisch und nordatlantisch war, war der Gesamteinfluß der orthodoxen, asiatischen und afrikanischen Theologen trotz jetziger Mitarbeit bisher eher gering, ja nach Meinung einiger minimal.

Befinden wir uns also an einem wichtigen Wendepunkt der Geschichte des Ökumenischen Rates? Zeigt das geistbezogene Thema womöglich einen Durchbruch bezüglich seiner aktuellen theologisch-geistlichen Ausrichtung an? Ist seine theologische Orientierung wahrhaft ökumenisch geworden? Beginnt nun der ersehnte und erstrebte Dialog, beginnt die gegenseitige Durchdringung und Bereicherung der zahlreichen theologischen Traditionen – eine Hoffnung, die innerstes Anliegen ökumenischen Strebens ist?

Man kann ein Geschehen oder auch ein Thema natürlich leicht überinterpretieren – eine Schwäche, die bei Ökumenebegeisterten nicht selten vorkommt. Aber es stimmt tatsächlich, daß im Laufe der vergangenen zwei Jahrzehnte die orthodoxen Kirchen und ihre theologische Ausrichtung allmählich größeren Einfluß auf die Arbeit des ÖRK gewonnen haben. Das kommt zum Teil daher, daß man nun bei allen Beratungen und Konsultationen eine größere Zahl von Orthodoxen hinzuzieht. Daß von den orthodoxen Mitgliedskirchen zunehmend darauf gedrungen wird, mehr Delegierte in den ÖRK-Stab zu entsenden, zeigt ebenfalls, daß die orthodoxe Tradition bereit ist, eine prägendere Rolle bei der Gestaltung der Denkprozesse innerhalb des Rates zu spielen, so daß sie seine theologische Ausrichtung beeinflußt. Das Thema von Canberra kann sehr wohl ein Zeichen sein, daß die Zeit für eine echt ökumenische Theologie in den kommenden Jahrzehnten reif ist, die sich aus allen wichtigen Kirchentraditionen speisen wird. Dieser Umstand stellt aber auch eine Herausforde-

rung an die orthodoxe Tradition dar; bisher war sie eher, wenn auch nicht ausschließlich, in den klassischen Lehrdiskussionen innerhalb des ÖRK zuhause, die sich mit kirchlicher Einheit befaßten – kaum in seiner Arbeit an gesellschaftspolitischen und Wirtschaftsfragen.

Eine große Anzahl orthodoxer Kirchen hat die Erfahrung des Lebens in marxistischen Gesellschaften, die ihrerseits eine Periode radikalen Umbruchs erleben. Es gibt eine intensive Suche nach soziopolitischen Modellen und Wirtschaftsprogrammen, die diesen Gesellschaften den Zugang zu den Vorteilen der modernen Wissenschaft und Technologie ermöglichen sollen, ohne ihre sozialen Errungenschaften aufs Spiel zu setzen. Interessanterweise besteht auf seiten der betreffenden Gesellschaften und Regierungen heute größere Bereitschaft, die Kirchen zur Teilnahme und Mitwirkung an diesem gemeinsamen Ringen aufzufordern. Die universelle Reichweite unseres Themas „Erneuere die *ganze* Schöpfung" bietet Ansatzpunkte für die weitestmögliche Entfaltung des Glaubens. Wohl keine andere Kirche hat die Bedeutung unseres Glaubens an den Heiligen Geist und den Sinn eines Lebens im Heiligen Geist innerhalb der Aussage des Glaubens an die Dreifaltigkeit so ausgelotet wie die orthodoxe.

Ein neuer Zustrom theologischer Sichtweisen von Berufung und Selbstverständnis des ÖRK als eines Dieners Gottes in der Welt könnte aufgrund der stärkeren Auswirkung orthodoxer theologischer Schau erfolgen. Auf der anderen Seite kann es den orthodoxen Kirchen nützen, sich darin zu üben, ein Thema, das den Heiligen Geist zum Inhalt hat, in seinen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Auswirkungen nachzuvollziehen – ein entscheidendes Tun, wenn die orthodoxen Kirchen dann einen nennenswerten Beitrag zu der intensiven Suche leisten wollen, die sich bei den Völkern ereignet, denen sie angehören.

Eine Herausforderung für die protestantische Tradition

Den Heiligen Geist zu bekennen, war immer ein wesentliches Element in den Kirchen, die den Hauptlinien protestantischer Tradition folgen, denn die Lehre vom Geist ist in der Bibel begründet. Aber protestantische Theologie hat im großen und ganzen nicht eine Theologie des Geistes entwickelt. Diese Haltung hängt mit unterschiedlichen Aspekten des Umgangs mit der Lehre zusammen, ersichtlich etwa aus der bekannten Erwiderung eines Protestanten, dem Christomonismus vorgeworfen wurde: „Jesus Christus *kennen* wir wenigstens; aber wer oder was ist der Heilige Geist?" Dieser Kommentar wirft ein Schlaglicht auf die Versklavtheit der Protestanten an

die Philosophie der Aufklärung; ein Protestant ist mehr mit „Tatsachen" und „Geschichte" vertraut als mit „Mythos" oder „Geheimnis". Die Zurückhaltung der Protestanten in dieser Frage hängt auch mit ihren Vorbehalten gegenüber solchen Richtungen zusammen, die die Lehre vom Heiligen Geist auf eine Weise entwickelt haben, die ausschließlich mit dem inneren Leben des Christen oder gar einer bestimmten christlichen Gemeinschaft zu tun hat. Das zeigt die Tatsache, daß die charismatischen Bewegungen lange Zeit am Rande der protestantischen Kirchen gehalten wurden. Erst vor kurzem wurden charismatische Strömungen in den wichtigsten Zweigen des Protestantismus und in der katholischen Kirche akzeptiert und gutgeheißen. Noch vor zwanzig Jahren hieß es, das Problem mit den Wiedergeborenen sei, daß sie nach der zweiten Geburt noch unnützer wären als nach der ersten. Heute wird viel von der Notwendigkeit persönlicher und gemeinsamer Erneuerung geredet, also von etwas wie „Wiedergeburt" im Geiste.

Aber die protestantische Verlegenheit, eine Beziehung zum Heiligen Geist zu gewinnen, hängt mit noch tieferen ungelösten theologischen Problemen zusammen. Zwei davon mögen hier beleuchtet sein. Zunächst die Vielfalt biblischer Aussagen über das Wesen des Heiligen Geistes: Der Geist ist bei der Schöpfung anwesend, er schwebt über den Wassern der frühesten, ungestalteten Erde. Der Geist (er, sie oder es – je nachdem, um welchen Teil der Bibel es sich gerade handelt) ergriff auch das Leben der Propheten und Herrscher. Dann gibt es noch den Bericht darüber, wie der Geist Maria „überschattet"; schließlich wirkt er bei der Taufe Jesu und allen wichtigen Ereignissen in Jesu Leben und nimmt sie auf im Pfingstgeschehen von Apostelgeschichte 2.

Im übrigen Neuen Testament sieht es so aus, als sei die Ausgießung des Heiligen Geistes zu Pfingsten in gewissem Sinne unverbunden mit dem Geist Gottes aus den früheren Bibelteilen. Es gibt die Tendenz, vom Geist als dem Geist Christi zu sprechen, der in erster Linie mit der Kirche als Gemeinschaft am Leibe Christi und mit der Mission der Kirche zu tun hat. Das Neue Testament schafft keine besonders starke Verbindung zwischen dem Geist, der die Kirche sammelt und beschenkt, und dem Geist, der bei der Schöpfung und im Leben der Propheten wirkt. Die Polemik des Neuen Testaments, das vom Leben „unter dem Gesetz" und vom Leben „im Geist" spricht, befördere die Tendenz, die dritte Person der Dreifaltigkeit als eine anzusehen, die sozusagen im Pfingstereignis aktiv wird. Man ist sich des „filioque"-Streits bewußt: welche theologischen Folgerungen ergeben sich, je nachdem ob man den Geist als vom „Vater" oder aber vom „Vater und

dem Sohne" ausgehend ansieht? Zwar bahnt sich über das „filioque" ein Konsens an; trotzdem ist die protestantische Theologie weit davon entfernt, die Folgerungen zu überblicken, die sich daraus ergeben, wenn man von dem Geist, der über die ersten Jünger kam, als von demselben spricht, der bei der Schöpfung wirkte.

Das zweite Problem hängt mit dem ersten zusammen; es hat mit der Wirkung des Geistes zu tun. Wirkt der Geist in der ganzen Schöpfung: wo und wie kann man sein Wirken ausmachen? Steht die Geschichte der Völker, steht das religiöse Leben unserer Nachbarn, stehen die gesellschaftlichen und politischen Bewegungen unserer Zeit unter der Führung des Geistes? Einerseits ist innerhalb einer trinitarischen Aussage über Gottes Anwesenheit in der Welt diese Aussage unvermeidlich. Doch andererseits hat das ungelöste Problem von Kriterien, um das Wirken des Geistes außerhalb der Kirche festzustellen, immer wieder zum Rücktritt von der Absicht geführt, ein systematischeres Verständnis der Lehre vom Geist zu entwickeln. Man könnte auch sagen, daß jeder solcher Versuch neue Probleme aufwirft; daher das Zögern. Eben dieses Zögern hat es den Kirchen der sogenannten Dritten Welt erschwert, einen bedeutsameren Beitrag zum theologischen Denken des ÖRK zu leisten.

Dieses Zögern zeigt sich am besten in der Schwierigkeit, die einige sogenannte Dritte-Welt-Theologien gehabt haben, Teil der Hauptrichtung des theologischen Denkens im ÖRK zu werden. Jene Dritte-Welt-Theologien, die hauptsächlich in den geschichtlichen Erfahrungen des Volkes verwurzelt sind, in den Befreiungsmotiven der Bibel und in der radikalen Interpretation der 2. Person der Trinität in den Begriffen von sozialer und politischer Befreiung, haben z. B. einen größeren Einfluß auf den Rat gehabt als die theologischen Perspektiven aus Asien und Afrika. In Situationen, wo die überwiegende Mehrheit des Volkes in anderen Glaubenstraditionen lebt, ist der pneumatologische Zugang des Einstiegs zur Theologie wahrscheinlich die hoffnungsvollste Option für Theologen in Asien und Afrika. Aber die Mehrdeutigkeit eines solchen Wagnisses hat asiatische Theologen immer wieder dazu geführt, sich für eine erweiterte Christologie (kosmischer Christus, Logos etc.) oder für eine erweiterte Ekklesiologie (wie in der römisch-katholischen Theologie) zu entscheiden. Darum ist eine umfassende Entfaltung der Pneumatologie für den ÖRK wesentlich, damit er wahrhaft ökumenisch wird.

So gesehen ist das Thema der Vollversammlung eine Herausforderung an den Protestantismus. Die Bitte um Erneuerung der *ganzen* Schöpfung führt die universelle Absicht der Gegenwart und des Wirkens des Heiligen Geistes

in das Thema ein, so daß auch die Folgerungen daraus zu lösen sind. Der Ruf nach einem „umfassenderen Ökumenismus" oder „neuen Ökumenismus", der über den christlichen Ökumenismus hinausgeht, war zwei Jahrzehnte lang eine Herausforderung für die Kirchen, zum Teil aufgrund des wachsenden Verständnisses und der durchgehaltenen Beziehungen zu Menschen anderer Religionszugehörigkeit. Die Vollversammlung bietet Gelegenheit festzustellen, wo die Kirchen in dieser Frage stehen.

Die Herausforderung einer ganzheitlichen ökumenischen Bewegung

Bedeutungsvoll ist auch, daß der Akzent des Themas der Vollversammlung auf der „Erneuerung", also Wandlung, liegt – einem Begriff, der für jeden etwas anderes bedeutet. Im Lauf der Diskussionen im Zentralausschuß wurde er aufgefaßt als persönliche Erneuerung, Glaubenserneuerung, Erneuerung der Kirche, charismatische Erweckung, gesellschaftlicher und politischer Wandel, Erneuerung der Menschheit, Einführung einer gerechten Gesellschaftsordnung usw. – Kürzlich sprach ein Kollege von „Erneuerung" als einem Kürzel für „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" (JPIC).

Dies bedeutet nicht, daß über seine Bedeutung Verwirrung herrschte. Es bedeutet, daß der Ökumenische Rat für die Vollversammlung ein Thema gewählt hat, das einen Dialog zwischen Kirchen, Bewegungen, Strömungen und Persönlichkeiten nötig macht, die diesen oder jenen Aspekt des Begriffs „Erneuerung im Geist" entwickelt haben. Das Versammlungsthema kann zu dem äußerst notwendigen Dialog zwischen Menschen führen, die an der eigenen inneren Entwicklung und Erneuerung arbeiten, und solchen, die sich gleichzeitig intensiv an den gesellschaftlichen und politischen Realitäten engagieren. Es kann dazu führen, daß das Anliegen der Einheit und Erneuerung der Kirche mit der Suche nach Einigung und Erneuerung der ganzen menschlichen Gesellschaft in Beziehung gesetzt wird. Es ruft alle auf, die der einen oder anderen Person der Trinität einseitige Aufmerksamkeit zugewandt haben, das ewige Zusammenwirken der Dreieinigkeit als Vorbild für ein ganzheitliches Verständnis von Leben und ökumenischer Bewegung zu begreifen. Mit anderen Worten, wenn sich die Vollversammlung dem stellt, so bietet das Thema allen Hauptströmen theologischer Traditionen genügend Raum, einen vertieften Dialog miteinander zu beginnen, der alle bereichern wird. Gegenseitige Anregung und Bereicherung, Zuhören und Lernen, Geben und Empfangen sind der Stempel der Echtheit der ökumenischen Bewegung. Denn der ÖRK ist keine konfessio-

nelle Vereinigung und daher nicht verpflichtet, dieses oder jenes Verständnis von Kirche, Heil oder Mission zu vertreten. Er ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die zum Ruhme des dreieinigen Gottes Jesus Christus gemäß der Schrift als Gott und Heiland bekennen. Eben daß seine Zukunft offen ist, macht ihn zu einer wertvollen weltumspannenden Gemeinschaft und zum Werkzeug in der Hand des Geistes.

Wie gehen wir also mit dem Thema um?

Diejenigen, die das Thema als erste auszulegen hatten, standen vor der Herausforderung, es vor allem durch Unterthemen so weiterzuführen, daß obige Überlegungen berücksichtigt wurden. Einerseits mußte es so gestaltet werden, daß die zentralen Aussagen der Bibel und der Kirchen über die Person des Heiligen Geistes aufgenommen wurden. Andererseits aber sollte das Wirken des Heiligen Geistes, wie im Thema beschrieben, die Vollversammlung in die Lage versetzen zu untersuchen, was Glaube an den Heiligen Geist für unsere Zeit bedeutet, vor allem mit Bezug auf konkrete Fragen.

Das Nizänum bekennt den Geist als „Spender des Lebens". In den johanneischen Berichten des Evangeliums erscheint er vorwiegend als „Geist der Wahrheit". Die Episteln betonen die Gemeinschaft im Geist, sie sehen das Leben im Geist als eines, das Einigkeit bewirkt. Die Lehre der Kirche hat von Beginn an den Geist als denjenigen gesehen, der verwandelt und heiligt. Die vier Unterthemen wollen diese Aspekte berücksichtigen:

Spender des Lebens – erhalte deine Schöpfung!
Geist der Wahrheit – mach uns frei!
Geist der Einheit – versöhne dein Volk!
Heiliger Geist – verwandle und heilige uns!

Die zweite Hälfte jedes Unterthemas soll die Plattform bieten, von der aus die Vollversammlung Fragen aufgreifen kann, die sich aus dem in der ersten Hälfte enthaltenen Bekenntnis ergeben. Die Bitte „Erhalte deine Schöpfung" etwa führt zwangsläufig zu einem Gespräch über den Glauben an die Schöpfung als Werk Gottes. Was ergibt sich daraus für die ökologischen und lebensethischen Fragen und die gesellschaftspolitischen Fragen der „Erhaltung" der Schöpfung? Was heißt es für unsere Zeit, wenn wir den Heiligen Geist als „Spender des Lebens" anrufen, nicht allein im ontologischen Sinne, sondern auch in der Bedeutung, daß das Leben auf

der Erde und das Leben der Erde überhaupt in all seiner Bedrohtheit Gabe des Geistes ist?

Entsprechend besteht zwischen der biblischen Lehre vom Heiligen Geist als dem Geist der Wahrheit, als dem Anwalt, der die Welt von ihrer Sündhaftigkeit überzeugt, und als der Kraft, die verkehrtes Tun aufdeckt, eine klare Verbindung zu „Befreiung". Das zweite Unterthema mit seiner Suche nach Wahrheit und nach Freiheit könnte unser Ringen um Gerechtigkeit und Frieden sehr wohl um neue theologische Gesichtspunkte bereichern. Der pneumatologische Ansatz spielt bei der Frage nach der Gerechtigkeit in den ökumenischen Diskussionen bisher keine große Rolle, obgleich die Propheten des Alten Testaments bei ihrem Ringen um Gerechtigkeit „vom Geist geführt" waren. Auch bestand für sie eine enge Verbindung zwischen der Ausgießung des Geistes auf alles Fleisch und der eschatologischen Hoffnung auf eine gerechte und friedliche Gesellschaft (Jes 11, Hes 37, Joel 2).

Ähnlich bietet das dritte Unterthema „Geist der Einheit" neue Ansätze für die Einheitsfrage. Bisher drehte sich ein großer Teil der Suche nach Einheit um Einigungen in Lehrfragen. Dagegen führt das geistzentrierte Thema als neues Schlüsselwort bei dieser Suche nach Einheit *Gemeinschaft* oder *Koinonia* ein. Wenn der Heilige Geist Gemeinschaft zwischen Gläubigen schafft und erhält, was gibt dann die „erlebte Gemeinschaft", die „Erfahrung der Gemeinschaft", „die gemeinsame Erfahrung des Geistes im Gottesdienst" für unsere Suche nach Einheit her? Ergibt das pneumatologische Thema womöglich neue Akzente bei unserem Forschen nach sichtbarer Einheit? Ist es möglich, die Einheit im Geist zu erkennen, anzuerkennen und zu feiern in der Hoffnung, daß wir darauf aufbauend miteinander Folgerungen für den Glauben ziehen können? Die Fragen sind nicht neu, doch das Thema um den Heiligen Geist kann, wenn die Linien richtig ausgezogen werden, eine radikale Herausforderung für diejenigen Mitgliedskirchen sein, die bisher mehr die Übereinstimmung in Fragen der Lehre betonten und es oft ablehnten, die Konsequenz dessen zu akzeptieren, daß wir seit Jahrhunderten eine Gemeinschaft von Kirchen in Einigkeit des Geistes bilden und schon seit mehr als vierzig Jahren miteinander in der ökumenischen Familie leben.

In gleicher Weise kann das vierte Unterthema zu einem Dialog zwischen Kirchen führen, die über Erneuerung und Spiritualität verschiedener Meinung sind. Es ist zu hoffen, daß die charismatischen Strömungen innerhalb der Mitgliedskirchen dieses Thema aufgreifen und sowohl bei der Vollversammlung als auch bei den sie umrahmenden Ereignissen stärker in

Erscheinung treten. Ebenso ist zu hoffen, daß die Kirchen über Erscheinungen des Wandels im gesellschaftlichen und politischen Leben Zeugnis ablegen werden, in denen sie das Wirken des Geistes erblicken. Denn eine der vorgesehenen Plenarsitzungen heißt „hören, was der Heilige Geist den Gemeinden sagt" – und es ist zu hoffen, daß viele Stimmen mithelfen werden, es zu verstehen.

Ein ganzheitlicher Ansatz

Bei der Planung der Versammlung ist man sich der Notwendigkeit bewußt, die Versammlung in allen Aspekten ihrer Arbeit zusammenzuhalten. Daher ist die Planung der 7. Vollversammlung im Vergleich zu den früheren geringfügig anders angelegt. In Nairobi und Vancouver stellten Thema und Unterthemen gleichsam den großen, die Vollversammlung überspannenden Schirm dar; behandelt wurden sie in Plenarsitzungen und kleinen Bibel- bzw. Diskussionsgruppen. Die wichtigsten Fragen wie Einheit, Mission, Leiden und Kampf, Teilhabe an der Gemeinschaft usw. wurden in Sektionen bearbeitet, denen besondere Vorbereitungsmaterialien zur Verfügung gestellt wurden. Die Diskussionen der Themen sollten die ganze Versammlung durchdringen und auf diese Weise auch auf die Arbeit in den Sektionen einwirken.

In Canberra soll versucht werden, das Nachdenken über das Thema, die Bibelarbeiten und die Gespräche über einzelne Fragen stärker zu integrieren. So behandeln die vier Sektionen der Versammlung die *vier Unterthemen*, und diese Unterthemen sind Grundlage der theologischen Arbeit, der Bibelarbeiten und der Diskussionen von Einzelfragen in den Sektionen. Die Frage der Beziehung der Menschheit zur Natur etwa wird aus theologischer und biblischer Sicht in Sektion I diskutiert. Sodann wird jede Einzelfrage, die sich aus den Diskussionen herausschält – etwa die ökologische Krise – näher beleuchtet. Dieselbe Sektion, die das Unterthema bearbeitet, soll auch die Einzelfragen aufgreifen, die sich aus dem Bekenntnis zum Heiligen Geist ergeben, das das Unterthema enthält.

Die Möglichkeit einer engen Verbindung zwischen den Unterthemen und Diskussionen zu den Hauptfragen wurde zunächst in der Ausarbeitung der Bibelstunden untersucht, die zur Vorbereitung in den Kirchen benutzt werden sollen. Die den Unternehmen zugeordneten Bibelabschnitte wurden einigen Personen in aller Welt zugeschickt mit der Frage, was beides in ihrer Ortssituation bedeute. In der Beantwortung wurden uns einige ganz konkrete Fragen gestellt, die entscheidend für ihr Alltagsleben sind. 70 dieser

Antworten sind in die 6 Bibelarbeiten eingebracht worden, die auf Englisch erschienen sind und 1990 in 20 weiteren Sprachen zum Studium in den Kirchen zur Verfügung stehen werden.

Anfang Oktober trafen sich für eine Woche 20 Teilnehmer aus unterschiedlichen kirchlichen Traditionen und Kulturen mit dem an den Unterthemen arbeitenden ÖRK-Stab. Bemerkenswert viel kann von der im ÖRK geleisteten Arbeit zu den auf der Vollversammlung behandelten Fragen eingebracht werden: Larnaka über Diakonie, El Escorial über ökumenisches Teilen, San Antonio über Mission und Evangelisation und die bevorstehende Konferenz in Seoul über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dabei ist die Hoffnung, daß der pneumatologische Schwerpunkt all diesen Erkundungen einen neuen Gesichtswinkel und neue Ausrichtung geben wird.

Die Lage der Welt

Eine Versammlung kann letzten Endes nicht vollständig vorbereitet werden. Die Versammlung *ereignet sich*, wenn die Kirchen zusammenkommen, und das, was die Kirchen über ihre Delegierten und Teilnehmer in dieses Treffen einbringen, wird im Endeffekt Denken und Leben dieser einzigartigen Veranstaltung bestimmen. Die Lage in der Welt und am Versammlungsort wirken ebenfalls stark auf diese ein. Die Probleme der australischen Ureinwohner und der umwohnenden Maorivölker werden die Versammlung ebenfalls beeinflussen und die Fragen der Eigentumsrechte an Grund und Boden, der kulturellen Rechte und der Rechte von Minderheiten dürften in Canberra viel Raum einnehmen. Die Bewohner des Pazifiks sind äußerst besorgt über die Atomversuche, über die „Dekolonisierung" und den Druck multinationaler Gesellschaften auf kleine Völker. Die zunehmende Militarisierung Asiens, die Schuldenkrise, das Problem gesellschaftlicher Gewalt, Armut und Rassismus werden im Bewußtsein der Teilnehmer oben anstehen. Der mit diesen Vorbereitungen beschäftigte ÖRK-Stab ist sich bewußt, daß er keine Fragestellungen oktroyieren darf, nur weil sie in die augenblicklichen Strukturen und Programme „passen". Er hofft, den Kirchen selbst Raum zu geben, ihre Fragen zu formulieren und den ÖRK aufzufordern, die Probleme weiterzuverfolgen, die für sie beim Eintritt in das nächste Jahrtausend bestimmend sind. Auch besteht in Genf Bereitschaft, die Programm-Untereinheiten zu umfassenderen Einheiten umzuorganisieren, um auf neue Impulse und Forderungen aus der Vollversammlung zu reagieren.

Der ÖRK feierte 1988 seinen vierzigsten Jahrestag. Er ist sich der Notwendigkeit bewußt, seinen Auftrag und seine Programme darauf zu überprüfen, ob sie den Bedürfnissen der Kirchen und der Welt noch so entsprechen, wie es bei seiner Gründung 1948 der Fall war. Als Diener der ökumenischen Bewegung und als Werkzeug des ökumenischen Engagements ist der ÖRK auf dieser Vollversammlung bereit, die Herausforderungen anzunehmen, der sich Kirche und Welt heute in unserer äußerst komplex gewordenen Zeit gegenübersehen.

Mögen die Vertreter der Kirchen, die in Canberra zur Vollversammlung zusammenkommen, darauf eingestimmt sein zu hören, was der Heilige Geist den Gemeinden in diesem Augenblick der Weltgeschichte sagt.

Übersetzung: Angela Boeckh

Die Herausforderung von Curitiba: Auf dem Wege zu einer bekennenden Gemeinschaft

VON PAUL WEE

(A) *Die zentrale Frage*

Das Weltluthertum, wie es in der als „Der Lutherische Weltbund" bekannten christlichen Weltgemeinschaft zum Ausdruck kommt, steht an einem kritischen Punkt seiner Geschichte. Was die 800 Teilnehmerinnen und Teilnehmer auf der vom 30. Januar bis 8. Februar 1990 in Curitiba (Brasilien) stattfindenden Achten Vollversammlung erörtern (und die etwa 400 stimmberechtigten Delegierten unter ihnen beschließen), wird weitgehend das künftige Profil und die Ausrichtung des LWB bestimmen. Die Vollversammlung, die „das oberste Organ des LWB" ist, wird auch zum Ausdruck bringen, wie der Weltbund auf die im Curitiba-Thema enthaltene Herausforderung „Ich habe das Schreien meines Volkes gehört . . ." nach Gemeinschaft (Sektion I), nach Heil und Erlösung (Sektion II), nach Frieden mit Gerechtigkeit (Sektion III), nach einer befreiten Schöpfung (Sektion IV) reagieren wird.

Hinsichtlich seines Selbstverständnisses und seiner künftigen Mission lautet die wesentliche Frage folgendermaßen: Wird die weltweite lutherische

Gemeinschaft von 105 Mitgliedskirchen auf fünf Kontinenten ihr eigenes Wesen – und ihre Daseinsberechtigung – weiterhin als locker verbundene Vereinigung von unabhängigen Mitgliedskirchen, die geistliche Gemeinschaft haben und gemeinsam Programme von Mission und Dienst durchführen, zum Ausdruck bringen, oder wird sie, wie es die Vorschläge zur Änderung der Verfassung vorsehen, sich als enge „Gemeinschaft von Kirchen ... die in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft verbunden sind", verstehen, die zu ihren Mitgliedern und zur Welt kohärent und klar aus einem gemeinsamen konfessionellen Erbe heraus spricht? Es geht darum, ob der LWB lediglich „eine freie Vereinigung von lutherischen Kirchen" ist, der „als ihr Organ in solchen Angelegenheiten handelt, die sie ihm übertragen",wie es in der gegenwärtigen Verfassung heißt, oder ob er sich auch als eine konfessionelle und Bekenntnisbewegung in der katholischen Kirche versteht, die im eucharistischen Miteinanderteilen und in einem gemeinsamen Verständnis des Evangeliums vereint und entschlossen ist, sich gemeinsam auf größere Einheit in der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zuzubewegen.

Das ist keine bloß akademische Frage, die nur zur esoterischen Welt der professionellen Theologen oder Kirchenhistoriker gehört; sie ist äußerst existentiell, denn die Antwort auf diese Frage bestimmt die Art und Weise, in der der LWB als Reaktion auf das Schreien von Gottes Volk in der heutigen Welt seine Mission durchführt.

(B) *„Das Schreien meines Volkes"*

Die Vollversammlung findet in einer Zeit welthistorischer Veränderungen statt, in der viele der metaphysischen und geopolitischen Hypothesen, die Denken und Handeln im 20. Jahrhundert bis zu diesem Zeitpunkt bestimmt haben, radikal in Frage gestellt werden. Es ist eine Zeit, in der die Fundamente des geistlichen und politischen Lebens Erschütterungen erleben wie China und Kalifornien durch die Erdbeben. Es ist zugleich eine Zeit ungeheurer Möglichkeiten und eine Zeit beispielloser Risiken. Es ist eine Zeit des Heilens für manche und eine Zeit unglaublicher Leiden für andere. Es ist eine Zeit tiefer Sorge und eine Zeit erhebender Hoffnung.

Hoffnung und Verzweiflung, die zu diesem Augenblick der Geschichte gehören und die in dem aufrüttelnden Thema der Vollversammlung aufgegriffen werden, das auf einer Stelle im dritten Kapitel von Exodus basiert, spiegeln sich in der Zeitung wider, die wir heute morgen gelesen haben.

- Da sind Bilder, die wir nicht so schnell vergessen, von Massen von Ost- und Westberlinern, die einander physisch und geistig näherkommen, sich einhaken, singen, weinen, mit kleinen Souvenirs dessen weggehen, was einst das häßlichste Symbol der Trennung und Entfremdung im Herzen Europas war.
- Wir erfahren von wichtigen Veränderungen in Ungarn und Polen und sehen Bilder von Menschenmassen auf den Straßen, die für demokratische Reformen in Bulgarien und der Tschechoslowakei demonstrieren.
- In Namibia herrscht Feststimmung unter den Menschen, nachdem die ersten freien und gerechten Wahlen in der Geschichte des Landes abgeschlossen sind. Die Rolle der namibischen Kirchen wird erwähnt, die mit dem namibischen Volk eine der grausamsten Zeiten rassischer Unterdrückung in der Geschichte erlebt haben.

Es gibt aber auch schlimme Nachrichten. Die Hauptstadt von El Salvador ist ein Heerlager. Straßenkämpfe zwischen Regierungsstreitkräften und der oppositionellen Nationalen Befreiungsfront Farabundo Marti (FMLN) haben bereits mehrere hundert Menschenleben gefordert. Die Regierung bombardiert aus der Luft dichtbesiedelte Gebiete in San Salvador, wo sich die Rebellen festgesetzt haben. Vor einigen Tagen sind bei einem Bombenanschlag über ein Dutzend führende Gewerkschafter ums Leben gekommen, und andere verstecken sich nun ebenso wie Studenten und kirchliche Führungskräfte, die für die vielen Unterdrückten gegen diejenigen eingetreten sind, die Wohlstand, Landbesitz und Macht in den Händen weniger belassen wollen.

Nicht anders ist es in Guatemala, wo paramilitärische Gruppen (Todesschwadronen) mit von Israel gelieferten Waffen für eine systematische Dezimierung von Führungskräften in Kirchen, Gewerkschaften, politischen und Studentenorganisationen, von armen Campesinos und Maya-Indianern mitverantwortlich sind.

Ferner könnte man Brasilien anführen, selbst ein großer Waffenproduzent, wo gutgerüstete Vigilantenmilizen im Dienste großer Landeigentümer die Anführer der armen Bauern beseitigen, welche sich lediglich organisieren wollen in der Hoffnung, eines Tages dem Teufelskreis der zermürbenden Armut zu entkommen.

Folgende Erklärung wurde vor einem Jahrzehnt auf der Bischofskonferenz in Puebla (Mexiko) abgegeben: „Aus der Tiefe der Länder, die Lateinamerika ausmachen, steigt ein Schrei zum Himmel empor, der ständig lauter und beunruhigender wird. Es ist der Schrei eines leidenden Volkes, das Gerechtigkeit, Freiheit und Achtung der Grundrechte von Menschen und Völkern fordert." Diese Worte haben auf tragische Weise auch noch Gültigkeit für die heutige Situation, mit der die Vollversammlung sich befassen will.

Die Zeitung von heute morgen bietet nur einen kurzen Einblick in einige der Herausforderungen des Tages, denn das Gesamtbild ist noch weitaus umfassender. Da die Art der Reaktion der Kirche und die Frage des Selbstverständnisses und der Mission des LWB davon abhängen, sind einige weitere Stellungnahmen notwendig, um – zumindest in großen Zügen – das Ausmaß der gegenwärtigen Krise zu schildern.

Untrennbar verbunden mit dem „Konflikt auf Sparflamme" (low intensity conflict = LIC), der im Namen bestimmter wirtschaftlicher, politischer und ideologischer Interessen stattfindet, ist das durch die internationale Schuldenkrise verursachte ungeheure Leid; diese ist selbst ein Symptom der Ungerechtigkeit, die zur Zeit in die Weltwirtschaftssysteme eingebaut ist. Den Vereinten Nationen zufolge sterben jedes Jahr vierzig Millionen Menschen an Hunger und mit Hunger zusammenhängenden Ursachen.

Für Angehörige der Kirche, die den Zusammenhang zwischen dem Miteinanderteilen des Abendmahls und dem Teilen des Brotes mit den Armen verstehen, ist diese Zahl völlig unerträglich. Angesichts der Mitschuld von Institutionen im wohlhabenden Norden, einschließlich der Kirchen, an der systematischen Ungerechtigkeit der Weltwirtschaft fragt Ulrich Duchrow[1], ob diese Situation nicht einen *Status confessionis* für die Kirche darstellt. Sektion III der Vollversammlung „Ich habe das Schreien meines Volkes nach Frieden mit Gerechtigkeit gehört" wird sich mit der Frage von Glauben und Ethik im Kern der Krise auseinandersetzen, die von der strukturellen Ungerechtigkeit im Weltwirtschaftssystem verursacht wird.

Die Vollversammlung wird sich ferner mit der Rüstungsindustrie, die jährlich eine Billion Dollar umsetzt (was der gesamten Schuld aller Entwicklungsländer entspricht), und der Bedrohung durch eine neue Generation von Erstschlagswaffen befassen. Trotz des Abschlusses des Vertrages über die Beseitigung der Mittelstreckenraketen (INF) und des revolutionären Strebens nach Demokratie in Osteuropa, das von Michail Gorbatschow eingeleitet wurde, geht die Produktion von exotischen, hochmodernen Waffen, die ganze Teile der Weltbevölkerung vernichten können, ungehindert weiter. Die Regierungen der Welt und die Kirchen protestieren kaum dagegen, wie sich zum Beispiel daran erkennen läßt, daß es auf jüngste Berichte über eine Zusammenarbeit zwischen Israel und Südafrika im Bereich der Atomtechnologie für militärische Zwecke keine empörte Reaktion gegeben hat.

Unter dem Titel „Ich habe das Schreien meines Volkes ... nach einer befreiten Schöpfung gehört" wird sich Sektion IV mit der allmählichen Zerstörung der ökologischen Systeme der Welt durch den weitergehenden Mißbrauch der Umwelt, unseren konsumorientierten Lebensstil und unsere

Sucht nach ständigem Wirtschaftswachstum befassen. Gro Brundtland, verantwortlich für den bedeutenden *Brundtland-Bericht*[2], der ein Szenarium für Katastrophen darlegt, aber auch hin und wieder einen Hoffnungsschimmer bietet, wird auf der Vollversammlung einen Vortrag halten. Es geht stets um Ungerechtigkeit, die in menschlicher Habgier begründet ist, ob wir es nun mit der Zerstörung des Amazonasbeckens durch gewinnsüchtige Genossenschaften, potentiell verhängnisvolle Klimaveränderungen, die durch den übermäßigen Energieverbrauch verursacht werden, die Vergrößerung des Ozonlochs, die durch Fluorkohlenwasserstoffe verursacht wird, oder den Mißbrauch von Grund und Boden durch nicht bedarfsorientierte Technologie zu tun haben. Die Umweltkrise ist ein menschliches Problem, bei dem die Ausnutzung von persönlicher Habgier und Gewinnsucht Vorrang erhält vor dem Miteinanderteilen der Ressourcen auf Gottes Erde. Unter Bezug auf Römer 8 heißt es im Studienbuch für die Vollversammlung zu Recht, daß „die Befreiung der Menschen Voraussetzung für die Befreiung der Schöpfung ist".

Im Vorausblick auf Curitiba ist es bereits möglich, in gewissem Maße die Reaktionen der Mitglieder der 32 Arbeitsgruppen vorauszusehen, wenn sie sich unter Anleitung des Heiligen Geistes bemühen, anhand der Ressourcen der biblischen und konfessionellen Tradition auf die Schreie von Gottes Volk heute zu reagieren. Statt eine nicht mehr zu überblickende Zahl von Resolutionen wie in Budapest (386) zu formulieren, werden die Delegierten in Curitiba eine relativ kleine Anzahl von kritischen Sachfragen erörtern und eine „Botschaft" aufsetzen, die der Weltgemeinschaft lutherischer Kirchen pastorale Wegweisung und Anleitung für die kommende Periode geben wird.

Woraus soll eine solche Botschaft nun aber bestehen? Sie wird sicherlich viele der gleichen Anliegen enthalten, die in der Schlußerklärung der von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem Rat Europäischer Bischofskonferenzen (CCEE) im Mai 1989 in Basel veranstalteten Versammlung über Frieden in Gerechtigkeit angeführt sind. Sie könnte Inspiration auch in den *Kairos*-Dokumenten finden, die unlängst in Südafrika und Mittelamerika erstellt wurden.

Sie wird zweifellos viel gemeinsam haben mit dem Dokument, das aus der für März 1990 in Seoul (Korea) geplanten Weltkonferenz über Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung hervorgehen wird. So sollte es auch sein, denn der vom ÖRK koordinierte konziliare Prozeß, der zwischen Kirchen auf der ganzen Welt stattfindet, hat zur Genüge deutlich

gemacht, daß in bezug auf die Wahrnehmung von Art und Ausmaß der bevorstehenden Krise ein wachsender Konsens besteht.

Eben wegen Art und Ausmaß dieser Krise müssen die Kirchen meiner Ansicht nach diesen Augenblick in der Geschichte als besondere Zeit des Bekennens verstehen, da eine neue Form des Gehorsams gegenüber dem Evangelium erforderlich ist. Wenn es eine entschiedene ökumenische Antwort auf das Schreien der Menschen heute geben soll, muß diese aus einer neuen Gemeinschaft *(koinonia)* des Engagements hervorgehen, in der das gemeinsame eucharistische Leben im Mittelpunkt der Teilhabe am Schreien von Gottes Volk und dem Seufzen von Gottes Schöpfung steht. Ob der LWB selbst Brennpunkt eines solchen Ausdrucks der *koinonia* oder einer solchen Gemeinschaft werden kann, das ist eine der Herausforderungen von Curitiba und darüber hinaus.

(C) *Der LWB als Gemeinschaft*

Seit der Vollversammlung von Budapest (1984) haben wenige Fragen eine solch lebhafte Diskussion ausgelöst wie diejenige, die sich mit der Identität des LWB als Ausdruck der „Gemeinschaft" lutherischer Kirchen auf der Welt befaßt. In Budapest haben Delegierte einstimmig eine historische „Erklärung über Selbstverständnis und Auftrag des Lutherischen Weltbundes" angenommen, in der es unter anderem heißt:

„Wir bezeugen und bekräftigen die Gemeinschaft, in der die lutherischen Kirchen in der ganzen Welt miteinander verbunden sind. Diese Gemeinschaft ist gegründet in der Einheit des apostolischen Glaubens, wie er in der Heiligen Schrift gegeben und durch die ökumenischen Bekenntnisse und die lutherischen Bekenntnisschriften bezeugt ist. Sie beruht auf der ‚einmütigen Bezeugung des Evangeliums von Jesus Christus als der seligmachenden Kraft Gottes' gegenüber der Welt (Verfassung des LWB, III.2.a). Und sie beruht auf der Übereinstimmung in der Verkündigung des Evangeliums und Feier der Sakramente (CA VII).

Diese lutherische Kirchengemeinschaft findet ihren sichtbaren Ausdruck in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, im gemeinsamen Zeugnis und Dienst, in der gemeinsamen Erfüllung des missionarischen Auftrags und in der Bereitschaft zu ökumenischer Zusammenarbeit, Dialog und Gemeinschaft. Die lutherischen Kirchen der Welt verstehen ihre Gemeinschaft als Ausdruck der einen heiligen katholischen und apostolischen Kirche. Sie sind daher verpflichtet, sich für die Manifestierung der in Jesus Christus gegebenen Einheit der Kirche einzusetzen. Der LWB ist ein Ausdruck und Instrument dieser Gemeinschaft."[3]

Manche meinen, bei der Diskussion über Gemeinschaft gehe es um die Machtfrage. Wird Freiheit und Eigenständigkeit (Macht) der einzelnen Mitgliedskirchen vom LWB an sich gerissen, wenn er davon ausgeht, daß sein Handeln in ihrem Namen ein ihm zustehendes Recht ist?

Die Diskussion ist hilfreich, aber ich bin nicht der Meinung, daß die Angst vor einer Verletzung der wesentlichen Integrität einzelner Mitgliedskirchen durch den LWB als Ganzen oder sein Sekretariat gerechtfertigt ist. Wenn es der Garantien bedarf, wurden diese durch den Beschluß des LWB-Exekutivkomitees im August 1989 geliefert, das in den Vorschlag zur Änderung der Verfassung folgende Worte aufnahm:

„Der Lutherische Weltbund handelt als Organ seiner eigenständigen Mitgliedskirchen in Angelegenheiten, die ihm von den Mitgliedskirchen übertragen werden. Er kann für eine oder mehrere Mitgliedskirchen tätig werden, sofern diese ihm bestimmte Aufgaben übertragen. Er kann einzelne Mitgliedskirchen bitten, Aufgaben für die gesamte Gemeinschaft zu übernehmen."

Der LWB als Gemeinschaft läßt sich auf vielerlei Weise zum Ausdruck bringen, ohne daß es zu einem Superkirchensyndrom kommen muß oder daß dem Genfer Sekretariat mehr Befugnisse übertragen werden. Dazu sei auf das ausgezeichnete Buch von Eugene Brand, *Auf dem Weg zu einer lutherischen Gemeinschaft: Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft*[4], verwiesen. Der römisch-katholische Weg, der die hierarchische Autorität des Papsttums verlangt, wirft für Lutheraner fundamentale Fragen auf. Der orthodoxe Weg, wo es weder Papst noch eine andere Zentralgewalt gibt, ist ein möglicher Weg. Das Modell der Anglikanischen Kirchengemeinschaft ist ein anderer.

Lutheraner werden sicherlich einen eigenen Weg finden, der sowohl ihrer theologischen Tradition als auch ihrer Verpflichtung auf die Einheit der Kirche angemessen ist.

(D) *Auf dem Wege zu einem ökumenischen Verständnis von Gemeinschaft*

Im Blick auf Curitiba und darüber hinaus wird deutlich, daß die größeren Auswirkungen dessen, was sich als integrierte *Koinonia*-Ekklesiologie für das Leben des LWB bezeichnen ließe, noch auszuarbeiten sind. Hier glaube ich, daß der ganze LWB sorgfältig auf das hören muß, was Mitgliedskirchen wie die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien sagen und tun. Noch bevor die Curitiba-Erklärung der Synode der brasilianischen lutherischen Kirche angenommen und dem Präsidenten Brasiliens 1970 vorgelegt wurde, hatte diese Kirche bereits ein beträchtliches Engagement für soziale Gerechtigkeit für die rechtlosen Massen zustande gebracht. Seither hat ein großer Teil dieser Kirche seine Identität und Mission in einer ökumenischen *koinonia* gefunden, die auf das Teilen ihres

Lebens mit Gemeinschaften landloser Armer und marginalisierter Ureinwohner verpflichtet ist.

Es ist kein Geheimnis, daß viele lateinamerikanische Kirchen stark von mächtigen Strömungen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) und der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM) in Puebla (1979) beeinflußt wurden.

Im Schlußbericht der Bischofssynode heißt es in bezug auf das II. Vatikanum, daß „die Ekklesiologie der Gemeinschaft die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente ist". Ausgangspunkt ist die Realität der *koinonia* im Neuen Testament, wie sie auf die Kirche angewendet und in der patristischen Zeit entwickelt wurde. Ihre ausschlaggebende Dynamik ist im freien Handeln von Gottes erlösender Gnade in Christus zu finden, das die Vereinigung mit Gott durch den Geist möglich macht. Durch diese göttliche *communio* wird die Beziehung des Teilens von geistlichen und materiellen Gaben zwischen den Gläubigen hergestellt. All das wird zusammengehalten in dem, was Johannes Kardinal Willebrands „ein Teilen einer gemeinsamen Realität" nennt. Dieses Wesen der *communio*, die die Ortskirche mit der weltweiten Kirche verbindet, wird am stärksten im Sakrament des Abendmahls und im Teilen mit den Armen zum Ausdruck gebracht.

Die Puebla-Konferenz, auf der alle lateinamerikanischen Bischöfe zur Erörterung von „Evangelisation" zusammenkamen, war eine theologische Wasserscheide, insofern sie *communio* als Teilhabe am trinitarischen Leben, als eucharistische Gemeinschaft und als Miteinanderteilen der Früchte der Erde in der Gesellschaft definierte. Die Ekklesiologie der Gemeinschaft lieferte ein organisches Band zwischen der geheimnisvollen Vereinigung mit Gott durch Christus, dem Miteinanderteilen des Leibes und Blutes Christi und dem Auftrag der Ortsgemeinde, sich durch wirtschaftliches und politisches Handeln um Gerechtigkeit zu bemühen. Der römisch-katholische Gelehrte Kilian McDonnell spricht von der *koinonia* als einem Begriff, in dem christologische, pneumatologische und partizipatorische Gegebenheiten integriert werden: „Diese integrierte Ekklesiologie, die am auffälligsten in Puebla gesehen wurde, macht es möglich, die Trennung zu überwinden, die zwischen dem Leben der Gnade, dem kirchlichen Leben und dem Ringen der Armen um ein würdiges menschliches Leben besteht."

Der Aufruf von Puebla, daß Familie und Ortsgemeinde „Zentren der Gemeinschaft und Teilhabe" sein sollen, die sich um Evangelisation in der Gemeinschaft bemühen, bedeutet, daß die eucharistische Gemeinschaft nur dann authentisch sein kann, wenn sie im Kontext der Welt gefeiert wird, in der die Menschen leben, und zwar insbesondere in Situationen entwür-

digender Armut, wirtschaftlicher, politischer und militärischer Unterdrückung.

Zwar lassen sich die Einflußlinien nicht scharf ziehen; doch es ist keine Frage, daß viele LWB-Mitgliedskirchen in Lateinamerika von jenen raschen, anregenden und häufig gefahrvollen Strömungen mitgetragen wurden, die ihren Ursprung im II. Vatikanum und in Puebla haben. Diese Kirchen sind konfessionell, ökumenisch, katholisch, charismatisch (im Sinne des Teilens der geistlichen und materiellen Gaben des Geistes) und drücken den Sinn der *communio* auf eine Weise aus, der Bedeutung und Verheißung für das Leben des ganzen LWB innewohnt.

(E) *Auf dem Wege zu einem ökumenischen Ausdruck der Gemeinschaft*

Wie viele römisch-katholische, aber auch lutherische und sonstige Bekenntnisgemeinschaften in Lateinamerika festgestellt haben, birgt es Risiken und Gefahren in sich, wenn von der Kirche als „communio" und von der Gemeinde als „Zentrum der Gemeinschaft und Teilhabe" gesprochen wird.

Hier ein Beispiel: Heute früh kam ein Telefonanruf von einem Stabsmitglied der Lutherischen Kirche in El Salvador – eine der jüngsten LWB-Mitgliedskirchen: „Wir sind hier in Not. In der ganzen Stadt und auf dem Land wird gekämpft. Die Kämpfe sind in unserer Nachbarschaft ausgebrochen, als wir den Gottesdienst beendeten. Hunderte von Menschen wurden bereits getötet. Soldaten beschießen Zivilisten von Hubschraubern aus. Können Sie das bekanntgeben...?"

Vor einigen Wochen nahm unsere aus sechs Lutheranern und einem Katholiken bestehende internationale Delegation in eben dieser lutherischen Gemeinde in San Salvador an einem Gottesdienst teil. Wir waren in diese Gemeinde, die sich in einem sehr armen Viertel von San Salvador befindet, direkt von der römisch-katholischen Kathedrale gekommen, wo wir Gäste von Erzbischof Rivera y Damas gewesen waren und an einem festlichen eucharistischen Gottesdienst mit Hunderten von armen Salvadorianern teilgenommen hatten. Nun teilte der lutherische Bischof Medardo Gomez Brot und Wein aus, vor allem an arme Familien, an die Kinder, die sich auf den Altarstufen drängten, an Jugendliche mit Tamburinen und Gitarren, an engagierte Frauen, die das Rückgrat der Gemeinde bilden, und vielleicht zwanzig internationale Mitarbeiter, deren Tätigkeit und reine Anwesenheit Sicherheit und globale Solidarität im Glauben erkennbar machen. Diese internationalen Mitarbeiter empfangen auch selbst große Gaben des Geistes, die ihnen niemals genommen werden können. Während des Abendmahls habe ich an den mutigen Dienst gedacht, den diese Gemeinde Tausenden von armen Familien leistet, die durch den Bürgerkrieg entwurzelt sind, an die Folter und Ermordung von Bischof Gomez' Kollegen David Fernandez, an die physische Mißhandlung vieler Gemeindeglieder, die im Gefängnis waren, darunter auch Bischof Gomez, an die ständigen Todesdrohungen gegen Bischof Gomez und seine Familie, an die Bombenanschläge gegen die Kirche, an die

Verletzungen von einheimischen und internationalen Kollegen bei der Explosion einer Bombe am Projektort in San Miguel. Ich dachte daran, wie in der Gemeinschaft trotz allem eine erstaunliche geistige Kraft und ein erhebendes Gefühl für Freiheit und Freude im Evangelium im Angesichte des überall lauernden Todes fortbesteht.

Am gleichen Abend haben wir einige Stunden mit Bischof Gomez' Kollegen und Freund Pater Ignacio Ellacuria verbracht, einem gebrechlich wirkenden Gelehrten, der Rektor der Katholischen Universität von El Salvador und ein wichtiger Vermittler für eventuelle Friedensverhandlungen zwischen der Regierung und den Guerillas war. Am folgenden Tag schloß sich Medardo (wie ihn die Salvadorianer nennen) unserer Delegation auf dem Weg nach Guatemala, Honduras, Nicaragua und Costa Rica an. In Managua erhielten wir die Nachricht über eine weitere Bombenexplosion in der lutherischen Kirche in San Salvador, so daß Medardo unsere Delegation verlassen und unverzüglich in seine Heimat und zu seiner Gemeinde zurückkehren mußte.

Heute abend, vier Wochen später, haben wir erfahren, daß die Haushälterin der Katholischen Universität von El Salvador, ihre Tochter und sechs Priester von dreißig schwerbewaffneten Angehörigen des salvadorianischen Militärs aus dem Gebäude gezerrt, gefoltert und dann an eine Wand gestellt und durch Schüsse in den Kopf ermordet wurden. Einer von ihnen war Pater Ignacio Ellacuria.

Am gleichen Abend wurden zwölf internationale Mitarbeiter von Mitgliedern der gefürchteten Nationalgarde aus dem Büro der lutherischen Kirche abgeführt. Ihr Schicksal ist noch unbekannt. Morgen wird es Botschaften voll Zorn und Trauer geben. In lutherischen und römisch-katholischen Kirchen auf der Welt wird es dringende Anfragen sowie Gebete und Briefe des Trostes und der Unterstützung geben. LWB-Präsident Johannes Hanselmann hat bereits führende bundesdeutsche Politiker angesprochen. Generalsekretär Gunnar Staalsett hat Briefe an die Leiter der salvadorianischen Regierung und der FMLN, den Präsidenten der Vereinigten Staaten und den Generalsekretär der Vereinten Nationen gesandt. Die ökumenische Frauengruppe Cadena de la Esperanza (Hoffnungskette) wird in vielen Ländern mit Gedenkgottesdiensten, Gebeten und Briefen auf die Ereignisse reagieren.

Angesichts dieser Ereignisse ist es schwierig, wieder zu einer theoretischen Frage zurückzukehren. Da aber eine Antwort darauf weit über das Theoretische hinausgeht, müssen wir ganz direkt fragen: Was hat all das mit dem Lutherischen Weltbund als Gemeinschaft von Kirchen zu tun? Läßt sich internationale Solidarität nicht von Kirchen „in einer freien Vereinigung" zum Ausdruck bringen, ohne daß eine neue „Ekklesiologie der Gemeinschaft" geschaffen wird? Die Antwort lautet schlicht so: Natürlich *gibt es bereits* eine – wie auch immer bezeichnete – *communio*, die auf weit mehr aufgebaut ist als auf „Solidarität". Sie ist bereits lebendige, kraftvolle Realität. Sie ist gegenwärtig in den wachsenden Verbindlichkeiten gegenseitiger Unterstützung – geistlicher und materieller Art – zwischen den Mitgliedskirchen des LWB. Sie kommt in bilateralen theologischen Gesprächen zum Ausdruck, bei denen Lutheraner mit einer Stimme zu

römischen Katholiken, Anglikanern, Reformierten und anderen gesprochen haben. Sie kommt zum Ausdruck durch engere Arbeitsbeziehungen zwischen dem LWB und dem Ökumenischen Rat der Kirchen und anderen ökumenischen Organisationen. Sie fand besonderen Ausdruck auf der Vollversammlung von Daressalam (1977), als Lutheraner aus der ganzen Welt eine Resolution über *Status confessionis* annahmen, die eine scharfe Verbindungslinie vom lutherischen Bekenntnis hin zur Ablehnung der Apartheid in Kirche und Gesellschaft zog.

Diese Resolution wurde zur Grundlage des Beschlusses der Vollversammlung von Budapest, die Mitgliedschaft von zwei Kirchen für ruhend zu erklären, womit ein deutliches Signal gegeben wurde, daß die weltweite Gemeinschaft lutherischer Kirchen nicht nur ein gemeinsames Bekenntnis zum historischen Glauben erfordert, sondern auch eine gemeinsame Verpflichtung zu entsprechendem Handeln. Es sollte nicht überraschen, daß das Selbstverständnis von Lutheranern als Gemeinschaft am stärksten von solchen Kirchen erfahren und zum Ausdruck gebracht wurde, die ihren Dienst in Situationen großer Krisen geleistet haben. Die Lutherische Kirche in El Salvador und die schwarzen Kirchen in Namibia zum Beispiel sind Bekenntniskirchen, die festgestellt haben, wie John De Gruchy in seinem Buch über Bonhoeffer und Südafrika über einige südafrikanische Kirchen schreibt, daß „das erste Bekenntnis der christlichen Gemeinschaft vor der Welt die Tat ist". Durch zahlreiche Bezeugungen weltweiter *koinonia* in Gebet und Handeln sind diese Kirchen dazu gelangt, ihr eigentliches Wesen zu verstehen und bewußt Teil der weltweiten Gemeinschaft von lutherischen Kirchen zu sein, die selbst Teil der umfassenderen Gemeinschaft der einen heiligen, katholischen und apostolischen Kirche ist.

Budapest stellt einen wichtigen Wendepunkt in der Bekräftigung der lutherischen Gemeinschaft von Kirchen dar, wie sie durch das Instrument des LWB zum Ausdruck kommt. Curitiba wird Verfassungsänderungen erörtern, durch die diese in den Mitgliedskirchen bereits bestehende Realität sichtbar wird.

Hinsichtlich des künftigen Verständnisses von Gemeinschaft geht es nun noch darum, die biblische Grundlage zu vertiefen, ihre Akzeptanz in den Kirchen zu verbreitern, ihre ökumenische Reichweite zu vergrößern und ihre theologische, ekklesiologische und missiologische Bedeutung zum Ausdruck zu bringen.

(F) *Konfessionelle Integrität: Die ruhende Mitgliedschaft als Test der Gemeinschaft*

Die Frage der konfessionellen Integrität des LWB ist eng verbunden mit der Frage der Identität des Weltbundes und seiner Auffassung von seinem ekklesialen Status und seiner Autorität. Zwar spricht die LWB-Verfassung nur von Beendigung, nicht von ruhender Mitgliedschaft, doch hat die Vollversammlung in Budapest mit großer Mehrheit beschlossen, „die Mitgliedschaft der Evangelisch-Lutherischen Kirche im Südlichen Afrika (Kapkirche) und der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Südwestafrika ruhen zu lassen", weil sie es versäumt haben, „das Apartheidsystem öffentlich und unzweideutig zu verurteilen" und alle Spuren davon aus ihrem Leben und ihren Institutionen zu tilgen.[5]

Die Frage der Rassentrennung im Leben der Kirche wurde auf der Vollversammlung 1977 in Daressalam ausdrücklich zu einer Bekenntnisfrage gemacht. Unter Bezug auf die Solida Declaratio der Konkordienformel, Artikel X, führte diese Vollversammlung aus: „Wir appellieren besonders an unsere weißen Mitgliedskirchen im südlichen Afrika zu erkennen, daß die Situation im südlichen Afrika einen Status confessionis darstellt. Das bedeutet, daß die Kirchen auf der Basis des Glaubens und, um die Einheit der Kirche zu manifestieren, öffentlich und unzweideutig das bestehende Apartheidsystem ablehnen."[6]

Mit anderen Worten: Lutheraner müssen die Apartheid ablehnen, nicht vorrangig aus Gründen der Politik oder um der Gerechtigkeit willen, sondern in erster Linie aus Glaubensgründen. Man kann ein Bekenntnislutheraner oder ein Anhänger der Apartheid sein, aber nicht beides. Die beiden Positionen schließen einander aus.

Zur Frage der Aufhebung der ruhenden Mitgliedschaft wies die Vollversammlung von Budapest das Exekutivkomitee an, „. . . das Ruhen der Mitgliedschaft der betreffenden Kirchen zu beenden, wenn sie zufriedenstellende Maßnahmen ergriffen haben, um die rechtlichen und praktischen Voraussetzungen für die Abschaffung der Praxis der Apartheid im Leben der Kirchen und ihrer Gemeinden zu schaffen"[7].

Im August 1989 hat das Exekutivkomitee zwei Dokumentenbände über die lange Geschichte dieser Frage geprüft, insbesondere die Art, in der der ausführliche und komplexe Beschluß von Budapest verwirklicht wurde. Dabei wurden auch die Empfehlungen jener Pastoral-Delegationen in Betracht gezogen, die im März 1989 Mitgliedskirchen in Namibia und Südafrika besucht haben.

Im August kam das Exekutivkomitee zu dem Schluß, daß zwar beide Kirchen mit ruhender Mitgliedschaft das Apartheidsystem öffentlich und unzweideutig abgelehnt hätten und beide sich zu Gesprächen über die Schaffung einer einzigen lutherischen Kirche in Südafrika und Namibia über Rassenschranken hinweg einverstanden erklärt hätten, daß es jedoch ungenügende Beweise dafür gäbe, daß bedeutende Versuche gemacht worden wären, „um die rechtlichen und praktischen Voraussetzungen für die Abschaffung der Praxis der Apartheid im Leben der Kirchen und ihrer Gemeinden zu schaffen".

Was ist dazu zu sagen, daß zum erstenmal in der Geschichte des LWB die Mitgliedschaft von zwei Kirchen für ruhend erklärt wurde?

(1) Es ist sicherlich ein starkes Zeichen dafür, daß der LWB nicht nur eine „freie Vereinigung" von unabhängigen Kirchen ist. Er ist eine Gemeinschaft von Kirchen und hat einen ekklesialen Charakter. Durch den Mitgliedschaftsausschuß kann er Kriterien für die Mitgliedschaft und für Formen der Disziplin sowie Voraussetzungen für das Ruhenlassen und die Beendigung der Mitgliedschaft aufstellen. Durch diesen Beschluß hat der LWB einen Präzedenzfall geschaffen, daß volle Teilnahme nicht nur eine Frage dessen ist, was eine Mitgliedskirche in ihren Verlautbarungen äußert, sondern auch davon abhängt, was eine Kirche wirklich tut. Das gibt unserem konfessionellen Leben Integrität und unserem Zeugnis in der Welt ein schärferes Profil.

(2) Dies wurde sehr ernst genommen. Wenige Beschlüsse von Budapest sind so beständig und intensiv vom ganzen LWB weiterverfolgt worden wie der über konfessionelle Integrität. Sowohl Präsident Hanselmann als auch Generalsekretär Staalsett haben die vorrangige Bedeutung dieser Frage unterstrichen und darauf gedrungen, daß sie bei Tagungen des Exekutivkomitees und der Amtsträger regelmäßig geprüft wird.

Die beiden Bände über die Verwirklichung der konfessionellen Integrität, die das Exekutivkomitee im August 1989 geprüft hat, sind nur eine Teildokumentation über ein Thema, das seit den sechziger Jahren auf der Tagesordnung des LWB steht. Daß die Kirchen mit ruhender Mitgliedschaft zahlenmäßig recht klein sind, hat niemals eine Rolle gespielt – und konnte es auch nicht, wenn der Begriff Gemeinschaft Sinn und Berechtigung haben soll. Wir haben uns vielmehr mit einer Frage befaßt, die im Kontext Südafrikas für viele Menschen eine Frage von Leben und Tod ist und die im weltweiten Kontext den Kern dessen trifft, was es bedeutet, eine lutherische Bekenntnisgemeinschaft im Leib Christi zu sein.

(3) Künftig muß jeder Beschluß über das Ruhen der Mitgliedschaft eine genauere Verfassungsgrundlage haben und im Hinblick auf Voraussetzungen, die eine Kirche mit ruhender Mitgliedschaft erfüllen muß, bevor sie als Vollmitglied in den LWB wiederaufgenommen wird, noch deutlichere Aussagen machen. Ferner ist deutlich, daß eine Vollversammlung ihre Rechte sorgfältig prüfen muß, bevor sie die Bedingungen über Verfahrensweisen und Tätigkeiten von Gemeinden in einer Mitgliedskirche festlegt.

Moralische Ermahnungen und seelsorgerliche Ermutigung von Gemeinden sind angemessen und rechtens, doch ist der LWB gemäß seiner Verfassung keine Vereinigung von Gemeinden, sondern ein Vereinigung von Kirchen. In bezug auf den Rassismus muß insbesondere die Frage, ob Gemeinden die „praktischen Voraussetzungen für die Abschaffung der Praxis der Apartheid geschaffen haben", von Ortsgemeinden in anderen Teilen der Welt wohl ebenfalls mit „Nein" beantwortet werden.

Für mich steht es außer Frage, daß der Beschluß von Budapest über das Ruhenlassen der Mitgliedschaft einen kritischen und äußerst hilfreichen Wendepunkt im Selbstverständnis des LWB darstellte. Ohne seelsorgerliche Disziplin innerhalb und zwischen den Mitgliedskirchen ist es nicht gerechtfertigt, über Gemeinschaft zwischen uns zu reden. Der Beschluß von Budapest hat zweierlei erreicht: Er hat für die überwiegend schwarzen Kirchen in Namibia und Südafrika, die unter der Apartheid in der Kirche ebenso gelitten haben wie unter der Apartheid in der Gesellschaft, starke Unterstützung zum Ausdruck gebracht, und er hat der konfessionellen Integrität des LWB dadurch ein Profil gegeben, daß erklärt wurde, es gäbe manche Formen von kirchlichem Vorgehen und Verhalten, die die Probe einfach nicht bestehen.

(G) *Nachwort: Die Vollversammlung*

Meiner Meinung nach ist eine Vollversammlung wie die für Curitiba 1990 geplante von erheblicher Bedeutung. Aus guten Gründen markiert das Weltluthertum die Abschnitte seines Lebens durch Bezug auf diese Veranstaltungen, die in unterschiedlichen Zeitabständen stattgefunden haben, vom Ersten Lutherischen Weltkonvent in Eisenach im Jahre 1923 über den Zweiten 1929 in Kopenhagen, den Dritten 1935 in Paris, den abgesagten Vierten, der für 1940 in Philadelphia geplant war, die Gründung des LWB in Lund im Jahre 1947 und die Vollversammlungen von Hannover 1952, von Minneapolis 1957, von Helsinki 1963, von Evian 1970, von Daressalam 1977, von Budapest 1984 und von Curitiba 1990. Wer an Vollversammlun-

gen teilgenommen hat, erinnert sich ihrer als Zeiten der Inspiration, der Erkenntnis und der persönlichen Erneuerung.

Zum Schluß möchte ich drei Hoffnungen für die Achte Vollversammlung des LWB anführen.

(1) Es sollte vor allem eine Zeit sein, in der wir uns an Gottes mächtige Taten der Erlösung in der Geschichte erinnern und die Gegenwart Jesu Christi im Zentrum des heutigen Lebens feiern. Ohne die Vollversammlungen des LWB überbewerten zu wollen, vergleiche ich diese Ereignisse mit den Versammlungen der Stämme Israels – manchmal alle sechs, manchmal alle zwölf Jahre – in Bethel oder Sichem oder Gilgal, deren Hauptzweck es war, in Geschichten und Liedern der mächtigen Taten Jahwes zu gedenken, die göttliche Gegenwart in der Mitte des Volkes zu feiern, in die Zukunft zu schauen und die Erfüllung der Hoffnungen der Gemeinschaft zu erwarten. Möge diese Vollversammlung eine Zeit des Zuhörens sein, zunächst auf das Schreien des Volkes, dann auf das Wort Gottes. Möge es eine Zeit von Musik und Gebet und Verkündigung der Frohen Botschaft sein, daß Christus von den Mächten des Todes allein aus Gnade befreit.

(2) Weil Verfassungsänderungen notwendig sind, muß sich die Vollversammlung mit der etwas mühsamen Aufgabe der Umstrukturierung des LWB befassen, und zwar nicht nur seines Sekretariats in Genf. Wichtig ist, daß der vom Exekutivkomitee gebilligte Plan verwirklicht wird, und zwar aus zwei Gründen: (a) um zu gewährleisten, daß es eine angemessene Struktur gibt, die die Fülle des Selbstverständnisses und der Mission des LWB zu tragen vermag, und (b) um zu gewährleisten, daß diese Struktur den starken finanziellen Einschränkungen gerecht wird, die uns wegen des Rückgangs der finanziellen Unterstützung auferlegt sind.

Gleichzeitig hoffe ich, daß die Umstrukturierung rasch erörtert und beschlossen werden kann. Über 80% der Teilnehmenden haben nie an einer LWB-Vollversammlung teilgenommen. Je weniger Zeit wir mit der internen Umstrukturierung verbringen, desto mehr Zeit haben wir für Diskussionen über unsere Mission im kommenden Zeitraum.

(3) Wegen der Ernsthaftigkeit der Krise, vor der die Menschenfamilie zu diesem Zeitpunkt der Geschichte steht, muß die Reaktion derer, die Träger der Verheißungen der neuen Gemeinschaft von Jesus Christus in der Welt sind, besonders scharf und deutlich sein und auf die gewöhnlichen Platitüden und rhetorischen Floskeln verzichten, aus denen viele kirchliche Verlautbarungen bestehen. Das ist besonders wichtig zu Zeiten großer geschichtlicher Veränderungen, Zeiten des *Kairos*, in denen der Geist an die Nachfolger Christi besondere Anforderungen stellt. Wenn wir uns in einer

solchen Zeit befinden, die eine besondere Form des Bekenntnisses der Bekenntnisgemeinschaft und der Teilhabe erfordert, in denen die radikalen Forderungen des Evangeliums erkennbar werden, dann müssen ihre Glaubensaussagen und ihr engagiertes Handeln auf der Grundlage von Besonnenheit und Realismus erfolgen. Ich hoffe, daß die Achte Vollversammlung selbst eine solche Gemeinschaft sein wird und daß ihre pastorale Botschaft diesem Augenblick in der Geschichte gerecht wird.

Der Lutherische Weltbund, ja die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche auf Erden, hat nur eine zentrale Aufgabe: das befreiende Evangelium Jesu Christi der Welt zu verkündigen. Das allein gibt ihr ihre Daseinsberechtigung und rechtfertigt ihren Dienst. Wenn wir das Zentrum und die Quelle, die die neue Schöpfung in Jesus Christus ist, aus den Augen verlieren, haben wir den Zweck, für den wir geschaffen worden sind, und die Aufgabe, für die wir berufen worden sind, verfehlt. Ich hoffe, daß dies für diejenigen von uns, die sich vor der Vollversammlung von Curitiba mit den komplexen Fragen befassen, unser Ausgangspunkt sein wird. Nur dann, wie William Stringfellow einmal gesagt hat, wenn wir lernen, mit dem schlichten Evangelium Jesu Christi in die Welt hinauszugehen, werden wir entdecken, wie wir das nutzen können, was uns außerdem noch als Zeichen von Gottes gnädiger Liebe anvertraut ist, die wir mit dem ganzen Volk Gottes zu teilen haben.

ANMERKUNGEN

[1] Ulrich Duchrow, Weltwirtschaft heute. Ein Feld für Bekennende Kirche?, München 1986.
[2] Volker Hauff (Hg.), Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung, Eggenkamp Verlag, Greven 1987.
[3] Budapest 1984. Bericht der Siebenten Vollversammlung, LWB-Report Nr. 19/20, Genf 1985, 184.
[4] LWB-Report Nr. 26, 1988.
[5] Budapest 1984: „Erklärung über südliches Afrika: Konfessionelle Integrität, a.a.O. 187.
[6] Daressalam 1977, epd-Dokumentation, Frankfurt 1977, 212.
[7] Budapest 1984, a.a.O. 188.

Römisch (und) Katholisch?

Eine ökumenische Situationsbeschreibung aus römisch-katholischer Sicht

VON THEODOR SCHNEIDER

Damaskinos Papandreou, der theologisch versierte und kirchenpolitisch engagierte griechisch-orthodoxe Metropolit von Genf, berichtet von einem liebenswürdigen Dialog mit Papst Johannes Paul II.: Im Jahr 1981 – das Erste Konzil von Konstantinopel (381) jährte sich zum 1600sten Mal – bemühte sich ein internationaler und interkonfessioneller Theologenkongreß in Rom um eine Aufarbeitung des „filioque"-Problems – mit Erfolg!

Johannes Paul II. zeigt sich im Gespräch erleichtert und froh darüber und meint, nun stehe der vollen Einigung mit der Orthodoxie nichts Entscheidendes mehr im Wege. „Doch", hält Damaskinos dagegen, „es gibt noch ein wesentliches Hindernis!" Erstaunte Rückfrage: „Welches?" – „Sie, Heiligkeit! – Nicht Sie persönlich natürlich", erläutert Damaskinos Papandreou dem erschrockenen Papst, „sondern Ihr Amt und die Art seiner Ausübung!"

Diese kleine Episode kann in mehrfacher Hinsicht eine Einleitung bilden zu dem folgenden Versuch einer Situationsanalyse. Wer hätte vorausgesehen, daß in der katholischen Kirche „nach dem Konzil", nach ihrer intensiven Bemühung um Kollegialität der Bischöfe und „gemeinsames Priestertum" aller getauften Männer und Frauen, nach der „Wiederentdeckung" der Ortskirchen sobald schon Rom und der Papst auf durchaus „anstößige" Weise die Aufmerksamkeit wieder auf sich ziehen würden. Wer konnte in den zwei Jahrzehnten nach dem II. Vaticanum vermuten, daß nach dem beherzten und folgenreichen Eintritt der katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung, ins intensive Gespräch der Kirchen miteinander und angesichts des dadurch bewirkten Klimawechsels und des veränderten ökumenischen Bewußtseins in diesen Jahren plötzlich wieder die Frage akut würde, inwieweit das „Römische" an der katholischen Kirche und seine primären Verfechter und Repräsentanten das ökumenische Miteinander irritieren und beeinträchtigen.

Natürlich kann und darf eine katholische Besinnung auf die Situation der Ökumene in unseren Tagen und in der näheren Zukunft nicht nur über die Person und das Amt des Papstes und seine gegenwärtige und künftige Rolle im ökumenischen Prozeß reden und nachdenken. Aber es ist schon auffäl-

lig, wie stark manche Gespräche und Äußerungen auch im außerkatholischen Raum insgeheim davon gesteuert oder beeinflußt sind.

Absicht der folgenden Überlegungen, die nicht zuletzt angestoßen wurden durch die innerkatholischen Erregungen im Umfeld der „Kölner Ereignisse" des letzten Jahres, ist es, einige wichtige Fakten und Positionen in Erinnerung zu rufen, Informationen beizusteuern über weniger geläufige Daten und Begebenheiten, mit Hilfe theologischer Erwägungen eine Art Standortbestimmung zu versuchen, zu der natürlich auch die Wünsche und Hoffnungen gehören, ohne welche die Ökumene in Resignation versänke.

I. Der Horizont: Kirche „nach dem Konzil"

Die intensive Neubesinnung auf das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche im Verlaufe (und in den Texten) des Zweiten Vatikanischen Konzils und in der theologischen Diskussion der darauf folgenden Jahre sowie das Echo darauf in den anderen Kirchen müssen hier nicht breit dargestellt werden. Vielleicht ist aber doch zu wenig im allgemeinen ökumenischen Bewußtsein, wie stark in der innerkatholischen Diskussion das Bewußtsein gewachsen und lebendig ist, daß das Erbe des letzten Konzils eine „zwiespältige Ekklesiologie" ist.[1] Da behauptet sich einerseits ein hierarchisches Kirchenbild, welches mehr durch die absolutistische Staatsform der Neuzeit geprägt ist als durch die neutestamentlichen Ekklesiologien der apostolischen Zeit. Bis weit in die Mitte unseres Jahrhunderts wurde dieses Kirchenmodell von den Amtsträgern praktiziert, von Theologen legitimiert und von den Gläubigen internalisiert und galt weithin als *das* katholische Kirchenverständnis: „Kirche wird nahezu identifiziert mit und eingeengt auf Hierarchie, institutionelle und rechtliche Elemente". Daraus ergab sich ein „Übergewicht der sich gegenüber dem Volk Gottes verselbständigenden hierarchischen Strukturen, die sich mehr oder weniger in Anlehnung an die sonstige Gesellschaftsordnung als Herrschaftsstrukturen mißverstanden"[2].

Dieser Sicht trat die sogenannte Communio-Ekklesiologie entgegen und an die Seite, die einer Wiederentdeckung der Kirchen- und Gemeindestruktur der ersten Jahrhunderte entsprang, den „eucharistischen Grundriß" der Kirche ernst zu nehmen versuchte und die Kollegialität der Bischöfe und vor allem die „Geschwisterlichkeit aller Christen" als die eigentliche Basis der Kirche neu ins Bewußtsein heben wollte.[3]

Wie sehr eine solche Neuorientierung an der Gesamttradition, also gerade auch an der (biblischen) Frühzeit der Kirche und den Erfahrungen

und Strukturen des ersten (gemeinsamen) Jahrtausends neue Gesprächsmöglichkeiten mit der Orthodoxie des christlichen Ostens wie auch mit den reformatorischen Kirchen des Westens eröffnete, wird inzwischen durch viele Konsensdokumente eindrücklich belegt. Aber nicht nur viele nachkonziliare innerkatholische Streitigkeiten, sondern auch manche Enttäuschungen und scheinbaren Rückschläge in diesem ökumenischen Bemühen um neue Gemeinsamkeit sind gewissermaßen vorprogrammiert in der schillernden katholischen Ausgangsposition,

„genauer in der Tatsache, daß das Konzil nicht eine, sondern zwei Ekklesiologien vertritt, die nicht miteinander vermittelt sind...

Das Nebeneinander zweier Ekklesiologien in der Kirchenkonstitution läßt sich an verschiedenen Punkten aufweisen. Am eindrücklichsten ist der Vergleich zwischen dem zweiten Kapitel über das Volk Gottes und dem dritten Kapitel über die Hierarchie, das erstere ein Beispiel für die Communio-Ekklesiologie, das zweite für eine hierarchologische Ekklesiologie.

Im zweiten Kapitel wird die gemeinsame Würde und Berufung aller Glieder des Volkes Gottes betont, ihre unmittelbare Beziehung zu Christus, Teilnahme aller an den drei Ämtern Christi. Alle empfangen Charismen zum Dienst an der Auferbauung des Leibes Christi. Das Amt monopolisiert nicht die Beziehung zu Christus, sondern dient der Christuspräsenz in den vielen; es ist zum Dienst an den anderen Diensten und an den Gaben des Geistes bestimmt. Die Beziehung zwischen Amt und Gläubigen zeichnet sich durch Wechselseitigkeit aus.

Das dritte Kapitel über die Hierarchie wurde von dem damaligen Relator auf dem Konzil, Bischof Parente, so vorgestellt: Die Struktur der Kirche ist schon auf der ontologischen Ebene dergestalt, daß die verschiedenen Elemente in der Weise einer hierarchischen Unterordnung miteinander verbunden sind, nämlich der Gläubigen unter die Priester und Bischöfe, der Bischöfe unter den Papst, der Papst unter Christus... Hier erscheint allein der Papst in direkter Beziehung zu Christus, und erst durch ihn und durch die Bischöfe und Priester haben die Gläubigen eine Beziehung zu Christus. Tatsächlich ist das dritte Kapitel von dieser hierarchologischen Sicht bestimmt... In Ergänzung des 1. Vaticanums wird im dritten Kapitel die Lehre vom prinzipiell kollegialen Charakter des Amtes entwickelt, was zweifellos einer Communio-Ekklesiologie entspricht. Mit dem Papst leitet das Bischofskollegium die Kirche. Und doch bleibt es im dritten Kapitel bei der Akzentuierung der monarchischen Verfassungselemente der Kirche. Am deutlichsten wird das durch die fast unveränderte Übernahme der Dogmen vom Jurisdiktionsprimat und der Unfehlbarkeit des Papstes, wie sie das 1. Vaticanum formuliert hat. Hinter der einseitigen Formulierung des 1. Vaticanums steht jene hierarchologische Ekklesiologie, der wir in der Relatio von Bischof Parente begegnen. In ihr tragen die Amtsträger, letztlich der Papst, die alleinige Verantwortung für die Kirche. Sie tendiert auf eine Monopolisierung der Christuspräsenz in den Amtsträgern, letztlich im Papst, und deshalb auf die Konzentration des munus regendi et docendi beim Papst... Die ekklesiologische Wende, die das 2. Vaticanum vollzog, als es das nunmehr zweite Kapitel über das Volk Gottes dem nunmehr dritten Kapitel über die Hierarchie vorordnete, diese Wende hat nicht durchschlagen können. Es blieb bei einem Nebeneinander zweier unterschiedlicher und gegenläufig akzentuierter Ekklesiologien, die nicht miteinan-

der vermittelt sind... Die Geltung zweier Ekklesiologien in der Kirche verursacht nicht zuletzt den zwiespältigen Eindruck, den viele nachkonziliare Institutionen und Regelungen vermitteln."[4]

Aus der Perspektive der sogenannten Communio-Ekklesiologie, an deren Ausarbeitung unter anderem der junge Konzilstheologe Joseph Ratzinger maßgeblich beteiligt war[5], ergab sich aus dieser Juxtaposition alter und neuer Gedanken eine stärkere Einbindung des typisch „Römischen" in das gesamtchristlich „Katholische". Und die Fachdebatte über die Hermeneutik und die Rezeption des II. Vaticanums ist längst bis zu dem Punkt vorgedrungen, wo das selektive Zitieren und Auswerten jeweils nur einer Richtung als Sackgasse erkannt ist und gerade dieses „Nebeneinander" als solches als Vorgabe und Aufgabe für die wissenschaftliche Ekklesiologie und die kirchenpolitische und pastorale Praxis beschrieben wird.[6]

Desungeachtet hat sich aber in den letzten Jahren offenkundig eine Entwicklung verstärkt, welche faktisch doch wieder einen einseitigen, auswählenden Ansatz favorisiert, indem Funktionsträger auf verschiedenen Ebenen (römische Behörden, Kurienbeamte, Nuntien, Bischöfe usw.) das „hierarchische Modell" aufdringlich, zum Teil vielleicht unbedacht, zum Teil aber unverfroren praktizieren, dadurch bei Gesinnungsgenossen Befriedigung und Aufatmen bewirken, aber zugleich bei vielen anderen Verwirrung stiften, Widerstand, Aufruhr, ja Abkehr und Austritt provozieren.

Der konservativ-traditionalistische Widerstand gegen den Neuaufbruch des II. Vaticanums hat sich schon früh in bestimmten Gruppen und Publikationen artikuliert und formiert.[7] Er hat einen traurigen Höhepunkt erreicht in der Abspaltung der Lefebvregruppe im Jahre 1988. Ein Alarmsignal muß allerdings der Text sein, der zwischen Kardinal Ratzinger und dem (auch damals schon suspendierten) Erzbischof Lefebvre ausgehandelt wurde, der – schließlich erfolglos – den endgültigen Bruch Lefebvres mit Rom zu verhindern suchte. Er ist leider immer noch in Geltung insofern, als er die Grundlage bildet für die „Wiedereingliederung" der Priester und Priesteramtskandidaten, die zwar Lefebvres Richtung weiter vertreten, sich aber nicht von Rom trennen wollen. Darin ist das theologisch eigentlich Unglaubliche dokumentiert, daß von den Traditionalisten aufs Ganze gesehen keine inhaltliche Bejahung der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils gefordert wird außer der Anerkennung der höchsten Autorität des jetzigen Papstes.[8]

Was kann ein besorgter katholischer Ökumeniker dazu sagen? Was ist festzuhalten, was zu bedenken?

Zunächst einmal ist klar, daß eine *weltkirchliche Zentrale* einen Vorzug darin hat, daß in ihr unterschiedlichste und gegensätzlichste Informationen, Erkenntnisse und Anliegen zusammenfließen, die allein durch ihre Vielfalt die Einzelphänomene und Detailereignisse relativieren. Diese römische Gesamtübersicht ist aber zusammengesetzt aus vielfach gefilterten, ausgewählten und eingefärbten Einzeldaten, die ihre Überschaubarkeit gerade mit Hilfe dieser Auswahl, also auf Kosten der bunten Vielfalt und Lebensfülle der konkreten Wirklichkeit gewinnen. Der hohe Preis für diese weltweite Totalansicht ist – das zeigen z. B. auch die jüngsten Äußerungen Kardinal Ratzingers zur Charakterisierung der deutschen Situation – die Gefahr völliger Fehleinschätzung und eine spürbare Wirklichkeitsferne. Dieser Sachverhalt ergibt sich wohl weniger aus mangelndem guten Willen der Beteiligten als aus der Natur der Sache, d. h. aus der Struktur und den Arbeitsbedingungen der römischen „Weltbehörde". Wenn sich z. B. mühelos feststellen läßt, daß jede deutsche theologische Vollfakultät materiell, personell und auch bürotechnisch sehr viel besser ausgestattet ist als z. B. die römische „Kongregation für die Glaubenslehre", dann muß man folgern: Mit der in verschiedener Hinsicht völlig unzureichenden Sachmittel- und Personalausstattung der Kurie ist einfach nicht zu leisten, was man dort leisten will und meint, leisten zu sollen. Wenn es – angesichts des theologischen Tiefgangs der Communio-Ekklesiologie – nicht zu salopp klänge, könnte man sagen: Schon aus Gründen der Arbeitsorganisation und Effizienz ist das Ernstnehmen der Ortskirchen, also z. B. die konsequente Verlagerung wichtiger bisher von der römischen Kurie beanspruchter Klärungs- und Entscheidungsvorgänge auf die „Regionalebene" der Bischofskonferenzen dringend geboten.

Schon diese kurzen, sehr zufälligen Hinweise machen bewußt: Die Kurie ist nicht der Papst, ihre Leistungen und Fehlleistungen sind nicht einfachhin ihm gutzuschreiben bzw. anzulasten.

Andererseits ist nicht zu verkennen, wie sehr die starke Persönlichkeit des *gegenwärtigen Papstes* den Gesamteindruck bestimmt und – trotz aller gelegentlich wahrnehmbaren Antagonismen und Spannungen in der Kurie sowie zwischen ihm und seiner Richtung und bestimmten Mitarbeitern und den von ihnen verkörperten Tendenzen – auch die Richtung in der gegenwärtigen römisch-katholischen Kirche angibt.

Karol Woityla ist ein ungewöhnlich vielseitig – intellektuell, musisch, sportlich – begabter Mann, ein Phänomen im Erlernen und Sprechen fremder Sprachen (von daher für eine weltweite Leitungsaufgabe hervorragend ausgestattet), eine runde, in sich ruhende Persönlichkeit von enormer Ausstrahlung im kleinen Kreis, ein Mann mit natürlicher Würde, dem die eitlen Posen eines Pius XII. fernliegen, dessen brüderlich-bescheidener Umgang mit den Repräsentanten anderer Kirchen ungekünstelt ist, ein wirklicher Pole mit der ganzen Wärme und überwältigenden Emotionalität seines Volkes. Zu erleben, mit welcher spontanen Herzlichkeit und zärtlichen Zuneigung er einen zitternden Behinderten im Rollstuhl umarmt und küßt, kann die Tränen in die Augen treiben. Angesichts einiger Bischofsernennungen der letzten Jahre allerdings, die angeblich unmittelbar auf ihn selbst zurückgingen, lassen sich (sollten es tatsächlich seine eigenen Entscheidungen gewesen sein) aufbrechende Zweifel an seiner Menschenkenntnis nur mühsam unterdrücken. Und inwieweit sein weltweites mutiges Eintreten für die Menschenrechte und die Würde der Person im binnenkirchlichen Raum teilweise überlagert und beeinträchtigt wird durch die üblichen bürokratischen Verwaltungsstrukturen und kirchenrechtlichen Entscheidungsabläufe (die immer in der Gefahr standen und stehen, durch Berufung auf die „hierarchische Struktur" der Kirche auch noch ideologisch verbrämt und überhöht zu werden) – auch das ist eine naheliegende, nicht ganz unberechtigte Frage.

Eins allerdings scheint mir über jeden Zweifel erhaben zu sein: Das ökumenische Bemühen Papst Johannes Paul II. und sein ehrlicher Wille, die Spaltungen der Christenheit baldmöglichst zu überwinden, sind ungebrochen. Das läßt sich mühelos durch viele Äußerungen aus den letzten Jahren eindrucksvoll belegen. Auch Bischof Ulrich Wilckens von Lübeck hebt in seinem Bericht als Catholica-Beauftragter auf der 7. Generalsynode der VELKD im Blick auf den Skandinavienbesuch des Papstes genau dies hervor:

„Nicht weniger als achtmal nahm Johannes Paul II. das Wort zu ökumenischen Ansprachen. Liest man diese in ihrem veröffentlichten Wortlaut, und liest man dazu auch alle sonstigen Predigten und Reden, die der Papst während seiner viertägigen Reise gehalten hat, so wird sehr eindrücklich, daß die ökumenische Bewegung eines der zentralen Themen dieses Papstes ist, das er sich auch mit großem persönlichen Engagement zu eigen gemacht hat. . ." Auch hier „begegnete Johannes Paul II. seinen lutherischen Gastgebern in echter Brüderlichkeit: ‚Wie Sie alle bin ich ein Christ und habe in der Taufe die Gnade empfangen, die mich mit Jesus Christus, unserem Herrn verbindet. Durch die Taufe bin ich Ihr Bruder in Christus.' Immer wieder hat er in seinen Predigten und Reden – auch an seine katholischen Gemeinden – an

diese elementar-ökumenische Bedeutung der Taufe erinnert, die zugleich alle Christen verpflichtet, Wege zur Einheit zu suchen, wo immer sie gangbar sind, und vor allem im Gebet für die volle Einheit nicht nachzulassen, bis diese einmal durch Christus selbst verwirklicht werden wird. Mehrfach wiederholte er ausdrücklich die früher ausgesprochene Bitte um Vergebung und Versöhnung im Blick auf die 400jährige Geschichte der Trennung und Feindschaft. In Roskilde z.B. sagte er: ‚Trotz der Verbitterungen, welche die Glaubensspaltung zwischen uns hervorgerufen hat, trotz aller Verurteilungen, die ausgesprochen sind, stelle ich mit Dankbarkeit und Freude fest, daß wir aufgrund des Gnadengeschenks der Taufe und der uns von Christus aufgetragenen Verkündigung des Evangeliums durch ein gemeinsames Erbe weiter miteinander verbunden geblieben sind.' Und ebenso in Uppsala: ‚Liebe Brüder und Schwestern, es ist eine Herausforderung für uns, einander zu vergeben, aber der Herr hat uns geboten, das zu tun. Nach 400 Jahren der Spaltung ist Zeit nötig für den Prozeß der Versöhnung und der Heilung.'"

Und Bischof Wilckens resümiert: „Wenn man allein die Texte der gehaltenen Reden des Papstes vor sich hat, diese aber in voller Zahl und im vollen Wortlaut liest, wird man nicht umhin können zu sagen: Hier spricht ein ökumenisches Engagement in brennendem Interesse an möglichster Gemeinsamkeit christlichen Zeugnisses aller Christen; und hier spricht eine so einfältige Liebe und Hochachtung der Bibel, eine solche Vertrautheit mit ihr und ein so selbstverständlicher Gebrauch ihrer Sprache, daß man sich als lutherischer Christ nur dankbar darüber freuen kann, daß dies in heutiger Zeit aus dem Munde eines Papstes zu hören ist."[9]

Allerdings war auch jüngst in Skandinavien wieder deutlich zu erkennen, wie selbstverständlich Johannes Paul als Bischof von Rom es als seine Pflicht ansieht, sich auch um die „Universalkirche" zu kümmern, wie er sagte. In Turku z. B. hielt er „seine ganze Ansprache vor seinen lutherischen und orthodoxen Schwestern und Brüdern über das Thema des Papstamtes, das vor allem als ‚Dienst der Einheit' zu verstehen sei. Das heißt zweifellos", folgert Bischof Wilckens mindestens im Blick auf die Überzeugung des Papstes wohl zu Recht: „Aus römisch-katholischer Sicht ist das ökumenische Ziel der Einigung der Kirchen ohne allseitige Anerkennung dieses Petrusamtes des Papstes nicht zu erreichen."[10]

Und hier erhebt sich tatsächlich eine ernste Frage: Wie schätzt der in seinem ökumenischen Engagement absolut glaubwürdige Woityla-Papst die Schwierigkeiten wohl ein, die sich genau an dieser Stelle auftürmen? Mehrfach hat er in den bisherigen Jahren seines Pontifikates z. B. die Hoffnung ausgesprochen, die Einigung zwischen der orthodoxen Kirche und der römisch-katholischen Kirche müsse sich angesichts der geringfügigen Unterschiede in Glaubensfragen mit Gottes Beistand bis zum Jahre 2000 erreichen lassen. Ob er das ganze bleischwere Gewicht der totalen und uneingeschränkten Ablehnung des römischen Jurisdiktionsprimates durch die ganze (nicht unierte) Orthodoxie wirklich wahrgenommen und an sich

herangelassen hat? Nicht nur im Gespräch mit den Anglikanern, wie sich beim Besuch von Erzbischof Runcie von Canterbury in Rom letztens wieder zeigte, ist dieser Punkt (die Definition von 1870) immer noch jenseits der „Schmerzgrenze", ganz zu schweigen von den protestantischen Kirchen des Westens. Auch in der östlichen Orthodoxie ist die Theorie und Praxis sowohl des Infallibilitätsanspruchs des römischen Bischofs wie auch seines universalen Jurisdiktionsprimates – wie sie sich aus den Definitionen des I. Vaticanums ergeben bzw. ergeben haben – eine unüberwindbare Hürde. Auch im vor kurzem veröffentlichten (in vielerlei Hinsicht höchst erfreulichen) Text der „Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie und der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland" über „Die Eucharistie der einen Kirche. Liturgische Überlieferung und kirchliche Gemeinschaft (1989)" heißt es – wenn auch in vornehmer Zurückhaltung formuliert – eindeutig: „Die Eucharistie als die Verwirklichung der Koinonia kann nach orthodoxem Verständnis nicht in getrennten Kirchen wechselseitig empfangen werden. Der Empfang setzt nämlich die Fülle des gesamten kirchlichen Lebens voraus, die noch nicht erreicht ist, da wesentliche Elemente fehlen."[11]

Die römisch-katholische Kirche ist seit Jahren durchaus zu einer wechselseitigen Zulassung unter bestimmten Bedingungen bereit „angesichts insbesondere auch der Gemeinsamkeit der Sakramente des Priestertums und der apostolischen Sukzession. . ."[12] Natürlich ist man aus westlicher Sicht geneigt zu fragen, inwieweit die Orthodoxie bereit sei, den Gedanken einer „Einheit in Vielgestaltigkeit", gar einer „versöhnten Verschiedenheit" als Konzeption künftiger ökumenischer Gemeinsamkeit ernsthaft ins Auge zu fassen, d. h. ob sie nicht immer noch zu selbstverständlich die eigene Tradition und Struktur als alleinigen Maßstab in Anwendung bringen will. Und für einen katholischen Beobachter liegt die Vermutung relativ nahe, daß die bis zur Patriarchatsebene gewachsene Kirchenstruktur des ersten Jahrtausends mit einer (überstarken?) Autokephalie der einzelnen Kirchen angesichts der jahrzehntelangen – bisher vergeblichen – Mühe, ein panorthodoxes Konzil zustande zu bringen (was hoffentlich bald gelingen möge!) von „römischen" Erfahrungen und Strukturen auch durchaus etwas lernen könnte. Hier ist nicht der Ort, solchen Gedanken nachzugehen. Vielmehr ist katholischerseits zunächst wohl einmal nüchtern zur Kenntnis zu nehmen, was z. B. Augoustinos, der Metropolit von Deutschland, in seiner Erklärung des genannten jüngsten Dokumentes schreibt: „Dennoch bleibt natürlich die Frage, wann die grundlegende Gemeinsamkeit der eucharistischen Überlieferung in unseren beiden Kirchen, die mit der gegenseitigen Zuerkennung eines unversehrten eucharistischen Mysteriums verbunden ist, zur eucharistischen Gemeinschaft führen kann. Im ersten Jahrtausend der ungeteilten Kirche war sie vorhanden. In beiden Kirchen sind wir uns darüber im klaren, daß selbst eine vollständige Glaubensübereinstimmung in bezug auf die Eucharistie für sich allein keine eucharistische und kirchliche Gemeinschaft begründen kann. Die Einheit im Glauben muß alle Bekenntnisinhalte – auch die ekklesiologischen – einschließen,

nur dann ist sie eine Voraussetzung für die Einheit in den Sakramenten und besonders in der Heiligen Eucharistie."[13]

Die Frage, der sich die katholischen Theologen und Bischöfe und nicht zuletzt der Papst hier ganz neu zuwenden und stellen müßten, ist doch wohl diese: Wie kann und muß die im II. Vaticanum begonnene ekklesiale Verankerung und Einbindung des (unverzichtbaren!) „Petrusamtes" und seine biblische Reformierung weitergeführt werden, so daß eine zukunftsträchtige Relecture der Texte des I. Vaticanums neue Perspektiven eröffnet und Hoffnungen weckt? Wie läßt sich das römische „Patriarchat des Abendlandes" zusammen mit dem wiederentdeckten Ortskirchenprinzip und der vom letzten Konzil „definierten" „propria, ordinaria et immediata potestas" der einzelnen Ortsbischöfe, „die nicht als Stellvertreter der Bischöfe von Rom zu verstehen" sind, wie die Kirchenkonstitution (LG Nr. 27) ausdrücklich sagt, vermitteln mit dem ostkirchlichen Prinzip einer lebendigen Autokephalie?

Ich fürchte, daß an dieser Stelle das Amtsverständnis des jetzigen Papstes allgemein und sein weitgehend an der Konzeption des I. Vaticanums orientiertes Verständnis des „Petrusamtes" im besonderen keine weiterführenden Impulse erwarten läßt, vielmehr wirklichen Fort-Schritten faktisch im Wege steht. Aus mancherlei Aussagen und Handlungen der letzten Jahre läßt sich deutlich ablesen, daß Johannes Paul seine Aufgabe auf die Weise etwa eines „Weltbischofs" angeht, wie sie auch den Pius-Päpsten vorgeschwebt haben mag.

Hier zeigt sich meines Erachtens, wie stark auch die Fachtheologen gefordert sind und wie sehr das Gespräch zwischen den Trägern des kirchenleitenden Amtes und den theologischen Spezialisten nötig wäre und gerade auch für die kirchliche Praxis hilfreich und weiterführend sein könnte. Auch die Träger des „bischöflichen Lehramts" lehren und praktizieren ja weithin (wie könnte es anders sein), was sie früher bei ihren Lehrern, den Trägern des „theologischen Lehramts" gelernt haben, bzw. sich selber als ehemalige Professoren der Theologie erarbeitet haben. Auf welche Weise und in welchem Maße hat der Papst gewordene langjährige Professor für philosophische Ethik in Lublin die Möglichkeit, etwa die breite, vielfarbige und aufs Ganze gesehen hoffnungsvolle theologische Debatte über ein erneuertes Kirchen- und Amtsverständnis im Anschluß an das II. Vaticanum zur Kenntnis zu nehmen und zu rezipieren?

Aber selbst eine dezidierte Orientierung an den „Papst-Dogmen" des I. Vaticanums könnte, wenn sie nur genau genug und vollständig geschähe, einen möglichen Zugang zu der angezielten Communio-Ekklesiologie eröffnen.

Zunächst einmal darf man dabei ja nie vergessen – was den Teilnehmern des I. Vaticanums natürlich voll bewußt war –, daß die Definitionen von 1870 nur ein Ausschnitt aus dem Ganzen sind und sein sollten. Unter maßgeblicher Beteiligung deutscher Theologen war ein Gesamtschema über die Kirche vorbereitet. „Es hob kategorisch mit einem ersten Kapitel an: ‚Ecclesiam esse corpus Christi mysticum' und hatte vor dem 11. Kapitel, das über Primat und Unfehlbarkeit des Papstes handelte, ein 8. und 9. Kapitel: de ecclesiae indefectibilitate, bzw. infallibilitate... Aber zur Debatte und Abstimmung gelangte überhaupt nur ein kleines Teilkapitel, eben die vorgezogene Konstitution über den Papst. Weil dieser Konstitution also der Hintergrund einer Sicht der *ganzen* Kirche fehlte, konnte die juridische Vereinseitigung noch eklatanter zum Vorschein kommen. Es konnte der Eindruck entstehen, daß Kirche nicht nur hypostasiert werde in der Hierarchie, sondern noch einmal verengend zugespitzt im Papst."[14] So sehr dieses Urteil zutrifft, so richtig ist aber andererseits auch, daß das Erste Vatikanische Konzil selbst mit seinem ausführlichen *Prolog* einen nahezu klassischen Gesamtrahmen artikuliert, der – wenn auch in der Sprache des vorigen Jahrhunderts – die theologischen Gewichte richtig setzt und die Rede vom Papst und seinem Amt so einordnet und im besten Sinne des Wortes „relativiert" (also in seine Bezogenheit einweist), daß man glauben könnte, schon die Perspektive der Väter des II. Vaticanums aufgewiesen zu sehen: „Der ewige Hirte und Bischof unserer Seelen (1 Petr 2,25) hat, um dem heilbringenden Werk der Erlösung dauernden Bestand zu geben, beschlossen, die heilige Kirche zu bauen. In ihr sollten alle Gläubigen wie im Haus des lebendigen Gottes durch das Band des einen Glaubens und der einen Liebe umschlossen sein. Deshalb hat er vor seiner Verherrlichung den Vater nicht nur für die Apostel gebeten, sondern auch für jene, die auf ihr Wort hin an ihn glauben würden: daß alle eins seien, wie der Sohn selber und der Vater eins sind (vgl. Joh 17,20). Wie er also die Apostel, die er sich aus der Welt erwählt hatte, sandte, wie er selbst vom Vater gesandt war (Joh 20,21), so sollten nach seinem Willen auch in seiner Kirche Hirten und Lehrer bis zur Vollendung der Weltzeit sein (Mt 28,20). Damit aber das Bischofsamt selber einig und ungeteilt sei und damit durch die unter sich verbundenen Priester die ganze Schar der Gläubigen in der Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft bewahrt bleibe, deshalb stellte er den Heiligen Petrus an die Spitze der übrigen Apostel und setzte in ihm den ewig dauernden Ausgangspunkt und die sichtbare Grundlage für diese doppelte Einheit" (DS 3050-3052; NR 436).

Diese theologische Rede von der Kirche stellt die einzig gültige „Hierarchie" vor (wenn man denn dieses mißverständliche Wort weiterhin gebrauchen will) und beginnt – ähnlich wie die Kirchenkonstitution des II. Vaticanums „Lumen gentium" – mit dem Blick auf Jesus Christus und das Heilswirken Gottes, faßt dann das Gottesvolk insgesamt und seinen Glauben und seine Liebe ins Auge. Erst danach ist von den Aposteln und den Bischöfen die Rede und schließlich vom „Petrusdienst" für die Einheit der Gesamtkirche.

Außerdem bleibt beherzigenswert, was die deutschen Bischöfe in der Auseinandersetzung mit Bismarcks (1872 verfaßter aber erst 1874 veröffentlichter) Circulardepesche erklärt haben (mit ausdrücklicher Billigung und Belobigung Roms, vgl. DS 3117). Im Blick auf die oberste Jurisdiktion schreiben sie u. a.: „Nach dieser Lehre der katholischen Kirche ist der Papst Bischof von Rom, nicht Bischof irgend-

einer anderen Stadt oder Diöcese, nicht Bischof von Köln oder Breslau usw. Aber als Bischof von Rom ist er zugleich Papst, d.h. Hirt und Oberhaupt, der ganzen Kirche, Oberhaupt aller Bischöfe und Gläubigen... Kraft derselben göttlichen Einsetzung, worauf das Papsttum beruht, besteht auch der Episkopat; auch er hat seine Rechte und Pflichten vermöge der von Gott selbst getroffenen Anordnung, welche zu ändern der Papst weder das Recht noch die Macht hat. Es ist also ein völliges Mißverständnis der vatikanischen Beschlüsse, wenn man glaubt durch dieselben sei ‚die bischöfliche Jurisdiktion in der päpstlichen aufgegangen', der Papst sei ‚im Princip an die Stelle jedes einzelnen Bischofs getreten', die Bischöfe seien nur noch ‚Werkzeuge des Papstes, seine Beamten ohne eigentliche Verantwortlichkeit'... was insbesondere die (letztere) Behauptung betrifft,... so können wir dieselbe nur mit aller Entschiedenheit zurückweisen; es ist wahrlich nicht die katholische Kirche, in welcher der unsittliche und despotische Grundsatz, der Befehl des Oberen entbinde unbedingt von der eigenen Verantwortlichkeit, Aufnahme gefunden hat" (DS 3113-3115).

Den wohl prägnantesten – und für einen Außenstehenden wohl kaum anders als mißzuverstehenden – Ausdruck hat die „Papstlehre" des I. Vaticanums in dem provokanten Satz gefunden, die (äußerst seltenen!) „Ex-cathedra-Äußerungen" des Bischofs von Rom seien unabänderlich (irreformabiles): „ex sese, et non ex consensu Ecclesiae" (DS 3074; NR 454).

Dieser Satz zielt gegen bestimmte Formen des „Konziliarismus" und des „Gallikanismus", schließt also eine Rechtsinstanz über dem Papst aus und gilt (nur) in dieser eingeengten juristischen Perspektive. Daß in solchen Fällen die Glaubensübereinstimmung mit der ganzen Kirche und ihre „Zustimmung" nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern immer vorausgesetzt und mitgedacht war, zeigt etwa die vierstündige Rede des Relators der Glaubensdeputation, des hervorragenden Theologen und Fürstbischofs von Brixen, Msgr. Vinzenz Gasser[15], sowie eine ganze Reihe von Änderungsvorschlägen, welche den notwendigen Rückbezug und „Konsens der Kirche" in dem zu definierenden Text in irgendeiner Form unterbringen wollten.[16] Den für diesen Zusammenhang wohl interessantesten Vorschlag (der heftigen Beifall bei der Konzilsminorität und lautes Geschrei bei den „Ultramontanen" hervorrief), machte der Kardinal-Erzbischof von Bologna, Guidi, ebenfalls ein Theologe von Rang. Er verlangte einen Anathema-Canon einzufügen folgenden Wortlauts: „Wenn irgendeiner behauptet, der römische Papst handle, wenn er dogmatische Dekrete oder Konstitutionen erläßt, aus Eigenwillen (ex arbitrio) und eigener Machtvollkommenheit, unabhängig von der Kirche, d.h. getrennt von ihr und nicht aufgrund des Rates der Bischöfe, welche die Tradition ihrer Kirchen bekunden, so sei er im Banne!"[17] Die erheblichen Bedenken gegen die (Opportunität einer solchen Definition generell und speziell gegen die) konkrete Fassung der Infal-

libilitätslehre wurde schließlich bei manchen Konzilsvätern (teilweise) ausgeräumt durch die Aufnahme einer deutlichen Beschreibung des „Consensus Ecclesiae", der in solchen Fällen immer gegeben sein muß. Wenn diese Beschreibung auch nur als historischer Vorspann fungiert und also verfahrensrechtlich folgenlos bleibt, ist die Sachaussage hilfreich und die theologische Gesamtsicht eindeutig. Der entsprechende Passus im Dekret „Pastor aeternus" lautet: „Die römischen Päpste definierten als für wahr zu halten jene Dinge, die sie mit Gottes Hilfe als vereinbar mit den Heiligen Schriften und apostolischen Traditionen erkannten, indem sie entsprechend den Erfordernissen der Zeiten und Umstände manchmal ökumenische Konzilien versammelten oder die Meinung der über die Welt hin zerstreuten Kirche erkundeten, manchmal durch Teilsynoden, manchmal wieder, indem sie andere Hilfsmittel beizogen, die die göttliche Vorsehung zur Verfügung stellte. Denn der Heilige Geist wurde den Nachfolgern Petri nicht versprochen, damit sie durch seine Offenbarung neue Lehren bekanntgeben könnten, sondern damit sie durch seinen Beistand die durch die Apostel weitergegebene Offenbarung d.h. den Glaubensschatz unverletzlich bewahren und glaubenstreu auslegen sollten" (DS 3096, 3070; NR 451).

Wenn man also die Tatsache ernst nimmt, daß die juridische Perspektive die nachgeordnete ist und daß der primäre Aspekt in Fragen des Glaubens und der Sitte das apostolische Zeugnis des Evangeliums ist, das der ganzen Kirche anvertraut und mit der Verheißung versehen ist, daß ihr die „Unverirrlichkeit" im Glauben geschenkt werde –, dann hätte man eigentlich schon 1870 das übergewichtete kirchenpolitische und rechtliche Interesse im Blick auf die vorrangige Frage der Glaubenszustimmung, „für die pneumatische Tiefendimension geradezu umkehrend ergänzen"[18] müssen und können. Theologisch gesprochen, d.h. im Blick auf den eigentlich wichtigen *inhaltlichen* Aspekt der Wahrheit des Evangeliums müssen wir also lesen: Beständig und unverirrlich sind die Glaubenswahrheiten, welche der Papst in Krisensituationen als verbindlich erklärt hat „*non* ex sese, verumtamen ex consensu (fidei) Ecclesiae".

Diese Sicht der Verwiesenheit und Einbindung jeglichen lehramtlichen Sprechens in der Kirche in den Glaubenssinn der Gesamtkirche ist der heutigen katholischen Theologie geläufig.

Joseph Ratzinger hat die gegenseitige Verwiesenheit der aus vielen Ortskirchen gebildeten „Gesamtkirche" und des römischen Zentrums, des Petrusamtes u.a. so beschrieben: Es „sollte der Eindruck vermieden werden, als ob der Papst (oder das Amt überhaupt) nur jeweils das statistische Mittel des gerade lebendigen Glaubens sammeln und aussprechen dürfte, und folglich ein Widerspruch zu solchen statisti-

schen Mittelwerten (die freilich schon in ihrer Feststellbarkeit fraglich sind) nicht möglich wäre. Der Glaube normiert sich an den objektiven Vorgegebenheiten der Schrift und des Dogmas, die in dunklen Zeiten in erschreckender Weise aus dem Bewußtsein des statistisch bei weitem größeren Teils der Christenheit hat entschwinden können und doch nichts von ihrer Verbindlichkeit verlieren. In diesem Fall kann und muß sich das Wort des Papstes durchaus gegen die Statistik und gegen die lautstark sich als allein gültig behauptende Macht der Stimmung stellen; das wird um so entschiedener geschehen können, je eindeutiger... das Zeugnis der Überlieferung ist. Umgekehrt wird Kritik an päpstlichen Äußerungen in dem Maß möglich und nötig sein, indem ihnen die Deckung in Schrift und Credo bzw. im Glauben der Gesamtkirche fehlt. Wo weder Einmütigkeit der Gesamtkirche vorliegt noch ein klares Zeugnis der Quellen gegeben ist, da ist auch eine verbindliche Entscheidung nicht möglich; würde sie formal gefällt, so fehlten ihre Bedingungen, und damit müßte die Frage nach ihrer Legitimität erhoben werden."[19]

III. Das Leitwort: Communio-Ekklesiologie

Es bleibt also der dringende Wunsch, die begründete Hoffnung und vor allem die anspruchsvolle Aufgabe, jenem Kirchenverständnis und jener Kirchenpraxis zum Zuge zu verhelfen, die seit längerem schlagwortartig als „Communio-Ekklesiologie" gekennzeichnet werden. Es gäbe dazu durchaus offizielle Rückendeckung und Auftrag: Die außerordentliche Bischofssynode 1985, die zum 20jährigen Gedenken des Konzilsabschlusses eine Zwischenbilanz zu ziehen versuchte, bestätigte ausdrücklich das innovatorische „Vorzeichen vor der Klammer" der ekklesiologischen Kompromißtexte des II. Vaticanums. Auch wenn die dortigen Äußerungen und der gemeinsame Abschlußtext Anlaß zu manchen skeptischen Fragen geben[20], sollten wir uns berufen auf die deutlichen und ermutigenden Aussagen im Abschnitt C des Schlußdokuments, der die Überschrift trägt: Die Kirche als Communio. „Die Communio-Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente. Die Koinonia/Communio, die in der Heiligen Schrift gründet, genoß in der Alten Kirche und in den Ostkirchen bis heute hohes Ansehen..." Zwar „kann man die ‚Communio'-Ekklesiologie nicht auf rein organisatorische Fragen oder Probleme reduzieren, die lediglich die Gewalten in der Kirche betreffen. Aber dennoch ist die ‚Communio'-Ekklesiologie die Grundlage für die Ordnung in der Kirche und besonders für die rechte in ihr bestehende Beziehung zwischen Einheit und Vielfalt."[21]

Und die Praxis der letzten Zeit? Läßt sie sich mit dieser bekräftigten Grundausrichtung überhaupt in Einklang bringen?

Vielen bereitet es Schmerz und tiefgehende Irritation, wenn durch Kurie und Papst, also durch den „Dienst der Einheit", unnötiger Streit und über-

flüssige Spaltung in einzelne Ortskirchen hineingetragen wurden in den Niederlanden, in Brasilien, in Österreich, der Schweiz, der Bundesrepublik Deutschland und anderswo. Gesprächsverweigerung, Intrige, desavouierende und beschämende Behandlung hochverdienter Bischöfe und ganzer Ortskirchen gehen vermutlich teilweise auch auf die unausrottbare Sündigkeit zurück, die uns alle und auch alle Verantwortlichen immer wieder belastet. Wo sie allerdings erkennbar geleitet werden durch ein zentralistisches und dirigistisches, als „hierarchisch" deklariertes Kirchenbild, ist die Angelegenheit nicht mit Verzeihen und Erbarmen geregelt, (die wir alle benötigen, weil wir davon leben!), sondern dort ist eine sachlich-theologische Kontroverse unausweichlich! Im Umfeld und im Gefolge der umstrittenen „Kölner Erklärung" und der entsprechenden Erklärungen französischer und italienischer Theologen ist nicht nur die ärgerliche Diskrepanz zwischen „Theorie und Praxis" beschrieben worden, sondern auch viel Hilfreiches und zum Teil sehr Konkretes zur unmittelbaren und langfristigen Lösung der aufgebrochenen Probleme geschrieben worden.[22] Dort wo eigentlich nur eingeklagt wird, was längst programmatisch formuliert ist – wie etwa bei der Rolle der Ortskirchen und der Mitverantwortung des ganzen Volkes Gottes in den Lebensfragen der Kirche –, da ist die Bemühung von seiten etwa der Theologieprofessoren immer noch ein unangenehmes Geschäft, weil es wenig Dankbarkeit und viel Beschimpfung und Verleumdung einbringt, wie sich gezeigt hat und immer noch zeigt.

In der theologischen Sache aber schwierig wird es angesichts der Frage: Wie ließe sich – aus der Sicht der katholischen Theologie, welcher der „Petrusdienst" apostolisch begründet und gerade auch ökumenisch wichtig erscheint – die Funktion des römischen Bischofs so beschreiben, daß weder der Ast abgesägt wird, auf dem wir sitzen, will sagen, daß weder das katholische Verständnis von lebendiger Glaubensüberlieferung und von Gestalt und Funktion des Dogmas abgeschafft würde – noch von vornherein das Veto der anderen Kirchen sicher ist? Läßt sich der Petrusdienst angesichts seiner römischen Ausformung, also seiner umstrittenen lehramtlichen Festlegung und seiner in mancherlei Hinsicht anstößigen praktischen Ausübung überhaupt biblisch regenerieren und für die dringliche Aufgabe eines Zusammenwachsens der zerspaltenen Christenheit fruchtbar machen?

Dies ist eine Frage, der wir hier nicht genauer nachgehen können, weil dies angesichts des auch ökumenisch schon erarbeiteten Materials, nicht in wenigen Sätzen geschehen kann. Einen Gesichtspunkt will ich dazu an dieser Stelle ansprechen, weil er mir einen ernsthaften Ausweg aus einer scheinbar theologisch völlig verbauten Situation eröffnen könnte. Kardinal

Joseph Ratzinger hat in den letzten Jahren mehrfach die „Vision" geäußert, es müßte möglich sein, daß alle Großkirchen – gerade auch im Blick auf das Petrusamt – die gemeinsame Basis des gemeinsamen ersten Jahrtausends wiedergewännen. Ließe sich – abgesehen von den anders gelagerten Schwierigkeiten in der Orthodoxie und im Protestantismus mit einer solchen Vorstellung – das katholische „Papstdogma" in diesem Sinne reduzieren, zurückführen auf frühere (vorvatikanische) Formen?

Mir scheint, daß Papst Paul VI. hier einen interessanten, wichtigen und viel zu wenig wahrgenommenen Fingerzeig gegeben hat![23]

„Er hat in seinem Brief vom 5. Oktober 1974 an Kardinal Willebrands anläßlich des 700. Jahrestages des II. Lugdunense folgende Aussage getroffen. Das besagte Konzil aus dem Jahre 1274 sei das *sechste* unter den allgemeinen Synoden, die *im Westen* gehalten wurden. Damit führt der Papst eine neue Kategorie ein, die der *westlichen Generalsynoden*: Sie hat ihren Anfang mit dem I. Lateranense gehabt. Kein Wort mehr von der Bellarminschen Liste, nach der das II. Lugdunense doch das *vierzehnte* 'generale concilium' heißen sollte!

Sodann gibt der Papst zu verstehen, diese allgemeine Synode des Westens habe vorwiegend im kanonischen Bereich Früchte gebracht. Irgendeine Dogmendefinition wird nicht erwähnt, was angesichts der Lyoner Konstitution ‚Fideli ac devota' mit der Verurteilung der Gegner des ‚Filioque' zumindest zu denken gibt. Geradezu scharfe Töne schlägt der Papst dann an, wo er von der verhängnisvollen Verhaltensweise der damaligen christlichen Herrscher gegenüber den östlichen Kirchen, von der Ignoranz der östlichen Gegebenheiten bei verschiedenen Befürwortern der Union und von der Mißachtung der Tradition der griechischen Kirche bei denselben redet."[24]

Alexandre Ganoczy, der in anderem ökumenischen Zusammenhang auf diese Einstufung der Konzilien des Abendlandes als (bloß) westliche Generalsynoden aufmerksam macht, zieht daraus folgende Konsequenz:

„Diese Worte des verstorbenen Papstes dürften von erheblichem Wert für das ökumenische Gespräch zwischen *allen* christlichen Kirchen und Konfessionen sein. Denn hier wird das Prinzip der *gegenseitigen Rezeption*, zumindest implizit, als eine zu erfüllende Bedingung echter konziliarer Effektivität angedeutet. Dabei rückt die bisher an erster Stelle genannte Bedingung der päpstlichen Approbation nicht mehr in den Vordergrund. Wo die Voraussetzungen zu einer gegenseitigen Rezeption, aus welchen Gründen immer, ausgeblieben sind, dort hilft die sonst kirchenrechtlich festgestellte Ökumenizität eines Konzils nichts: seine Beschlüsse müssen neu diskutiert werden."[25]

Ob diese Feststellung schon in jeder Hinsicht hieb- und stichfest ist, muß noch genauer bedacht werden. Aber dies scheint mir unbestreitbar: Wenn das offenkundige Fehlen großer Teile der Christenheit auf den Kirchenversammlungen des Westens nicht nur als historisch gegeben wahrgenommen, sondern auch in seiner ekklesiologischen Tragweite inhaltlich ernstgenom-

men wird, wie im Ansatz durch den sensiblen und theologisch außergewöhnlich gebildeten Montini-Papst, dann ergibt sich auch aus der Sicht der römisch-katholischen Theologie ein ausreichender Freiraum für Erfolg versprechende Gespräche mit den andern Kirchen über das typisch „Römische" und seine künftige Rolle in der „una ecclesia catholica et apostolica".

ANMERKUNGEN

1 Vgl. z.B. *A. Acerbi*, Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di communione nella „Lumen gentium", Bologna 1975; *H. J. Pottmeyer*, Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte, in: TThZ 92 (1983) 272-283; *ders.*, Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums, in: G. Alberigo u. a. (Hg), Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum (Düsseldorf 1982) 89-110; *K. Walf*, Lakunen und Zweideutigkeiten in der Ekklesiologie des II. Vatikanums, in: G. Alberigo u. a. (Hg), a.a.O., 195-207.

2 *M. Seybold*, Unfehlbarkeit des Papstes – Unfehlbarkeit der Kirche, in: G. Denzler (Hg), Das Papsttum in der Diskussion (Regensburg 1974) 102-122, hier 112.

3 „'Kollegialität' ist ... nicht nur eine Aussage über das Wesen des bischöflichen Amtes, sondern über die *Struktur der Kirche insgesamt*. Sie bedeutet, daß sich die eine Kirche aus der Kommunion der vielen Ortskirchen miteinander auferbaut, und sie bedeutet demgemäß auch, daß die kirchliche Einheit wesensnotwendig das Moment der Vielheit und Fülle einschließt... Der Bischof ist auf der einen Seite hingeordnet auf seine Brüder im gleichen Amt, er ist aber gleichzeitig auf der anderen Seite hingeordnet auf seine Brüder und Schwestern in der gleichen Gnade: auf die, die mit ihm getauft sind auf den Namen Jesu Christi. Und er kann vor seine bischöflichen Mitbrüder nur recht hintreten, wenn er zu ihnen immerfort kommt aus der geschwisterlichen Verbundenheit mit denen, die mit ihm glauben." *J. Ratzinger*, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie (Düsseldorf 1969) 220, 215.

4 *H. J. Pottmeyer*, Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte, in: TThZ 92 (1983) 272-283, hier 276f.

5 Inzwischen spricht Kardinal Ratzinger erheblich anders über diese Zeit des Aufbruchs: „Wir müssen heute selbstkritisch anerkennen, daß der naive Optimismus des Konzils und die Selbstüberschätzung vieler, die es trugen und propagierten, die finsteren Diagnosen früherer Kirchenmänner über die Gefahr von Konzilien auf eine erschreckende Weise rechtfertigen". *J. Ratzinger*, Theologische Prinzipienlehre, München 1982, 395.

6 *Vgl. H. J. Pottmeyer*, Vor einer neuen Phase der Rezeption des Vaticanum II. Zwanzig Jahre Hermeneutik des Konzils, in: H. J. Pottmeyer u. a. (Hg), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (Düsseldorf 1986) 47-65.

7 Ein eher zufällig ausgewähltes, aber doch typisches Beispiel: *G. May*, Religiöses Leben in vorkonziliarer Zeit, in: Der Fels 7 (1976) 267: „Gewiß war vor dem Konzil nicht alles gut in der Kirche. Doch war fast alles besser als heute... Zusammenfassend kann man sagen: Das Konzil war ein einziger Fehlschlag, die nachkonziliare Bewegung ist geradezu ein Verhängnis. Die einzige Rettung liegt in der Rückkehr zu vorkonziliaren Haltungen."

8 Vgl. *K. Nientiedt*, Traditionalismus: Entsteht eine Art Parallelkirche? in: HK 43 (1989) 61-63.

[9] KNA – ÖKI 45/829, 1. Nov. 1989, Dokumentation, 1-8, hier 2-4.
[10] a.a.O. 3.
[11] *Die Deutschen Bischöfe*. Ökumene-Kommission 8, Die Eucharistie der einen Kirche. Dokumente des katholisch-orthodoxen Dialogs auf deutscher und auf internationaler Ebene, Bonn 1989, 16.
[12] a.a.O. 15f.
[13] *Metropolit Augoustinos von Deutschland*, Das Dokument „Die Eucharistie der einen Kirche" und seine ökumenische Bedeutung aus orthodoxer Sicht, in: KNA – ÖKI 45/823, 1. Nov. 1989, Thema der Woche, 5-9, hier 8.
[14] *M. Seybold*, Unfehlbarkeit des Papstes – Unfehlbarkeit der Kirche, in: G. Denzler (Hg), Das Papsttum in der Diskussion (Regensburg 1974) 113.
[15] Vgl. *C. Butler*, Das I. Vatikanische Konzil, München [2]1961, 414-426
[16] Vgl. a.a.O. 370-413.
[17] a.a.O. 376.
[18] *M. Seybold*, Unfehlbarkeit des Papstes – Unfehlbarkeit der Kirche, a.a.O. 116.
[19] *J. Ratzinger*, Das Neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie (Düsseldorf 1969) 144.
[20] Vgl. *L. Kaufmann*, Bischofssynode '85: Erfahrungen oder Worte?, in: Orientierung 50 (1986) 9-12; *J. Komonchak*, Die theologische Diskussion, in: Concilium 22 (1986) 444-451.
[21] Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85, Freiburg 1986, 33f.
[22] Vgl. *D. Seeber*, Schaden. Die Sonderlichkeit der langen Kölner Sedisvakanz, in: HK 43 (1989) 6f; *ders.*, Strategien. Nachgedanken zu drei Bischofsernennungen, in: HK 43 (1989) 52f; *P. Hünermann*, Droht eine dritte Modernismuskrise?, in: HK 43 (1989) 130-135; *M. Kehl*, Bleibt nur die Resignation? Geistlich-theologische Erwägungen zu den jüngsten Bischofsernennungen, in: Stimmen der Zeit 207 (1989) 147-157. *P. M. Zulehner*, Wider die Resignation in der Kirche, Wien 1989; *H. Fries*, Leiden an der Kirche, Freiburg 1989; *B. Häring*, Meine Erfahrung mit der Kirche, Freiburg 1989.
[23] Vgl. AAS 1974, 620-625.
[24] *A. Ganoczy*, Formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilien als Zeichen kirchlichen Ringens um ein universales Glaubensbekenntnis, in: K. Lehmann/W. Pannenberg (Hg), Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381) (Freiburg/Göttingen 1982) 49-79, hier 70.
[25] a.a.O. 71.

Hoffnung in Stagnation

Zur gegenwärtigen Situation der Ökumene

VON JOHANNES DANTINE

Die Entwicklung in der römisch-katholischen Kirche, wie sie sich etwa an einigen Bischofsernennungen im deutschsprachigen Raum zeigt, kann an der Ökumene nicht spurlos vorbeigehen. Zu nahe sind die Kirchen schon einander gekommen, zu schwesterlich fühlen sie schon, als daß die anderen Kirchen teilnahmslos oder gar mit hämischer Schadenfreude daneben stehen könnten. Sie erleben auch, wie manche Stimme leiser wird oder gar verstummt, die im bisherigen Gespräch so wichtig war, auch, wie manche Stimme anders klingt. Aber auch die unmittelbare ökumenische Zusammenarbeit ist betroffen. Zwar fehlt es an großen ökumenischen Gesten nicht. Es gibt große Worte, Papst Johannes Paul II. begegnet den getrennten Brüdern und Schwestern, predigt in evangelischen Kirchen, nimmt selbst teil am ökumenischen Gespräch. Dennoch wird so manche Zusammenarbeit stillgelegt, manche Schwierigkeiten treten wieder auf. Der ÖRK mußte fast ein Jahr auf eine Antwort aus Rom warten, ob Rom als Miteinlader für die „Weltkonvokation für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" 1990 in Seoul auftritt, die dann negativ ausfiel. Es ist auch nicht zu sehen, daß die römische Kurie sich so an der Sorge um die Einheit der Kirche ausrichtet, wie es das Ökumenismusdekret vorsieht. Aber auch die kritischen Gruppen innerhalb der römisch-katholischen Kirche reduzieren merklich ihre ökumenische Orientierung, vielleicht im Sinne einer „Frontbegradigung". Das gilt, wie manches andere, vielleicht vor allem für die Situation in Österreich. Die so sichtbare Stagnation der ökumenischen Arbeit ist freilich nicht auf die Beziehungen zu Rom beschränkt. Sie ist auch sonst zu bemerken. Aber hier ist sie besonders deutlich.

So schmerzlich diese offensichtliche Rückbewegung ist, sollte sie nicht überschätzt werden. Es ist ja auch so, daß der ökumenische Dialog deswegen notwendigerweise schwierig wird, weil er an die harten Fragen geraten ist. Vor allem die ekklesiologischen Fragen drängen sich auf, können nicht mehr ausgeklammert werden. So gesehen ist die gegenwärtige Stagnation nur die Kehrseite des „Erfolges" der bisherigen ökumenischen Bemühungen. Daß angesichts der sich aufdrängenden Fragen Positionen wieder auf-

gegeben werden, die vielleicht allzuschnell schon bezogen schienen, ist dann auch nicht weiter verwunderlich. Die Konsens- und Konvergenzdokumente sind auch sonst kritisierbar und müssen sich der Frage stellen, ob sie in ihrem Eifer, zum Konsens zu kommen, ihn nicht erst recht verhindert haben. Schließlich muß die Entwicklung der Kirche insgesamt gesehen werden, nicht nur in bezug auf bestimmte Aspekte.

Dennoch muß ökumenische Theologie die gegenwärtige Situation gründlich reflektieren und die erforderlichen Konsequenzen ziehen. Vor allem auch deswegen, weil die Geschwisterkirchen es der römischen schuldig sind, ihr die kritische Begleitung nicht zu verweigern. Die diesbezüglichen Mahnungen von Hans Küng sind sehr wohl zu hören.

I. Gelten die Konzilsbeschlüsse noch?

Was bislang vor allem den protestantischen Kirchen vorgeworfen wurde, man könne nicht sehen, was in ihnen verbindliche Lehre ist, fällt nunmehr auf die römische Kirche zurück. Denn es ist zunehmend nicht mehr erkennbar, inwiefern die Lehre, wie sie im Vaticanum II promulgiert worden ist, noch verbindlich ist. Zwar lassen die Texte des Konzils einen ziemlich breiten Auslegungsspielraum zu, aber es ist nicht zu sehen, daß dieser so breit ist, daß er das, was gegenwärtig bestimmend ist, abdecken könnte. Daß er etwa das Verhältnis von Primat und Episkopat, von Weltkirche und Einzelkirche, wie es derzeit vom römischen Zentralismus bestimmt wird, abdeckt. Es gibt daher konsequenterweise auch die Stimmen, die ein neues Konzil fordern, während sonst innerhalb des Katholizismus zu Recht das Konzil eingeklagt wird.

So ist zu fragen, ob die Antwort Roms auf die „Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie, Amt" (BEM)[1] den Grundsätzen entspricht, wie sie im Ökumenismusdekret festgelegt sind. Diese Antwort ist in vieler Beziehung äußerst bemerkenswert, schon dadurch, daß es die erste Stellungnahme Roms zu einem Konsenspapier des ÖRK überhaupt ist. Diese Antwort ist außerdem überwiegend positiv gehalten, Lob wird in vollen Zügen ausgeschüttet: es sei ein „erstrangiges, ein bemerkenswertes" (27), ein „wichtiges" (43) Ergebnis des ökumenischen Dialogs, wird betont. Die Beurteilung ist überaus freundlich. Es wird auch konstatiert, daß die „Beschäftigung mit ihm für viele Katholiken eine bereichernde Erfahrung war" (43), diese Bemerkung ist aber schon deutlich abgesetzt. Nicht die Kirche war es, die diese bereichernden Erfahrungen gemacht hat.

Die Beurteilung der Papiere ist außerordentlich gründlich und ausführlich. Umfassend auch die Kritik, vor allem mit dem allgemeinen Hinweis auf Defizite: vor allem der Ekklesiologie, aber auch im Verständnis von Sakrament und Sakramentalität. Diese Kritik ist solide und durchaus berechtigt, und zwar nicht nur von römisch-katholischer Warte aus. BEM weist die genannten Defizite auf.

Das ist also nicht zu beklagen. Zu beklagen ist vielmehr:

1) Das Maß, das an BEM gelegt wird, ist die gültige römisch-katholische Lehre. Nirgends wird auch nur angedeutet, daß Aussagen der Papiere als Bereicherung oder Korrektur der römischen verstanden werden. Nirgends wird etwa gesagt, daß BEM deutlich macht, daß bestimmte Wahrheiten in anderen Traditionen anders oder gar besser bewahrt worden wären. Damit unterscheidet sich die römische Stellungnahme nicht von zahlreichen anderen, die nach dem gleichen Verfahren vorgehen.

2) Wichtiger ist darum, daß ein bestimmtes Instrumentarium, das vom Konzil verbindlich vorgeschrieben wird, nicht angewendet wird: die „Hierarchie der Wahrheiten"[2]! Es könnte zwar sein, daß dieses Instrument implizit vorausgesetzt wurde und nur jene Widersprüche angemeldet werden, die „oben" in der Hierarchie rangieren. Aber auf Grund der eindeutigen Aussagen des Ökumenismusdekretes und der Sachlogik muß erwartet werden, daß eine Beurteilung eines ökumenischen Konvergenztextes explizit mit diesem Instrument verfährt, also ausführlich erörtert, welchen Stellenwert ein bestimmter Dissens hat. Aber dies geschieht eben nicht. Im Gegenteil. Abschließend wird betont: „Für die katholische Kirche sind die Glaubenswahrheiten nicht voneinander getrennt. Sie bilden ein einzigartiges organisches Ganzes" (43). Dieser Satz moniert zwar vor allem den Konnex von Sakramentslehre und Ekklesiologie, weist die relative Wertlosigkeit eines Konsenses in Sakramentsfragen bei offenem Dissens in der Ekklesiologie auf. In dieser Bestimmtheit und Allgemeinheit widerspricht aber dieser Satz klar der Bestimmung des Dekretes: „Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, daß es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie' der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhanges mit dem Fundament des christlichen Glaubens."

Angesichts dessen fragt man sich nun, was denn die Lobeshymnen für BEM bedeuten? Was bedeutet etwa der Satz: „Wir sind aber der Überzeugung, daß seine Annahme durch die verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften die Kirchen einen wichtigen Schritt in der ökumenischen Bewegung voranbringen würde, auch wenn das nur eine Stufe auf dem Weg des

ökumenischen Prozesses der Arbeit hin auf die sichtbare Einheit der getrennten Kirchen wäre" (28). Was bedeutet hier „Annahme"? Versteht sich Rom als eine der hier genannten Kirchen? Denn Rom beurteilt das Papier, aber man kann wohl nicht denken, daß es dieses Papier „annimmt", welche Bedeutung immer man diesem Worte beimißt. Es fehlt die explizite Aussage, daß Rom diese Papiere annimmt, teilweise annimmt oder nicht annimmt.

Ist damit eine andere Interpretation möglich als die, daß, nehmen die von Rom getrennten Kirchen diesen Text an, sie einen Schritt nähergekommen sind zur Einheit mit Rom? Jedenfalls verrät diese Stellungnahme mit keinem Wort, welche Bedeutung BEM für Rom selbst hat.

Dazu paßt, daß die Stellungnahme den Satz des Ökumenismusdekretes nachhaltig betont, daß „die Einheit der einen und einzigen Kirche ... die Christus seiner Kirche von Anfang an geschenkt hat ... unverlierbar in der katholischen Kirche besteht, und die, so hoffen wir, immer mehr wachsen wird bis zur Vollendung der Zeiten[3]" (28f). Aber auch hier sind die Gewichte verschoben. Denn im Ökumenismusdekret steht dieser Satz im Rahmen der grundsätzlichen Verpflichtung zum ökumenischen Gespräch, das die katholische Kirche selbst betrifft. Insgesamt stellt sich also die Frage, ob nicht doch wieder das alte römische Ökumenismusmodell der Rückkehr der getrennten Kirchen in die Kirche Roms zum Leben erweckt wurde.

Nochmals: es geht um zweierlei: um die Stellungnahme Roms zu BEM und um BEM selbst, d.h. darum, ob BEM eine tragfähige Grundlage für Konvergenzen bietet bzw. wie tragfähig diese Grundlage ist. Die überwiegend freudige Reaktion, die Elogen gar, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß zahlreiche Kirchen im Grunde BEM nicht akzeptieren.

Ebenso stellt sich die Frage, wieweit *Nostra Aetate* rezipiert wurde angesichts der Auseinandersetzungen um das Karmeliterkloster in Auschwitz und das lange Warten auf eine Äußerung Roms dazu.

II. Von der Notwendigkeit der Beachtung geschichtlicher Differenz und der ekklesiologischen Dimension der Ökumene

Sowohl die Erfahrungen mit BEM und mit den Reaktionen darauf als auch die Diskussion über den sog. Rahner-Fries-Plan[4] haben Zweifel aufkommen lassen, ob der bisher beschrittene Weg der „Konsens-Ökumene" überhaupt sinnvoll ist.[5] Es sind mehrere Fragen, die hier gestellt werden: Werden Begriffe wie „Einheit" und „Lehre" und daher auch „Einheit der

Lehre" undifferenziert gebraucht? Geht die konfessionelle Identität einer Kirche in der in Dokumenten formulierten Lehre auf?

Wenn daher ein Konsens zwischen solchen Lehrdokumenten erstellt wird oder wenn festgestellt wird, daß die gegenseitigen Verwerfungsurteile nicht mehr treffen, bedeutet das schon, daß eine hinreichende Grundlage für Kircheneinheit hergestellt ist? Wird hier nicht sehr ungeschichtlich sowohl mit der Lehre der Kirche als auch mit kirchlicher Identität umgegangen? Ist es allein die Einheit der Lehre, die die Einheit der Kirche konstituiert? Wie ist es mit der Spaltung der Kirche in mächtig und ohnmächtig, reich und arm? Schließlich: wie steht es mit der Kirche, wenn sie an den Punkt der Einigung geraten wäre? Man stelle sich vor, sämtliche Lehrdifferenzen wären allgemein anerkannt so bereinigt, daß der Wiederherstellung der Einheit der Kirche nichts mehr im Wege stünde: wie agiert welche Kirche, um sie herzustellen?

Es sind offenbar zwei Fragekomplexe, die zu bedenken sind: Geschichte und Kirche.[6]

a) Kirchentrennungen und Lehrdissense entstanden im Laufe der *Geschichte*, getrennte Kirchen haben sich im Lauf der Geschichte weiterentwickelt. Und zwar nicht nur so, daß die Kirchen sich weiter auseinanderentwickelt oder daß sie sich weiter vom apostolischen Ursprung entfernt hätten. Beides sind zwar beliebte Denkmuster im ökumenischen Diskurs, sie werden aber der Komplexität geschichtlicher Vorgänge nicht gerecht. So steht die römisch-katholische Kirche heute nicht dort, wo sie 1517 gestanden hat oder 1870 oder 1950 oder, wie eben behauptet, 1964. Die evangelischen Kirchen stehen ebenfalls nicht mehr dort, wo sie in der Reformation standen. Luther stellte sich noch keine grundsätzliche kirchliche Neuorganisation vor. Anders war es schon bei den Reformatoren der Reichsstädte. Heute ist eine evangelische Struktur ohne Verankerung des „Laienamtes" auf allen Ebenen undenkbar.[7] Die volle Zulassung der Frau ins Predigtamt ist für fast alle reformatorischen Kirchen zur zwingenden Notwendigkeit geworden, und zwar gerade aus theologischen Gründen, und dies ist eine der schärfsten Kontroversfragen geworden. Aber niemand hätte sich in der Reformation diese Frage als kontrovers überhaupt vorstellen können.[8] Darum kann ein einfacher Vergleich historischer Lehrformeln ebensowenig zielführend sein wie die Rückkehr zu einem – letztlich fiktiven – gemeinsamen Ursprung. Darum wurde neuerdings eine „Bekenntnishermeneutik" gefordert.[9] Diese Forderung ist zu erweitern in Richtung auf eine „ökumenische Hermeneutik", die sich darum bemüht, die unterschiedlichen Lehren zunächst einmal auf eine gemeinsame Verstehensebene zu heben, die einen

Vergleich erst einmal erlaubt. Diese Ebene ist sinnvollerweise natürlich die Ebene heutigen Verstehens.[10]

b) Es ist nachgerade allgemeine Überzeugung geworden, daß heute die eigentliche Trennlinie in der *Ekklesiologie* liegt. Hat sich etwa in den traditionellen Kontroverspunkten: Rechtfertigung, freier Wille usw. ein einigermaßen gemeinsames Verständnis wenigstens zwischen den westlichen Kirchen ergeben, öffnet sich die Spaltung in diesem Bereich. Einerseits wohl, weil die ekklesiologischen Implimente zunächst noch verdeckt blieben, andererseits weil sich die Kirchen in ihrem Selbstverständnis und in ihrer Organisationsweise in der Folge der Auseinandersetzung untereinander, auch im gesamtgesellschaftlichen Kontext verändert haben und noch verändern.

Dabei geht es zunächst um sehr unterschiedliche Probleme. Wenn ein Konsens in der Frage der Rechtfertigungslehre gefunden worden ist, dann ist die Frage noch gar nicht notwendigerweise berührt, welche ekklesiologischen Konsequenzen aus der Rechtfertigungslehre jeweils gezogen werden. Oder, wenn ein Lehrkonsens gefunden worden ist, der eine gesetzliche Regelung zur Folge haben müßte, stellt sich die Frage, wie das geschehen sollte angesichts der jeweiligen ekklesialen Wirklichkeiten. Der ökumenische Konsens, der in der Frage des Ablasses offenbar gefunden worden ist, hat noch keinen ausreichenden Niederschlag gefunden in den römischen Ablaßregelungen. Die in den Lehrgesprächen immer wieder vorgebrachte Forderung, das Herrenmahl sollte wenigstens regelmäßig am Sonntag gefeiert werden, haben noch nicht zu bindenden Vorschriften in den reformatorischen Kirchen geführt. Welchen bindenden Charakter haben also ökumenische Konsensfindungen? Zunächst keinen, so sagt es jedenfalls für den ÖRK die Erklärung von Toronto. Sie können nur durch Überzeugung wirken, sie können nur von den jeweiligen Kirchen rezipiert werden. Aber wie funktioniert das angesichts des Beharrungsvermögens, das allen Großinstitutionen, also auch den Kirchen eignet? Aber dieses Beharrungsvermögen selbst ist nicht Gegenstand des ökumenischen Diskurses.

Auf grundsätzlichere Ebene gehoben zeigt sich die Notwendigkeit des ekklesiologischen Diskurses in bezug auf BEM. Die römisch-katholische Kirche hat in ihrer Antwort dies ausdrücklich urgiert: „Wir sind davon überzeugt, daß die Beschäftigung mit der Ekklesiologie immer stärker in die Mitte des ökumenischen Dialogs treten muß. Vielleicht wird das eigentlich ertragreiche Nachdenken über BEM erst möglich sein, wenn man sich im ökumenischen Dialog ernsthafter mit der Ekklesiologie beschäftigt ... Es scheint klar zu sein, daß sich Faith and Order direkter mit der Ekklesio-

logie befassen muß. Unserer Überzeugung nach hat die mangelnde Beachtung der umfassenden Fragen der Ekklesiologie Nachteile nicht nur für das Studium und das Verständnis von BEM, sondern auch für den ökumenischen Prozeß."[11]

Wie sich das auswirkt, zeigt die römische Antwort auf die Frage, zur Weltkonvokation für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung miteinzuladen. Dies wäre unmöglich wegen der unterschiedlichen Struktur der römisch-katholischen Kirche und des ÖRK. Was aber bedeutet diese Aussage eigentlich vor allem angesichts der Tatsache, daß ein Zusammenwirken beider Körperschaften, auch in rechtlicher Hinsicht, bislang durchaus möglich schien. Vordergründig scheint die Sache klar zu sein, und es ist sicher nicht zu übersehen, daß es um ein schwieriges Problem geht: auf der einen Seite eine globale Kirche mit zentraler Leitung, auf der anderen Seite eine ziemlich lose Vereinigung lokaler Kirchen unterschiedlicher Konfession mit lockerem Management der Zusammenarbeit. Diese Schwierigkeit war aber in anderen Fällen durchaus überwindbar. Warum erscheint sie jetzt als nicht überwindbar? Oder, warum fehlt jetzt der Wille, sie zu überwinden? Hängt das vielleicht mit dem hohen Stellenwert zusammen, der dieser Weltkonvokation zugemessen wird, und das noch bei politisch heiklen Themen? Steht doch immer noch im Hintergrund die Hoffnung auf ein „Friedenskonzil", darauf also, daß die Kirchen mit *einer* Stimme zu den Fragen Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung reden sollen? Ist es also dies, daß Rom eben diese Anforderung sieht: wir sollen als eine Kirche neben anderen zusammen mit einer Stimme reden, eine Anforderung, die zwar nicht rechtlich, wohl aber moralisch eingefordert würde und eben deswegen sagt: das nicht! Wir sind nicht eine Kirche neben anderen, die mit anderen zusammen autoritativ etwas sagen könnte.

Das ist natürlich vor dem Hintergrund dessen zu sehen, wie Rom in der Stellungnahme zu BEM, das Ökumenismusdekret einseitig interpretierend, die volle Identität der Kirche Christi mit der römischen unterstreicht und hervorhebt.

Eine letzte Bemerkung zu diesem Komplex: angesichts der vehementen Angriffe der Traditionalisten sehen sich offenbar die Verteidiger gezwungen, ihre Rom- und Papsttreue so zu unterstreichen, daß eine Weiterentwicklung der im Vaticanum II angelegten Ansätze derzeit offenbar nicht möglich ist.[12]

Wir stehen also vor folgender Situation: einerseits ist der ökumenische Diskurs an ganz bestimmte Grenzen gestoßen, und zwar notwendigerweise, weil die Problemfelder „Geschichte" und „Kirche" bisher zu wenig beachtet

wurden. Andererseits definiert sich die römische Kirche dezidiert jenseits der Ökumene, auch jenseits ihrer verpflichtenden Lehre. Damit scheint es unvermeidlich zu sein, jetzt einfach festzustellen, daß ein sinnvolles Weitergehen auf den begonnenen Wegen nicht vorstellbar ist. In welcher Weise sollte oder könnte es denn sinnvoll sein, diese Realitäten zu übersehen, sich an die Beteuerungen zu halten, statt an die Tatsachen? Ist es nicht gerade um der Liebe willen unabdingbar, deutlich zu sagen: so geht es nicht!? Hier sind unüberwindliche Grenzen wieder aufgerichtet worden, die erst mühsam abgebaut werden müssen?

Dies kann aber nur gesagt werden, wenn hinzugefügt wird:

1) Gerade darum muß der ökumenische Dialog weitergehen, muß jede Chance genutzt werden, ihn zu führen. Die Absage an Illusionen darf nicht die Absage an die Aufgabe sein.

2) Dies auch deswegen, weil die römisch-katholische Kirche nicht einfach das ist, was sich jetzt so schockierend in Spitzenäußerungen zeigt und sich auch in betrüblicher Weise so weit über Land zieht. Wahrscheinlich neigen Protestanten dazu, Katholiken viel mehr von Rom her zu definieren, als diese es selbst tun. Im Katholizismus ist offenbar eine katholische Weite, die nicht unterschätzt werden darf. Das wird die protestantischen Gesprächspartner aber wahrscheinlich vor die Notwendigkeit stellen, im innerkatholischen Streit stärker Partei zu ergreifen, als es zwischenkirchlicher Courtoisie entspricht.

3) Die kritischen Ausführungen dürfen in keiner Weise im Sinne einer Behauptung eines „Grunddissenses“[13] verstanden werden. Mit dieser Chiffre werden charakteristische Unterschiede in der Denkweise benannt, die tatsächlich bestehen und hier eine wichtige Rolle spielen, vor allem das Verhältnis von Christus und Kirche eher inklusiv denn als „Gegenüber“ zu sehen. Abgesehen aber davon, daß die Vorstellung von einem „Grunddissens“ sich einer bestimmten, nämlich romantischen Ekklesiologie verdankt[14], wieso sollten die jetzt aufbrechenden Probleme Anzeichen einer „Grunddifferenz“ sein, also etwas, was notwendigerweise und wesensmäßig den beiden Konfessionen inhäriert? Wieso sollten kontingente Entwicklungen, die gewiß in Tradition eingebunden sind, konstitutiven Charakter haben? Mit diesem so dezidierten Urteil werden Entwicklungsmöglichkeiten von vornherein bestritten, wie es Sache ökumenischer Hoffnung nicht sein darf.

III. Von der hypothetischen Richtigkeit jeden theologischen Satzes

Die Wahrnehmung der geschichtlichen Situiertheit jedes theologischen Satzes könnte zur Hypothese führen, daß jeder Satz in irgendeiner Situation stimmig war und unter Umständen auch noch ist. Das könnte zur Folge haben, daß jeder Streit über die Wahrheit auf eine bestimmte Asynchronität reduziert wird. Aber es soll ja hier keine Erklärung für die Entstehung theologischer Streitfragen versucht werden. Es geht nur um eine Hypothese, die möglicherweise den Dialog weiterführen könnte.

Als erstes Beispiel könnte die Mariologie dienen; denn hier ist ja ziemlich anerkannt, daß es einen wesentlichen Unterschied macht, ob sie im Zusammenhang einer triumphalistischen Selbstbehauptung der Kirche gegenüber dem säkularen Staat steht, Teil der Ekklesiologie ist oder Moment einer feministischen Theologie.

Ein anderes Beispiel wäre das Bischofsamt. Die reformatorischen Kirchen sind teilweise bestimmt von einer sehr kritischen Sicht des Bischofsamtes, die übrigens in die allgemeine Kritik an hierarchischen Ordnungsstrukturen mündete. Andererseits führt die ökumenische Begegnung dazu, daß das Bischofsamt als stimmig erlebt wird, daß etwa gesagt wird: Ich habe Bischöfe kennengelernt, die wirklich Bischöfe waren. Wie geht der ökumenische Dialog mit solchen Erfahrungen um?

Die theologische Kritik der Reformation wird durch solche Erfahrungen ja nicht gegenstandslos. Die Theorie hat sich nicht geändert, nur die Praxis ist in bestimmten Situationen besonders. Es ist aber sicher unzureichend, die Frage zu personalisieren, also zu reduzieren darauf, wie bestimmte Personen ihr Amt ausüben, so wichtig das sicher auch ist. Aber Generalisierungen lassen sich nicht von Individualitäten her entwickeln. Es reicht auch nicht aus, die theologische Sicht des Bischofsamtes von einer sozio-politischen Analyse abhängig zu machen, so wichtig sie hier sicher ist; denn es ist Theologie, die in sozialen Kontexten funktioniert, und offenbar handelt es sich auch um gleiche Theologie in gleichen Kontexten und dennoch unterschiedlichen Ausprägungen.

Es geht also um zweierlei: erstens, wie geht der ökumenische Dialog mit solchen Erfahrungen von Differenz von kritischer Theologie und bestätigender Praxis um, die offenbar nur schwer zu generalisieren ist; und zweitens, wie ist grundsätzlich, generalisierend, diese Erfahrung in den ökumenischen Dialog einzubringen?

Das kann doch nur so sein, daß versucht wird anzugeben, in welcher Situation, in welchem Kontext bestimmte Aussagen stimmig sind und in welchen nicht und warum.

Dann wird der kritische Diskurs auf jeden Fall reicher und differenzierter. Dann kann es z. B. geschehen, daß erkannt wird, daß der relevante Dissens nicht in der theologischen Definition selbst liegt, sondern im Bezug von Definition – Praxis – Kontext. Ein solcher kritischer Diskurs hat sicher auch Folgen für die interne Praxisüberprüfung der einzelnen Kirchen und animiert zum ökumenischen Lernen voneinander.

Dieses Verfahren bedeutet allerdings in hohem Maße den Verzicht auf eine generalisierende Theologie. Dieser Verzicht ist auch sonst notwendig. Andererseits aber bekommen so die Devisen: „Einheit in Verschiedenheit" bzw. „versöhnte Verschiedenheit" reale Dimension und ureigenste Legitimation.

IV. Von der gemeinsamen Verantwortung der Kirchen in der Welt

Der Eindruck, daß die römisch-katholische Kirche zurückschreitet, sogar hinter Vaticanum II, ist aber nur partiell richtig. Wenigstens in einem Feld ist ein Weitergehen bemerkbar, dem der *Soziallehre*. Zwar gibt es auch hier Momente empfindlichen Rückschrittes: das Einschreiten gegen Befreiungstheologen, die Aufhebung der päpstlichen Anerkennung der Arbeiterjugend.[15] Dennoch ist eine Grundoption für die Armen und das Interesse an der sozialen Frage durchgängig.

Hier sind zunächst neue sozialethische Entwürfe zu nennen. Für den mitteleuropäischen Kontext ist vor allem wichtig der Entwurf von H. Büchele.[16] Dann sind es nationale Hirtenbriefe, zunächst der der Bischöfe der USA.[17] Gegenwärtig ist einer der österreichischen Bischöfe in Vorbereitung nach einem umfassenden Diskussionsprozeß. Schließlich sind es die Sozialenzykliken von Johannes Paul II. selbst: *Laborem exercens* und *Sollicitudo rei socialis*.

Allen sind, abgesehen von der grundsätzlichen Option für die Armen, in unterschiedlicher Weise zwar, bestimmte Züge gemeinsam: die naturrechtliche Begründung der Soziallehre tritt zurück, die biblische tritt in den Vordergrund. Damit verändert sich auch die Methode. Es wird weniger bis überhaupt nicht deduktiv verfahren, sondern induktiv, in den Hirtenbriefen nach dem Dreischritt von Cardijn, dem Begründer der Christlichen Arbeiterjugend: Sehen–Urteilen–Handeln. Die biblische Orientierung bedeutet u. a. auch, daß die Weisungen der Bergpredigt nicht als „evangelische Räte" halb suspendiert, sondern als allgemeinverpflichtend verstanden werden.[18]

Alle diese Momente der Veränderung nehmen Argumente auf, die von der evangelischen Sozialethik kritisch gegen die traditionelle katholische Soziallehre vorgebracht wurden.

Dazu kommt, daß unbeschadet der strukturellen Bedenken Roms bezüglich einer Beteiligung an der Weltkonvokation 1990 in Seoul die katholische Mitarbeit am konziliaren Prozeß äußerst intensiv ist.

Auch ist zu vermerken, daß katholische Laienorganisationen sich im Sozial- und Entwicklungsbereich eine umfassende Kompetenz erworben haben, die sie in die Lage setzt, ihre Einsicht gegen hierarchischen Einspruch, sollte er kommen, durchzusetzen. Zwar werden soziale Optionen dieser Art weiterhin umstritten bleiben. Aber in diesem Fall jedenfalls wird die konservative Reaktion nicht vom Papst gedeckt oder gar gefördert.

Wie groß die Bedeutung der neuen Ansätze in der Soziallehre ist, ist daran zu ermessen, daß derzeit offenbar die Kirchen die einzigen Großinstitutionen sind, die es sich zutrauen, gegen den sonst vorherrschenden wirtschaftlichen „Neo-Konservativismus" Einspruch zu erheben.

Wenn also die traditionellen Weisen ökumenischer Zusammenarbei stagnieren, wird die Zusammenarbeit auf dem sozialethischen Feld in den Vordergrund rücken. Das wird nicht zuletzt auch den evangelischen Gemeinden und Kirchen guttun, die hier allzuoft noch große Defizite aufzuweisen haben.

V. Schluß: Bescheidung und Hoffnung

Neuerdings hat der „Deutsche Ökumenische Studienausschuß" (DÖSTA) einen wesentlichen Beitrag zur ökumenischen Theoriebildung geleistet.[19] Er sieht einen ursächlichen Zusammenhang zwischen dem Stagnieren der ökumenischen Gespräche und der defizitären ökumenischen Theorie und sieht Chancen für die Weiterarbeit dann, wenn einerseits die zentralen Begriffe geklärt werden und wenn der Glaube in seinen drei Dimensionen: Lehre – Spiritualität und Gottesdienst – Lebensweise gesehen wird. Vorliegende Überlegungen sind auch zu verstehen als zustimmende Aufnahme dieses Ansatzes zur Fortführung in einzelnen Punkten.

Dieser Ansatz sollte aber noch wesentlich weiter geführt werden. Es ist ja nicht so, daß die Kirche EINE wäre, würden die konfessionellen Spaltungen überwunden werden. Es bleiben ja die anderen Spaltungen, in reich und arm, in Nord und Süd. Ohne die Notwendigkeit der Überwindung der konfessionellen Spaltung herunterzuspielen, muß doch auf die Gefahr hingewiesen werden, die Spaltung des Leibes Christi nur in konfessioneller Hinsicht zu sehen, nur hier an ihrer Überwindung zu arbeiten, nur hier an der Spaltung zu leiden. Zu Recht betont der ÖRK, daß Einheit der Kirche ein umfassender Auftrag ist, daß *Life and Work* und *Faith and Order* zusammengehören.

Angesichts der gegenwärtigen Stagnation sollten also die anderen Felder ökumenischer Zusammenarbeit intensiver betrieben werden. Zwar kann dagegen eingewendet werden, daß auch auf diesen Feldern die gleiche Stagnation zu merken ist. Aber sie sind weniger durch traditionelle Vorgaben besetzt; sie sind auch weniger unter der Kontrolle des zentralen kirchlichen Lehramtes, daher ist es auch leichter, auf lokaler und regionaler Ebene zusammenzuarbeiten, wie u.a. der konziliare Prozeß zeigt. Vor allem aber werden die Kirchen das gemeinsame christliche Zeugnis in bezug auf die Probleme der Welt von heute nicht dadurch schuldig bleiben dürfen, daß sie auf noch offene Probleme im interkonfessionellen Dialog über traditionelle Lehrfragen verweisen.

ANMERKUNGEN

1 HerderKorr 1988, 27-43.
2 UR 11.
3 UR 4.
4 R. Slenczka, Die Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt, in: KuD 31 (1985), 2-19; dslb., Ökumenische Erklärungen und dogmatische Klärungen, in: KuD 32 (1986), 207-232; E. Herms, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie, 1984; dslb., Stellungnahme zum dritten Teil des Lima-Dokumentes „Amt", in: KuD 31 (1985), 65-96; W. Pannenberg, Lima – pro und contra, in: KuD 32 (1986), 35-51; dslb., Dogmatische Grundsatzentscheidungen, in: KuD 33 (1987), 93-99; U. Kühn, Das reformatorische Proprium der Ökumene, in: KuD 32 (1986), 170-187;
5 Selbst U. Kühn, op. cit. 185 muß erwägen, daß es sein kann, „daß die Bemühungen um eine Konvergenz in den Fragen der Taufe, Eucharistie und Amt einen Punkt erreicht haben, der zunächst nicht überschritten werden kann, so daß jetzt über andere Faktoren ökumenischer Gemeinschaft nachzudenken wäre". Allerdings sieht er dies offenbar nur in der fehlenden Bereitschaft der Kirchen begründet.
6 Wahrscheinlich müßte noch ein dritter ebenfalls genannt werden: die Gesellschaft, in der die Kirche existiert. Dieser Komplex ist aber in anderem Zusammenhang angesprochen.
7 Oder doch? Warum wird von diesem Amt in BEM mit keinem Wort gesprochen?
8 Obwohl die Waldenser weibliche Bischöfe hatten.
9 E. Geldbach, Bekenntnishermeneutik und Ökumenische Bewegung, in: MD 38 (1987), 102-105; R. Slenczka, Evangelische Hermeneutik von Schrift und Bekenntnis, in: MD 38 (1987), 110-116.
10 Zumindest ist historisch so zu verfahren, daß jede Lehre zunächst daraufhin zu untersuchen ist, warum sie in welchem geschichtlichen Zusammenhang so formuliert wurde, bevor man sie mit einer anderen vergleicht. Es ist doch erstaunlich, daß diese historische Arbeit allgemein selbstverständlich ist und ganze Bibliotheken füllt, in den Konsens- und Konvergenztexten selbst aber so gut wie keinen Niederschlag findet.
11 a.a.O. 29.

[12] Vgl. etwa Franz Kardinal König, Schrille Alarmzeichen. Die Spannungen in der katholischen Kirche und die Ursachen der Krise, in: Süddeutsche Zeitung v. 28.10.1989.

[13] E. Herms, s. Anm. 4.

[14] Deutscher Ökumenischer Studienausssschuß, Theologie der Ökumene – Ökumenische Theoriebildung. Eine fragende und anfragende Problembeschreibung, in: ÖR 37 (1988), 219ff.

[15] Am 26. Juni 1989 wurde der Internationalen Christlichen Arbeiterjugend (ICAJ) der Status einer Internationalen katholischen Organisation aberkannt.

[16] Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre, 1987.

[17] dtsch: Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle", hg. v. F. Hengsbach, SJ, 1987.

[18] u.a. H. Büchele, op. cit., der sich vor allem auf G. und N. Lohfink beruft.

[19] S. Anm. 14, S. 205-221. – Die zentralen Begriffe, „Einheit", „Glaube", „Einheit im Glauben" sind nicht wirklich geklärt. Vorgeschlagen wird ein „konstruktiv-kritischer Raster", nach dem „alle ökumenischen Fakten und Vorgänge daraufhin geprüft werden, ob sie (1) den Weg-Charakter der ökumenischen Bewegung deutlich werden lassen; (2) den Glauben in seinen drei Dimensionen (Lehre – Spiritualität und Gottesdienst – Lebensweise) im Blick haben; (3) die Einheit so konzipieren, daß sie die unterschiedlichsten Kirchen zur Koinonia führen und zu bewahren vermag; (4) die ökumenische Bewegung als Instrument für die überzeugende Verkündigung Jesu Christi verstehen" (221).

Reflexionen nach einem Papstbesuch

VON PER LØNNING

Der offizielle Papstbesuch in den nordischen Ländern Anfang Juni 1989 war nicht zuletzt deswegen ein besonderes historisches Ereignis, weil es der erste Besuch eines Papstes in einer erklärt nicht-römisch-katholischen Ecke der Welt war. In den nordischen Ländern, die durch die Reformation von Rom losgerissen wurden und die alle jahrhundertelang als massiv lutherisch galten, ist die römische Kirche trotz einer Anzahl von recht spektakulären Einzelkonversionen (besonders unter Dichtern und Künstlern) im Verlauf der letzten hundert Jahre und trotz einer prozentuell ansehnlichen Zunahme durch südeuropäische Einwanderer und Flüchtlinge aus Lateinamerika und Südostasien in den letzten Dekaden eine sehr bescheidene Minderheit. Man könnte natürlich sagen, ein Papstbesuch würde damit für die zum Teil als recht isolierte Minderheiten lebenden Katholiken von besonderer Bedeutung sein; und nicht zuletzt der Besuch in Tromsö, der

vermutlich nördlichsten Bischofsstadt der Welt, müsse einen ausgesprochenen Symbolwert haben. Trotzdem war es von Anfang an klar, daß dieser Papstbesuch im Norden viel größere Auswirkung auf einer zwischenkirchlichen Ebene haben würde als im Blick auf das innere Leben der römisch-katholischen Minoritäten selbst. Ebenso klar war wohl, daß die umfassendsten Auswirkungen innerhalb der römischen Kirche sich nicht auf skandinavischem Boden, sondern im weltweiten Katholizismus abzeichnen würden, durch Profilierung und Bestätigung eines gegenwartsorientierten und augenfällig ökumenisch aufgeschlossenen Papsttums.

I.

Inwieweit darf dieser Papstbesuch von seinen anzunehmenden Absichten her als gelungen bezeichnet werden? Wahrscheinlich in größerem Maße, als manche es im voraus erwartet hatten, obwohl eine endgültige Bilanz sich erst nach einer etwas längeren Zeit mit einer gewissen Bestimmtheit wird ziehen lassen. Die große Mehrheit von – schriftlichen sowohl wie mündlichen – Berichten scheint zu bestätigen: der Papstbesuch hat positiv überrascht, ja überwältigt: durch seine menschliche Ausstrahlung, durch seine aufgeschlossene Freundlichkeit, durch seine abgewogenen und in ihrer Schlichtheit oft recht tiefsinnigen Reden, durch seine fast unüberbietbare Sprachmächtigkeit...

Kirchlicherseits haben selbst die ärgsten Evangelikalen sich so gut wie vergebens bemüht, „papistische Irrlehren" in seinen Anführungen aufzuspüren. Radikale, dem kirchlichen Leben zum Alltag mehr als fernstehende Zeitungen haben pflichtgemäß die auf Weltebene „unverantwortbare" Familienpolitik der römisch-katholischen Kirche kritisiert, an der der gegenwärtige Papst nicht als ganz unschuldig gelten kann. Sie sind aber sehr schnell zu ungetrübter Bewunderung dieses unvergleichlichen Botschafters der Menschlichkeit übergegangenen, besonders insofern er als Vergleichspartner gegenüber der Armseligkeit der heimatlichen Prälaten hervorgehoben werden konnte. In kirchlichen Kreisen muß man sagen, daß das allgemeine Bild vom Papsttum und von der römisch-katholischen Kirche seit dem Besuch deutlich lebhafter, engagierter und sympathischer ist als zuvor. Soweit kann man von einem fast monolithischen Erfolg sprechen.

II.

Nun muß natürlich sofort hinzugefügt werden, daß die nordischen Länder keineswegs über einen Kamm geschoren werden können. Vor, während und nach dem Besuch wurde allgemein ein deutlicher Unterschied an Begeisterung festgestellt. Als ausgesprochene Gegensätze galten hier Dänemark und Schweden. Während in Schweden so gut wie überall großer Jubel herrschte, waren in Dänemark nicht zuletzt unter Pfarrern und Theologen die kritischen Stimmen sehr hörbar. Ein vorausinformierter Beobachter könnte sagen, das habe einerseits wohl mit der bekannten hochkirchlichen Tradition in Schweden zu tun und andererseits mit dem Grundtvigschen Nationalchristentum in Dänemark. Als ausschließliche Erklärung wäre das jedoch zu oberflächlich. In Schweden wurde der Papst auch von Freikirchlern freundlich empfangen, und das nicht gerade sommerliche Klima in Dänemark wurde weit über Grundtvigsche Kreise hinaus mit Beifall gefördert. Es sollte aber angemerkt werden, daß die Haupttendenz der dänischen Papstkritik besonderer Art ist: es geht weniger um eine Stellungnahme zu Lehre und Leben der römischen Kirche als solcher, sondern vielmehr um einen prinzipiell kongregational-volkskirchlichen Verdacht gegenüber organisierten ökumenischen Unternehmungen und gegenüber internationalen (wie heimatlichen) kirchlichen Machtstrukturen überhaupt. Es handelt sich damit weithin um ein dänisches – wenn auch nicht gerade vom Gedächtnis Grundtvigs, so doch vom Vermächtnis seiner Lehrjünger mitbestimmten – Sonderphänomen.

In Norwegen war die Situation ein wenig unübersichtlich. In Presse und Rundfunk wurde kritisiert, daß eine Mehrzahl lutherischer Bischöfe an dem ökumenischen Gebetsgottesdienst im Trondheimer Dom (der alten Metropolitankirche Norwegens) nicht teilnahm, obwohl die meisten von ihnen am vorhergehenden Tag dem Papst bei einem offiziellen kirchlichen Empfang in Oslo begegnet waren. Daß diese Bischöfe beim Gebetsgottesdienst nicht anwesend waren und zur Erklärung andere Dienstverpflichtungen als Ursache angaben, wurde von den Kommentatoren als Ausflucht und als Ausdruck für eine nicht klar ausgesprochene Verweigerung gottesdienstlicher Gemeinschaft bezeichnet. Es dürfte aber auch damit in Zusammenhang stehen, daß der erst in der letzten Vorbereitungsphase explizit zum Vorschein kommende nationalkirchliche Charakter dieses besonderen Gottesdienstes von Anfang an nicht klar ausgedrückt worden war und einige Bischöfe ihren Kalender unter Voraussetzung eines eher regionalkirchlichen Trondheimer Ereignisses (und einer nationalkirchlichen Markierung in Oslo) geplant hatten.

Ich selbst kann dies ohne Voreingenommenheit sagen, weil ich mich als „Demonstrant" in einer ganz anderen Lage befand und eher gewünscht hätte, es möchte sich das ganze Programm so ungestört wie möglich entwickeln. Besonders war es mir wichtig, den unberechtigten Eindruck von einer bischöflichen Verschwörung zurückzuweisen. Mit meinem konsequenten Nein zu eigener Beteiligung an sämtlichen mit dem Papstbesuch verbundenen Veranstaltungen ging es mir um eines und nur eines: bei einer solchen Gelegenheit muß zumindest ein Zeugnis gehört werden, das die in wichtiger Hinsicht bedenkliche Lage der heutigen Ökumene zum Ausdruck bringt. Schon als die offiziellen Einladungen zum Papstbesuch ein paar Monate im voraus ausgesandt wurden, antwortete ich deswegen – und machte es einige Tage später öffentlich bekannt –, daß ich von allen mit dem Papstbesuch verbundenen Veranstaltungen abwesend sein würde. Gleichzeitig machte ich klar, daß ich keineswegs zu einer Blockade des Papstbesuches auffordern wollte und daß die Bischofskollegen, die kraft ihrer geographischen und amtlichen Situation an der direkten Vorbereitung des Besuches beteiligt waren, meine volle moralische Unterstützung hätten.

Es war natürlich nicht leicht, der Öffentlichkeit zu erklären, warum ein lutherischer Bischof gerade aus Sorge um die Zukunft einer in der Welt der achtziger Jahre fast festgefrorenen Ökumene sein positives Anliegen durch einen negativen – und zwar ziemlich augenfälligen – Akt zum Ausdruck bringt. Mir lag jedoch daran, ein lebensnotwendiges Zeugnis gegenüber drei gedachten Gesprächspartnern abzulegen, und einen anderen oder bequemeren Weg gab es einfach nicht: erstens gegenüber dem Papst selber und denen, die mit ihm in Rom die Mitverantwortung für die ökumenische Zweideutigkeit der achtziger Jahre tragen; zweitens gegenüber der weltweiten Ökumene und besonders den unter dem jetzigen Zustand leidenden katholischen Ökumenikern; drittens gegenüber unserer ökumenisch bedauernswert schlecht informierten nordischen Öffentlichkeit, die unter anderem wegen einer so begrenzten Präsenz der katholischen Kirche sich bis jetzt wenig für die innere Entwicklung und für die ökumenische Weiterorientierung dieser Kirche interessiert.

Gerade das damit erwähnte Informationsdefizit war in zweierlei Hinsicht das große Problem. Hier lag sowohl die Notwendigkeit wie auch die Schwierigkeit eines gezielten Zeugnisses. Denn die ökumenischen Tatbestände, die uns in der atemberaubenden Präsenz eines alle umschließenden Papstes entgegentreten, sind in diesem Medienzeitalter den Menschen unendlich viel

näher als kritische Informationen und Feststellungen über Probleme im Blick auf eine in unserem Horizont völlig unsichtbare Gesamtökumene. Wer unter solchen Umständen zu bezeugen wagt, es stehe im Moment mit unseren zwischenkirchlichen Beziehungen nicht alles so gut, wie es im Festrausch dieses Besuches erscheinen könnte, er wird leicht – sehr leicht – als Schwarzseher und als Förderer engstirniger Selbstbestätigungen hingestellt.

IV.

Auf drei Problemkreise habe ich bei dieser Gelegenheit aufmerksam machen müssen. Erstens, daß die in den letzten Jahren ständig zunehmende innere Spannung in der römischen Kirche, die besonders die zentralistische, auf Stärkung einer traditionalistisch denkenden Führerschaft hinsteuernde Personalpolitik Roms als Veranlassung hat und die mit der Kölner Erklärung im Frühjar am spektakulärsten an die Öffentlichkeit gekommen ist, keineswegs auf eine intere römische Angelegenheit reduziert werden darf. Schon über mehrere Jahre hinweg war der in der erwähnten Erklärung kritisierte innere Druck ökumenisch spürbar, obwohl er an und für sich keinen Bezug auf Schwesterkirchen und auf zwischenkirchliche Begegnungen hatte. Spürbar war dieser Druck in der offensichtlichen Verunsicherung katholisch-ökumenischer Gesprächspartner im Blick auf ihr Mandat und allmählich auch in deren zunehmender Enttäuschung und Mutlosigkeit.

Gewiß läßt sich das, was als ein ökumenischer Rückschlag der achtziger Jahre verstanden werden muß, nicht ausschließlich auf offiziell-katholische Zurückhaltung zurückführen. „Kalte Füße" waren auch in anderen Kirchen zu spüren, und es lohnt sich wenig zu diskutieren, wieviel von der Verantwortung auf den einen oder den anderen Gesprächspartner fällt. Auf einer institutionellen Ebene ist es aber klar, daß die augenfälligsten und symbolisch wirkungsvollsten Dispositionen (und Nicht-Dispositionen!) auf der Seite Roms liegen. Darüber, daß die Entwicklung des innerkirchlichen Klimas in der römisch-katholischen Kirche in diesem Zusammenhang von großem ökumenischen Belang ist, kann kaum ein Zweifel bestehen.

V.

Zweitens habe ich auf den retroaktiven Einfluß ökumenischer Erklärungen und Gesprächsergebnisse hingewiesen, die ständig einfach beiseitegelegt

werden, ohne zu faktischen Resultaten in Richtung auf Wiederherstellung kirchlicher Gemeinschaft zu führen. Ich brauche hier nicht die recht eindrucksvolle Liste zwischenkirchlicher Vereinbarungen aus den letzten zwanzig Jahren zu rekapitulieren – sowohl auf bilateraler wie auf multilateraler Ebene –, an denen, wie bekannt, auch die römisch-katholische Kirche ihren bemerkenswerten Anteil hat. Daß diese Entwicklung sich jetzt retroaktiv auszuwirken droht, liegt an einem Fehlen aktualisierender Rezeption, für das alle miteinbezogenen Kirchen wieder einmal die Schuld teilen müssen.

Daß dabei eine besondere Verantwortung auf die römische Kirche fällt, hängt nicht nur mit ihrer relativen Stärke zusammen, sondern auch mit der programmatisch demonstrativen Handhabung besonders des erreichten anglikanisch-römischen Dialogergebnisses und vor allem mit dem Tatbestand, daß die vorliegenden Reservationen gegen aktuale Kirchengemeinschaft auf der Seite Roms – wie in keiner der „mainline"-Reformationskirchen – prinzipiell begründet sind. Also: die Frage, warum wir so einig sind und doch so un-eins, muß vor allem an Rom gerichtet werden.

Der ökumenische Optimismus der sechziger und siebziger Jahre ist der immer zunehmenden Zahl von ökumenischen Einheitserklärungen zum Trotz – oder vielleicht gerade ihretwegen – nicht mehr da. Die päpstliche „Reisediplomatie" hat immerhin zur Erweckung von Hoffnungen in der weiten Öffentlichkeit beigetragen. Es ist aber nicht spürbar, daß sie zu einer kirchlichen Verwirklichung der mit großer Mühe erarbeiteten ökumenischen Konsense auch nur das Geringste beigetragen hätte. Auf diesem Hintergrund sollte man sich nicht wundern, wenn diese Diplomatie unter ungeduldigen katholischen Kritikern als Ablenkungsmanöver kritisiert wird.

VI.

Drittens – und das ist ja zuletzt die Kernfrage – mußte in dieser Verbindung der geteilte Tisch des Herrn hervorgehoben werden. Die mehrmals während des Papstbesuchs auftauchende Frage von einer möglichen Zurücknahme der kirchlichen Exkommunikation Martin Luthers wurde vom Papst – korrekt kirchenrechtlich – mit dem Hinweis darauf beantwortet, daß eine Exkommunikation sich auf den Betroffenen nur während seiner Lebenszeit bezieht. Ein längst Gestorbener, dessen weiteres Schicksal ausschließlich in den Händen Gottes liegt, kann weder aus der Kirche auf Erden ausgeschlossen noch in sie wieder hineingenommen werden.

Die Frage auf diese Weise auf das rein Kirchenrechtliche zu beschränken, ist aber – wie von einigen scharfsinnigen Kommentatoren bemerkt wurde – eine eher unfruchtbare Beseitigung der ökumenischen Dimension der gestellten Frage. Denn welchen Symbolwert im Blick auf zwischenkirchliches Verständnis würde es doch haben, wenn Rom zu den damaligen Voraussetzungen für die Exkommunikation Luthers neu Stellung nähme! In Verbindung mit dem Augustana-Jubiläum 1980 wurde eine – wie die meisten Ökumeniker wissen, in Rom wohl vorbereitete – großartige Gelegenheit römischerseits verpaßt. Ähnliches kann man vom Lutherjahr 1983 sagen. Das beste, was man im ökumenischen Zusammenhang zur päpstlichen Ablehnung der Exkommunikationsfrage sagen kann, ist, daß sie jedenfalls nicht expressis verbis das alte kirchliche Urteil bestätigt hat.

VII.

Wichtiger jedoch als die Luther-Frage – die an sich, ihrem ungeheuren Symbolwert zum Trotz, nicht über heutige Kirchengemeinschaft oder Nicht-Gemeinschaft entscheidet – ist aber die dahinterliegende ökumenische Realfrage: der geteilte Abendmahlstisch als *die* Bestätigung einer zerrissenen kirchlichen Gemeinschaft. Beim Papstbesuch kam dies augenfällig zum Ausdruck, indem die lutherischen Bischöfe zwar eingeladen waren, den päpstlichen Eucharistiefeiern beizuwohnen, aber (selbstverständlich) nicht, sich am heiligen Mahl zu beteiligen. Anderes war bei dieser Gelegenheit nicht zu erwarten, und es liegt kein Grund vor, gegen diese Begebenheit als solche zu protestieren. Unter den vorliegenden Umständen hätte es überhaupt nicht anders sein können. Wenn ich in einem Rundfunkkommentar sagte, es erinnere mich dies an die königliche Praxis im alten Versailles, wo verdiente Mitbürger eingeladen wurden, die königliche Tafel von ferne zu betrachten, so betraf diese Kritik nicht ein besonderes Einzelereignis, sondern die Frage von Abendmahlsgemeinschaft überhaupt. Welchen Sinn hat es zuzusehen? Wir können als Christen in Jesu Namen gemeinsam beten – so wie es im Trondheimer Dom tatsächlich auch geschah; aber können wir nicht den letzten Willen desselben Herrn gemeinsam vollziehen?

Was mir in diesem Kontext ganz konkret auf dem Herzen liegt, ist folgendes: Die offizielle Haltung Roms in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft ist keine neue und nicht von dem jetzigen Papst eingeführt worden. Wohl aber ist sie von ihm eingeschärft und theologisch verfestigt worden. Über mehrere Jahre hinweg war eine stillschweigende, aber leicht feststellbare Entwicklung im Gang, bei der, wenn auch nicht gemeinsame Abendmahls-

feiern, so doch eucharistische Gastfreundschaft immer mehr zunahm. Ich könnte in diesem Zusammenhang von eigenen sehr eindrucksvollen Erlebnissen berichten, tue es aber schon deswegen nicht, weil ich aufgeschlossene katholische Brüder nicht in Verlegenheit bringen will. Ich möchte vermuten, daß die Mehrheit meiner Leser ähnliche Erfahrungen gemacht hat. Manche evangelische Theologen haben wohl, nach Beratung mit katholischen Brüdern, über Jahre eine ähnliche Haltung praktiziert wie ich: ich würde nie die Kommunion in einer katholischen Messe empfangen, wo Priester oder Gemeinde dies als eine Demonstrationshandlung gegen die offizielle kirchliche Disziplin auffassen könnten oder wo dies für jemand unter den Anwesenden zu einem Gewissensanstoß werden könnte; wo ich aber auf ökumenisch verantwortbaren Prämissen von den Zuständigen eingeladen bin, oder wenn ich mich als völlig Unbekannter im Ausland befinde, nehme ich gern teil und erlebe die Freude über Tiefe und Weite der Gemeinschaft im einen Leib Jesu Christi.

Warum ich nicht einsehe, weshalb die, die die eucharistische Liturgie gemeinsam zu beten vermögen, sie nicht auch gemeinsam sollten feiern können, habe ich vor einigen Jahren in einem Vortrag bei den Kirchberger Gesprächen begründet.[1] An meiner persönlichen Ansicht liegt es aber im vorliegenden Kontext nicht, sondern an der fehlenden Klarstellung dessen, was als *die* ökumenische Frage überhaupt bezeichnet werden muß: Worin besteht das Maß von Einheit im Glauben, das voraussichtlich eucharistische (und damit überhaupt: kirchliche) Gemeinschaft begründen könnte? Weil die hier immer wieder (pauschal) hervorgehobenen Glaubenshindernisse den Fortschritt in Richtung realer kirchlicher Einheitsverwirklichung sperren, muß es die klare ökumenische Verpflichtung Roms sein, das erforderliche Maß an Glaubenseinheit so schnell wie möglich zu umschreiben, so daß es eventuell möglich wird, weiter an sie heranzukommen.

VIII.

Ich selbst vermute, daß ich in den meisten der unseren gemeinsamen christlichen Glauben betreffenden Lehrfragen dem Papst näher stehe als vielen katholischen Autoren, die mir bekannt sind. Das sollte nicht zuletzt durch meine umfassende Darlegung der gegenwärtigen Kontroverse um den Gottesglauben bestätigt sein.[2] Dies verhindert jedoch nicht, daß jene weit-

[1] „Die eucharistische Vision" – eine neue Zusammenschau von Gottesdienst- und Bekenntnisgemeinschaft, Una Sancta H. 3/1984, S. 224-233.

[2] „Der begreiflich Unergreifbare" – Sein Gottes und modern-theologische Denkstrukturen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986.

hin theologisch andersdenkenden Theologen mit dem Papst in eucharistischer Tischgemeinschaft stehen und ich nicht. Wie ist so etwas möglich? Rom ist uns eine Antwort schuldig.

In bezug auf diese Kernfrage scheint die ökumenische Bewegung während der achtziger Jahre immer rückläufiger zu werden. Und was ist dann noch der kirchliche Wert von augen- und ohrenfälligen und medienmäßig – kurzfristig gesehen – wohlgelungenen kirchlichen Massenmanifestationen?

Genau dies mußte in Verbindung mit dem Papstbesuch in den nordischen Ländern von jemand gesagt werden. Gerade im Festrausch eines publikumsfreudigen Massenereignisses durfte die Kernfrage nicht schlicht und einfach verschwinden. Auch wenn der Friedensstörer kurzfristig riskiert, als antiökumenisch hingestellt zu werden, so geht es hier doch um mehr als Tagesschlagzeilen.

Hundert Jahre nach Döllinger: die Utrechter Union heute

VON CHRISTIAN OEYEN

Ignaz von Döllinger, der bekannte Kirchenhistoriker, Gegner der vatikanischen Dogmen und Theologe der Ökumene, starb vor hundert Jahren am 10. Januar 1890 in München. Wenige Wochen davor, am 24. September 1889, hatten sich die altkatholischen Kirchen Deutschlands und der Schweiz mit der holländischen altkatholischen Kirche in der Utrechter Union zusammengeschlossen. Das Grunddokument der Union, die Utrechter Erklärung, nahm wichtige Gedanken Döllingers in ihren Text auf. So fällt das hundertjährige Gedenken an beide Ereignisse nicht nur zeitlich zusammen. Auch inhaltlich lohnt es sich zu fragen, wo die altkatholischen Kirchen hundert Jahre nach Döllinger stehen und was aus den Impulsen, die er ihnen mitgegeben hat, geworden ist.

Döllinger wurde am 28. Februar 1799 als Sohn einer Akademikerfamilie geboren. Sein Vater und sein Großvater waren angesehene Professoren der Medizin. Ausgebildet im Geist der katholischen Aufklärungstheologie übernahm er bald die Ideen der Romantik. In der ersten Hälfte seines

Lebens teilte er die Haltung vieler Katholiken, die gegen die vom Absolutismus des 18. Jahrhunderts geprägte Lehre der Staatskirchenhoheit für eine größere Selbständigkeit der katholischen Kirche dem Staat gegenüber kämpften. Der „erste Ultramontanismus", an dem Döllinger mitwirkte, bildete eine Front, in der es sowohl scholastisch denkende Anhänger eines extremen Papalismus gab als auch Vertreter gemäßigter Anschauungen. In dieser Zeit eignete sich Döllinger die historisch-kritische Methode in einer Weise an, die ihn zu einer europäisch anerkannten Autorität in seinem Fach machte. Er kam zu der Überzeugung, daß Theologie eine wesentlich historisch fundierte Disziplin ist, die ohne eine profunde Kenntnis der historischen Tatsachen zu keinen gesicherten Ergebnissen kommen kann.

In der Mitte des Jahrhunderts änderten sich in der politischen Landschaft die Fronten. Bei den Staaten kam der Liberalismus zum Durchbruch. Die katholische Kirche erreichte damit zwar eine größere Autonomie und die Freiheit des Verkehrs mit Rom. Doch wollten die liberalen Regierungen den Forderungen der ultramontanen Bewegung dort nicht folgen, wo die Oberhoheit der Kirche über den Staat verlangt wurde bzw. schon zum Teil durchgesetzt worden war. Dieses führte zu einer Spaltung der katholischen Bewegung. Liberal denkende Katholiken lehnten eine Restauration der mittelalterlichen Zustände ab; der „zweite Ultramontanismus" verlangte die Übernahme der kirchlichen Bestimmungen und sogar die Mitvollziehung der Kirchenstrafen durch den Staat. Rom trat hier nicht mehr als Stütze der freiheitlichen Anschauungen auf, sondern als Verfechterin einer patriarchalisch-konservativen Ordnung.

Um 1850 war Döllinger der offizielle Berater der deutschen Bischofskonferenz und einer der angesehensten Vertreter der katholischen Kirche in Deutschland. Damals begann aber auch seine weitere Entwicklung, in der von ihm nach und nach die Prinzipien betont werden, die später für die Gründung der altkatholischen Bewegung entscheidend werden sollten. Wir können sie in vier wesentliche Anliegen zusammenfassen[1]:

1. Zunächst setzte sich Döllinger für die Idee der nationalen Selbständigkeit der katholischen Kirche in Deutschland ein. In einem Gutachten für die erste deutsche Bischofskonferenz in Würzburg 1848 sowie in den Versammlungen des Katholischen Vereins in Regensburg 1849 und in Linz 1850 vertrat er die Ansicht, daß die Kirche sich bei jeder neuen Idee das Wahre darin zu eigen machen soll. Das Streben nach nationaler Selbständigkeit und Einheit sei auch für die Kirche segensreich. Er betonte, daß eine eigene Organisation der deutschen Kirche nicht im Gegensatz mit der Einwirkung des römischen Stuhls stehen müßte, sondern diese vielmehr erleichtern und

festigen würde. Als Schritte zu einer Einheit der katholischen Kirche in allen deutschsprachigen Ländern schlug er die Wahl eines Geschäftsträgers vor, dann die Abhaltung einer Nationalsynode, die mit der Billigung Roms einen Primas wählen sollte. Es ginge dann auch darum, an der Versöhnung der Katholiken und Protestanten in Deutschland, an der Herbeiführung eines friedlichen Verhältnisses zwischen den beiden großen Kirchen zu arbeiten. Zum ersten Mal sieht er 1850 eine bestimmte Form des Ultramontanismus als ein Hindernis auf diesem Weg an. Wenn es darum ging, dem deutschen Volk aufzuzwingen, was eine andere Nation in religiöser Beziehung gestaltet und entwickelt hat, würde er sich als erster gegen einen solchen möglichen Ultramontanismus erklären.

Doch diese Ideen fanden keinen fruchtbaren Boden in der Hierarchie. Die deutschen Bischöfe wagten es nicht, sich ohne Roms Erlaubnis einen Geschäftsträger zu wählen, obwohl sie rein kirchenrechtlich in der Lage gewesen wären, dies zu tun. Sie beantragten in Rom die Erlaubnis für die Abhaltung einer deutschen Nationalsynode, diese wurde aber nicht gewährt. Inzwischen war der Papst Pius IX., der 1846–1847 gewisse Sympathien für fortschrittlich-liberale Ideen gezeigt hatte, nach dem Aufstand in Rom und seiner Flucht nach Gaëta im Revolutionsjahr 1848 endgültig zum konservativen Lager hinübergeschwenkt. Als Döllinger 1857 nach Rom fuhr und dort allgemein sehr kalt empfangen wurde, teilte ihm der Papst in einer sonst nichtssagenden Audienz mit, „es bedürfe keiner Nationalkirche".

2. Als Mitkämpfer von Joseph Görres war Döllinger sehr früh von der Wichtigkeit der öffentlichen Meinung überzeugt. Er wirkte im bayerischen und im Frankfurter Parlament und war vielfach schriftstellerisch tätig. In einer großen Rede in der von ihm veranlaßten Versammlung katholischer Theologen und Kirchenrechtler im Jahr 1863 prägte er den Begriff der „öffentlichen Meinung in der Kirche". „Ähnlich dem Prophetentum in der hebräischen Zeit, das neben dem geordneten Priestertum stand, gibt es auch in der Kirche eine außerordentliche Gewalt neben den ordentlichen Gewalten, und dies ist die öffentliche Meinung." „So oft krankhafte Zustände in der Kirche hervorgetreten sind, hat es nur einen Weg zur Heilung gegeben: den des geweckten, erneuerten, gesunden kirchlichen Bewußtseins, der erleuchteten öffentlichen Meinung in der Kirche."[2] Der Ausdruck „öffentliche Meinung" klingt wenig theologisch. Döllinger hat aber hier einen profanen Begriff mit theologischem Inhalt gefüllt. Wie das zweite Zitat zeigt, meint er damit das, was man heute den allgemeinen Glaubenssinn der Getauften, den „sensus fidelium" nennt sowie das, was wir unter dem kon-

ziliaren Prozeß der ganzen Kirche und dem Rezeptionsprozeß, d.h. die Annahme oder auch Nichtannahme der Entscheidungen durch die Gesamtheit der Gläubigen, verstehen. Die oberste Autorität hat für Döllinger nicht der Papst inne, auch nicht die Bischöfe für sich genommen, sondern die Gesamtkirche, die Gesamtheit der Gläubigen. Katholischer Glaube ist das, was immer, überall und von allen geglaubt worden ist, d.h. vom ganzen Volk Gottes. Auf einem Konzil bezeugen die Bischöfe den Glauben des Volkes Gottes in ihrer jeweiligen Lokalkirche.

Diese Ansichten wurden in Rom heftig kritisiert, vor allem von dem offiziösen Organ, der Civiltà Cattolica: Nicht die Häupter der Kirche sollen sich vor der öffentlichen Meinung, sondern alle Meinungen sollen sich vor den Aussprüchen des Kirchenoberhauptes beugen.

3. Zugleich setzte sich Döllinger für die Freiheit der theologischen Forschung und die Berücksichtigung ihrer Ergebnisse durch die Leitung der Kirche ein. Seit 1850 wurden immer neue Versuche unternommen, die Ausbildung des Klerus von den Universitäten weg in bischöfliche Seminare zu verlegen. Döllinger sah in diesen Plänen die Vernichtung der katholischen Wissenschaft und den Rückzug des Katholizismus aus der Welt der Kultur. Die Theologie war für ihn das „wissenschaftliche Bewußtsein" der Kirche. Sie sollte der rechten, gesunden öffentlichen Meinung in religiösen und kirchlichen Dingen Dasein und Kraft verleihen. Die Theologie sollte Philosophie und Geschichtswissenschaft als ihre beiden Augen benutzen. Der Wissenschaft sei die Freiheit so unentbehrlich wie dem Körper die Luft zum Atmen. Dogmatische Irrtümer sollten darum gerügt und zurückgenommen, bloße theologische Irrtümer aber nur mit wissenschaftlichen Argumenten zurechtgewiesen werde. Damit setzte er sich von extremen Vertretern der Freiheit der Theologie ab, prangerte aber vor allem diejenigen an, die über wirkliche oder vermeintliche Irrtümer von Fachgenossen scharfes Gericht zu halten pflegten. Es dürfte in der Theologie verschiedene Richtungen geben; sie alle sollten aber wahrhaft wissenschaftliche Methoden verwenden und sich wechselseitig Freiheit der Bewegung gestatten.

Der Papst reagierte auf diese Ideen mit dem Verbot weiterer Theologenversammlungen, wenn nicht die Bischöfe die Tagesordnung bestimmten und Rom die Ergebnisse genehmigte. Denunziationen von Theologen und ihre Verurteilung wegen Meinungen, die nicht gegen das definierte Dogma standen, blieben auf der Tagesordnung.

4. Zu Beginn der sechziger Jahre kommt Döllinger häufiger dazu, von der Aufgabe der Theologie zu sprechen, zur Versöhnung der christlichen Konfessionen beizutragen. Die Theologen haben die Spaltung begonnen, so

hat auch die Theologie den Beruf, zur Versöhnung der getrennten Konfessionen in höherer Einheit zu führen. In seiner Rede von 1863 sah er diese Einheit als möglich an und nannte Deutschland als das Land, wo diese Arbeit vor allem geschehen sollte. Auch diese Ansichten wurden von der Civiltà angegriffen und von den römischen Kongregationen verurteilt.

Während des Vatikanum I suchte Döllinger, seinen Prinzipien getreu, vor allem auf die öffentliche Meinung einzuwirken. Dazu dienten seine berühmten „Janus-Artikel" und andere Beiträge in der Augsburger Allgemeinen Zeitung. Das den Bischöfen auferlegte „päpstliche Geheimnis" war ihm ein Greuel, er versuchte schon deshalb unter dem Pseudonym Quirinus „den Schleier von jenen mehr im Geheimen und Verborgenen spielenden Bewegungen und Machinationen hinwegzuziehen"[3] und eine fortlaufende Chronik des Konzilsgeschehens anzubieten. Seine Informanten trotzten der päpstlichen Geheimhaltung und gaben ihm dazu alle nötigen Auskünfte. Zugleich verfaßte er mehrere Gutachten für die Bischöfe der Minderheit, die allerdings die geplanten Definitionen nicht aufhalten konnten.

Wegen seiner Nichtanerkennung der vatikanischen Entscheidungen wurde Döllinger im April 1871 namentlich exkommuniziert. An der Organisation der altkatholischen Bewegung beteiligte er sich in maßgebender Form von Anfang an. Dabei mahnte er wiederholt dazu, von sich aus keine Schritte zur Trennung zu tun, sondern jeweils nur das zu verwirklichen, was der entstandene Notstand rechtfertigte. Unter diesen Voraussetzungen erklärte er nach und nach sein Einverständnis zur Bildung eigener Gemeinden, zur Schaffung eines eigenen Kirchenrechts und zur Wahl eines eigenen Bischofs. In diesen Schritten nahm man auch Rücksicht auf seine Meinung, die er als Mitglied des altkatholischen Münchner Zentralkomitees zur Geltung brachte. Nur mit der Abschaffung des Pflichtzölibats für die Geistlichen im Jahr 1878 konnte sich Döllinger nicht befreunden: er hielt sie zu diesem Zeitpunkt für eine falsche Maßnahme. Er nahm auch für seine Person die altkatholische Seelsorge nicht in Anspruch, bis auf die Teilnahme an Gottesdiensten während der Unionskonferenzen und die Sterbesakramente, die ihm auf seinen früheren Wunsch hin von seinem Schüler und Freund Johannes Friedrich gespendet wurden.

Bis zum Ende seines Lebens arbeitete Döllinger weiter an der Sammlung von historischen Argumenten gegen die vatikanischen Entscheidungen. Er veröffentlichte darüber, z. T. in Zusammenarbeit mit Franz Heinrich Reusch, eine Reihe von Werken, die sich mit der Geschichte des Probabilismus, der Fälschung von Kirchenvätertexten im Mittelalter, der religiösen Freiheit, dem Kardinal Bellarmin usw. beschäftigten.

Vor allem aber galt sein Interesse der Frage der christlichen Einheit. In seinen 1872 gehaltenen Vorträgen über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen und den von ihm im Auftrag der Altkatholiken-Kongresse veranstalteten Bonner Unionskonferenzen 1874–1875 hinterließ er ein großes theologisch-ökumenisches Werk. Döllingers Methode bestand darin, bis zu der Zeit vor den Spaltungen zurückzugehen, um dort die gemeinsame Wurzel der später entgegengesetzten Lehren zu finden. So war die alte, ungeteilte Kirche der ersten Jahrhunderte die Basis, auf der man sich einig werden könnte. Im Hinblick auf die konkreten Einheitsbemühungen mahnte er, man sollte nicht, um einen Riß zu heilen, einen anderen vertiefen; darum sei die Einheit nur unter Berücksichtigung aller Kirchen, der katholischen, der evangelischen, anglikanischen und der orthodoxen zu erreichen. In der katholischen Kirche müßte sich aber vorher die Richtung durchsetzen, die für die Ungültigkeit der Papstdogmen auftrat.

An der Gründung der Utrechter Union war Döllinger über seinen Freund und Mitarbeiter Franz Heinrich Reusch beteiligt. Seitdem ist die Union durch den Beitritt der Altkatholischen Kirche Österreichs, der Polnisch-Katholischen Kirchen in USA und Polen und kleinerer Kirchen in der Tschechoslowakei und Jugoslawien weiter gewachsen. Zu ihr gehören heute acht selbständige Kirchen, die 16 Bistümer und 3 Missionen umfassen. Diese Kirchen konnten 100 Jahre lang ihre Einheit in der Vielfalt leben und neben der Internationalen Bischofskonferenz auch weitere Organe der Kooperation schaffen wie die Internationalen Altkatholiken-Kongresse, die Internationale Kirchliche Zeitschrift als wissenschaftliches Organ, die Internationalen Altkatholischen Theologenkonferenzen und einen Internationalen Jugendrat. Vor allem in Westeuropa halten viele Altkatholiken Kontakt miteinander über die Ländergrenzen hinweg und nehmen an wichtigen Anlässen der anderen Kirchen teil.

Doch gab es auch oft Krisen und Schwierigkeiten. Die holländische Kirche sah die Abschaffung des Zölibats der Geistlichen und die Zulassung von Anglikanern zu den Sakramenten in der deutschen und Schweizer Kirche mit Mißtrauen an. Erst 1922 und 1925 paßte man sich in Holland den fortschrittlicheren Kirchen an. Zu Beginn dieses Jahrhunderts konnte sich mit gefälschten Dokumenten der englische Priester H. Matthew die Bischofsweihe erschleichen; eine Kirche, die ihm folgte, hat es kaum gegeben. Als der Betrug, der zum Teil auch durch mangelhafte Erkundigungen möglich war, entdeckt wurde, schloß man Matthew von der Utrechter Union aus. In der kurz danach in die Union aufgenommenen Mariaviten-Kirche in Polen entwickelte in den zwanziger Jahren der leitende Bischof

Kowalski eine schwärmerische Theologie mit häretischen Zügen; auch er wurde 1924 von der Utrechter Union ausgeschlossen. Da Matthew und Kowalski andere Männer, meist ohne eigene Gemeinde, zu Bischöfen weihten, wurde durch sie das Unwesen der sogenannten „episcopi vagantes", das es schon vor ihnen gab, wesentlich vermehrt. Während des Dritten Reiches vereinnahmte die deutsche Kirche die österreichische und wurde von den übrigen westlichen altkatholischen Kirchen getrennt. Im allgemeinen kann man auch sagen, daß die beiden polnischen Kirchen eine weniger enge Beziehung zur Utrechter Union als die anderen Kirchen pflegten und in manchen Punkten ihre eigenen Wege gingen. Doch alle diese Probleme wurden im Gespräch gelöst oder ausgehalten, so daß auf längere Sicht die Union sich als sehr stabil und lebensfähig zeigte.

Die altkatholischen Kirchen engagierten sich von Anfang an in der ökumenischen Bewegung. Sie gehören zu den Gründungskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen und beteiligen sich auf nationaler Ebene in allen ökumenischen Gremien. Als eine weitere Frucht der Bemühungen Döllingers kann die Interkommunion mit der anglikanischen Kirche betrachtet werden. Schon vorher in der deutschen und Schweizer Kirche praktiziert, wurde diese 1931 durch eine Konferenz beschlossen und 1932 von der Bischofskonferenz im Einvernehmen mit den anglikanischen Kirchen zur „vollen Sakramentsgemeinschaft" (full communion) weiterentwickelt. Doch die Polnisch-Katholische Kirche in USA hat den Beschluß der Bischofskonferenz erst nach dem 2. Weltkrieg mit einem weniger weitgehenden Abkommen verwirklicht und diesen 1976 wieder einseitig gekündigt, hauptsächlich aufgrund der Frage der Frauenordination.

Die Bemühungen zur Wiedervereinigung mit der Orthodoxen Kirche des Ostens haben nach mehreren Anläufen 1973 zur Gründung einer Internationalen gemeinsamen Dialogkommission geführt. Diese beendete 1987 ihre Arbeiten mit der Vorlage von umfangreichen gemeinsamen Texten. Mit der römisch-katholischen Kirche wurde in den Jahren 1966–1974 über ein Pastoralabkommen verhandelt. Die Verwirklichung dieses Planes scheiterte bis jetzt an der Haltung des Vatikans.[4] Auf Initiative der Evangelischen Kirche in Deutschland hin wurde 1985 zwischen ihren Mitgliedskirchen und der Altkatholischen Kirche in Deutschland eine Vereinbarung zur gegenseitigen Einladung zur Feier der Eucharistie (im Sinne einer theologischen Begründung der eucharistischen Gastbereitschaft) getroffen.[5] Weitere Gespräche über Fragen der Rechtfertigungslehre und des Amtes werden mit der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland geführt.

Im Zusammenhang mit diesen verschiedenen ökumenischen Dialogen ist es in den letzten Jahren erneut zu Spannungen innerhalb der Utrechter

Union gekommen, die zeitweise zu einer Zerreißprobe zu werden drohten. Als Grund muß einerseits der Wunsch vieler westeuropäischer Altkatholiken angesehen werden, in Fragen der ökumenischen Beziehungen und des Amtes der Frau Schritte nach vorn tun zu dürfen, die dem heutigen Stand der theologischen Forschung und des ökumenischen Dialogs entsprechen. Andererseits ergeht heute aus den maßgebenden Kreisen der orthodoxen Kirche eine starke Ablehnung gerade dieser Wünsche.

Sowohl die Vorbereitende Panorthodoxe Konferenz des Jahres 1986 als auch Metropolit D. Papandreou in einem Vortrag bei der Utrechter Jubiläumsfeier drückten Bedenken gegen die Sakramentsgemeinschaft mit der anglikanischen Kirche und die deutsche Vereinbarung aus. Papandreou sprach von „inkonsequenter Interkommunion" und verlangte von den Altkatholiken eine einseitige Abänderung des Abkommens mit der anglikanischen Kirche. Eine offizielle interorthodoxe theologische Konsultation erarbeitete 1988 ein Dokument über die Frage der Ordination von Frauen, in dem im Namen einer fragwürdigen Mariologie die Ablehnung des Priesteramtes für die Frau bekräftigt wird.[6]

Bei vielen Altkatholiken haben diese Äußerungen Befremden ausgelöst. Sie können sich eine Einheit mit der Orthodoxen Kirche nur auf der Basis der wesentlichen Lehren und Institutionen der alten, ungeteilten Kirche des ersten Jahrhunderts vorstellen. Die alte Kirche hat aber verschiedene Regelungen in der Frage der Zulassung zu den Sakramenten gekannt und den Ausschluß der Frau vom Priesteramt nicht als eine dogmatische, sondern als eine disziplinäre Frage behandelt. Sie meinen, daß bei der Bestimmung der Stellung der Frau in der Kirche nicht die Nachahmung der Gottesgebärerin, sondern in erster Linie die Nachfolge Christi maßgebend sein muß. Auch in den Kommissionstexten finden sie zahlreiche Punkte, die nicht die gemeinsame Lehre der alten Kirche im Osten und im Westen ausdrücken, sondern die Frucht einer späteren Theologie sind.[7]

Andere wiederum sehen die Einheit mit der orthodoxen Kirche als eine vordringliche Aufgabe. Sie drängen darauf, die Texte unverändert zu unterschreiben, und sehen jeden Schritt in Richtung auf andere Kirchen als eine Störung des Unionsplanes an. Auch die Zulassung der Frau zum Priesteramt sei zugunsten dieser Einheit zurückzustellen.

Auf dem Hintergrund dieser Spannungen hat die Bischofskonferenz 1988 die deutsche Vereinbarung mißbilligt, ohne allerdings ihre Zurücknahme zu verlangen. Die Konferenz erklärte, die in der Vereinbarung genannten Gemeinsamkeiten würden nicht für eine gegenseitige Einladung zur Eucharistie ausreichen, ohne aber zu sagen, was ihrer Meinung nach daran fehle.

Die Synode der deutschen Kirche erhob 1989 Einspruch gegen diesen Beschluß, der nicht mit den Ergebnissen der dafür eingesetzten Kommission übereinstimmte und ohne eine Aussprache mit dem Kirchenvolk in den verschiedenen Kirchen geschehen war. Die Situation entspannte sich etwas, nachdem die Bischofskonferenz 1989 erklärte, es handle sich bei ihrem Beschluß um keine Glaubensentscheidung. Es wurde auch bei den Feierlichkeiten in Utrecht deutlich, daß ein großer Teil des Kirchenvolkes eine flexiblere Haltung seitens der orthodoxen Kirche erwartet als die vom Metropoliten Papandreou vorgetragene.

Sicher täte es den Kirchen der Union gut, sich erneut auf die von Döllinger vertretenen Anliegen zu besinnen. Die Mitwirkung des Glaubensbewußtseins des Kirchenvolkes und der Theologen an kirchlichen Entscheidungsprozessen ist auch innerhalb der Union nicht völlig befriedigend gelöst. Die Zusammenarbeit zwischen Bischofskonferenz und Theologenkonferenz ist sogar weniger intensiv geworden, als sie vor zwanzig Jahren war. Während die Theologenkonferenzen z. B. das Lima-Modell für die Versöhnung der Ämter und das Priestertum der Frau bejaht haben, denkt ein Teil der Bischofskonferenz, vor allem die zahlenmäßig stark vertretenen polnischen Bischöfe, anders. Der Wunsch nach Bildung eines internationalen Laienrates zeigt wiederum die Empfindung der Gläubigen, auf der Ebene der Union zu wenig gehört zu werden. Es müßte auch deutlicher werden, daß bevor die Bischofskonferenz wichtige Fragen entscheidet, die Synoden der einzelnen Kirchen Gelegenheit haben müssen, dazu Stellung zu nehmen; denn wie sollten sonst die Bischöfe „im Einvernehmen mit ihren Kirchen handeln", wie in den Grundlagen der Union vorgesehen ist?

Auch über die Selbständigkeit der einzelnen Nationalkirchen sollte man erneut nachdenken. Nach dem Willen der Gründer der Union sollten sie außer in wesentlichen Fragen des gemeinsamen Glaubens ihre Gestaltungs- und Handlungsfreiheit bewahren. Sie leben ja in verschiedenen Ländern, in denen die jeweilige Situation, die ökumenischen Gesprächspartner und die Wünsche der Gläubigen voneinander abweichen. Will man jede relevante Entscheidung von der (womöglich noch einstimmigen) Billigung der Bischofskonferenz abhängig machen, so läuft man Gefahr, jede Reform schon im Ansatz zu blockieren. Experimentierphasen müßten hier genauso möglich sein wie eine Besinnung auf das wirklich Notwendige. Es wäre auch denkbar, die Union in zwei Abteilungen aufzugliedern, eine westeuropäische und eine slawische, die weitgehende Autonomie haben und gemeinsame Beratungen nur über sehr wichtige Dinge führen würden.

Im Hinblick auf die ökumenische Bewegung hat Döllinger den Altkatholiken die Weisung hinterlassen, die Einheit zugleich nach allen Seiten zu

suchen, nicht „um eine Kluft aufzufüllen, eine andere zu vertiefen“[8]. Die „Altkatholische Gemeinschaft“ sollte nach ihm „als Werkzeug und Vermittlungsglied einer künftigen großen Wiedervereinigung der getrennten Christen und Kirchen dienen“[9]. So verstanden sich die altkatholischen Kirchen lange Zeit als „Brücke zwischen den Konfessionen“ und führten gemeinsam mit den anglikanischen Kirchen einen „Weg der Mitte“.

Gegenwärtig laufende bilaterale Dialoge sollten unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden. Konsenstexte mit einer Kirche sollten nichts enthalten, was die Annäherung an andere Kirchen einfürallemal verunmöglicht. Eine Einheit mit der orthodoxen Kirche ist für Altkatholiken nur dann sinnvoll, wenn sie nicht gleichzeitig eine Entfernung von den anglikanischen und evangelischen Kirchen, sondern vielmehr eine allgemeine Annäherung von Ost- und Westkirche bringt. Die Einheit nach allen Seiten zu suchen könnte auch bedeuten, daß die einzelnen altkatholischen Kirchen sich entsprechend ihrer jeweiligen Situation in verschiedenen ökumenischen Gesprächen engagieren, ohne die Einheit der ganzen Kirche aus den Augen zu verlieren. Warum sollten nicht etwa in einem ersten Schritt die Altkatholischen Kirchen in Holland und USA einen Vertrag mit der römisch-katholischen Kirche schließen, die Schweizer und Polen etwa mit den Orthodoxen, die Deutschen mit den Evangelischen, ohne die Gemeinschaft untereinander aufzugeben? Auch in der alten Kirche wurde das Netz der „communio“ durchaus nicht immer konsequent und nach allen Seiten einheitlich gehandhabt. Und noch in jüngster Zeit hatte die Russische Orthodoxe Kirche 50 Jahre lang Gemeinschaft sowohl mit dem Patriarchat von Konstantinopel als auch mit der Orthodoxen Kirche Bulgariens, obwohl diese beiden Kirchen die Gemeinschaft untereinander abgebrochen hatten. Ein solches Vorpreschen nach allen Richtungen würde doch die Brückenfunktion noch deutlicher werden lassen.

Döllinger meinte vor dem Vatikanum I, daß die Kirche sich nicht feindlich und abwehrend zu den Prinzipien der politischen, intellektuellen und religiösen Freiheit und Selbstentscheidung verhalten dürfte, sondern, soweit diese Prinzipien im christlichen Sinn verstanden werden, ja gerade aus dem Geist und Buchstaben des Evangeliums geschöpft sind, positiv auf sie eingehen und auf deren stete Verwirklichung reinigend und veredelnd einwirken sollte.[10] Zu den Unionskonferenzen schrieb er 1874: „Ich vertraue auf den Fortgang dieses Friedenswerkes.“[11] Und er erinnerte mehrmals, zuletzt im Zusammenhang mit seiner öffentlichen Ablehnung des Antisemitismus, an das Wort der Antigone bei Sophokles: „Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da.“[12] Auch dies scheint mir eine Aufgabe der Utrechter Union zu sein: immer wieder etwas von dieser Geistesgröße zu zeigen.

ANMERKUNGEN

1 Für die in diesem Artikel gemachten Angaben über Döllinger vgl. meine Einleitung zu: Ignaz von Döllinger – Franz Heinrich Reusch, Briefwechsel 1864–1889, bearbeitet von Christian Oeyen und Ewald Keßler (Erscheinung 1990 vorgesehen), und die dort angeführten Quellen.

2 I. v. Döllinger, Kleinere Schriften, Stuttgart 1890, 184; Kirche und Kirchen, München 1861, S. XVII.

3 Römische Briefe vom Concil, von Quirinus, München 1870, S. IV.

4 S. Werner Pelz, Der Dialog zwischen der Altkatholischen und der Römisch-Katholischen Kirche in Deutschland in den Jahren 1968–1973, IKZ 1984, 85–120.

5 S. Christian Oeyen, Auf dem Weg zu einer evangelisch-altkatholischen Eucharistie-Vereinbarung, ÖR 1985, 362–369.

6 Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination von Frauen, Una Sancta 1989, 252–260.

7 S. Christian Oeyen, Ekklesiologische Fragen in den orthodox-altkatholischen Kommissionstexten, IKZ 1989, 4. Heft.

8 I. v. Döllinger, Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, Nördlingen 1888, 34.

9 An Pfarrer Widmann, 18.10.1874, RITh 1910, 210.

10 Janus, Der papst und das Concil, Leipzig 1869, S.V.

11 Wie Anm. 9.

12 I. v. Döllinger, Die Juden in Europa, Rede, gehalten am 25.7.1881, in: Akademische Vorträge I, München 1890, 241; wiedergedruckt mit einem Vorwort von L. v. Wiese, Berlin 1924, 27.

„Eine Hoffnung lernt gehen"

Zwischenbilanz des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

VON KONRAD RAISER

I.

Mehr als sechs Jahre sind inzwischen vergangen, seit sich die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver 1983 die Empfehlung ihres Ausschusses für Programmrichtlinien zu eigen machte: „Die Mitgliedskirchen in einen konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der ganzen Schöpfung einzubinden, sollte ein Arbeitsschwerpunkt der ÖRK-Programme bilden. Grundlage dieses Schwerpunktes sollten das Bekenntnis zu Jesus Christus als Leben der Welt und christlicher Widerstand gegen die dämonischen Mächte des Todes in Rassismus, Sexismus, wirtschaftlicher Ausbeutung, Militarismus und den Mißbrauch von Wissenschaft und Technologie sein."[1] Den Anstoß für diese Initiative gab die Fachgruppe 6 „Für Gerechtigkeit und Menschenwürde kämpfen" derselben Vollversammlung, die ihren Bericht mit folgender Empfehlung schloß: „Die Kirchen sollten auf allen Ebenen – Gemeinden, Diözesen und Synoden, Netzwerken christlicher Gruppen und Basisgemeinschaften – zusammen mit dem ÖRK in einem konziliaren Prozeß zu einem Bund zusammenfinden: Um Christus, das Leben der Welt ... zu bekennen ...; um den dämonischen Mächten des Todes zu widerstehen ...; um die Mißstände in der Wirtschaftsordnung, der Wissenschaft und der Technologie zu verurteilen ..." (116). Es hat einige Zeit gedauert, bis dieser Impuls der Vollversammlung in den Kirchen und in den Arbeitsprozessen des Ökumenischen Rates selbst aufgenommen worden ist. Inzwischen hat der „konziliare Prozeß" jedoch eine eigene Dynamik entwickelt. Gemeinden, Basisgruppen, ökumenische Räte, kirchliche Synoden und Entscheidungsorgane haben sich auf den Weg begeben. Eine Vielzahl von ökumenischen Versammlungen und Kirchentagen auf regionaler, nationaler und kontinentaler Ebene haben versucht, ein gemeinsames Zeugnis des christlichen Glaubens zu formulieren angesichts der Konflikte um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, die die Lebensfähigkeit unserer Welt im ganzen bedrohen. Im März 1990 wird in der südkoreanischen Hauptstadt Seoul die vom ÖRK vorbereitete

Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung stattfinden. Damit wird die erste große Etappe des konziliaren Prozesses zum Abschluß kommen. Im Vorblick auf diese Weltversammlung soll daher hier der Versuch einer Zwischenbilanz des konziliaren Prozesses unternommen werden.

Wenn zu Beginn an den Ursprung des konziliaren Prozesses in einer Initiative der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Vancouver erinnert wurde, so nicht aus historischem Interesse. Die zitierten Sätze sind zugleich ein Maßstab, an dem sich der Versuch einer vorläufigen Auswertung orientieren kann. Auf zwei Aspekte sei daher zu Anfang ausdrücklich hingewiesen, nämlich 1. die bewußte Formulierung, die von einem „konziliaren Prozeß" spricht und nicht von einem „Konzil des Friedens", wie es in einem Beschlußantrag der DDR-Delegierten vorgeschlagen worden war, und 2. die umfassende Orientierung des Prozesses an der „Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der ganzen Schöpfung". Beide Punkte sollen kurz erläutert werden.

Die Vorstellung von einem „konziliaren Prozeß" nahm Einsichten wieder auf, die in der ökumenischen Diskussion Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre gewonnen worden waren.[2] Im Zuge des Versuchs, den Konzilsgedanken ökumenisch neu aufzunehmen, wurde damals die Konziliarität als eine Grundstruktur in der Kirche wiederentdeckt. Konziliarität als das dynamische und dialogische Bezogensein der Glieder des Leibes Christi, sowohl an einem bestimmten Ort als auch zwischen allen Orten, ist konstitutiv für das Leben der Kirche und schafft sich in jeder Generation eine ihr gemäße Ausdrucksform. Konzile sind einmalige Ereignisse, die hervorgehen aus einem dynamischen Prozeß konziliaren Lebens der Kirche. Die Struktur der Konziliarität und das Ereignis des Konzils sind also wechselseitig aufeinander bezogen. Auch wenn daher die Vollversammlung in Vancouver, anders als 1985 der Konzilsaufruf des Kirchentages in Düsseldorf, ausdrücklich von einem „konziliaren Prozeß" sprach und nicht von einem Konzil, so war doch deutlich, daß der Prozeß ein Ziel hatte in einer eindeutigen Selbstverpflichtung der Kirchen im Blick auf die Lebensfragen von Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung. Der Prozeß richtete sich auf so etwas wie einen konziliaren Akt. In der Aufnahme dieser Empfehlung stand und steht für die einen die Bemühung um einen Konsens, um den Ausgleich gegensätzlicher Positionen im Vordergrund. Die anderen hoffen stärker auf eindeutiges Aussprechen dessen, was sie als Wahrheit erkannt haben. In der Spannung zwischen diesen Erwartungen auf breiten Konsens bzw. prophetisches Bekenntnis drohte der konziliare Prozeß eine

Zeitlang steckenzubleiben. Deshalb ist es wichtig, daran zu erinnern, daß die konziliare Lebensform der Kirche als ein herrschaftsfreier und gemeinschaftsgerechter Austrag des Streites um die Wahrheit nicht nur als Methode, sondern inhaltlich und von der Sache her mit der konkreten Verwirklichung von Gerechtigkeit, Frieden und Wohlergehen der Schöpfung zu tun hat. Der konziliare Prozeß und seine Verdichtung in gelegentlichen konziliaren Versammlungen ist die der Kirche eigentümliche Weise, Frieden zu stiften und der Gerechtigkeit Gottes für die ganze Schöpfung zu entsprechen. Dies muß sich in der Form des konziliaren Prozesses niederschlagen. Ein zu frühes Drängen auf Konsens wie die Fixierung auf bestimmte Bekenntnissätze kann dazu führen, daß die Chance vertan wird, in der kontroversen Auseinandersetzung zu einer neuen Wahrnehmung der Wirklichkeit zu gelangen. Ebenso muß der Prozeß Raum lassen dafür, die Situation im Licht des Evangeliums zu prüfen und die Tradition des Glaubens neu anzueignen. Schließlich ist es entscheidend, daß der Prozeß zu einer Selbstverpflichtung der an ihm beteiligten Kirchen führt, wie dies im Stichwort vom Bundesschluß zum Ausdruck kommt. Nur wo die Kirchen sich durch gemeinsames Zeugnis selbst in Pflicht nehmen lassen, können sie darauf hoffen, daß ihr Wort auch ein breiteres Echo findet.

Der zweite Maßstab für diese Zwischenbilanz, der sich aus den eingangs zitierten Sätzen der Vollversammlung in Vancouver ergibt, betrifft die umfassende Orientierung an Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Die Texte der Vollversammlung machen klar, daß es dabei nicht einfach um eine Addition der Konfliktfelder und Krisensymptome unserer Welt geht. Vielmehr handelt es sich um drei Dimensionen einer einzigen Herausforderung: Es geht um die Bedrohung des Lebens. Gerechtigkeit und Frieden waren von Anfang an zentrale Schwerpunkte der ökumenischen Diskussion. Die Bewahrung oder Integrität der Schöpfung wurde in Vancouver bewußt in die Zielorientierung des konziliaren Prozesses aufgenommen. Darin schlug sich die schärfere Wahrnehmung der ökologischen Krise nieder. Die Empfehlung von Vancouver stellt dem konziliaren Prozeß die Aufgabe: „Die Zusammenhänge und Spannungen zwischen den Zielen Gerechtigkeit, Frieden und Wohl der ganzen Schöpfung sollen aus biblischer, sozio-ökonomischer und politischer Sicht erforscht werden. Besondere Beachtung sollte dem Gebrauch und Mißbrauch von Macht geschenkt werden“ (262). Die bisherigen Ergebnisse des konziliaren Prozesses werden deshalb daraufhin befragt werden müssen, wieweit sie den inneren Zusammenhang der drei Zielorientierungen inhaltlich und aus der Perspektive des christlichen Glaubens zu erhellen vermocht haben.

Die Botschaft der Vollversammlung in Vancouver läßt erkennen, wie die Vollversammlung selbst diesen inneren Zusammenhang verstanden hat. „Wir erneuern unsere Verpflichtung für Gerechtigkeit und Frieden. Weil Jesus Christus das Ganze des Lebens heilte und forderte, sind wir aufgerufen, dem Leben aller zu dienen. Wir sehen, wie Gottes gute Gabe von den Mächten des Todes zerstört wird. Ungerechtigkeit verleugnet Gottes Gaben der Einheit, des Teilens und der Verantwortung. Wenn Völker, Gruppen oder Systeme die Macht haben, über das Leben anderer Menschen zu entscheiden, dann lieben sie diese Macht. Gottes Weise ist es, Macht zu teilen, sie jedem Menschen mitzuteilen. Ungerechtigkeit verdirbt die Mächtigen und entstellt die Machtlosen ... Die Staaten, die mit militärischer Macht drohen, spielen mit einer Politik des Todes. Für uns alle ist die Zeit der Entscheidung gekommen ... Der Baum des Friedens wurzelt in der Gerechtigkeit" (11). So sehr es also um konkrete politische Aufgaben geht, so deutlich spricht die Botschaft aus, daß Leben und Tod, die lebenschaffende Kraft Gottes gegenüber den Mächten des Todes, auf dem Spiel stehen. Wenn dies der Rahmen ist, dann geht es bei Gerechtigkeit, Frieden und der Bewahrung der Schöpfung nicht allein um Fragen im Bereich der politischen und sozialen Ethik des Handelns und der tätigen Verantwortung der Kirchen, sondern um eine Herausforderung der Kirchen im Zentrum ihres Glaubens und Lebens. „Nicht nur was die Kirche tut, ist also in Frage gestellt, sondern ihr Glaube und ihr Wesen selbst" (111). Wie muß eine Kirche leben, die ein glaubwürdiges, prophetisches Zeugnis für Gottes Angebot des Lebens, des Schalom ist. Der konziliare Prozeß nötigt dazu, Ethik und Ekklesiologie in neuer Weise miteinander zu verbinden.

II.

Damit ist der Bezugsrahmen angegeben, an dem sich die folgende Auswertung der bisherigen Ergebnisse des konziliaren Prozesses orientiert. In einem ersten Schritt sollen die Abschlußtexte des konziliaren Prozesses in der Bundesrepublik und in der DDR untersucht werden. Dies legt sich nicht nur deshalb nahe, weil die Einladung zum konziliaren Prozeß in den deutschen Kirchen auf ein besonders starkes Echo gestoßen ist. In beiden Fällen war die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen unter Einschluß der römisch-katholischen Kirche Träger des konziliaren Prozesses. Ebenso wurde in der Bundesrepublik wie in der DDR eine Struktur entwickelt, die nicht nur den verfaßten Kirchen, sondern auch Gruppen und Gemeinden die aktive Teilnahme am Prozeß ermöglichte. Trotz dieser Gemeinsamkeiten

hat der konziliare Prozeß in beiden Fällen zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen geführt, so daß man von zwei Modellen, dem von Stuttgart und dem von Dresden sprechen kann.

Die *Stuttgarter Erklärung* vom Oktober 1988 ist der Abschlußtext des Forums für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, das die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik in zwei Sitzungen in Königstein, April 1988, und Stuttgart, Oktober 1988, durchführte. Dem Forum war ein Themenraster des Vorbereitungsausschusses vorgegeben, in dem konsensfähige Aussagen, strittige Punkte und weiterführende Fragen für jeweils zwei Arbeitsgruppen zu den Themen Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung formuliert waren.[3] Damit war die Grundstruktur der Erklärung bereits vorgeprägt. Die Delegierten haben sich daran gehalten und bis auf einen kurzen Abschnitt am Ende der Erklärung nicht versucht, die verschiedenen Fragenkreise miteinander zu verknüpfen. So bleiben die Aussagen zu Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung nebeneinander stehen, und die vorangestellte theologische Grundlegung leistet nur wenig zur Integration des Ganzen. Auch in den Einzelteilen bleibt die Erklärung mit ausdrücklich biblisch-theologischen Reflexionen sparsam. Sie richtet ihre ganze Aufmerksamkeit darauf, Maßstäbe für konkrete Schritte und Lösungen zu gewinnen. Dabei ist es offensichtlich ihr Interesse, von allen Menschen guten Willens verstanden zu werden, und daher bemüht sie sich um eine allgemein verständliche, vernünftige Argumentation. Sie sucht nach ethischen Maßstäben, die von allen eingesehen werden können, und zieht die Konsequenzen daraus. Auch dies war in den vorbereitenden Texten bereits angelegt. So heißt es in einem Dokument zur biblisch-theologischen Orientierung für das Forum vom März 1988: „Die ethischen Grundannahmen, zu denen die theologische Arbeit hinführt, müssen universal verstehbar und akzeptabel sein. Das unterscheidet sie von den theologischen Begründungen, die wir ihnen als Christen zu geben vermögen" (13). So werden in diesem Text übergreifende biblische Perspektiven zu den Grundlagen menschlichen Lebens formuliert und dann an der universalen Bedeutung der Menschenwürde und der Menschenrechte verdeutlicht. Diese Orientierung hat den Text der Stuttgarter Erklärung nachhaltig geprägt.

Vordringliches Interesse der Stuttgarter Erklärung[4] ist die Suche nach „klaren Maßstäben für unser Verhalten". Sie kann sich daher mit einer relativ kurzen theologischen Grundlegung begnügen. Überblickt man die drei Abschnitte, so bleibt der Eindruck einer eher traditionellen Theologie in traditioneller Sprache. Ein Bewußtseinswandel hinsichtlich der theolo-

gischen Grundlagen, eine Umkehr oder ein Ansatz zu neuem theologischen Denken jedenfalls scheint sich im Rahmen des Forums nicht ereignet zu haben. Sieht man dann die drei Hauptteile der Erklärung an, so fällt zunächst auf: Der Abschnitt über Gerechtigkeit kommt mit einer ganz knappen theologischen Einleitung aus; der Teil über Frieden stellt einen längeren Abschnitt voraus über die Frage: Was ist Friede?, in den auch theologische Überlegungen eingehen; am ausführlichsten und geschlossensten ist die theologische Einleitung zum Thema Schöpfung. Ein einheitlicher Duktus der theologischen Argumentation läßt sich jedoch nicht erkennen.

Es fällt auf, daß die theologische Einleitung zum Abschnitt über Gerechtigkeit keinen Versuch macht, die reichen und konkreten Aussagen der biblischen Tradition aufzunehmen, sondern zielbewußt auf die Einführung der beiden Grundkategorien der personalen Würde des Menschen und der umfassenden Verpflichtung zur Solidarität, besonders mit den Armen, zusteuert (2.1). Das gleiche Grundgerüst findet sich auch im Abschnitt über Frieden. Hier tauchen zwar noch weitere biblische Symbole auf: Schalom, Bund, Versöhnung, Feindesliebe usw. Frieden und Gerechtigkeit werden deutlich miteinander verknüpft, und dabei werden die biblischen Vorstellungen von Gerechtigkeit anschaulicher aufgenommen als im ersten Abschnitt. Aber die beiden Unterabschnitte über Friedensförderung und Friedenssicherung kommen ohne weiteren biblisch-theologischen Bezug aus (vgl. 3.1). Von diesem Ansatz einer Ethik, die aus allgemeinen theologisch begründeten Prinzipien heraus entwickelt wird, unterscheidet sich die theologische Einleitung zum Abschnitt Schöpfung. Hier spürt man einen frischen Atem. Die Schöpfung wird verstanden als ein dynamisches Geschehen zwischen Gott, Mensch und Natur. Hier wird der Leser hineingenommen in ein neues Denken, das den Blick öffnet für neue Maßstäbe des Handelns, die in den vier Verträglichkeitskriterien formuliert werden (vgl. 4.1 und 4.2).

Man kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß sich in der Stuttgarter Erklärung, jedenfalls in den Abschnitten über Gerechtigkeit und Frieden, der klare, kategoriale Rahmen der katholischen Soziallehre durchgesetzt hat, umsomehr als er von Anfang an auf allgemein einsehbare und vernünftig begründete Aussagen zielt. Die einzige Ausnahme bildet das Kapitel über die Schöpfung. Die katholische Soziallehre war und ist ausgerichtet auf den Menschen und seine besondere Stellung im Ganzen der Schöpfung. Der Versuch im dritten Teil der Stuttgarter Erklärung, den Menschen einzuordnen in die Schöpfung, der Schöpfung ein eigenes Recht auch gegenüber dem Menschen zuzuschreiben (vgl. 4.6 Schluß), verändert diese Prämissen.

Aber die Konsequenzen einer solchen Schöpfungstheologie für die ethischen Aussagen für Gerechtigkeit und Frieden sind in der Stuttgarter Erklärung nicht ausgezogen.

Auf diesem Hintergrund wird verständlicher, warum die ganze Erklärung letztlich pragmatisch bleibt. Es fehlt ihr die prophetisch-eschatologische Dimension, die mit der Verkündigung Jesu vom Reich Gottes verknüpft ist. Der Ruf zur Umkehr bleibt ein moralischer Appell und wird nicht zur Einladung, in eine neue Wirklichkeit einzutreten. Daß das biblische Zeugnis eine neue, veränderte Sicht der Wirklichkeit erschließt, kommt kaum zum Ausdruck. Die Erklärung tritt nicht ein in den notwendigen Streit darüber, ob wir die kritischen Herausforderungen unserer Zeit schon in ihrer Tiefe erfaßt haben. Sie ist letztlich weniger am christlichen Zeugnis interessiert, am Bekennen des Glaubens an den Gott des Lebens gegen die Mächte der Zerstörung und Entfremdung, sondern vordringlich an den Maßstäben für das Verhalten.

Sehr anders waren der Verlauf und die Ergebnisse des *konziliaren Prozesses in der DDR*. Am Anfang des Weges von Dresden über Magdeburg nach Dresden stand nicht ein fester Themenraster, sondern das Hören auf Zeugnisse der Betroffenheit und die gemeinsame Erarbeitung der Problemfelder, die der genaueren Aufmerksamkeit bedurften. So ergaben sich zwölf Arbeitsgruppen, drei zum Thema Gerechtigkeit, vier zum Thema Frieden und fünf zum Thema Schöpfung, in denen jeweils die globale und die lokale, die persönliche und strukturelle Perspektive miteinander verbunden wurden. Die Ergebnistexte und Empfehlungen der zwölf Arbeitsgruppen, die jeweils versuchen, eine Analyse der Situation, eine biblisch-theologische Prüfung und Beurteilung und die Formulierung von Handlungsschritten zu verknüpfen, werden jedoch umklammert von einer ausführlichen theologischen Grundlegung. Diesem Text gilt hier die besondere Aufmerksamkeit.[5]

Die theologische Grundlegung beginnt mit einer kurzen Beschreibung der Situation aus der Perspektive der Betroffenheit durch die Überlebenskrise unserer Welt. Damit ist die folgende theologische Reflexion eingezeichnet in einen Erfahrungszusammenhang, an dem alle Menschen der DDR und nicht allein die Christen teilhaben. „Unser gesellschaftliches Leben ist von Zukunftsängsten durchsetzt. Die Abschreckungssicherheit macht uns immer unsicherer. Die Steigerung von Konsum und Produktion verschärft nur die Sinnfrage. In der immer mehr durchrationalisierten Welt werden immer gefährlichere Irrationalismen produziert. Das sind Zeichen der Zeit, die uns im Licht des Wortes Jesu sagen, daß Umkehr an der Zeit

ist. Die Katastrophe ist da, wenn alles so weitergeht. Umkehr ist heute unsere einzige Chance" (6). So führt die Situationsbeschreibung hin auf den Ruf Gottes zur Umkehr. Die biblische Umkehrbotschaft wird verstanden als „Schlüsselwort für die Bewältigung der skizzierten globalen und lokalen Situation. Sie schließt uns Einsichten und Wege auf, die wir aus der Analyse der Situation nicht gewinnen können, die aber befreiend, klärend und ermutigend in diese Situation hineinwirken ... Umkehr führt nicht – nostalgisch – in die Vergangenheit, sondern – prophetisch – in die Zukunft ... Diesen belebenden, befreienden und Zukunft eröffnenden Charakter der Umkehrbotschaft vor allem haben Christen und Kirchen in die gegenwärtige Überlebenskrise einzubringen" (5f).

Umkehr wird konkret im gemeinsamen Bekenntnis der Schuld. In vier Abschnitten zu Frieden, Gerechtigkeit, Schöpfung und Einheit der Kirchen formuliert der Text ein aktuelles Schuldbekenntnis. „Nur das Eingeständnis eigener Schuld vor Gott ermöglicht Umkehr, nur das Bekennen der Schuld vor den Opfern der Gewalt, der politischen Unterdrückung und wirtschaftlichen Ausbeutung eröffnet den Weg der Versöhnung, nur die Erkenntnis der Irrwege schließt Zukunft auf" (7). Aber die Umkehr bleibt nicht beim Schuldbekenntnis stehen, sondern zielt auf Veränderungen des persönlichen Lebens wie der gesellschaftlichen Verhältnisse. Es ist die zentrale Intention der theologischen Grundlegung, diese biblische Ganzheitlichkeit der Umkehr wiederzugewinnen. Sie ist überzeugt, daß eine Kirche, die diesen Prozeß der Umkehr vollzieht, auch bei Nichtchristen auf entsprechende Bewegungen stößt. „Die umkehrende Gemeinde läßt sich von diesen Bewegungen anregen und findet in ihnen Verbündete. Sie sucht mit ihnen nach dem wahrhaft Lebensdienlichen und kämpft mit ihnen gegen die Mächte lebensbedrohlicher Unvernunft" (8).

Die Richtung der Umkehr als eines dynamischen Prozesses wird dann im zweiten Teil der theologischen Grundlegung mit dem glücklichen Stichwort beschrieben „Umkehr in den Schalom". Der Text versteht das biblische Wort Schalom als die innere Mitte, von der her sich der Zusammenhang von Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung erschließen läßt. Im Schalom als von Gott verheißener endzeitlicher Wirklichkeit sind Schöpfung, Geschichte und Reich Gottes, Heil und Wohl, Gottes und des Menschen Handeln zu einem Ganzen verbunden. Die Grundlegung entfaltet diese Orientierung am Schalom in drei großen Abschnitten im Blick auf Gerechtigkeit, den Frieden der Völker und die Schöpfung. Jeder der Abschnitte präzisiert die Grundorientierung im Sinne eines übergreifenden Maßstabes, nämlich einer vorrangigen Option für die Armen, einer vorran-

gigen Option für die Gewaltfreiheit und einer vorrangigen Option für den Schutz und die Förderung des Lebens. Diese wichtige Einsicht wird in der Botschaft der Ökumenischen Versammlung in Dresden, April 1989, mit folgenden Worten festgehalten: „Wir haben versucht, die Herausforderungen unserer Zeit vom Evangelium her zu bedenken. Wir haben erkannt: Der biblische Ruf zur Umkehr trifft uns heute neu. Unsere Arbeit in der ökumenischen Versammlung mündet in drei wichtige Einsichten, die uns binden und verpflichten:

- Wir bekennen uns zu unserer vorrangigen Verpflichtung, Gerechtigkeit für alle Benachteiligten und Unterdrückten zu schaffen;
- wir bekennen uns zu unserer vorrangigen Verpflichtung, dem Frieden mit gewaltfreien Mitteln zu dienen;
- wir bekennen uns zu unserer vorrangigen Verpflichtung, Leben auf dieser Erde zu schützen und zu fördern" (1).

In einem abschließenden Teil der Grundlegung wird die Umkehr ausgelegt als „Bundeserneuerung der Kirchen". Im Bund Gottes, der den Raum des Schalom eröffnet, sind Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung eng miteinander verknüpft. Die Aufnahme des biblischen Bundesgedankens macht deutlich, „daß Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung nicht zuerst eine ethische Verpflichtung der Kirche ist, sondern eine aus der Quelle ihrer Sendung kommende Wirklichkeit, der sie sich selbst als Kirche verdankt. Sie bezeichnet nicht primär eine moralische und politische Anstrengung, wie sie heute für viele gesellschaftliche Gruppen und Bewegungen kennzeichnend ist, sondern das, was Kirche im Innersten und Eigentlichen noch vor ihrem Handeln zur Kirche macht. Zugleich ist damit klar, daß die Kirche, indem sie sich für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung einsetzt, auch bei ihrer eigentlichen Sache ist" (17). In diesem Horizont werden auch alle anderen Beschlüsse der ökumenischen Versammlung als Ausdruck einer erneuerten Bundesverpflichtung verstanden. „Wir hoffen, daß die Kirchen und viele Christen in diese Einsicht einstimmen und sie so als für sich verbindlich anerkennen werden. Es ist eine Verbindlichkeit, die niemanden ausschließt, sondern für alle einladend offensteht. Wir hoffen, daß das, was wir aus Glaubenseinsicht als Umkehr in den Schalom beschreiben, in seiner Lebens- und Überlebensdienlichkeit auch Nichtchristen aus Vernunfteinsicht einleuchtet und es so auch für sie in seinem ethisch-politischen Sinn verbindlich wird. Wir wollen uns dafür offenhalten, um uns mit ihnen für konkrete Ziele des Schauens in unserer Welt zu verbünden" (18).

Dieser kurze Überblick, der sich auf den theologischen Bezugsrahmen der Ergebnisse von Stuttgart und Dresden beschränkt hat, sollte deutlich

gemacht haben, daß wir es in der Tat mit zwei sehr unterschiedlichen Modellen zu tun haben. Die Stuttgarter Erklärung zeigt ein beachtliches Maß an Konsens zwischen den Kirchen der Bundesrepublik im Blick auf drängende politische und gesellschaftliche Fragen. Sie ist eine eindringliche Anrede an die Verantwortlichen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft und bleibt bewußt zurückhaltend in einer spezifisch christlich-theologischen Begründung ihrer Empfehlungen. Sie sucht das vernünftige Einverständnis aller Menschen guten Willens. Damit bleibt sie freilich hinter den eingangs aufgrund der Texte der Vollversammlung in Vancouver formulierten Maßstäben zurück. Demgegenüber bietet vor allem die theologische Grundlegung der Dresdner Erklärung eine eindrückliche Entfaltung der inneren Dynamik des konziliaren Prozesses, die sich orientiert an der Umkehr in den Schalom und auf eine Selbstverpflichtung der Kirchen im Sinne der Erneuerung des Bundes mit Gott hinzielt. Es gelingt ihr, ausgehend von der biblischen Vorstellung des Schalom, den inneren Zusammenhang der drei Dimensionen des konziliaren Prozesses, jedenfalls in der Perspektive des christlichen Glaubens, zu entfalten und auf diese Weise über ein moralisches Verständnis der Umkehr und die damit verbundene Gefahr der Selbstgerechtigkeit hinauszukommen zu einer einladenden Bekräftigung dessen, was Kirche in ihrem Innersten ist. Es wird sich zeigen, daß das Modell von Dresden eine wegweisende Orientierung für den weiteren konziliaren Prozeß weit über die DDR hinaus gegeben hat.

III.

Zwei Wochen nach Abschluß der Dresdner Versammlung kam in Basel die Europäische Ökumenische Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung" zusammen. Wurde schon in Stuttgart und Dresden von einem historischen Ereignis gesprochen, so gilt dies in noch stärkerem Maße für die Baseler Zusammenkunft. Zum ersten Mal seit den spätmittelalterlichen Konzilen entsandten die Kirchen aus allen europäischen Ländern, mit Ausnahme Albaniens, offizielle Delegierte zu einer ökumenischen Versammlung, deren Teilnehmer zu mehr als fünfzig Prozent römisch-katholische Christen waren. Der äußere Ablauf der Versammlung kann hier außer Betracht bleiben. Ihre Vorbereitung verlief nach einem Muster, das sich im Verlauf des konziliaren Prozesses herausgebildet und bewährt hatte. Das Interesse gilt hier dem Schlußdokument [6], das, wie bereits die Texte von Stuttgart und Dresden, im Lichte der eingangs formulierten Maßstäbe befragt werden soll.

Vergleicht man das *Schlußdokument der Baseler Versammlung* mit der Stuttgarter Erklärung, so fällt auf, daß es nachdenklicher und grundsätzlicher vorgeht. Während die Stuttgarter Erklärung nach der kurzen theologischen Grundlegung sehr schnell in die Problemfelder von Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung eintritt und vor allem an praktischen, politikfähigen Empfehlungen interessiert ist, versucht das Schlußdokument von Basel zunächst in seinen ersten vier Teilen eine geistlich-theologische Deutung der heutigen Menschheitskrise. Die Impulse der Ökumenischen Versammlung in der DDR sind deutlich erkennbar, auch wenn die Akzente anders gesetzt werden. Nach einer knappen, aber prägnanten Benennung der heutigen Herausforderungen und der ineinandergreifenden Dimensionen der Krise (Kapitel 2) entfaltet das Schlußdokument in seinem dritten Kapitel auf dem Hintergrund eines heilsgeschichtlichen Glaubensverständnisses das „Evangelium des Friedens" als die Grundlage christlicher Verantwortung und Hoffnung. Wie im zitierten Text der Dresdner Versammlung erhält der biblische Begriff des Schalom eine zentrale Stellung. Schalom weist „auf jene göttliche Realität, die die Gaben von Gerechtigkeit, Frieden und Unversehrtheit der Schöpfung in ihren wechselseitigen Beziehungen umfaßt" (Nr. 29). Der Schalom verwirklicht sich in dem Bund Gottes mit der Menschheit, der Gott erkennen läßt als den Gott der Gerechtigkeit, den Gott des Friedens und der Versöhnung und den Gott der Schöpfung. In dieses Bundesverständnis wird dann auch die Kirche als das Volk Gottes und der Leib Christi in der Kraft des Heiligen Geistes eingezeichnet (vgl. 3.4). So soll deutlich werden, daß die „lebenswichtigen Anliegen von Gerechtigkeit, Frieden und der Bewahrung der Schöpfung" nicht nur drängende gesellschaftliche und politische Herausforderungen darstellen, sondern daß sie untrennbar mit dem „Auftrag der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums" verbunden sind (Nr. 79).[7]

Dann freilich muß auch ausgesprochen werden, daß die Kirchen und Christen in der Erfüllung dieses Auftrags allzuoft versagt haben. Das vierte Kapitel, ein Bekenntnis des Versagens und eine Einladung zur Umkehr zu Gott, ist in gewisser Weise der zentrale Teil des ganzen Dokuments, seine geistliche Mitte. Hier wird am deutlichsten der Impuls der ökumenischen Versammlung in der DDR erkennbar. In der liturgischen Sprache einer Litanei wird die Umkehr zu Gott beschrieben als die Verpflichtung, einen Weg zu suchen aus den trennenden Unterschieden zwischen Armen und Reichen, aus den rassischen Diskriminierungen, aus den Trennungen zwischen Männern und Frauen, aus Krieg und Feindbildern, aus der Trennung zwischen den Menschen und der übrigen Schöpfung und aus der Trennung, in der die

Kirchen noch immer leben, in eine neue Gemeinschaft in Kirche und Gesellschaft (vgl. Nr. 45). Hier geht es darum, daß das Evangelium des Friedens im Leben der Kirche selbst Gestalt gewinnen muß, wenn ihr Zeugnis in der Gesellschaft Gehör finden soll.

Einen besonderen Akzent erhält das Schlußdokument von Basel durch das Kapitel über die Zukunft Europas. Die genaue und kritische Analyse des eigenen Kontextes war schon durch die Dresdner Versammlung mit ihrem bis zum Schluß umstrittenen Text über „Mehr Gerechtigkeit in der DDR – unsere Aufgabe, unsere Erwartungen“ [8] als ein unverzichtbares Element im konziliaren Prozeß unterstrichen worden. Dieser Aufgabe hat sich die Baseler Versammlung im Blick auf das gespaltene Europa gestellt. Solche kritische Rechenschaft über den eigenen Kontext setzt sich dem Mißverständnis aus, als sollte die globale Verantwortung zurückgedrängt werden. Das Dokument setzt dem die Überzeugung entgegen, daß „ein Europa, das seine eigenen Probleme und Schwierigkeiten löst, ... seine Verantwortung für andere Länder um so wirksamer erfüllen“ kann (Nr. 56). Das Schlußdokument von Basel bietet in seinem Kapitel über Europa ein gutes Beispiel dafür, wie die neu angeeignete Tradition des Evangeliums des Friedens auch zu einer neuen Wahrnehmung der Wirklichkeit führt. Es wird eröffnet mit den Sätzen: „Wir haben uns hier in Basel versammelt, um gemeinsam zu prüfen, was der Heilige Geist den Kirchen heute sagt. Wir sind uns der tödlichen Bedrohung bewußt, vor der die Menschheit heute steht. Aber Gott ist ein Gott des Lebens, der vom Werk seiner Hände nicht abläßt. Vielmehr ruft Gott uns auf, von Ungerechtigkeit, Gewalt und Ausbeutung abzulassen. Gottes Ruf zur Umkehr ist die Tür zum Leben“ (Nr. 1). Das Dokument folgt in seinem Aufbau dem bekannten Dreischritt „sehen, urteilen, handeln“. So zielt es auf eine klare Selbstverpflichtung der Delegierten für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung und die Aufforderung an die Kirchen in Europa, sich dieser Verpflichtung anzuschließen. Im Gehorsam gegenüber dem Evangelium benennt die Erklärung in ihrem sechsten Kapitel die kritischen und tödlichen Bedrohungen, vor denen die Menschheit heute steht, und formuliert fünf Selbstverpflichtungen:

zum Miteinanderteilen der Ressourcen, zum Kampf gegen alle Menschenrechtsverletzungen, zum partnerschaftlichen Umgang mit der Natur, zur gewaltfreien Beilegung von Konflikten und zu einem neuen Lebensstil. Diese Selbstverpflichtungen werden verstanden im Sinne eines Bundesschlusses vor Gott und untereinander. „Ihm, unserem Gott, sind wir zur vorrangigen Treue verpflichtet. Alle anderen Loyalitäten (gegenüber Staat,

Kultur oder sozialer Gruppe usw.) sind demgegenüber zweitrangig. Hier liegt der Grund für unser Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" (Nr. 77).[9] In ihren konkreten Empfehlungen zu Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung nimmt die Baseler Erklärung vielfältige Impulse der Texte von Stuttgart und Dresden auf, aber in ihrer Ausrichtung auf ganz Europa bleibt sie notgedrungen allgemeiner in ihren Aussagen und konzentriert sich auf beispielhafte Kristallisationspunkte für den Bewußtseinswandel und die erforderliche politische Neuorientierung.

Eine umfassende Zwischenbilanz des konziliaren Prozesses müßte nun die bisher untersuchten Ergebnisse der Versammlung im deutschen und europäischen Kontext mit Zeugnissen aus anderen Regionen, besonders in Afrika, Asien und Lateinamerika vergleichen. Das kann in diesem Rahmen nicht mehr geleistet werden.[10] Statt dessen soll noch ein kurzer Blick auf die Vorarbeiten für die Weltversammlung im konziliaren Prozeß geworfen werden, die im nächsten Frühjahr in Seoul stattfindet, in der Vermutung, daß sich hier die Stimme der Christen und Kirchen aus dem Süden stärker artikulieren wird als in den bisher betrachteten Texten. In der Tat wird die Weltversammlung in Seoul in gewisser Weise den entscheidenden Test für den gesamten konziliaren Prozeß darstellen. Hier muß sich zeigen, ob die Kirchen trotz unterschiedlicher und z. T. gegensätzlicher Wahrnehmung der Wirklichkeit zu einer gemeinsamen Sprache finden, die den Herausforderungen der Zeit gerecht wird und das den Kirchen anvertraute Evangelium des Friedens neu zu Gehör bringt.

Schon sehr früh hat sich in den Vorarbeiten für die Weltversammlung eine Konzeption herausgeschält, die sich charakteristisch von den bisher betrachteten Zusammenkünften und Ergebnissen unterscheidet. Im deutschen und im europäischen Kontext war der konziliare Prozeß mit seinen zentralen Versammlungen ausgerichtet auf die Erarbeitung von Erklärungen, als deren Adressat nicht allein die Kirchen, sondern die gesellschaftliche Öffentlichkeit im ganzen gedacht waren. Demgegenüber steht in der Anlage der Weltversammlung der Gedanke der feierlichen Bundeserneuerung im Vordergrund. Das Bundesvolk Gottes ist wie Abraham dazu berufen, ein Segen für die Völker zu sein. Die Liturgie der Bundeserneuerung, die in Israel alle sieben Jahre zur Eröffnung des Sabbath- oder Erlaßjahres gefeiert wurde, enthielt folgende Elemente: Eine Erinnerung an die großen Taten Gottes, die Verkündigung des göttlichen Willens und den Ruf zur Umkehr, die Bekräftigung des Willens zur Abkehr von den Götzen und die erneute Verpflichtung auf die Ordnung (Tora) des Bundes, die durch ein

feierliches Mahl besiegelt wurde (vgl. Deut 31,9ff; ebenfalls Jos 24 und 2 Kön 23,1ff). In Anlehnung an dieses biblische Modell sollen die sieben Tage der Weltversammlung die einzelnen Schritte einer großen Liturgie der Bundeserneuerung nachvollziehen. So wichtig daher auch in Seoul die gemeinsame Arbeit an Texten und Erklärungen sein wird; sie soll im Dienst des Zeugnisses für den Gott des Lebens und der Erneuerung der Bundesverpflichtungen stehen. Damit hat sich die Perspektive des Bundesschlusses, die in Vancouver bereits angedeutet war, als Zielorientierung des konziliaren Prozesses durchgesetzt, ganz im Sinn des Schlußabschnitts der theologischen Grundlegung von Dresden.[11]

Die bisher veröffentlichten Entwurfstexte für die Weltversammlung in Seoul lassen freilich diese Orientierung nur indirekt erkennen.[12] Der sogenannte „Grundlagentext" konzentriert sich einerseits auf eine Analyse der kritischen Weltsituation unter den sieben Aspekten von Armut und Verschuldung, Menschenrechtsverletzung, Sexismus, Rassismus, Krieg und Militarisierung, Gefährdung der Schöpfung und Perversion der Kommunikation. Andererseits skizziert dieser Text eine theologische Basis für die Antwort der Kirchen, wobei sich ein neues Durchdenken der Beziehung von Schöpfung und Reich Gottes als wichtiger Schlüssel zum Verständnis der inneren Zusammengehörigkeit von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung erweist. Hier finden sich deutliche Anklänge an den besprochenen Text aus Dresden. „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung sind drei unterschiedliche Begriffe, die aber miteinander verbunden sind, weil sie sich auf die gleiche Realität beziehen: Die gute und ganzheitliche Qualität des Lebens, die der Absicht und dem Willen des Schöpfers entspricht. Das bedeutet ein Leben in der rechten Beziehung zu Gott, ein Leben mit erfüllten Beziehungen zwischen den Menschen und Gemeinschaften und ein Leben in harmonischer Beziehung zur ganzen Schöpfung. Hier liegt die wirkliche Bedeutung von *Schalom*" (Nr. 78). Dies hat weitreichende Konsequenzen für das Verständnis von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in der heutigen Weltsituation.

Der zweite Teil des vorgelegten Entwurfs enthält acht bekenntnishafte Affirmationen, die jeweils verbunden sind mit einem Aufruf an die Kirchen zum Bekenntnis der Schuld und aktiver Buße sowie der Aufforderung, sich von den Mächten, Ideologien und Systemen, in denen sich die Bedrohungen des Lebens verdichten, loszusagen. Die acht Affirmationen haben gewisse Vorbilder in den Erklärungen von Dresden und Basel, aber sie sind radikaler und kompromißloser in der Sprache. Sie haben daher vielfache Kritik ausgelöst. Der Entwurf des zweiten Teils schließt mit einer Einladung zu

einem Bundesschluß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung. Er soll seine Fortsetzung finden in einem dritten Teil, in dem der Versammlung drei mögliche Modelle für Bundesschlußaktionen vorgelegt werden, die sich auf die internationale Schuldenkrise, die Strategien der „totalen Sicherheit" und den „Treibhauseffekt" konzentrieren sollen.

Es ist zu erwarten, daß der z. Z. in Arbeit befindliche zweite Entwurf nicht nur die kritischen Einwände und Änderungsvorschläge aufnimmt, sondern den Ort der einzelnen Textteile im Rahmen der Versammlung deutlicher erkennen läßt. Dabei wird auch der revidierte Entwurf sein Zentrum in den bekenntnisartigen Affirmationen haben. Dies entspricht der Ausrichtung der Versammlung insgesamt auf Zeugnis und Bundesschluß und läßt schon jetzt deutlich erkennen, daß die Weltversammlung einen sehr anderen Charakter haben wird als die vorangegangenen Versammlungen im europäischen Kontext. Der für manche Leser in unserem Kontext eher befremdliche Bekenntnisstil sollte freilich nicht als Ausdruck christlicher Überheblichkeit und Selbstgerechtigkeit gedeutet werden. Wie das südafrikanische Kairos-Dokument und der vor kurzem veröffentlichte Text „Der Weg nach Damaskus. Kairos und Bekehrung" [13] beispielhaft deutlich machen, ist diese Sprache der prophetischen Kritik und des Bekenntnisses der elementarste Ausdruck christlicher Hoffnung für die meisten Christen und Kirchen in der südlichen Hemisphäre. Die Affirmationen sollen nicht den Dialog abschneiden, sie sollen vielmehr als ein in letztem Ernst formuliertes christliches Zeugnis auf die Zusammenhänge verweisen, wo Christen sich verpflichtet fühlen, in der Nachfolge Jesu Christi für das Leben der Welt einzutreten, zusammen mit allen Menschen guten Willens, auch und gerade mit denen, die die Grundlagen des christlichen Glaubens nicht teilen. In dieser Intention trifft sich der Entwurfstext für Seoul mit dem oben zitierten Schluß der theologischen Grundlegung der Dresdner Versammlung.

IV.

Der Überblick hat ein breites Spektrum sichtbar werden lassen, wie Kirchen auf die Einladung zum konziliaren Prozeß antworten. Die Stuttgarter Erklärung einerseits und der Entwurfstext für Seoul andererseits bezeichnen die beiden Endpunkte dieses Spektrums. Jeder der besprochenen Texte hat seine eigene Integrität, und dem Versuch eines immanenten Vergleichs sind enge Grenzen gesetzt. Im Kontext einer säkularisierten, pluralistischen Gesellschaft wie dem der Bundesrepublik mag der Versuch der Stuttgarter

Erklärung, sich an allgemein einsehbaren Maßstäben und ethischen Grundannahmen für das Verhalten zu orientieren, richtig sein. Ob die Stuttgarter Erklärung mit ihrer maßvollen, an konsensfähigen Aussagen orientierten Sprache langfristig eine Wirkung in Kirche und Gesellschaft haben wird, muß sich noch erweisen. Daß Kirchen, die in einer Minoritätssituation leben und keine Möglichkeit der Einflußnahme auf politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Entscheidungsprozesse haben, sich gerade in ihrer Ohnmacht stärker an der biblischen Sprache des Zeugnisses als Ausdruck ihrer Hoffnung und ihres Widerstandes orientieren, sollte nicht erstaunen. Hier gewinnt die Vision des göttlichen Schalom, wie sie in der Dresdner Erklärung in den Mittelpunkt gerückt ist, neue Leuchtkraft. Hier erhält auch der Aufruf zum Bundesschluß als verbindlicher Ausdruck solidarischen Engagements neue Dringlichkeit. Dieser Weg war bereits durch die Texte der Vollversammlung von Vancouver beschrieben, und er hat sich im Verlauf des konziliaren Prozesses deutlicher herausgeschält.

Die zu Anfang des konziliaren Prozesses lebhaft diskutierte Frage, ob die verfaßten Kirchen oder das ganze Volk Gottes in allen seinen Sozialgestalten Träger des konziliaren Prozesses sei, ist durch den weiteren Verlauf etwas entschärft worden. Die unterschiedlichen Orientierungen und Erwartungen sind zwar geblieben, aber vor allem Kirchen und Gruppen haben gelernt, daß sie im konziliaren Prozeß aufeinander angewiesen sind. Die Kirchen treten legitimerweise vor allem als die Hüter des Konsenses auf, während die Gruppen die Anwälte der kritischen Fragen sind. Der konziliare Prozeß verliert seine Dynamik, wenn er auf einen der beiden Pole reduziert wird. So muß immer neu die Fähigkeit zum Dialog und zur kontroversen Kommunikation eingeübt werden, nicht zuletzt um den konziliaren Prozeß offenzuhalten, besonders für die nichtchristlichen und säkularen Verbündeten.

Es ist ein entscheidendes Ergebnis des bisherigen Prozesses, daß die inhaltliche und die biblisch-theologische Zusammengehörigkeit von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung deutlicher in den Blick gekommen ist. Damit verändert sich zugleich die Wahrnehmung der Wirklichkeit und die Definition der Aufgaben und Probleme, denen sich die Kirchen stellen müssen. Im Horizont von Bundesschluß und Bundeserneuerung eröffnen sich neue Perspektiven für die Verknüpfung von Ethik und Ekklesiologie. Dieser Impuls der Dresdner Versammlung hat sich über das Schlußdokument von Basel bis hin zu den Entwurfstexten für Seoul als tragfähig erwiesen. Zugleich schälen sich eine Reihe von Grundkriterien für die ethische Urteilsbildung heraus, entweder in Gestalt der drei vorrangigen

Optionen, wie in Dresden, verbunden mit der Forderung nach einer neuen Weltwirtschaftsordnung, einer internationalen Friedensordnung und einer internationalen Umweltordnung, oder in Gestalt der Verträglichkeitskriterien, wie sie die Stuttgarter Erklärung formuliert hat. Auch in der Prioritätensetzung im Blick auf vordringliche Handlungsschritte oder „Bundesschlußaktionen" schälen sich Übereinstimmungen heraus. Die Schuldenkrise einerseits und der Treibhauseffekt, verbunden mit der Frage des Energieverbrauchs, erschienen überall an oberster Stelle der Aktionsfelder. Die Frage der Friedensverantwortung hat nicht nur in Stuttgart und Basel die kontroversesten Diskussionen ausgelöst; sie ist auch weiterhin am offensten hinsichtlich einer eindeutigen Prioritätensetzung. Die Überwindung der Institution des Krieges einerseits und der Kampf gegen Strategien totaler Sicherheit andererseits beschreiben die Eckpunkte des Spektrums von Optionen, in denen sich die unterschiedlichen Erfahrungskontexte niederschlagen. Die vorrangige Option in den Dresdner Texten für Gewaltfreiheit, die auch im Schlußdokument von Basel deutlichen Widerhall findet, wird in Seoul vermutlich zu kontroversen Diskussionen führen.

Eine Überzeugung freilich kann als Ergebnis dieser Zwischenbilanz festgehalten werden: Der konziliare Prozeß wird mit der Weltversammlung in Seoul nicht beendet; er muß weitergehen. Während des Berliner Kirchentages, im Juni 1989, fand im Rahmen eines Forums ein „Prozeß um den konziliaren Prozeß" statt. Das im Namen der Jury verkündete Urteil soll am Ende dieser Zwischenbilanz stehen. „Die in kirchlichen Entscheidungsstrukturen Verantwortlichen werden dazu verurteilt, die bisherigen Ergebnisse der konziliaren Versammlungen als erste Priorität auf ihre Tagesordnung zu setzen. Die Gruppen und Initiativen werden dazu ermutigt, die Einlösung der theologischen und praktischen Ergebnisse einzufordern und neue prophetische Zeichen zu setzen. Dabei ist der Jury bewußt, daß sich die Ergebnisse des konziliaren Prozesses in Europa in seiner weltweit-ökumenischen Fortsetzung erst noch bewähren müssen. Die Kirchen müssen ihre Kompetenz stärken, die globale Krise wahrzunehmen, zu beurteilen und in ihr verantwortlich als Kirchen zu handeln. Dazu ist Widerstand gegen todbringende Gewalten unumgänglich. Die Zeit drängt, und der Prozeß ist überlebenslang. Um das uns jetzt Mögliche tun zu können, müssen wir das Risiko wagen. Der konziliare Prozeß ist zur Fortsetzung verurteilt. Eine Revision dieses Urteils wird nicht zugelassen." [14]

ANMERKUNGEN

1 Bericht aus Vancouver 1983, Frankfurt/M 1983, 261f.

2 Die Diskussion ist sehr gut aufgearbeitet worden von Wolfgang Huber in dem Aufsatz „Ein ökumenisches Konzil des Friedens – Hoffnungen und Hemmnisse", in: W. Huber, D. Ritschl, Th. Sundermeier, Ökumenische Existenz heute, Nr. 1, München 1986, 101ff.; vgl. besonders 134f.

3 Themenraster für das Forum „Das Werk der Gerechtigkeit wird der Friede sein" 1. Phase, April 1988, Königstein, in: epd-Dokumentation Nr. 19/20, 1988 (I), 3ff.

4 Die Erklärung von Stuttgart „Gottes Gaben – unsere Aufgabe" vom 22. Oktober 1988, ist veröffentlicht in: EKD-Texte Nr. 27, Hannover 1989, 59ff.

5 Die Texte der Ökumenischen Versammlung in Dresden sind veröffentlicht in: epd-Dokumentation Nr. 21/89. Der Text „Umkehr zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung / Theologische Grundlegung" (Vorlage 46.1) findet sich dort auf den Seiten 4-18.

6 Das Schlußdokument der Europäischen Ökumenischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung" ist ebenfalls enthalten in: EKD-Texte 27, a.a.O. 3 ff.

7 im Original gesperrt.

8 epd-Dokumentation 21/89, 27ff.

9 ebd. Nr. 77, S. 36 (Die ersten beiden Sätze sind im Original gesperrt).

10 Vgl. jedoch die Schrift von Preman Niles, Resisting the threats to life. Covenanting for Justice, Peace and the Integrity of Creation, Genf 1989.

11 Zum Ganzen s. in dem genannten Band von Preman Niles Kap. 7 „Covenanting for JPIC: Responding in Faith", 70ff.

12 Der erste Entwurf für ein Dokument der JPIC-Weltversammlung in Seoul 1990 ist veröffentlicht in: epd-Dokumentation Nr. 32/89.

13 „Der Weg nach Damaskus: Kairos und Bekehrung", in: EMW-Informationen Nr. 84, Juli 1989.

14 S. „Der Prozeß um den konziliaren Prozeß", in: Junge Kirche 7-8/89, 437ff.; Zitat 439.

„Die Mission der Kirche in den Sozialistischen Ländern Europas"

Bericht über eine gemeinsame Konsultation des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Konferenz Europäischer Kirchen 2. bis 8. Oktober 1989 in Tahi/Ungarn

Auf Einladung der Abteilung für Weltmission und Evangelisation des ÖRK und der Studienabteilung der KEK kamen vom 2. bis 8. Oktober 1989 45 Vertreter und Vertreterinnen der Mitgliedskirchen beider Organisationen aus Bulgarien, CSSR, DDR, Jugoslawien, Polen, Sowjetunion und Ungarn im Pfarrererholungsheim der Reformierten Kirche in Tahi, Ungarn, nördlich von Budapest, zusammen, um gemeinsam über die Mission der Kirche in ihren Ländern nachzudenken. Das Programm der Konsultation war dem Erfahrungsaustausch und dem gemeinsamen Versuch gewidmet, Impulse der zurückliegenden Weltmissionskonferenz in San Antonio/USA (Mai 1989) für die eigene Situation zu benennen bzw. in die eigene Situation zu übersetzen.

Aus der Sektion I ging es dabei um das Zeugnis in säkularisierter Gesellschaft sowie um die Aufgabe des Dialogs mit Menschen anderer Überzeugung, aus der Sektion IV um die Bedeutung der missionarischen Gemeinschaft, aus der Sektion III um die Verantwortung für die Schöpfung wie um die Solidarität mit Fremden (Flüchtlingen) als missionarische Aufgabe. Besonders starkes Echo fand in den Gruppendiskussionen in Tahi aber der Impuls aus der Sektion II, über „kreative Macht" und „Widerstand als Form christlichen Zeugnisses" nachzudenken.

Während der Tagung fanden im Gastland Ungarn selbst historische Veränderungen statt, und in der DDR spitzten sich die Ereignisse zu grundlegenden Änderungen zu. In Polen hatte nur wenige Wochen zuvor die kommunistische Partei ihr Machtmonopol aufgeben müssen. Aus der Sowjetunion wurde von neuen Möglichkeiten des Zeugnisses und Dienstes der Kirchen berichtet, von denen vor zwei Jahren noch nicht zu träumen war. Auch aus anderen Ländern wurde über Veränderungen berichtet bzw. deren Notwendigkeit angezeigt. Die rumänischen Kirchen hatten keine Teilnehmer entsandt. Die Teilnehmer sandten Grußbotschaften an die Kirchen in Rumänien, um sie ihrer Verbundenheit und Fürbitte zu versichern.

So waren alle Gespräche von den unmittelbaren Erfahrungen bestimmt, von den Hoffnungen und Sorgen angesichts einer völlig offenen Zukunft. Die Impulse aus San Antonio halfen, für den Austausch wichtige Fragestellungen im Auge zu behalten, die den Erfahrungsaustausch strukturierten.

Im Folgenden soll versucht werden, unter Aufnahme von Stimmen aus der Diskussion und vor allem Zitaten aus den vier Gruppenberichten wichtige Akzente dieses Erfahrungsaustauschs festzuhalten.

Mit großer Dankbarkeit haben sich die Teilnehmer gegenseitig von neuen Möglichkeiten des Zeugnisses und Dienstes erzählt. Doch Teilnehmer der gastgebenden ungarischen Kirchen machten deutlich, wie schwierig es sein kann, mit den neuen Möglichkeiten verantwortlich umzugehen. Nicht nur, daß westliche – vor allem amerikanische – Evangelisten, die ohne Kontakt zu den jeweiligen Kirchen am Ort ihre evangelistischen Aktivitäten starten, leichteren Zutritt zu unseren Ländern haben. Wir selbst sind auf die neue Situation schlecht vorbereitet. Die plötzliche Freiheit zur Vereinsbildung hat z. B. in Ungarn zum Zerbrechen der ökumenischen Jugendarbeit zugunsten einer Vielzahl von Jugendorganisationen der einzelnen Denominationen geführt. „Gott hat auch in der Vergangenheit zu uns gesprochen!", wurde mit Betonung gesagt. Der Bericht der Ungarn über die Wiedereröffnung einzelner kirchlicher Schulen (Gymnasien) führte in einer Gruppe zu einem Streitgespräch zu der Frage, ob die Kirche bei ihrer Sendung an alle solche besonderen Möglichkeiten für ihre Glieder zurückverlangen solle.

Zu den neuen Möglichkeiten kommen neue Erwartungen an die Kirche. Wie ist mit ihnen umzugehen?

„Am Ende einer betont atheistischen Ära finden sich die Kirchen Osteuropas Rollenanforderungen ausgesetzt, die sowohl die Regierungen der Staaten als auch die Breite der Völker an sie richten. Die Administrationen erhoffen sich von der Institution Kirche eine Restauration oder Wahrung allgemein menschlicher Normen des Zusammenlebens, die staats- und gesellschaftsmobilisierend wirken.

Die Menschen der Gesellschaft erwarten von den Kirchen weitaus mehr: in der Phase beginnender Demokratisierung (die mit Zeitverschiebung in allen Staaten Osteuropas begonnen hat) suchen die Menschen eine Lebensorientierung, die ihr Einzelschicksal mit dem Kosmos und einem allumfassenden Zusammenhang religiös verbindet. Außerdem erhoffen sie (nach Auflösung vieler Zwangsformen von Gemeinschaft), daß die Kirchen Kristallisation für neue Gemeinschaft darstellen." (Gruppe 1)

„Wir erzählten uns Beispiele dafür, wie die Kirche in unseren Ländern in Situationen des Leidens Zeugnis ablegt. So hörten wir zum Beispiel die Sorgen der Reformierten Kirche in Polen im Blick auf die rapide Entwicklung in ihrem Land. In Demut stellten wir gemeinsam fest, daß es die Rolle der Kirche ist, an der Seite der leidenden Menschen zu sein und sich mit ihnen zu identifizieren, ihnen in ihrer Not zu helfen und, wo möglich, darum zu kämpfen, daß die Ursachen ihres Leidens beseitigt werden – auch wenn das der Kirche selbst Leiden bringen sollte." (Gruppe 4)

„Zu welcher Form des Zeugnisses sind wir Christen in der Umbruchsituation unserer Gesellschaften berufen? Wir meinen, daß alles, was wir tun und sagen, Verkündigung des Evangeliums sein muß. Wir leben von Tag zu Tag und haben keine prophetische Vision für unsere Situation.

Wir meinen, daß die Gemeinden ein Ort sein sollen, wo Menschen gezielt ermutigt werden, sich innerhalb der Gesellschaft für Gerechtigkeit (d. h. Eintreten für die Schwachen und die Fremdlinge) und Demokratie einzusetzen. Als Kirche treten wir keiner politischen Bewegung bei, aber wir begleiten Menschen, die sich dort engagieren, mit Ermutigung und kritischer Solidarität. Dabei sind wir uns der

Schwierigkeit bewußt, die Spannung zwischen geistlicher Tiefe und Offenheit für den Dienst in der Gesellschaft auszuhalten.

Der Kirche kann die Aufgabe zufallen, aufgrund ihrer langen Geschichte und ihrer Verbindung mit Geschichte und Kultur des Volkes ein Element der Kontinuität und Stabilität darzustellen. Dabei sollten wir der Versuchung widerstehen, als Kirche politische Macht anzunehmen und festzuhalten. Wenn Christen an Regierungen beteiligt werden, sollten sie sich nicht der Illusion hingeben, daß damit der Segen garantiert wäre, sondern als Menschen, die von Versuchung und Sünde wissen, sollten sie realistisch und demütig sein." (Gruppe 3)

Diese Stimmen spiegeln ein vorsichtiges Tasten wider, das von viel Ratlosigkeit begleitet ist. Bezeichnend dafür war das gemeinsame Gebet darum, daß Gott unseren Kirchen Propheten schenken bzw. uns erkennen lassen möge, was er von uns heute erwartet.

2. Kirche und Macht

Wie dem letzten Zitat von Gruppe 3 zu entnehmen ist, waren sich die Teilnehmer einig, daß der Kirche in der veränderten Situation durch neuen Einfluß und neue Möglichkeiten auch Macht zufällt. Wird sie diese verantwortlich im Dienst an den Menschen gebrauchen und sich vor institutionellem Eigeninteresse hüten?

„Die Kirchen bekommen in dieser Phase gewisse öffentliche Macht und Autorität zugeschoben, mit deren Umgang sie nahezu überfordert sind. Wir sollten diese Rollenerwartungen kritisch sichten:

Kirche, Gemeinden und Amtsträger dürfen weder Macht im obengenannten Sinn anziehen noch behalten. Ihre Funktion beschränkt sich in diesem Zusammenhang auf ‚prophetische Mission', auf punktuelle Einmischung in Fragen politischer Macht. Einziges Instrument ist dabei die ‚Macht des Wortes'.

Wann ist der Fall öffentlichen Machtmißbrauchs gegeben, wann herrscht ‚moralischer Notstand'? Wo muß sich die Kirche Christi um des Wohles aller Menschen willen in Diskussionen und politische Prozesse einschalten? Dies muß aus verschiedenen Perspektiven beurteilt werden. Um zu einem Urteil zu kommen, sollten die Kirchen intern zwischen Gemeinde und Mitarbeitern darüber beraten (Gespräch und Gebet)." (Gruppe 1)

Eine Gruppe beschrieb verschiedene Möglichkeiten des Verhältnisses von Kirche und Macht:

„Die Frage ist, ob die Kirche am besten das Evangelium bezeugen kann, wenn sie mächtig oder wenn sie ohnmächtig ist. Wir verstehen ‚Macht' im Sinne von Einfluß (sozial, politisch, ökonomisch, intellektuell), Ansehen, Einrichtungen, Hilfsmitteln und Finanzen der Kirche. Es besteht ein echtes Dilemma, vor allem für Kirchen, die sich nach einer Periode starker Einschränkung zu relativer Freiheit erheben, ein Dilemma, das durch die folgenden Beispiele illustriert wird, die wir in unserer Diskussion zusammentragen:

1) Die Kirche ohne Macht kann eine Kirche ohne Verantwortlichkeit sein, wenn sie sich hinter verschlossenen Türen einschließt, ihr eigenes Leben schützt und versäumt, sich für die Nöte anderer einzusetzen.

2) Eine Kirche ohne Macht mag ohne Möglichkeit sein, die Gesellschaft direkt zu beeinflussen, aber sie kann dennoch Einfluß ausüben, indem sie die Erneuerung der Gemeinden und des persönlichen Lebens ihrer Glieder anregt und fördert.

3) Eine Kirche ohne Macht kann eine Zeugin für die Verwundbarkeit und Ohnmacht des Kreuzes sein, wenn sie in ihrem Leben Werte anschaulich macht, die sich von jenen abheben, die in der Gesellschaft gelten, in der sie lebt.

4) Eine ‚schwache' Kirche kann stark sein und eine ‚starke' Kirche schwach, d. h. eine Kirche groß an Mitgliederzahlen und reich an Hilfsmitteln kann dennoch schwach sein, wenn sie arm an Geist ist, während eine kleine Gemeinde stark sein kann, wenn sie eine lebendige Zeugin für Christus ist.

5) Eine Kirche mit Macht hat die Mittel, ihre Glieder zuzurüsten, diakonische Einrichtungen zu unterhalten und Evangelisationsprogramme zu organisieren, und durch all das kann sie versuchen, das Evangelium mitzuteilen.

6) Eine Kirche mit Macht kann versuchen, Regierungen zu beeinflussen, und kann sich für Veränderungen innerhalb von Staaten und in den Beziehungen zwischen den Völkern einsetzen, was zu mehr Gerechtigkeit und Freiheit führen kann.

7) Eine Kirche mit Macht kann blind gegenüber den Rechten und Verantwortlichkeiten von Minderheiten sein oder sie gar zerstören.

Die Glieder der Gruppe waren sich ihres gemeinsamen Glaubens an Christus tief bewußt, dessen Weg zum Sieg durch Ohnmacht, Leiden und Tod führte. Deshalb fordern sie die Kirchen, die an dieser Konsultation teilnehmen, dringlich auf, die Frage von Macht und Ohnmacht im Leben der Kirche im Lichte des Evangeliums sorgfältig zu studieren, um sich selbst und untereinander zurecht zu helfen im Blick auf kommende Probleme und Möglichkeiten." (Gruppe 4)

Eine andere Gruppe wies auf den Zusammenhang von Information und Macht als ein spezifisches Problem in unseren Ländern hin:

„‚Informationen haben' wird als Zeichen von schöpferischer Macht im Sektionsbericht II von San Antonio nicht erwähnt. In den osteuropäischen Ländern ist aber das Defizit an Informationen spürbar. Diese sind um der öffentlichen Diskussion willen nötig.

Wir sind uns bewußt, daß eine größere und offenere Informationsbreite und -fülle Ängste und Gefahren mit sich bringt (Veröffentlichung von Statistiken über Scheidungen, Suizide, Alkoholismus usw.). Frage: Sind wir einer Öffentlichkeitsarbeit im Umgang mit mehr Information gewachsen? Sind wir den Herausforderungen der Massenmedien gewachsen, die uns mehr und mehr anfragen, befragen und ausfragen. Wo sind Spezialisten? Oder Spezialbegabungen?" (Gruppe 2)

Dieselbe Gruppe stellte die Frage, ob es möglich wäre, ökumenische Kurse bzw. Seminare anzubieten, die sowohl methodisches Handwerkszeug vermitteln als auch Raum geben, über theologische, geistliche und psychologische Verantwortlichkeiten in der Öffentlichkeitsarbeit und im Umgang mit Massenmedien zu reflektieren.

3. Dialog mit Menschen anderer Überzeugung

In San Antonio ging es um den Dialog mit Menschen anderer Religionen. In unseren Ländern haben Christen immer wieder den Dialog mit Menschen marxistischer Weltanschauung gesucht. Es gibt einige ermutigende Einzelbeispiele für einen christlich-marxistischen Dialog. Doch weil in unseren Ländern bisher ausschließlich Marxisten Träger der politischen Macht waren, fehlte es oft an der Grundvoraussetzung echten Dialogs – der Gleichberechtigung der Partner. Das wird jetzt anders.

Mehr Marxisten als früher bekunden ihr Interesse am Dialog. Wir sollten dazu bereit sein. Eine Gruppe diskutierte fünf Schritte des Dialogs:

„1. Den Partner kennenlernen.
2. Den Partner besser verstehen (das setzt die Fähigkeit zum Hören voraus).
3. Den anderen ehren (das setzt gleichberechtigte Partnerschaft der Teilnehmer am Dialog voraus).
4. Voneinander lernen (an Stelle des Bestrebens sich gegenseitig zu belehren).
5. Sich als Frucht des gemeinsamen Lernens zu verändern." (Gruppe 3)

Im Plenum wurde dazu gesagt: Diese fünf Schritte des Dialogs müßten *die* Weise christlicher Mission sein. Es zeigte sich, daß das Konzept des Dialogs unsere missionarische Haltung korrigiere.

4. Christliches Zeugnis in säkularisierter Gesellschaft

Vor zwei Jahren, bei der Konsultation in Wykno, Polen, im September 1987, haben sich die Teilnehmer um ein gemeinsames Verständnis der Säkularisierung bemüht, die neben der sozialistischen Gesellschaftsordnung als ein weiteres gemeinsames Merkmal unserer Länder gesehen wurde. Angeregt durch die Sektion I von San Antonio galt in Tahi die Aufmerksamkeit mehr der Frage nach den inhaltlichen Akzenten unseres Zeugnisses in einer säkularisierten Gesellschaft – u. a. bezogen auf die Veränderungen, die wir jetzt in unseren Ländern erleben.

„Wir stehen in unseren Ländern einer zunehmenden Säkularisierung gegenüber und sind, gerade auch in volkskirchlichen Strukturen, selbst von ihr betroffen. Eine immer größere Anzahl von Menschen bekennt sich weder zu einer Religion noch zum Marxismus, sondern hat eine praktisch materialistische Lebenshaltung und lebt ohne Visionen. Das führt zu größerer Unverbindlichkeit in den zwischenmenschlichen Beziehungen und zu einer Entwurzelung aus den Wertsystemen unserer Vorfahren. Als Folgeerscheinungen sehen wir z. B. die Ausbeutung der Erde und die zunehmende Völkerwanderung." (Gruppe 3)

„Die Kirche stellt sich einer gewissen öffentlich-pädagogischen Aufgabe, die aber auf ihrem Wege der Mission liegt. Sie macht die Einseitigkeit und Engführung einer vulgär-materialistischen Lebenseinstellung bewußt.

Sie führt damit auf die Suche nach einem anderen Lebensziel. Ihre missionarische Aufgabe beginnt also nicht mit Aufklärung über biblisch-religiöse Inhalte bei religiös unwissenden Gesprächspartnern, sondern setzt tiefer in der existenziellen Situation an.

Sie hilft der Gefahr des modernen Individualismus in den Industrienationen zu begegnen und macht Mut zu neuem sozialem Gemeinschaftsdenken.

Sie gibt ein Beispiel für die Wertschätzung von Ausländern, die als sozial Schwache und Bedürftige in unsere Länder kommen.

Sie interveniert verbal als ‚Gewissen der Macht' gegen öffentliche Verletzung von Gottes Geboten und Menschenrechten." (Gruppe 1)

Durch entsprechende Zitate aus der Sektion III in San Antonio wie durch jüngste Ereignisse war die Aufmerksamkeit der Tagungsteilnehmer stark auf die Situation der Ausländer in unseren Ländern und auf die verschiedenen Flüchtlingsströme von Ost nach West gelenkt.

Eine Gruppe brachte die Situation der Auswandernden mit der Säkularisierung in Zusammenhang:

„Die Entwurzelung hat wahrscheinlich schon zu Hause begonnen und betrifft auch die, die im Land geblieben sind.

Die Kirche hat ihre Aufgabe zu entdecken bei der Verkündigung und Lebensweise zwischen Unterwegs-sein, Gewiesen-sein in eine Aufgabe (Heimat) und Herkunft (Gedächtnis und Getragensein). Es geht darum,

- den Umgesiedelten zu helfen, Wurzeln im Evangelium zu finden,
- die im Land Gebliebenen zu stärken zu bleiben und voranzukommen;
- über die Realitäten im eigenen und im anderen Land zu informieren und
- zu zeigen, daß die Werte im eigenen Land womöglich nicht erkannt worden sind." (Gruppe 2)

Eine andere Gruppe betonte die Wucht der Herausforderung der gegenwärtigen Flüchtlingsbewegungen.

„Wir tauschten Informationen über die wachsenden Zahlen von Flüchtlingen in Osteuropa und die zahlreichen Länder aus, die davon betroffen sind. Wir diskutierten, und das manchmal mit einem Gefühl der Hilflosigkeit gegenüber der Größe des Problems, wie die Kirchen antworten sollten. Wir machten uns klar, daß es viele unterschiedliche Motive gibt, die Menschen dazu führen, als Flüchtlinge ihre Länder zu verlassen. Doch wir stimmten darin überein, daß die Kirchen unterschiedslos denen in Not Hilfe anbieten sollten. Außerdem waren wir uns einig, daß die Kirchen nicht nur dazu aufgerufen sind, den unmittelbaren Nöten zu begegnen, sondern auch dazu, sich für die Überwindung der Ursachen einzusetzen." (Gruppe 4)

5. Aufgaben und Chancen der ökumenischen Gemeinschaft

Bei dem erwähnten Vergleich der Situationen im Plenum der Konsultation am 3. Oktober 1989 gab es zwei Berichte aus der Sowjetunion: einen orthodoxen Bericht bezogen auf die Sowjetunion im ganzen und deren russischen Teil im besonderen und einen lutherischen Bericht aus Estland. Das machte schlagartig deutlich, wie stark in Osteuropa konfessionelle und nationale Identität miteinander verbunden sind. Gleichzeitig ist damit eine große Chance der ökumenischen Gemeinschaft aufgezeigt: Christen verschiedener Konfession können durch die Weise ihrer ökumenischen Gemeinschaft über Konfessionsgrenzen hinweg zeigen, daß unterschiedlich begründete Identität nicht zu Trennung oder gar Feindschaft führen muß. Ökumenische Gemeinschaft kann zur Versöhnung zwischen verschiedenen Nationalitäten beitragen.

Die Möglichkeit grenzüberschreitender ökumenischer Gemeinschaft, wie sie die Konsultation selbst darstellte, wurde gerade im Blick auf die vergleichbaren Probleme der vertretenen Länder mit Nachdruck begrüßt. Diese Möglichkeit sollte in Zukunft stärker genutzt werden:

„*Anfrage* an unsere ökumenische Praxis auf Gemeinde- und Kirchenebene: weshalb existieren so viele ökumenische Einzelbeziehungen von Osteuropa zu Gemeinden in westlichen Ländern?

Es ist zu einfach, der Spur zu folgen, die materielle Gaben vorgezeichnet haben. Wir können uns nicht damit zufriedengeben, daß die östlichen Länder die Einreise

von Gruppen erschweren. Wir sollten beginnen, unsere Motivationen in der Ökumene noch einmal zu überprüfen (vgl. San Antonio Sektion I, Paragraph 7 ‚Unlautere Motive') und mit Hilfe des Einflusses unserer Kirchenleitungen einen Austausch von Jugend-, Chor- und Gemeindegruppen fördern (und nicht immer nur ‚Freizügigkeit nach Westen' fordern). Der Staat tut dies auch und betreibt z. B. Jugendaustausch!

Anregung: In diesem Zusammenhang und zur Unterstützung einer angemessenen Grenzüberschreitung gegenüber anderen Kulturen (Kennenlernen, Achtung kultureller Grenzen) empfehlen wir, daß das Erlernen anderer Sprachen, vor allem der der Nachbarländer, gefördert wird . . ." (Gruppe 3)

Ein Abend war Teilnehmerberichten über den Weltkongreß für Evangelisation in Manila (Juli 1989) und die Europäische Ökumenische Versammlung in Basel (Mai 1989) zum konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung gewidmet. Dabei wurde deutlich, wie Basel den Kirchen Europas hilft, spezifische Schwerpunkte ihrer Sendung zu erkennen.

Die Teilnehmer von Tahi empfehlen allen Gemeinden und Kirchen die Teilnahme am konziliaren Prozeß, sofern sie bisher noch nicht daran teilnehmen. In der DDR hat dieser Prozeß dazu geholfen, daß die Kirchen mit einer Stimme gezielte Vorschläge zu lebensnotwendigen Kursänderungen der Gesellschaft machen konnten.

Die geistlichen Erfahrungen der Christen in den vertretenen Ländern waren und sind von „Warten und Hoffen" bestimmt. Hinzu kommt nun in manchen Ländern eine neue Erfahrung des Geführtwerdens und zugleich größerer Mitverantwortung für den Weg des ganzen Volkes. Diese spezifischen Erfahrungen sollten mit der weltweiten ökumenischen Gemeinschaft geteilt werden, die ihrerseits den Kirchen in unseren Ländern helfen kann, in ihrer neuen Situation aus Glaubensgehorsam Verantwortung für die Zukunft aller Menschen wahrzunehmen.

Ausblick

Am Ende der Tagung brachten die Teilnehmer ihren Wunsch zum Ausdruck, daß alle zwei Jahre eine solche Konsultation durchgeführt werden solle. Für eine künftige Konsultation wünschen sie sich

- Beteiligung von Vertretern der römisch-katholischen Kirche in unseren Ländern,
- Einbeziehung von Gemeindebesuchen und deren Auswertung in der Konsultation (u. U. dadurch, daß ein Wochenende in der Mitte der Konsultation liegt),
- bessere Vorbereitung der nationalen Delegationen. Am besten sei es, wenn sich die nationalen Delegationen vor ihrer Abreise dazu treffen, einen gemeinsamen Beitrag vorzubereiten.

Gerhard Linn

Ökumene im Kraftfeld des Reiches Gottes

Bericht über zwei bedeutende ökumenische Ereignisse in Brasilien

Im Juni bzw. Juli 1989 fanden in Brasilien zwei ökumenische Ereignisse statt, über die zu berichten sich vor allem deswegen lohnt, weil sie sehr gut die Art und Weise spiegeln, wie hier in Brasilien Ökumene reflektiert und gelebt wird: Das erste spezielle Seminar zum Thema Ökumene des „Ökumenischen Zentrums zur Förderung von Evangelisation und basisorientierter Erziehung" (Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular = CESEP) und das 7. Innerkirchliche Treffen der Kirchlichen Basisgemeinden (Comunidades Eclesiais de Base = CEBs) der Katholischen Kirche. An beiden Ereignissen konnte ich teilnehmen: am Kurs des CESEP als Referent und beim Treffen der Basisgemeinden als evangelischer Beobachter im Auftrag des Brasilianischen Kirchenrates (CONIC). Obwohl dieser relativ kurze Bericht sich hauptsächlich auf subjektive Eindrücke beschränken muß, möchte ich trotzdem versuchen, beide Ereignisse auch theologisch zu reflektieren und anzudeuten, welchen Beitrag lateinamerikanische Ökumene im weltweiten ökumenischen Bemühen leisten kann.

I. „Einheit der Kirche – Einheit des Volkes"

Am Kurs des CESEP, der vom 8. bis 17. Juni 1989 in São Paulo stattfand, nahmen 30 Personen teil, die acht Kirchen (Katholische Kirche, Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien, Methodistische Kirche, Episkopale Kirche, Baptistische Kirche, Vereinigte Presbyterianische Kirche, Presbyterianische Kirche Brasiliens und Unabhängige Presbyterianische Kirche) und sieben ökumenische Organisationen repräsentierten (u. a. den Brasilianischen und den Lateinamerikanischen Kirchenrat). Ziel des Kurses war, die ökumenische Situation auf allen Ebenen (lokal, national und international) zu analysieren und nach neuen ökumenischen Wegen in der sozialen, politischen und kirchlichen Realität Lateinamerikas und besonders Brasiliens zu suchen.

Schon der Titel des Kurses („Einheit der Kirche – Einheit des Volkes") deutet die Breite des zu behandelnden Themas an: Man wollte sich nicht auf ein rein ekklesiologisches Verständnis von Ökumene beschränken („Einheit der Kirche"), sondern die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Wortes „Oikoumene" wiederentdecken, das „der ganze bewohnte Erdkreis" bedeutet („Einheit des Volkes").

Die Vorträge und Gruppenarbeiten spiegelten diese Breite des Themas: Nach einer Analyse der persönlichen und kirchlichen Praxis reflektierte man über die Gründe der Kirchentrennungen, wobei José Oscar Beozzo (Professor für Kirchengeschichte in São Paulo) das Schisma zwischen der Kirche des Westens und des Ostens analysierte und Antônio G. Mendonça (Professor für Soziologie und Religionsgeschichte) die Zeit der Reformation und die spätere religiöse Entwicklung unter soziologischen und religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten untersuchte. Milton Schwantes (lutherischer Pfarrer und Professor für Altes Testament in São Paulo) führte in die „Leitura Popular da Bíblia" ein (ein besonderes in Lateinamerika entwickeltes her-

meneutisches Verfahren; der portugiesische Begriff ist von seiner ganzen, ein wenig schillernden Bedeutung unübersetzbar und bedeutet etwa: „Interpretation der Bibel aus der Sicht des unterdrückten Volkes"). Ökumene in der Bibel, so Schwantes, ist nicht in erster Linie ein ekklesiologisches Problem, sondern umfaßt die Einheit des Volkes auf dem Weg der Befreiung. Der Autor dieses Berichts referierte über die Geschichte der modernen ökumenischen Bewegung und hob dabei die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils und des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung hervor, während Jether Pereira Ramalho (Ökumenisches Dokumentations- und Informationszentrum, Rio de Janeiro = CEDI) die Geschichte der ökumenischen Bewegung in Lateinamerika darstellte, wo vor allem in letzter Zeit soziale, ökonomische und politische Fragen massiv in die ökumenische Diskussion eingedrungen sind und sie beherrschen. Die letzten Tage des Kurses waren offenen Fragen und ökumenischen Projekten gewidmet, wobei Júlio H. de Santa Ana (Direktor des CESEP) besonders die theologische Konvergenz im Lima-Dokument, die Frauenbewegung, die um einen Platz in Kirche und Gesellschaft kämpft, und das drängende, sich täglich verschärfende Problem der Auslandsverschuldung als ökumenische Herausforderungen betonte.

In diesem kurzen Bericht ist es natürlich nicht möglich, definitive „Ergebnisse" des Kurses zu präsentieren. Trotzdem möchte ich versuchen, auf einige Aufgaben und Herausforderungen lateinamerikanischer Ökumene hinzuweisen:

1. An erster Stelle soll betont werden, daß auch in Lateinamerika die ekklesiologische Dimension untrennbar zur Ökumene gehört. Aus diesem Grund war die Beteiligung des Exekutivsekretärs des Brasilianischen Kirchenrates, Godofredo Boll, am Seminar von großer Bedeutung. Eine der Grundvoraussetzungen für die Einheit des Volkes in Lateinamerika ist ganz zweifellos die Einheit der Christen. In diesem Sinne gewinnen sowohl die gemeinsame Praxis der Kirchen als auch das theologische Gespräch, beides vor allem auf der lokalen Ebene, an der Basis, verstärkt Bedeutung. Die Notwendigkeit, neue Strategien zu entdecken, um die Trennungen zwischen Christen zu überwinden, wurde wohl von allen Teilnehmern des Kurses anerkannt. Eine Einheit des Volkes als Ziel der ökumenischen Bemühungen unter Vernachlässigung der religiösen und ekklesiologischen Dimension ist vor allem in Lateinamerika illusorisch und unrealistisch. Die ökumenische Entdeckung der Bibel durch die Armen als Instrument für Kampf und Kontemplation unterstreicht diese These.

2. Die ökumenische Fragestellung hat einen unterschiedlichen Stellenwert in den verschiedenen Kirchen. Es ist keine Neuigkeit, daß Kirchen mehr oder weniger ökumenisch verpflichtet sind; aber auch innerhalb der jeweiligen Kirchen gibt es beträchtliche Unterschiede: Viele Kirchen, die offiziell als ökumenisch offen gelten, haben Schwierigkeiten mit der Ökumene in ihren Gemeinden und an ihrer Basis. Notwendig ist daher besonders, eine ökumenische Pädagogik zu entwickeln, damit ökumenische Fragestellungen und Probleme auch die Gemeinden und die Basis erreichen und dort die notwendige positive Resonanz finden.

3. Eine Ökumene, die unberührt ist vom Elend und Leiden der lateinamerikanischen Völker, ist sinnlos. Welchen Wert hätte eine Einheit der Kirche ohne radikale Verpflichtung? Der spezielle lateinamerikanische Beitrag in der ökumenischen Bewegung ist der Kampf um Befreiung im Horizont des Reiches Gottes, ein Kampf,

der alle denkbaren sozialen, ökologischen, ökonomischen und politischen Aspekte umfaßt.

4. In diesem Sinne gehört zur ökumenischen Aufgabe in Lateinamerika besonders der Kampf der Schwarzen, der Indios und der Frauen.

5. Ökumene im umfassenden Sinne beschränkt sich nicht auf christliche Kirchen. Besonders in einem multireligiösen Kontext wie in Lateinamerika muß gesehen werden, daß auch andere Religionen zur „Oikoumene" gehören. Der Dialog und das verpflichtete Zusammenleben mit anderen nichtchristlichen Religionen gehört demnach zur ökumenischen Aufgabe, die eine Einheit anstrebt, die die Grenzen der christlichen Kirchen übersteigt. Die Schwierigkeiten einer so verstandenen Ökumene sind bekannt; für viele Lateinamerikaner aber führt kein Weg daran vorbei: Einheit hat notwendig mit allen Menschen zu tun, die im Kampf für das Reich Gottes engagiert sind, und darf keinesfalls kirchlich reduziert werden.

II. „Das Volk Gottes in Lateinamerika auf dem Weg der Befreiung"

So lautete das Thema des 7. Innerkirchlichen Treffens der Kirchlichen Basisgemeinden, das vom 10. bis 14. Juli 1989 in Duque de Caxias (Rio de Janeiro) stattfand. Mehr als 2500 Personen nahmen an diesem großen Gemeindetreffen teil; unter den fast 1500 Delegierten befanden sich mehr als hundert Vertreter „evangelischer" Kirchen (in Lateinamerika werden alle Kirchen mit Ausnahme der Anglikanischen und Orthodoxen Kirchen unter dem Namen „evangelisch" subsumiert: dazu gehören z. B. auch die Pfingstkirchen), Vertreter der Anglikanischen und Orthodoxen Kirchen und ca. 100 Teilnehmer aus Kirchen von fast allen Ländern Lateinamerikas. Dazu kamen ca. 900 ehrenamtliche Mitarbeiter und Gäste.

Im Folgenden werde ich ein wenig vom „Kolorit" der Veranstaltung und von deren Verlauf berichten und in einem letzten Punkt etwas detaillierter auf die Ökumenizität des Treffens eingehen.

1. Duque de Caxias

Duque de Caxias gehört zu einer größeren Region, die „Baixada Fluminese" heißt und im Bundesstaat Rio de Janeiro liegt, nicht weit vom Zentrum Rios entfernt. Aufgrund der zunehmenden Landflucht, die vor allem mit dem katastrophalen Scheitern der geplanten Agrarreform zusammenhängt, sind in den Ballungsgebieten der großen Städte Armut, Elendsviertel, Favelas, Drogen und Kriminalität allgegenwärtig. Die Region „Baixada Fluminense" macht da keine Ausnahme; sie gehört im Gegenteil zu den ärmsten Gebieten Brasiliens. In letzter Zeit ist die Region in die Schlagzeilen der Presse geraten, weil dort Todesschwadronen ihr Unwesen treiben, die es vor allem auf verlassene Straßenkinder abgesehen haben und in den letzten drei Jahren 431 Kinder ermordet haben. (Im Auftrag der UNICEF hat das Brasilianische Institut für Geographie und Statistik vor kurzem erschreckende Zahlen veröffentlicht: In Brasilien leben ca. 49,6 Millionen Kinder in Armut und Elend, davon 11,5 Millionen unterhalb der absoluten Armutsgrenze!) Kurz vor dem Treffen der Basisgemeinden hat der Bischof von Duque de Caxias, D. Mauro Morelli, anonyme telefonische Morddrohungen erhalten, weil er die Polizei beschuldigt hatte, in die Morde verwickelt zu sein. So waren für das Treffen drastische Sicherheitsmaßnah-

men erforderlich, was dazu führte, daß (mit Ausnahme einiger weniger Veranstaltungen) nur die akkreditierten Delegierten und Gäste zu den beiden Tagungsorten in der Kathedrale und im Sportzentrum von Duque de Caxias Zugang hatten.

Obwohl also die Gemeinde von Duque de Caxias vom Treffen praktisch ausgeschlossen war, lag es vor allem an den ansässigen Familien und an der perfekten Organisation vor Ort, daß das Treffen trotzdem zu einem fröhlichen und großartigen Ereignis wurde: Die Familien öffneten ihre Häuser für die Teilnehmer und bewiesen überwältigende Gastfreundschaft. Die Familie z. B., bei der ich wohnte, hatte den ganzen oberen Bereich ihres Häuschens geräumt, um drei Gäste aufnehmen zu können, was zur Konsequenz hatte, daß der Sohn auf dem Sofa im Wohnzimmer schlafen mußte. In einem anderen Fall wird berichtet, daß die Kinder unruhig wurden, als sie morgens Brot auf dem Tisch sahen. Aber die Mutter hielt sie zurück und wies darauf hin, daß dieses „für die Gäste" wäre. In einem anderen Stadtviertel wurden die Gäste mit einem Fest empfangen, das bis in die frühen Morgenstunden dauerte. Mit anderen Worten: dort in der wegen ihrer Kriminalität so gefürchteten Baixada Fluminense „lebte man die Antizipation des demokratischen Sozialismus, der das politische Ziel der im Kampf um Gerechtigkeit engagierten Christen darstellt" (Frei Betto).

2. Verlauf

Das große Generalthema war in drei Blöcke unterteilt worden:

a. Lateinamerika: In vier großen Gruppen untersuchte die Versammlung die lateinamerikanische Realität, das „Gesicht" Lateinamerikas (Auslandsschuld, Landfrage, Politik, Arbeit), das Massaker an den einheimischen Kulturen, besonders der Indios, nach der iberischen Invasion vor fast 500 Jahren, die Herausforderungen an die Mission nach 500 Jahren Präsenz der Kirche in Lateinamerika, aber auch die Zeichen der Hoffnung, des Widerstandes und der Resignation.

b. Kirche und Befreiung: Auch hier wurde schwerpunktmäßig an vier Themen gearbeitet: Glaube und Politik, Partizipation von Christen in der Politik, Mystik und Spiritualität und der Beitrag von Christen beim Aufbau und der Stärkung von Volksbewegungen und die Erarbeitung von neuen politischen Projekten in Lateinamerika.

c. Ekklesialität der Basisgemeinden: An diesem Tag ging es in den vier Gruppen um Wort Gottes und Ökumene, Dienste und Ämter, das Problem der großen Städte und um die Frage, wie die Diskriminierungen zu überwinden sind.

Natürlich kann ich hier nicht alle Diskussionen und Einzelergebnisse dieser vielfältigen Arbeit in den Plenarien und Arbeitsgruppen auch nur annähernd vollständig wiedergeben. Trotzdem möchte ich auf einige immer wiederkehrende Schwerpunkte verweisen:

– Die Auslandsschuld wurde als Hauptgrund für das Elend und die Schwäche des Redemokratisierungsprozesses des Kontinentes herausgestellt.

– Das „Jubiläums"-jahr 1992 wird in besonderer Weise an die Eroberung Lateinamerikas durch Spanien und Portugal erinnern und an den Völkermord an mehr als 30 Millionen Indios. Angesichts von gleichzeitig 500 Jahren kirchlicher Präsenz in

Lateinamerika ist eine Trennung von Glaube und Politik nicht denkbar. „Der Glaube ist der utopische Horizont der Politik, und diese ist das vornehmliche Mittel der sozialen Inkarnation des Glaubensinhalts" (Frei Betto über das Treffen).
– Der Schlüssel zum Verständnis des Treffens liegt in der neuen Art der Basisgemeinden, Kirche zu sein: in Gemeinschaft mit Priestern und Bischöfen und anderen Kirchen und Konfessionen und in der radikalen Verpflichtung zum Kampf für eine neue Gesellschaft. Zur Illustration dessen zitiere ich die „10 Gebote der Basisgemeinden", die auf einem Plakat im großen Plenarsaal des Sportzentrums zu lesen waren: „1. Vereinige die Armen! 2. Zelebriere die Kämpfe, das Leben, den Glauben! 3. Organisiere das Volk zum Kampf! 4. Kämpfe um das Recht auf Land, Erziehung und Gesundheit! 5. Teile alles! 6. Fordere – verlange! 7. Studiere die Bibel und die Realität! 8. Rede – klage an – verkündige! 9. Sei Ferment – verändere die Gesellschaft! 10. Gehe gemeinsam mit anderen – artikuliere dich!"
– Es wächst das Bewußtsein einer lateinamerikanischen Zusammengehörigkeit. In diesem Zusammenhang war die Präsenz von Vertretern anderer lateinamerikanischer Länder von großer Bedeutung. Und es wächst das Bewußtsein, daß die lebensbedrohenden sozialen und politischen Probleme nur im ökumenischen Kontext gelöst werden können. Davon soll in einem abschließenden Punkt die Rede sein.

3. Ökumene

Ganz zweifellos war die Präsenz der „Evangelischen" beeindruckend: Die mehr als 100 nichtkatholischen Teilnehmer repräsentierten 12 evangelische Kirchen, die Episkopale Kirche und eine Orthodoxe Kirche, unter ihnen 5 Bischöfe und ein (lutherischer) Regionalpfarrer. Von diesen waren mehr als 50 offizielle Delegierte (mit allen Rechten!), die anderen waren Gäste oder ehrenamtliche Mitarbeiter.

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit und als durchaus subjektive Eindrücke möchte ich in einigen Punkten die ökumenische Bedeutung des Treffens hervorheben:
– Seit dem 1. Treffen der Basisgemeinden (in Vitória im Bundesstaat Espírito Santo im Jahre 1975) ist die Beteiligung von nichtkatholischen Vertretern anderer Kirchen (im folgenden entsprechend dem brasilianischen Sprachgebrauch nicht ganz zutreffend als „Evangelische" bezeichnet) ständig gestiegen. Aber während noch am letzten Treffen in Trindade/GO (1986) lediglich 16 Evangelische teilnahmen, bedeutet der Anstieg evangelischer Präsenz beim 7. Treffen eine enorme ökumenische Öffnung und ist ein großartiges, ermutigendes Signal.
– Die Tatsache, daß viele evangelische Teilnehmer *offizielle Delegierte* waren, sollte andere Kirchen ermutigen, auf ihren Versammlungen und Konzilien eine ähnliche ökumenische Verpflichtung zu praktizieren. Ich persönlich kenne nur wenige innerkirchliche Treffen, wo Vertreter anderer Kirchen den offiziellen Status von Delegierten innehatten.
–Darüber hinaus waren die evangelischen Teilnehmer vollständig in das Programm integriert: Sie beteiligten sich sowohl an der Eröffnungs- und Schlußveranstaltung, in den täglichen Plenarien wie auch in jeder der mehr als 100 Arbeitsgruppen. Das Symbol der Ökumene (das Schiff mit dem Kreuz) war ständig deutlich sichtbar präsent. Jeder evangelische Geistliche erhielt von D. Mauro als Zeichen ökumenischer Verbundenheit dieses Symbol in Form einer Medaille als Geschenk.

– Auch soll hervorgehoben werden, daß viele Evangelische nicht nur als ehrenamtliche Mitarbeiter tätig waren, sondern von Anfang an an der Planung, Vorbereitung und Durchführung des Treffens als Assessoren oder im zentralen Koordinierungsausschuß beteiligt worden sind. Die Sonderkommission für die Evangelischen wurde von Jether Pereira Ramalho geleitet.
– Neben dem lateinamerikanischen und brasilianischen Kirchenrat (CLAI und CONIC) waren viele der sogenannten „Ökumenischen Körperschaften" Brasiliens eingeladen, die durch ihre Arbeit besonders die Basisökumene fördern. Dazu kamen als Gäste kirchliche Persönlichkeiten, denen die Ökumene besonders am Herzen liegt und die dort engagiert sind.
– Leider erschwerte die große Zahl der evangelischen Vertreter die Koordination unter ihnen und behinderte die notwendige Reflexion über ihre besondere ökumenische Aufgabe beim Treffen. Die kirchlichen, konfessionellen, theologischen und persönlichen Unterschiede wogen schwer. Wie man weiß, ist schon eine Ökumene unter evangelischen Kirchen nicht eben leicht. Man konnte daher nicht erwarten, daß die evangelischen Vertreter mit einer Stimme sprachen. Trotzdem wäre eine bessere Vorbereitung wünschenswert gewesen und eine intensivere Diskussion über den besonderen ökumenischen Beitrag der nichtkatholischen Teilnehmer am Treffen. Bei zukünftigen Gelegenheiten dieser Art sollten CLAI und besonders CONIC stärkere Hilfestellungen schon in der Vorbereitungsphase leisten.
– Eines der zentralen Probleme in der ökumenischen Bewegung ist die Ekklesiologie. Auffallend beim Treffen war eine gewisse Harmonisierungstendenz zwischen Basis und Hierarchie. 81 katholische Bischöfe, die zeitweise oder ständig beim Treffen anwesend waren (unter ihnen der Präsident der brasilianischen Bischofskonferenz, D. Luciano Mendes), repräsentierten unübersehbar die katholische Hierarchie und verdeutlichten auf der einen Seite die wachsende Bedeutung der Basisgemeinden, aber auf der anderen Seite auch eine gewisse Furcht vor möglichen Autonomietendenzen. Auch wenn die Basisgemeinden sehr genau wissen, welcher der Bischöfe ihren Befreiungskampf unterstützt und welcher nicht, war doch auffallend, daß brennende Probleme, wie etwa die schwebenden Verfahren gegen herausragende Vertreter der Befreiungstheologie und der „Leitura Popular" der Bibel, zumindest in den Plenarien und öffentlichen Diskussionen praktisch nicht erwähnt wurden. Im Horizont dieser Harmonisierungstendenz muß auch die ökumenische Frage gesehen werden: Ökumene beschränkte sich auf den gemeinsamen Kampf gegen Unterdrückung und Ungerechtigkeit, wobei ekklesiologische und theologische Aspekte so gut wie nicht diskutiert wurden. Dies wird an der Meinung eines Teilnehmers besonders deutlich: „Ökumene muß in der Lebenspraxis stattfinden und bedeutet nicht, daß ein Protestant herbeigerufen wird, um mit einem Katholiken zu beten."

Es steht zweifelsfrei fest, daß besonders im Kontext Lateinamerikas eine Ökumene in der „Lebenspraxis" die zentrale Notwendigkeit der politischen, sozialen und theologischen Situation ist. Aber auf der anderen Seite hat die ökumenische "Praxis" auch zu tun mit der Struktur und Hierarchie der Kirchen, es sei denn, Ökumene wäre blind für die Realität in ihrer gesamten Komplexität. Eine solche ökumenische Praxis erfordert Kritik und Selbstkritik. Dies wurde wohl für alle Teilnehmer bei der großen öffentlichen Zelebration im Stadtzentrum von Duque de Caxias deutlich, wo D. Mauro (und mit ihm die große Mehrheit der Teilnehmer)

bedauerte, daß in diesem ökumenischen Gottesdienst kein gemeinsames Abendmahl gefeiert werden könne. Ohne Interkommunion wird es keine wahre Ökumene geben!

Wie erwähnt, bot das Treffen nur wenig Raum für eine intensivere ökumenische Reflexion, die auch diese ekklesiologischen Aspekte mitberücksichtigt. Allerdings sollten auch theologisch ausgebildete ökumenische Spezialisten sehr genau auf die Erwartungen und Sehnsüchte der Basis hören. Die steigende Bedeutung der Ökumene in den Basisgemeinden muß sicherlich – trotz der auf dem Treffen beobachteten Harmonisierungstendenz – auch als Reaktion der progressiven Kräfte gegen starke konservative Bestrebungen der Römisch-Katholischen Kirche und besonders des Vatikans, von denen ja auch Europa nicht verschont bleibt (siehe Köln), verstanden werden. Man sucht nach Verbündeten im Kampf um Befreiung!

Für die Basisgemeinden und viele Christen anderer Kirchen in Lateinamerika ist Ökumene an erster Stelle ein markantes Zeichen des Reiches Gottes, in dessen Kraftfeld der Befreiungskampf stattfindet. Die zentrale ökumenische Bedeutung des Reiches Gottes, wo Gerechtigkeit wohnt, das hier nicht rein eschatologisch in eine lediglich zu erhoffende Zukunft verschoben wird, sondern um dessen Verwirklichung in der sozialen und politischen Realität gekämpft wird, wird an einem Zitat aus dem Brief der Teilnehmer des 7. Innerkirchlichen Treffens der Kirchlichen Basisgemeinden an „das Volk Gottes in Lateinamerika" deutlich:

„...das Zeichen des Reiches, das am stärksten das 7. Treffen prägte, war der Schritt auf der Suche nach der Ökumene. Auf der einen Seite ist sie ein fundamentales Kennzeichen der Kirche, die Jesus gewollt hat: 'Vater, daß sie alle eins seien, und die Welt glaube, daß du mich gesandt hast' (Joh 17,21). Ohne Ökumene ist es unmöglich, die Mission zu verwirklichen, die er uns anvertraut hat. Durch ihre Einheit bezeugen die an Jesus Christus Glaubenden die Einheit, die Gott will unter Männern und Frauen aller Völker des bewohnten Erdkreises.

Auf der anderen Seite ist es diese Zusammenkunft des gläubigen Volkes, die das Wachsen des neuen Menschen – Mann und Frau – aufzeigt, der nach dem Bild Jesu Christi, des Messias, geschaffen ist. Das Volk, das an Jesus glaubt, muß sich als befreiendes Volk erweisen, damit die Evangelisation stattfinden kann. Damit dieses vereinte Volk geboren werden kann, wollen wir auf das Wort von Paulus hören: 'Ich erleide von neuem Geburtswehen, bis Christus in euch Gestalt annimmt' (Gal 4,19). Das Volk der Gemeinden nimmt an jener menschlichen Aufgabe teil, die die ökumenischste ist: arbeiten und kämpfen für die Befreiung."

Gerhard Tiel

Spiritualität in der theologischen Ausbildung

Bericht über eine ökumenische Konsultation und deren Vorgeschichte

Unter dem Thema „Spiritual Formation in Theological Education" fand vom 20. bis 25. Juni 1989 in Yogyakarta auf Java eine vom „Programm für Theologische Ausbildung" (PTE) des Ökumenischen Rates veranstaltete Konsultation statt. Sie war die letzte größere ökumenische Tagung, die PTE vor der nächsten Vollversammlung des ÖRK in Canberra durchführte, und war ein wichtiges Glied in einer Reihe von thematisch orientierten Konsultationen seit Vancouver, die in Mexiko 1984 begann, in Accra/Ghana 1986 und Prag 1988 fortgeführt wurde und schließlich in Indonesien dieses Jahr ihren vorläufigen Abschluß fand.

1. Zur Aufgabe und Arbeitsweise von PTE

Zu diesen Konsultationen werden jeweils zwischen 80 und 100 Personen eingeladen, bei denen es sich um Fachleute aus Mitgliedskirchen des ÖRK, von theologischen Ausbildungsstätten und aus regionalen Vereinigungen für theologische Ausbildung handelt.

In Verbindung mit diesen globalen Veranstaltungen hält PTE jeweils die Sitzungen seiner Kommission ab. Hier werden Richtung und Schwerpunkte der Arbeit von PTE besprochen und Mittel für ausgewählte Programme – zumeist in Ländern der Zwei-Drittel-Welt – vergeben.

PTE möchte vor allen Dingen mit den Konsultationen (und den Veröffentlichungen darüber) Anstöße für theologische Ausbildung vermitteln, und zwar nicht nur in den jeweiligen Regionen, in denen Konsultationen abgehalten werden. Entsprechend seinem Mandat soll PTE alle Mitgliedskirchen des ÖRK in ihrem Bemühen um eine Reform der theologischen Ausbildung unterstützen.

Der umfassende Auftrag der Einheit III im ÖRK, zu der PTE gehört, zielt darauf, Kirchen zu einer besseren Wahrnehmung ihrer Mission zu befähigen und zu einem erneuerten christlichen Leben anzuregen. PTE soll in seinen Programmen insbesondere berücksichtigen, daß alle Mitglieder des Volkes Gottes ihre Gaben entfalten können. Wenn von Aus- und Fortbildung die Rede ist, dann ist an Laien und Ordinierte gedacht. Deshalb erscheinen in seinen Veröffentlichungen beide Begriffspaare nebeneinander: „Theologische Ausbildung" (Theol. Education) und „Ausbildung für die Dienste der Kirche" (Ministerial Formation). Erfahrungen von Kirchen und Ausbildungsstätten sollen ausgetauscht und neue Modelle vorgestellt werden. Um diesen ökumenischen Prozeß des gemeinsamen theologischen Lernens in die Wege zu leiten, werden von der Kommission bestimmte Sachthemen ausgewählt. Sie werden auf regionalen Tagungen oder größeren Konsultationen behandelt.

2. PTE auf dem Weg von Vancouver nach Canberra

2.1 Mexiko

Daß sich PTE mit der Frage der Spiritualität beschäftigte, hat eine Vorgeschichte. Dazu beziehe ich mich auf den kurzen Bericht, den die Untereinheit PTE für die

Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK im Januar 1987 vorbereitet hatte. Darin wird der bisherige Arbeitsschwerpunkt „Theology by the People" erwähnt sowie der inzwischen erschienene gleichlautende Berichtsband über eine Konsultation in Mexiko – die erste, die PTE nach Vancouver durchführte und die sich diesem Thema widmete (hg. von Samuel Amirtham und John Pobee, World Council of Churches, Genf, 1986). Der Untertitel dieser Veröffentlichung gibt das theologische und praktische Ziel an, das mit dem Thema verknüpft war: „Reflexionen darüber, wie Theologie in Gemeinschaft betrieben werden kann". Damit wird einem möglichen Mißverständnis gewehrt, das den Initiatoren der Tagung eine Nähe zur Ideologie von Volkstum und zu einem Verständnis von „Volk" im nationalistischen Sinne unterstellen könnte.

Die Schwierigkeiten, die sich mit der Wahl des Begriffs „people" für theologische Ausbildung ergeben, wurden damals gesehen. Enrique Dussel hat sie in seinem Beitrag „Towards a Clarification of Terms" angesprochen. Andere Beiträge aus verschiedenen Kontinenten geben die Richtung an, in der das Thema behandelt wurde. So führte z.B. Milton Schwantes, theologischer Lehrer in São Paulo, in „Biblical Theology Together with People" ein, und der frühere Mitarbeiter von PTE, der Amerikaner Ross Kinsler, berichtete mit ähnlichen Akzenten über seine langjährigen Erfahrungen als theologischer Lehrer „unter dem Volk" in Guatemala.

Kinsler hatte seine Überlegungen zu neuen Formen theologischer Aus- und Fortbildung, die sich primär auf Modelle von „Extension" beziehen (die Übersetzungen „Fernstudium", „Laienausbildung", „nicht-residentielle Ausbildung", „Theologische Ausbildung im Kontext" treffen den Sachverhalt nur unzureichend) vorher schon in einer Aufsatzsammlung niedergelegt (F. Ross Kinsler, Hg.: Ministry by the People – Theological Education by Extension. WCC-Publications/Genf und Orbis Books/New York, 1983). Eine Fülle von Anregungen für gemeinde- bzw. gemeinschaftsbezogene Formen theologischer Aus- und Fortbildung lassen sich hier finden. Zugleich wird in ihnen die Frage gestellt, ob die Ausbildungssysteme, die in der Zwei-Drittel-Welt vielfach aus Europa und Nordamerika übernommen worden sind, die Studierenden auf das Leben in den dortigen Gemeinden angemessen vorbereiten.

In einem „Offenen Brief an die Kollegen in der theologischen Ausbildung" hatten die Teilnehmer der Konsultation von Mexiko gesagt:

> „Wir sehen nun deutlicher, daß wir lernen müssen, auf die Erzählungen von leidenden Menschen zu hören, wie sie über ihre Hoffnung und über ihren Einsatz für Gerechtigkeit inmitten von Unterdrückung berichten. Wir müssen lernen, ihre Sprache zu verstehen und ihre Erfahrungen für uns und für andere im Licht des Evangeliums auszulegen. Zugleich müssen wir ihnen die Erfahrung der weltweiten Kirche, die Weisheit der christlichen Tradition und angemessene kritische Maßstäbe zur Beurteilung zugänglich machen."

Damit wurde unterstrichen, daß die theologische Arbeit, die in Gemeinschaft erfolgt, sich auf die Lebensbedingungen der Menschen einläßt, für die sie und mit denen sie Theologie betreibt.

Eine der Anregungen von Mexiko, denen sich die Kommission anschloß, konnte inzwischen von PTE in die Tat umgesetzt werden. In diesem Jahr hat der Stab in Genf einen Sammelband von „Geschichten" aus aller Welt zum Thema, das PTE einige Jahre beschäftigte, vorgelegt („Stories Make People", ÖRK, Genf 1989).

2.2 Accra

Die im Juli 1986 folgende Tagung in Ghana widmete sich den Bedingungen, unter denen auf dem afrikanischen Kontinent theologische Lehre und theologisches Lernen geschieht. Dies kommt in der programmatischen Themaformulierung für die Konsultation zum Ausdruck: „Quo Vadimus? Die Zukunft der Theologischen Ausbildung in Afrika". Im Blick waren unter anderem folgende Probleme: die oft zu beobachtenden Spannungen zwischen theologischen Ausbildungsstätten und Kirchenleitungen; die weiterhin bestehende Abhängigkeit afrikanischer Kirchen von finanzieller Unterstützung und von Fachleuten aus Übersee; die immensen Kommunikationsprobleme innerhalb des Kontinents. Die drei Hauptthemen lauteten: Theologie, theologische Ausbildung und Kirche; Kontinuität und Wandel in der theologischen Ausbildung; die ökumenische Dimension von theologischer Ausbildung (s. hierzu „Ministerial Formation", Nr. 35, Sept. 1986, ÖRK/Genf; es handelt sich um den vierteljährlich erscheinenden Informationsbrief von PTE).

Die Konsultation in Accra war gemeinsam von PTE und der Westafrikanischen Vereinigung Theologischer Institutionen (WAATI), die eine Anzahl theologischer Seminare und Colleges sowie einige Religionswissenschaftliche Abteilungen an staatlichen Universitäten zusammenführt, geplant und durchgeführt worden. WAATI hat – wie ähnliche Vereinigungen in anderen Ländern – die Aufgabe, ein Forum für Austausch unter Dozenten und Studierenden abzugeben. Außerdem können gemeinsam Programme in die Wege geleitet werden. So wird gegenwärtig von afrikanischen Exegeten unter Federführung von WAATI eine Kommentarreihe zu biblischen Büchern herausgegeben. ASTHEOL – ein vergleichbarer Verband für Ausbildungsstätten im frankophonen Afrika – hatte im Februar 1989 zu einer Tagung über Entwicklungsfragen und Theologie nach Goma/Ost-Zaire eingeladen. Der Gesamtverband für Theologische Ausbildung in Afrika (die „Conference of African Theological Institutions" mit Sitz in Nairobi) hat vor einigen Jahren damit begonnen, Kirchenhistoriker in Afrika zusammenzubringen. Diese und vergleichbare Programme in anderen Ländern werden von PTE gefördert.

Zum Thema Spiritualität hat die Kommission von PTE auf ihrer Sitzung in Accra erste Pläne diskutiert. „Geistliche Zurüstung" (Spiritual Formation) wurde als ein Hauptthema angesehen, dem sich das Programm bis zur nächsten Vollversammlung widmen sollte. Aspekte des bisherigen Schwerpunktthemas sollten damit weiterverfolgt werden. Sehr entschieden heißt es im (1987 vorgelegten) Bericht der Untereinheit für den Zentralausschuß: „Unsere jeweiligen Kirchen können nicht länger von herkömmlichen Mustern abhängig sein, was unter geistlichem Wachstum zu verstehen ist." Es müßten sowohl kontemplative Gesichtspunkte berücksichtigt werden wie auch solche, die das direkte Engagement zum Ausdruck bringen, wenn „spiritual formation" in theologischer Ausbildung von der Untereinheit zukünftig stärker behandelt wird.

Zum praktischen Vorgehen wurde vorgeschlagen, eine vorbereitende kleinere Tagung abzuhalten. Hierfür wurde der Ort Iona in Schottland ausgesucht, Sitz einer ökumenischen Kommunität. „Spiritual Formation in Theological Education – An Invitation to Participate" heißt der zusammenfassende Bericht, den PTE über den Workshop in Iona (25. bis 28. April 1987) herausgab (hg. von Samuel Amirtham, WCC/Genf 1987). In ihm werden Überlegungen zum „Kontext" und zur Bedeutung

von Spiritualität, zu den Kennzeichen einer christlichen Spiritualität sowie zu den „kreativen Methoden für spirituelle Zurüstung" vorgestellt.

Die Reflexionen betreffen u. a. den „gemeinsamen Lernprozeß", in den Lehrende und Studierende eingebunden sind („sowohl Studenten als auch Lehrkräfte sind jeweils in einer Situation des Gebens und des Nehmens. ... Geistliche Zurüstung wird als eine wichtige Aufgabe der gesamten Fakultät angesehen"; ebd. S. 20 u. 21). Es wird Bezug genommen auf bereits praktizierte Schritte, etwa wenn von der „gesunden Beziehung zwischen der akademischen Ausbildung und der Teilnahme am Leben der Gemeinde" gesprochen wird.

Besonders unterstrichen wird die Entwicklung ökumenischer Partnerschaften zwischen Institutionen mit unterschiedlichen konfessionellen und kulturellen Prägungen. Ziel sei nicht nur die Gestaltung eines persönlichen geistlichen Lebens, sondern die Erweiterung des Horizontes durch die Begegnung mit dem Reichtum an geistlichen Erfahrungen, der sich in der universellen Kirche finden läßt.

2.3 Prag

Bevor sich PTE intensiv mit dem Thema wieder beschäftigte, hatte es zu einer Konsultation nach Prag eingeladen (21. bis 25. Juni 1988), die als Begegnungstagung zwischen osteuropäischen und lateinamerikanischen Theologen angelegt war (s. den Bericht „Doing Theology in Different Contexts – A Latin American-Central/ Eastern European Dialogue", hg. von Ofelia Ortega und Diana Chabloz, ÖRK/ Genf 1988).

Glaube, Theologie und Ideologie waren hier die beherrschenden Themen, und damit war erneut das gesellschaftlich-politische Umfeld angesprochen, in dem Theologie betrieben wird und theologische Ausbildung stattfindet. Für viele Teilnehmer in Prag sei der primäre Kontext für theologische Praxis (doing theology) und für theologische Ausbildung das Zeugnis, die Liturgie, die Spiritualität und die Ordnung der Kirche, stellt ein „Brief aus Prag an Kirchen, Einrichtungen und Personen, die mit theologischer Ausbildung beschäftigt sind" fest (Bericht S. 11). Aber diese Orientierung könne nicht erfolgen, ohne die „gesamte ökumenische Familie" und den jeweiligen besonderen sozialen Kontext im Blick zu haben.

Bereits in Prag beschäftigten sich einige Beiträge mit dem Thema Spiritualität, drei davon bezeichnenderweise von orthodoxen Theologen vorgelegt (Prof. A. Hubancer von der Theologischen Akademie in Sofia/Bulgarien; Dr. I. Sauca vom Institut für Orthodoxe Theologie in Sibiu/Rumänien und Dr. Y. Petrossian, Dekan der Theologischen Akademie der Armenischen Kirche, Etchmiadzin/ UdSSR). Der Bischof der methodistischen Kirche in Buenos Aires/Argentinien, F. Pagura, ergänzte diese Reihe durch einen Vortrag über „Contextual Spirituality and Spiritual Training". Er stellte akzentuiert die Frage nach dem Engagement in der Praxis und nach der Erfahrung von Solidarität in ihrer Bedeutung für geistliche Erneuerung – dies in enger Verbindung zu Überlegungen, wie die Bibel in der lateinamerikanischen Realität von Armut, Unterdrückung und Verfolgung gelesen werden kann.

Ein Abschnitt aus den Gruppenberichten befaßt sich dann explizit mit der geistlichen Dimension in theologischer Ausbildung (Bericht S. 56ff). Kritisch beleuchtet wird hier die Trennung von geistlichem Leben und sozialem Handeln. Es stehe zu

befürchten, daß ein eng gefaßtes Verständnis von Spiritualität diese in eine „unterdrückerische Ideologie" verwandelt.

In diesem Zusammenhang ist die kritische Analyse der Ausrichtung und der Strukturen theologischer Ausbildung in den Vereinigten Staaten zu erwähnen (vorgelegt von Prof. W. B. Kennedy, New York: „Toward an Ideological Analysis of Theological Education in North America"; Bericht S. 96ff). Kennedy gebraucht den Begriff Spiritualität nicht expressis verbis, plädiert aber dafür, Widerstand dagegen zu leisten, daß auch theologische Ausbildung von Ideologien, die das gesellschaftliche Leben bestimmen, vereinnahmt wird. Dies stellt eine theologische und geistliche Aufgabe dar, die über die konkrete Fallstudie USA hinausgeht.

3. Spiritualität und theologische Ausbildung

Das Ziel der letzten, nun kurz vorzustellenden Konsultation war es nicht, eine nach allen Seiten hin abgesicherte Definition von Spiritualität anzustreben. Vielmehr sollte die Suche nach geistlicher Orientierung heute in Beziehung gesetzt werden zu wissenschaftlichem Bemühen, gottesdienstlicher Feier und gesellschaftlicher Praxis. Ebenso sollte untersucht werden, welche Bedeutung dies für Personen und Institutionen hat, die für theologische Ausbildung Verantwortung tragen.

Manch einer der Teilnehmer der „Global Consultation on Spiritual Formation in Theological Education", die in Yogyakarta dieses Jahr stattfand, mag sich im Vorfeld der Tagung die Frage gestellt haben, die sich in einer Publikation aus Großbritannien zum Thema fand: „Was um alles in der Welt bedeutet Spiritualität?" („What on Earth is Spirituality?" in: „Can Spirituality be Taught?" hg. von J. Robson und D. Londsdale, Association of Centres of Adult Theological Education and British Council of Churches, London 1987).

Ein weiteres Problem ergab sich im Blick auf Lehrende und Studierende: Wie und wodurch können sie geistlich „geprägt" werden? Widerspricht dies nicht der Freiheit, die Studierende z. B. an theologischen Fakultäten im Westen genießen?

Für deutsches Sprachempfinden stellte sich eine zusätzliche Schwierigkeit ein: „formation" klingt nach Bevormundung, einheitlicher Ausrichtung. Führt der Begriff nicht in eine Sackgasse?

Selbst ohne diese semantischen Assoziationen war die Teilnahme ein ökumenisches Wagnis, allerdings ein verheißungsvolles. Es ging darum, sich in Gemeinschaft geistlichen Erfahrungen von Christen aus anderen kulturellen Traditionen zu öffnen und der Art, wie sie diese in Gebet, Meditation, liturgischer Feier, in ihrer Sprache zum Ausdruck brachten. In den morgendlichen Andachten fanden die Teilnehmer nicht nur Anregungen, sondern tiefe, innere Bereicherung.

Die äußeren Bedingungen in dem Konferenzzentrum des Duta Wacana Theological Seminary von Kaliurang – ca. zwei Dutzend Kilometer von der zweitgrößten Stadt Indonesiens entfernt, an einem Berghang in der Nähe eines noch tätigen Vulkans gelegen – trugen sicherlich dazu bei. Ein kleiner offener, überdachter Platz in einem parkähnlichen Gelände, der als gottesdienstliches Zentrum diente, regte in besonderer Weise zum Hören auf biblische Texte, auf musikalische Beiträge aus verschiedenen asiatischen Ländern, aber auch auf die Geräusche der umgebenden Natur an.

Der katholische Theologe Samuel Rayan aus Indien gab ein Beispiel dafür, daß Spiritualität auch etwas mit der Fähigkeit zum Aufnehmen und Schweigen zu tun hat:

„Lord, teach us the silence of humility,
the silence of wisdom, the silence of love,
the silence that speaks without words,
the silence of faith.
Lord, teach us to silence our own hearts and minds
that we may listen to the movements
of the holy spirit within us
and feel your presence in the depths of our being.
Amen."

Für die Teilnehmer bedeuteten diese Worte kein Abgleiten in weltabgewandte Innerlichkeit. Sie dienten vielmehr als Hinweis darauf, daß theologisches Nachdenken und gemeinschaftliches Handeln von Christen der Begründung und der Erneuerung bedürfen.

Die Konsultation widmete sich dem Thema in drei Schritten. Die Neutestamentlerin Elsa Tamez aus Costa Rica (sie gehört zum Lehrkörper am dortigen Seminario Biblico Latino-Americano) und der katholische Theologe Severino Croatto (Alttestamentler an der protestantischen Theologischen Hochschule ISEDET in Buenos Aires) führten in den Zusammenhang von „Spiritual Formation" und wissenschaftlichem Umgang mit biblischen Texten ein. Für beide war der Ort wichtig, von dem aus biblische Texte gelesen und studiert werden: die christliche Gemeinschaft mit ihrem Leben, Leiden, Hoffen und ihrem Zeugnis. Hier können biblische Aussagen neues Leben gewinnen, Verhältnisse verändern helfen und Menschen zu vertieften geistlichen Erfahrungen führen.

Verschiedene Akzente forderten auch zu kontroversen Diskussionen heraus. So, wenn z. B. Frau Tamez in ihrem Referat sagt: „... durch ihre geistliche Entwicklung sind die Studenten in der Lage zu unterscheiden, wie Gott in verschiedenen Situationen erfahren wird, in der Welt von heute und in der Vergangenheit; sie können eine hermeneutische Brücke bilden, die sie davor bewahrt, eine direkte Verbindung herzustellen zwischen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklung und der Situation in biblischen Zeiten." Wo liegt aber – über alle unterschiedlichen, bezeugten Gotteserfahrungen und über alle Beurteilungen von gesellschaftlichen Prozessen hinaus – der Bezugspunkt für vergangene und heutige Rede vom Geist, der doch unsere „spirituelle formation" erst möglich macht?

In einem nächsten Schritt stellten zwei Teilnehmer ihre Überlegungen und Erfahrungen zu geistlichem und liturgischem Leben vor. Der rumänische orthodoxe Theologe Dr. C. Ciobotea, für einige Jahre Dozent am Ökumenischen Institut Bossey, führte in das Verständnis ein, das seine Kirche prägt („Spiritual Formation" durch das liturgische Leben der Kirche). Dies wurde ergänzt durch eine protestantische Stimme, eingebracht durch Schwester Minke aus den Niederlanden, Leiterin der Kommunität von Grandchamp.

An dieser Stelle der Tagung wurde deutlich, daß die liturgische Feier des Glaubens, wie sie etwa die orthodoxe Kirche kennt, nicht übertragbar ist, jedoch die Aus-

einandersetzung damit und die Kenntnis von anderen Traditionen einen wichtigen Teil des theologischen Studiums darstellen.

Eine besondere Herausforderung bildeten die beiden abschließenden Hauptreferate zum Thema „Spiritualität und das Engagement in der Welt".

Die schwarze US-amerikanische Theologin Jacquelyn Grant erzählte die Geschichte der Fannie Lou Hamer, einer Schwarzen aus den Südstaaten der USA, die in ärmlichen Verhältnissen aufgewachsen war und zur politischen Aktivistin wurde („Job, Justice, Jail, Jesus").

Sie sprach mit diesem narrativen Beitrag zwei schmerzliche Beobachtungen an: daß die Erfahrungen der Schwarzen in den USA unter weißen Theologen bislang ignoriert worden sind und daß die theologischen Ausbildungssysteme auf weißen theologischen Prinzipien („perspectives in theology") errichtet worden sind. Damit war die Rolle von Minderheiten als theologisches Problem angesprochen. Wie weit empfinden sich Christen in Dritte-Welt-Ländern nicht oft als solche „Minderheiten", die ihre Einsichten und Erfahrungen in unseren theologischen Entwürfen nicht ausreichend berücksichtigt finden?

Der methodistische Theologe W. P. Jones äußerte sich – mit Blick auf seine Biographie – zu „Gestaltung einer integrierten Spiritualität". Für ein halbes Jahr unterrichtet er als Professor an der „Saint Pauls School of Theology" in Kansas City/USA. In der zweiten Jahreshälfte zieht er sich in ein Trappisten-Kloster zurück. Im Hintergrund für diesen Schritt stand die Erfahrung mit seiner eigenen geistlichen Leere. „Es war nicht nur so, daß ich keine geistliche Übungen hielt; auch über Frömmigkeit zu sprechen, war anstößig. Während ich mich weiterhin für soziale Gerechtigkeit einsetzte, wurden die meisten meiner Kollegen Teil des amerikanischen Systems. Von zwei Seiten her kam das zentrale Problem auf mich zu, das ich kaum verstand – Spiritualität."

4. Versuch einer Beurteilung und Ausblick

Wiederum konnte es nicht darum gehen, solche sehr eindeutige Entscheidung, einen spirituellen Weg zu suchen und schließlich einzuschlagen, als beispielhaft darzustellen. Die Herausforderung des Beitrags von Jones lag in der Frage, wo und wie und ob bei uns beides schon zusammenfällt: geistliche Orientierung und Eindeutigkeit im christlichen Handeln. Auf diese Grundsatzfrage konnte die Tagung in Yogyakarta nicht eine für alle verbindliche Antwort präsentieren. Und auch die Frage, wie das Bemühen beides zusammenzusehen, theologisches Lernen und Lehren bestimmt, blieb offen und bedarf weiteren Nachdenkens.

PTE teilt damit das Geschick anderer ökumenischer Arbeitsbereiche und deren Tagungen. Auch die Weltmissionskonferenz in San Antonio stand vor dieser doppelten Aufgabe, von der die Mission der Kirche bestimmt ist: Gottes Heilswillen und seinen Rechtsanspruch zu verkündigen, zu leben und darüber theologisch Rechenschaft abzugeben. Diese Spannung auszuhalten macht die Qualität des ökumenischen Dialogs aus.

Der Inhalt der verschiedenen Beiträge von Yogyakarta konnte im Rahmen dieses Berichts nur abgekürzt wiedergegeben werden. Zur weiteren Bewertung sind die Ergebnisse der Gruppendiskussionen, einige sehr informative Vorträge über christliche

Kunst in Asien und über Musik und Tanz auf Java, Einführungen in das interreligiöse Leben in Indonesien (Verhältnis Christentum – Islam) heranzuziehen. Für vertieftes Studium wird der von PTE vorgesehene Berichtsband zur Verfügung stehen.

Zur Beurteilung der Tagung war für mich ein Batiktuch hilfreich, das als Symbol für die Konsultation diente. Ein indonesischer Künstler hatte die Ausgießung des Heiligen Geistes auf die meditierenden Jünger dargestellt, nicht als aufsteigende Flammen, sondern als von oben herabkommendes Feuer. „Letztlich ist es nicht die kritische Exegese oder eine reiche Liturgie oder der Einsatz für die Armen, was unser geistliches Leben gestaltet, sondern Gott, der in seiner Gnade allein seinen Geist auf alles Lebendige ausgießt." So lautete die Interpretation eines Teilnehmers zum Thema und zu der entsprechenden Batik.

Theologisch möchte ich diese Interpretation mit einer Ergänzung teilen. Der Geist wirkt nicht abgehoben, getrennt von den drei genannten Feldern, in denen christlicher Glaube sich durch Denken und Handeln bewährt. Das Wirken des Geistes muß jedoch von unserer Praxis unterschieden werden. Die Konsultation von Yogyakarta wollte Anstoß geben, dies von verschiedenen Seiten her zu buchstabieren und darüber – wohl von unterschiedlichen theologischen Ansätzen und kirchlichen Erfahrungen her – gemeinsam nachzudenken: wie beides zusammengesehen und doch unterschieden werden kann. In diesem ökumenischen Bemühen liegt Verheißung auch für theologisches Lernen und Lehren.

Für die Personen, die künftig das Anliegen von theologischer Ausbildung im ÖRK verfolgen, hat die Kommission (deren Arbeitsperiode ausläuft) einige thematische Anregungen hinterlassen. So wurde u. a. vorgeschlagen, „Theologische Ausbildung und die Mission der Kirche" einmal als Studienthema aufzunehmen, auf den „interreligiösen/multikulturellen Kontext" in seiner Bedeutung für Ausbildung und „ministerial formation" näher einzugehen oder „Gerechtigkeit und Menschenwürde" und „Ökumenisches Lernen" mit Vorrang zu behandeln. Zunehmendes Gewicht wird das Thema „Teilnahme von Frauen in der theologischen Ausbildung" erhalten. Die Kommission hatte abschließend das Interesse von PTE begrüßt, in Zukunft noch stärker mit theologischen Fakultäten in Westeuropa ins Gespräch zu kommen.

Lothar Engel

Anmerkung der Schriftleitung:
Als Beiheft 60 zur ÖR wird im Frühjahr „Ökumenische Perspektiven theologischer Ausbildung", hrsg. von Lothar Engel und Dietrich Werner, erscheinen.

Die Fremde als Heimat

Erfahrungen unter deutschen Gemeindegliedern in Sowjet-Asien

Auf Einladung von Harald Kalnins, der am 13. November 1988 in Riga als Bischof der neu entstehenden Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Sowjetunion eingeführt worden ist, besuchte eine Delegation der EKD vom 28. Juli bis 6. August 1989 zum ersten Mal deutsche evangelische Gemeinden in Westsibirien und Kasachstan. Die Besuchsreise führte außer nach Alma Ata, der schon seit vielen Jahren für westliche Touristen zugänglichen Hauptstadt der Kasachischen SSR, auch in die Bezirke Omsk und Semipalatinsk, die für ausländische und vor allem westliche Besucher noch immer gesperrt sind.

Die Delegation, der der Vorsitzende des Rates der EKD, Bischof Dr. Martin Kruse, sowie Präsident Dr. Heinz Joachim Held und Oberkirchenrat Dr. Ludwig Markert angehörten, konnte auf dieser Reise Zeugin einer neu entstehenden Kirche werden, deren mittelbare Vorgängerin, die Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, im stalinistischen Terror endgültig untergegangen zu sein schien. Über 500 Einzelgemeinden sind Bischof Kalnins inzwischen bekannt, 7 von ihnen konnten die Vertreter der EKD besuchen.

Bischof Dr. Martin Kruse hat in seiner Ansprache zum Jahresempfang der Evangelischen Kirche in Deutschland in Bonn am 14. September 1989 Erfahrungen dieser Besuchsreise geschildert:

Seit einem knappen Jahr gibt es wieder eine deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in der Sowjetunion mit etwa 200 000 Gemeindegliedern, etwa 600 Gemeinden, verstreut über die Riesenfläche nun mit einem Bischof und keinem einzigen Pfarrer. Aber die Gemeinden leben und rücken langsam zusammen unter den Bedingungen der Perestroika. Manches mutet fast urchristlich an, wenn man aus westlichen kirchlichen Verhältnissen zu Besuch kommt.

Wir waren durch den 78jährigen Bischof dieser Kirche, Harald Kalnins, eingeladen; er hat seinen Dienstsitz in Riga, wo er in der Lettischen Lutherischen Kirche als Superintendent gewirkt hat und im Laufe der letzten 20 Jahre zum Seelsorger, Berater und Helfer der verstreuten deutschen Gemeinden wurde. Mit ihm zusammen sind wir in Regionen gereist, die bisher für westliche Ausländer gesperrt waren (Semipalatinsk zum Beispiel, wo in der Nähe ein Atomversuchsgelände existiert).

Sie können sich denken, welche Freude dann ein solcher Besuch auslöst. Das biblische Bild von den Türen, die sich überraschend auftun, die Gott öffnet, spielte in allen Begegnungen eine große Rolle. Die Auswirkungen der Perestroika, die Möglichkeiten der Reise und der Ausreise, solche Besuche – überall Türen, die sich auftun. Aber was bedeutet das? Was ergibt sich daraus? Diese Frage bewegt die Gemüter gerade als religiöse Frage.

Ziel unserer Reise war natürlich nicht, zur Ausreise zu ermuntern, sondern die Gemeinden zu stärken und zu erkunden, wie bei der Kirchwerdung geholfen werden kann. Aber – das war nicht anders zu erwarten – die Ausreiseproblematik war überall virulent.

Die Fremde ist ihnen zur Heimat geworden. Es hat im 18. und 19. Jahrhundert immer neue Schübe der Auswanderung gegeben. Wirtschaftliche Not, die Aussicht,

der Verarmung zu entgehen, motivierte zur Auswanderung. Man nahm ein Stück Heimat mit: Sprache, Kultur, Kirche und möglichst auch die deutsche Schule. Es ist keine Frage, daß in der Fremde die Religion, die eigene Konfession entscheidende Bedeutung gewann für die Bewahrung der eigenen Identität.

Nicht die Revolution 1917, nicht der sich formierende Atheismus brachte die Katastrophe, sondern das Jahr 1941, der Einmarschbefehl Hitlers in die Sowjetunion. Jetzt wurden die Sowjetbürger deutscher Nationalität pauschal als Spione und Kollaborateure deklariert und – zumal nach den ersten Erfolgen Hitlers – überstürzt und unter schrecklichen Bedingungen nach Sibirien in die kasachische Steppe und andere asiatische Gebiete deportiert. Sie haben schwer dafür bezahlt – und lange nach dem Kriegsende –, daß sie Deutsche waren. Kommt man ins Gespräch mit den Gemeinden über die Lebenswege und Lebensschicksale dieser Menschen und ihrer Familien, so stößt man bald auf diese Erfahrungen. Heute wird ja auch öffentlich im Zeichen von Glasnost über diese Leidenszeiten gesprochen.

Als nach dem Besuch Adenauers 1955 die deutschen Kriegsgefangenen heimkehrten, blieben viele Sowjetbürger deutscher Nationalität in den Arbeitslagern. Das Jahr 1964 brachte durch eine Erklärung des Präsidiums des Obersten Sowjets eine Rehabilitierung.

„Das Leben hat gezeigt, daß diese wahllos erhobenen Anschuldigungen unbegründet und ein Ausdruck der Willkür unter den Bedingungen des Kults der Person Stalins waren", heißt es da. Aber eine Rückkehr in die alten Wohngebiete wurde ausdrücklich ausgeschlossen.

Diese Vergangenheit sitzt tief. Mir ist in ganz anderer Weise verständlich geworden, warum die Frage nicht zur Ruhe kommt: Wo ist die Heimat für unsere Kinder? Bei der Volkszählung 1979 haben fast 2 Millionen Sowjetbürger sich als „deutsch" registrieren lassen. Opportunisten können das nicht sein nach dieser Vergangenheit, die sie doch in irgendeiner Weise mit zu übernehmen haben.

Ich begegnete auf dieser Reise mehr zufällig einer Professorin, wie sich herausstellte einer Deutschen, nicht kirchengebunden, ihr Mann, ebenfalls an einer Universität in Sowjet-Asien tätig, er russischer Nationalität. „Uns geht es relativ gut. Sollte ich mich vor 20 Jahren als Deutsche zu erkennen geben? Mein Sohn kam in die Schule. Sollte er unter den festsitzenden Vorurteilen zu leiden haben: Deine Mutter ist Deutsche, du hast eine Faschistin zur Mutter?"

Was ist zu tun? Was können wir tun? Als Kirchen der westlichen Welt müssen wir uns vor jeder unbedachten Bevormundung hüten. Unsere Hilfsbereitschaft hat ja leicht ungewollte Nebenwirkungen. Eine der Hauptfragen war immer wieder: Wie können unsere Kinder die deutsche Sprache bewahren? Wird das überhaupt möglich sein, auch bei wachsendem guten Willen der Behörden?

Die Zerstreuung ist zu groß. Kann die Wiedererrichtung einer autonomen Republik hilfreich sein? Bezeichnenderweise werden mehr russische als deutsche Bibeln erbeten. So schwer es den vielen älteren Gemeindegliedern fällt, das neue Gesangbuch, das in Kürze herauskommt, wird zweisprachig sein müssen, vor allem um der Jugend willen. Wir sind großartigen Laien begegnet, Männern und Frauen, die die Gemeinden zusammenhalten. Aber eine sich öffnende Gesellschaft erlaubt es den Gemeinden nicht mehr, wie bisher zurückgezogen zu leben. Man muß dialogfähiger werden, auch im Kontext der sich langsam bildenden Ökumene. Man braucht also Ausbildung und Fortbildung.

Aber es ist nun einmal so, gerade die Beweglichen sind eher bereit auszuwandern und einen Neuanfang in der Heimat der Väter zu wagen. 1988 kamen fast 50 000 Deutsche aus der UdSSR. 70 % von ihnen waren evangelisch: 33 % Lutheraner, 22 % Baptisten, 14 % Mennoniten.

Ich denke, wir werden beides tun müssen: Wir müssen die annehmen, die kommen, daß sie nicht in eine neue „Fremde" geraten, und zugleich müssen wir das Mögliche tun, kirchlich und staatlich, daß die deutschsprachige Minderheit in dem Vielvölkerstaat, so wie sie es möchte, leben kann. Schwierig genug ist diese Aufgabe.

Und wenn ich das noch hinzufügen darf: Wir sind bemüht, diese Aufgabe, soweit sie die Kirchen betrifft, nicht an uns zu ziehen, sondern sie gemeinsam zu übernehmen im Verbund mit den Kirchen in der DDR und in Österreich.

Martin Kruse

„Solidarität der Kirchen mit den Frauen"

Zu dieser Dekade, die der Ökumenische Rat der Kirchen von 1988 bis 1998 ausgerufen hat, hat sich in Köln am 23./24. November 1989 eine bundesweite Dekadenkonferenz konstituiert. Eingeladen waren die zehn in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen zusammengeschlossenen Mitgliedskirchen, die großen kirchlichen Frauenverbände und kleinere Initiativegruppen und Frauennetzwerke. Von den siebzig Teilnehmerinnen – zum großen Teil im mittleren Alter und aktiv in der örtlichen und übergemeindlichen Frauenarbeit – waren 21 katholisch, 30 evangelisch, sieben kamen aus den Freikirchen und sechs aus den Netzwerken. Hildegard Zumach, Generalsekretärin der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland, hielt bei der Eröffnung der Konferenz fest, daß der Ökumenische Rat mit der Dekade nichts Neues „von oben erfunden" habe, sondern vielmehr einen „Resonanzboden für Frauenbefreiungsbewegungen" schaffen wolle, auf dem die vielfältigen Bemühungen um eine geschwisterliche Gemeinschaft von Frauen und Männern in den Kirchen gebündelt, verknüpft und verstärkt werden sollen. Mit der Konstituierung der Dekadenkonferenz sei neben dem Weltgebetstag der Frauen ein zweites ökumenisches Forum für Frauen in der Bundesrepublik entstanden.

Die Konferenz selbst war dann eher vom Erfahrungsaustausch bestimmt als von Strategiediskussionen. So konnte man erfahren, daß das Anliegen der Dekade sehr unterschiedlich „angekommen" und aufgenommen worden ist: in der nordelbischen evangelischen Landeskirche gibt es beispielsweise einen Dekadebeirat der Landessynode, und auch die Synode der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau hat einen Dekade-Ausschuß berufen, der, wie in Nordelbien, mit Frauen und Männern besetzt ist. In anderen Kirchen dagegen ist man erst dabei, die Ziele und Anliegen der Dekade für sich zu entdecken und in die Praxis umzusetzen.

Die Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen" zielt einmal darauf, Frauen zu ermutigen und zu ermächtigen, sich auf allen Ebenen kirchlichen Lebens mit

ihren Erfahrungen und Anliegen einzubringen, zum anderen aber auch auf strukturelle Veränderungen innerhalb der Kirchen, durch die gleichberechtigte Mitgestaltung des kirchlichen Lebens durch Frauen ermöglicht werden soll. Diesem Ziel entsprechend verständigten sich die Teilnehmerinnen der Konferenz über Aufgaben, die sie selbst in Angriff nehmen wollen, und über Forderungen, die sie ihren Kirchenleitungen vortragen wollen. Da wurde darauf hingewiesen, daß Frauen noch mehr Ich-Stärke und Selbstbewußtsein entwickeln sollen, auch mit Hilfe biblischer Identifikationsfiguren und eines Redens von Gott, das die weiblichen Gottesbilder der Bibel miteinbezieht. Auch um eine frauengerechte Sprache sollen Frauen sich selbst bemühen; neue Lieder, neue Gebete, neue liturgische Texte sollen geschaffen werden, in denen weibliche Erfahrungen ihren Platz haben. Viele Frauen bekannten, daß Frauen auch ihre Rivalität untereinander überwinden und lernen müssen, sich nicht zu verletzen, sondern sich gegenseitig zu unterstützen. Die Teilnehmerinnen der Konferenz verpflichteten sich zur Solidarität mit Frauen in der Zwei-Drittel-Welt und mit benachteiligten Frauen im eigenen Land. Die Themen des konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung sollen mit dem Anliegen der Dekade verknüpft werden.

Gegenüber den Kirchenleitungen wurden keine „steilen" Forderungen, etwa nach dem Priesteramt der Frau in der katholischen Kirche, erhoben. Man wollte lieber kleine Schritte einfordern und die Kirchenleitungen so in die Pflicht nehmen. Dennoch zielen die Forderungen der Frauen auf grundlegende strukturelle Veränderungen in den Kirchen: da wurden mehr Lehrstühle für feministische Theologie gefordert, eine geregelte gerechte Beteiligung von Frauen in leitenden Gremien (eine bestimmte Quote wurde allerdings nicht genannt), Gleichberechtigung von Frauen und Männern auf allen Ebenen kirchlichen Lebens, eine frauengerechte Sprache in kirchlichen Texten, in Gebeten, Liedern und der Liturgie. Für die Frauenarbeit soll mehr Geld zur Verfügung gestellt werden. Hier wurde besonders auf die ehrenamtliche Mitarbeit vieler Frauen in den Kirchengemeinden hingewiesen. Ihr Engagement sollte durch eine bezahlte Fort- und Weiterbildung und durch eine angemessene Aufwandsentschädigung honoriert werden. Konkrete Anregungen gab es auch: etwa die Idee, in den Gemeinden einen Studientag zur Rolle der Frauen durchzuführen oder eine Fachfrauenkartei aufzubauen, um dem Argument, es gebe nicht genügend qualifizierte Frauen, begegnen zu können.

Die Weiterarbeit der Teilnehmerinnen am Anliegen der Dekade soll durch einen periodisch erscheinenden Informationsdienst begleitet werden. Die Dekadenkonferenz soll im Abstand von zwei Jahren einberufen werden. Zur Unterstützung der vorbereitenden Projektgruppe soll ein Beirat gebildet werden, in dem möglichst alle Mitgliedskirchen der ACK vertreten sein sollen. Auch die Kirchenleitungen sollen Vertreter entsenden. Viele Frauen haben darauf hingewiesen, daß nicht nur sie, sondern auch die Männer für die Verwirklichung der Ziele der Dekade zuständig sind. Sie sollen evtl. zu einem späteren Zeitpunkt in die Dekadenkonferenz einbezogen werden.

Ulrike Arnold

Zu einem viertägigen Besuch weilte der Primas der anglikanischen Kirche und Erzbischof von Canterbury, Robert Runcie, Ende September im Vatikan.

Die Asiatische Christliche Konferenz (CCA) veranstaltete im September in Cipanas/Indonesien eine Tagung mit 200 Delegierten von 97 Kirchen aus 17 Ländern Asiens zur Überprüfung des christlichen Missionsverständnisses im asiatischen Kontext.

Anläßlich des 400. Jahrestags der Gründung des Moskauer Patriarchats feierte die Russische Orthodoxe Kirche vom 8. bis 11. Oktober im Danilow-Kloster ein Bischofskonzil. Seit 1985 wurden in der Sowjetunion 9 734 neue orthodoxe Gemeinden zugelassen. Die Zahl der Priester beträgt 8 100.

In der Sowjetunion ist vor dem Staatsbesuch von Generalsekretär Gorbatschow in Italien und im Vatikan die Entscheidung gefallen, daß der Ukrainische Rat für Kirchenfragen künftig Anträge ukrainisch-katholischer Christen auf Gemeindegründung genehmigt. Damit können sich die bisher illegal bestehenden Gemeinden legalisieren lassen und die Rechte erhalten, die den anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften zustehen. Die Entscheidung bezieht sich zunächst nur auf die Ukrainische SSR.

Metropolit Filaret von Kiew hat den russisch-orthodoxen Bischof Joann von Jitomir exkommuniziert, nachdem dieser sich zum Oberhaupt einer (bisher nicht zugelassenen) autokephalen orthodoxen Kirche der Ukraine hatte ernennen lassen.

Ein Schuldbekenntnis wegen der Beteiligung Japans am Zweiten Weltkrieg hat die Vereinigte Kirche Christi in Japan von der Regierung gefordert.

17 000 Teilnehmer, die größtenteils von den Gemeinden delegiert wurden, kamen zum 1. Kirchentag der Niederlande zusammen, der am 16. September in Utrecht auf ökumenischer Basis stattfand und einen wichtigen Bestandteil im konziliaren Prozeß der Niederlande bildet.

Die Hervormde Kerk und die Gereformeerde Kerken der Niederlande haben am 29. November als ersten Schritt zu ihrer Vereinigung eine vorläufige gemeinsame Kirchenordnung beschlossen.

Der Niederländische Kirchenrat traf sich vom 13. bis 15. Dezember in Hannover mit einer Delegation der EKD, der auch 2 Vertreter der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen angehörten.

In Wrocław (Breslau) fand vom 28. Dezember bis 2. Januar ein von der ökumenischen Kommunität Taizé organisiertes Europäisches Jugendtreffen statt. Das Thema war „Inneres Leben und zwischenmenschliche Solidarität".

Am 25. Oktober hat sich in Frankfurt/Main der 24köpfige Leitungskreis für das „Jahr mit der Bibel '92" konstituiert. Der Vorstand besteht aus OKR Ernst Lippold/Kirchenamt der EKD; Prälat Anton Schütz/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz; Pastor Dr. Günter Wieske für die anderen ACK-Kirchen und Pfarrer Ulrich Parzany/CVJM für die beteiligten freien Werke. Zum Geschäftsführer wurde Dr. Siegfried Meurer/Deutsche Bibelgesellschaft gewählt.

„Gott ist ein Freund des Lebens" ist der Titel einer gemeinsamen Erklä-

rung von EKD und Deutscher Bischofskonferenz, die am 30. November in Bonn vorgestellt wurde. Ihr sind die 13 anderen Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen beigetreten, nachdem sie im Sommer Gelegenheit hatten, zu dem von 10 Personen, u.a. der Präsidentin des Zentralkomitees deutscher Katholiken, Rita Waschbüsch, und Prof. Martin Honecker/Bonn, erarbeiteten Dokument Änderungsvorschläge einzubringen. Die ÖR wird berichten.

Vom 5. bis 10. November tagte in Bad Krozingen die EKD-Synode. Schwerpunktthema war die „Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche". Die Besorgnis, daß die Weiterverfolgung des Frauenthemas Rückwirkungen auf die Beziehungen zwischen den Kirchen haben werde, drückte Metropolit Augoustinos (Griech.-Orth. Metropolie in Deutschland) in seinem Grußwort aus.

Eine Konsultation der Orthodoxen Kirchen in der westeuropäischen Diaspora fand Ende September zum Thema „Kirche für Einwanderer und Flüchtlinge" im serbischen Zentrum in Himmelsthür/Hildesheim statt. Gefordert wurden u.a. mehr kirchliche Begegnungszentren und eigene theologische Ausbildungsgänge an westeuropäischen Universitäten.

Vom 12. bis 15. Oktober trafen sich die Quäker der BRD zu ihrem Jahrestreffen in Bad Pyrmont. Von den ca. 400 Mitgliedern waren 200 Freunde und „Freunde der Freunde" sowie ausländische Gäste anwesend. Die Versammlung stand unter dem Thema „Soziale Verantwortung der Freunde heute – Bedürfnis oder Auftrag?".

„Damit alle eins seien und die Welt glaube" ist das Thema der Gebetswoche für die Einheit der Christen 1990, zu der für 18. bis 25. Januar oder 27. Mai bis 3. Juni (Woche vor Pfingsten) eingeladen wird.

Eine Stellungnahme „Der europäische Binnenmarkt und der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" ist im EKD-Arbeitsausschuß für den Dienst auf dem Lande erarbeitet worden.

Von Personen

Der Papst hat Kardinal Jan Willebrands aus Altersgründen von der Leitung des „Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen" entbunden und zum neuen Leiter den bisherigen Substituten im Staatssekretariat, Erzbischof Edward Cassidy, einen Australier, ernannt. Der Sekretär des Rates, Pater Pierre Duprey, wird in den Rang eines Bischofs erhoben.

Erzbischof Kirill von Smolensk und Kaliningrad löst Metropolit Philaret von Kiew in seiner Funktion als Leiter des Außenamts des Moskauer Patriarchats ab.

Leonid Kishkovsky (Orthodoxe Kirche in Amerika) wurde neuer Präsident, James Hamilton neuer Generalsekretär des Nationalen Kirchenrates in den USA, dem 32 protestantische und orthodoxe Kirchen mit insges. 42 Mio Mitgliedern angehören.

In die neugebildete „Kammer für Glaubensfragen und Theologie" der EKD wurden berufen die Leitenden Geistlichen Beier/Düsseldorf Herren-

brück/Leer, Sievers/Oldenburg, Sorg/Stuttgart; die Professoren Bienert/Marburg, Bloth/Berlin, Karin Bornkamm/Bielefeld, Susanne Heine/Wien, Jüngel/Tübingen, Link/Erlangen, Mehlhausen/Tübingen, Rendtorff/München, Rössler/Tübingen (als Vorsitzender), Weder/Zürich; Präsident Löwe/Hannover, Propst Knuth/ Eckernförde, die Oberkirchenräte Baschang/Karlsruhe und Ingrid Spieckermann/Hannover sowie der stellv. Chefredakteur der „Zeit" Robert Leicht. Die VELKD und die EKU sind in der Kammer durch „ständige Gäste" vertreten.

Ernst Benda, ehemaliger Präsident des Bundesverfassungsgerichts, Erhard Eppler und Erika Reihlen, Medizinaldirektorin in Berlin, bilden für 6 Jahre das neue Präsidium des Evangelischen Kirchentags. Beim „Ruhrgebietskirchentag" (5. bis 9. Juni 1991) wird Eppler als Präsident amtieren.

Volker Faigle, bisher Pfarrer des bayerischen Missionswerks mit Auftrag in Nairobi, wird neuer Afrika-Referent der EKD. Er löst Rudolf Hinz ab, der zum 1. Januar 1990 zum Dezernenten für Mission und Ökumene in das Nordelbische Kirchenamt berufen wurde.

Bischof Georg Sterzinsky wurde am 7. November als Nachfolger von Kardinal Meisner zum Vorsitzenden der Berliner Bischofskonferenz gewählt.

Der österreichische Altbundespräsident Rudolf Kirchschläger wurde neuer Präsident der ökumenischen Stiftung „Pro Oriente".

Neuer Generalsekretär des Zentralrats der Juden in Deutschland wurde der Journalist Micha Guttmann.

Prof. Vilmos Vajta, Landesbischof Johannes Hanselmann, Generalsekretär Gunnar Staalsett und der Präsident des Gustav-Adolf-Werks Dietrich Gang wurden am 21. Oktober zu Ehrendoktoren der Evangelisch-Lutherischen Akademie in Budapest promoviert.

Verstorben:

Friedrich Weissinger, Geschäftsführer des Diakonischen Werks in Hessen und Nassau und bis 1985 zugleich Leiter des Amts für Mission und Ökumene dieser Kirche, am 21. September im 62. Lebensjahr; Prof. Dr. Jan L. Witte SJ, Nijmegen/Niederlande am 21. November im Alter von 82 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 12. Dezember 1989)

I. *Glauben und Kirchenverfassung*

a) Plenum in Budapest

Werner Löser, ÖRK: Vollversammlung von Faith and Order in Budapest, HerKorr 10/89, 448–451; *Lothar Coenen*, Bericht über den Stand der Arbeit in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, MD der ÖC 1989/III, Nr. 12.

b) F/O-Studien

Theodor Nikolaou, Das Bischofsamt als Dienstamt der Einheit in der Kirche,

KNA-ÖKI, Teil I Nr. 41/89 + Teil II Nr. 42–43/89, 5–9; *Albrecht Holthuis*, Lima – eine „verheißungsvolle Konvergenz" oder „Unannehmbar?", RefKirchZ 11/89, 333–337; *Metropolit Augoustinos*, Das Dokument „Die Eucharistie der einen Kirche" und seine ökumenische Bedeutung aus orthodoxer Sicht, KNA-ÖKI Nr. 45/89, 5–9.

c) Beiträge zu F/O-Themen

Sigisbert Kraft, Die neugefaßte Weiheliturgie der altkatholischen Kirchen und ihre ekklesiologische Bedeutung, IntkirchlZ 3/89, 192–203; *Hans Waldenfels*, Im Dienst der Verbindlichkeit christlichen Glaubens. Anmerkungen zur Kirchlichkeit der Theologie, StimdZ 11/89, 723–734; *Jan Visser*, Kirchenstruktur und Glaubensvermittlung, ebd. 174–191.

II. *Zwischenkirchliche Dialoge*

a) Anglikanisch-lutherischer Dialog

Michael Root, Der Niagara-Bericht – eine mögliche Zukunft für luth.-anglikanische Beziehungen, MdKonfInst 5/89, 92–94.

b) „Lehrverurteilungen"

Eilert Herms, Die verbindende Kraft im Trennenden, KNA-ÖKI Nr. 36/89, Nr. 37/89 + Nr. 38; *Gottfried Martens*, „Einig in Sachen Rechtfertigung". Wo liegt der Haken?, Luth. Theologie und Kirche 4/89, 166–174; *Walter Schöpsdau*, Ehe (Sakramentenpastoral III), MdKonfInst 4/89, 67–69, *ders.*, Buße (Sakram.pastoral IV), ebd. 5/89, 96f; *Ernst-Rüdiger Kiesow*, Nichteheliche Lebensgemeinschaft als pastoral-ethisches Denken, ZeichdZ 9/89, 211–217; *Manfred Josuttis*, Ist die Kirche mit der Ehe verheiratet?, ebd. 217–222; *Joachim Wiebering*, Zur theologischen Begründung der Ehe als Institution im Wandel, ebd. 222–228.

c) Baptistisch-lutherischer Dialog

Gerald Borchert, Eine baptistische Ansicht über das Wesen und die Mission der Kirche. Konsultation zwischen LWB und BWB, Theol. Gespräch 2/89, 1–14.

III. *Mission und Evangelisation*

a) San Antonio

Themenheft IntRevMis 311/312, 1989: The San Antonio Conference, insbes. *Eugene L. Stockwell*, Mission Issues for Today and Tomorrow, 303–315; *Bischof Anastasios von Androussa*, Address by the Conference Moderator, 316–328; *Christopher Duraisingh*, San Antonio and some continuing concerns of the CWME, 400–408. – *Heinz Joachim Held*, Weltmissionskonferenz in San Antonio, MD der ÖC 1989/III, Nr. 9; *Ursula Herbst*, Mission heute? Von der ÖRK-Weltmissionskonferenz, Standpunkt 10/89, 264–267.

b) „Lausanne II" in Manila

Eckhard Schaefer/Hans Guderian, Das ganze Evangelium – für alle Welt, MD der ÖC, 1989/III, Nr. 11; *Tom Houston*, Gute Nachricht für die Armen, in: Schritte, Magazin für Christen 11/89, 5–11; Arbeitsheft „Lausanne II in Manila", in: Punkt 10/89 mit Beiträgen vom Kongreß und der „Lausanner Verpflichtung".

c) Gerhard Simpfendörfer, Fromm in der säkularen Kultur. Fundamentalismus im Protestantismus, EvKom 10/89, 27–30 + 11/89, 40–44.

IV. *Aus den Konfessionsfamilien*

David Seeber, Die deutschen Bischöfe beim Papst und bei der Kurie in Rom,

HerKorr 12/89, 546f; *Marinus Kok*, 100 Jahre Utrechter Union – Rückblick und Ausblick, IntkirchlZ 3/89, 145–161; *Joseph Nieminski*, The Significance of the Centenary of the Union of Utrecht for the Members of the Polish National Catholic Church in America and Canada, ebd. 162–177; *Heiner Grote*, Der Postmodernisteneid, MdKonfInst 4/89, 65–67; *Katechetisches Institut des Bistums Aachen* (Hg), Christen und Juden – von den Wurzeln her verbunden. Leitlinien, Kriterien, Anregungen und Empfehlungen für die Verkündigung, die Erwachsenenbildung und den Religionsunterricht, 83 Seiten; *Metropolit Augoustinos*, Die griechisch-orthodoxe Kirche in Deutschland, ihr Selbstverständnis und ihre Einstellung zur Ökumene, KNA-ÖKI Nr. 47/89.

V. *Konziliarer Prozeß*

Themenheft Ecumenical Review 4/89 „Issues of Justice, Peace and the Integrity of Creation", u. a. *Lukas Vischer*, Conciliar Fellowship and Councils, 501–514; *Gerhard Linn*, JPIC as a Mission Concern, 515–521; *George E. Tinker*, The Integrity of Creation: Restoring Trinitarian Balance, 527–536; *Ronald Preston*, Humanity, Nature and the Integrity of Creation, 552–563; Jane C. Peck/Jeanne Gallo, JPIC – a Critique from a Feminist Perspective, 573–581.

Gennadios Limouris, Integrity of Creation and Faith, Mid-Stream, July 89, 249–262; *Wesley Granberg-Michaelson*, Preserving the earth, One World, November 89, 11–15.

Klaus Rieth, In ökumenischem Geist. Erster Kirchentag in den Niederlanden, EvKom 10/89, 44–45; *Reinhard Slenczka*, Das Forum „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung", KuD 4/89, 316–335; *Günter Brakelmann*, Anmerkung zur Friedensdiskussion ZEvEth 4/89, 249–262; *Volker Stolle*, Ein Bußruf an etablierte Christen. Dokument „Der Weg nach Damaskus. Kairos und Berufung", Luth. Theologie und Kirche 4/89, 149–157.

Ton Veerkamp, Nachdem die Schulden den Sozialismus gefressen haben, erweisen sie sich als demokratieresistent, Junge Kirche 10/89, 572–579; *Harry Noorman*, Thomas Müntzer – Theologie zwischen Sintflut und Regenbogen, ebd. 10, 580–585 + 11, 635–644.

Theodor Strohm, Die EG-Gemeinschaftscharta der sozialen Grundrechte – eine Chance systemöffnender Kooperation?, ZEvEth 4/89, 242–248; *Evangelische Kirche von Westfalen* (Hg), Das gemeinsame Haus Europa – Illusion oder Wirklichkeit von Morgen, Materialien für den Dienst in der Ev. Kirche v. Westf. Reihe D, Heft 16.

VI. *Weitere beachtenswerte Beiträge*

Ernst Feil, Dietrich Bonhoeffers ökumenische Ethik. Ein Gesprächsbeitrag angesichts restaurativer und revolutionärer Tendenzen, StimdZ 11/89, 760–770.

Albrecht Schönherr, Gedanken zu einem Dialog zwischen Marxisten und Christen, ZeichdZ 10/89, 245–249.

Hans Lutter, „Neues Denken" und der Dialog zwischen Marxisten und Christen, StimdZ 11/89, 288–291.

Philip Potter, Wege in die Vernunft – mit der Dritten Welt, Standpunkt 10/89, 261–263.

Wladimir Lorski, Herrschaft und Reich, eine eschatologische Studie, Stimme der Orthodoxie 10/89, 41–47.

Wolfgang Müller/Hans Vorster

Neue Bücher

ÜBER UND AUS DEM ÖRK

Ökumenischer Rat der Kirchen (Hrsg.), Es begann in Amsterdam. Vierzig Jahre Ökumenischer Rat der Kirchen. Beiheft 59 zur ÖR. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1989. 192 Seiten. Pb. DM 24,80, für Bez. der ÖR DM 19,80.

Aus Anlaß des vierzigsten Jahrestages der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen erschien 1988 als Heft 3/4 der „Ecumenical Review" eine Sammlung von 15 Aufsätzen mit Rückschau und Ausblick vor allem derer, die den ÖRK in leitenden Funktionen und in den verschiedenen Einheiten mitgeprägt oder ihn in ihrer theologischen Lehrtätigkeit begleitet haben.

Ernüchternd bleibt nach Ansicht vieler Autoren, wie sehr der Ruf zu Einigkeit, Erneuerung und entschiedenem Glaubensgehorsam, wie er in der Botschaft von Amsterdam an die Mitgliedskirchen gerichtet wird, nach wie vor nicht eingelöst ist. Dennoch ermutigt, daß theologische Überzeugungen und ökumenische Verpflichtungen vor allem in drei Bereichen in den Mitgliedskirchen Fuß gefaßt haben: die Überzeugung von Gottes vorrangiger Zuwendung zu den Armen, die Berufung zur vollen Gemeinschaft von Frauen und Männern in Kirche und Gesellschaft, die Verpflichtung zur Bewahrung der Schöpfung. Heinz Joachim Held charakterisiert in seinem einleitenden Beitrag den letztgenannten Bereich als erstrangig für die nächsten Jahre (5–10). Der frühere Leiter der Studienabteilung im ÖRK, Robert S. Bilheimer, USA, beschreibt als theologische Konsequenz des Amsterdamer „Bundesschlusses" das verstärkte Bewußtsein vom Volk Gottes in unterschiedlichen Kulturen, das die christlich-nationalistische Denkweise vom corpus christianum überwunden habe (11–21). M. M. Thomas und J. Chr. Hoekendijk stehen für dieses Umdenken. Philip Potter betont in seiner text- und selbstkritischen Durchsicht der „Botschaften" der Vollversammlungen (22–38) die Aussage von Amsterdam „... in Ihm ist keine Zertrennung. Wo wir Ihn suchen, finden wir einander" als Konstante aller Botschaften. Aber er bezweifelt, daß es dem ÖRK gelungen sei, sich selbst, seine Botschaften und die Verpflichtung zu ökumenischer Gemeinschaft bekannt zu machen. Häufig habe es an Ermutigung gefehlt, wie Potter beispielhaft am Thema von Amsterdam „Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan" aufzeigt: Die Reihenfolge sei, wie auch Karl Barth kritisierte, falsch gewählt; erst „im Lichte des in Christus offenbarten Heilsplanes Gottes" sei menschliche Unordnung zu erkennen (24). Paulos Mar Gregorios kritisiert in seiner missionstheologischen Abhandlung zum Zeugnisbegriff in der Ökumenischen Bewegung, daß erst in Vancouver das Verhältnis zu den Menschen anderer Religionen differenziert gesehen worden sei (52–66). Bis dahin sei geschwiegen worden zur „Arroganz einer Kultur, die es an Liebe zu den Menschen hat fehlen lassen, die diesen Weltreligionen angehören" (55).

Konrad Raiser zeichnet das Engagement in internationalen Angelegenheiten seit der entsprechenden Kommissionsgründung im Jahre 1946 nach (67–78). Die Erkenntnis von Uppsala,

daß Frieden und Gerechtigkeit untrennbar sind, wurde vor allem seit Vancouver durch die biblisch grundlegende Reihenfolge qualifiziert, daß Gerechtigkeit Wurzel allen Friedens ist. Die für unzählige Militärdiktaturen konstitutive Doktrin der „nationalen Sicherheit" belegt in erschreckender Weise, wie wenig diese Einsicht eingelöst ist. David Bosch, Südafrika, beschreibt die Beziehung zu den Evangelikalen zwischen „Konfrontation" und „Konvergenz" (101–119). Constance Parvey, USA, engagiert sich in ihrer Analyse von „Partizipation" in der Ökumenischen Bewegung für die Pilgerfahrt der – wie Zephanja Kameeta aus Namibia es sagte – „Teilhabe an den täglichen Leiden und Freuden der Menschheit" (139–150). Die schwedische Pastorin Anna Karin Hammar, jetzt Direktorin der Programm-Untereinheit „Frau in Kirche und Gesellschaft", fragt: „Nach vierzig Jahren – Kirchen in Solidarität mit den Frauen?" (179–192). Und sie mahnt: „Es ist nicht die Zeit, unsere eigenen Probleme auf andere religiöse Traditionen zu projizieren, sondern Zeit, uns gemeinsam um Wahrheit und Veränderung zu bemühen" (190). Diese Einsicht ist charakteristisch für die Aufsatzsammlung als ganze, in der sich nachdenkliche Zeitzeugen in historischer Prägnanz und kritischer Reflexion auf die Geschichte des ÖRK und sein Verhältnis zu den Mitgliedskirchen einlassen, aber auch die Perspektiven wachsender Gemeinschaft – bis hin zur römisch-katholischen Kirche (Anton Houtepen, Niederlande, 120–138) – skizzieren. Sowohl für bevorstehende Diskussionen um die „Einheit im Handeln" als auch für das wachsende Gespräch der Religionen im Kontext der Mitgliedskirchen werden wir den Grundtenor der Aufsätze lernen müssen, „bessere und bescheidenere Zuhörer zu sein. Unser Zuhören ist besonders dort wichtig, wo die Gemeinschaft von menschlichen Spaltungen zerrissen wird und die Menschen sie nicht offen bekräftigen können" (Erklärung des Zentralausschusses 1972). Die hervorragend übersetzte Sammlung ist ein gelungenes Beispiel dafür.

Wolfgang Gern

Hans-Ruedi Weber, Power – Focus for a biblical Theology. WCC Publications, Geneva 1989. 204 Seiten. Pb. sfr 19,90.

Hans-Ruedi Weber, viele Jahre Direktor für biblische Studien im ÖRK, hat mit dieser Arbeit ein Thema aufgenommen, das zunehmend in der ökumenischen Diskussion an Aufmerksamkeit und Gewicht gewinnt. Es dürfte ein bisher einzigartiger Versuch sein, die Frage nach der Macht zum Brennpunkt einer Biblischen Theologie zu machen.

Im ersten Kapitel: „Die Bibel als ein Ganzes gesehen" gibt der Verfasser eine knappe, prägnante Übersicht über die biblische Geschichte, die den Rahmen hergibt für die nachfolgende Darstellung der verschiedenen Traditionen des Glaubens. Diese werden in sechs Kapiteln zusammengefaßt: Gottes befreiendes Handeln; Gottes königliche Herrschaft; Gottes bevollmächtigende Weisheit; Gottes heilige Gegenwart; Gottes Rechtfertigung der Armen; Gottes erneuerndes Gericht. Methodisch geht der Verfasser so vor, daß er in den sechs Kapiteln in einem ersten Teil die Entwicklung einer spezifischen biblischen Glaubenstradition von ihrer Entstehung an durch das ganze Alte Testament beschreibt. In einem zweiten Teil werden auf dieser Grundlage die wesentlichen Aussagen über Gottes Macht diskutiert

und untersucht, wie göttliche Macht und menschliche und kosmische Mächte sich wechselseitig beeinflußen. In einem dritten Teil wird dann geprüft, wie die jeweilige Glaubenstradition mit ihren Äußerungen über Macht im Lichte von Jesu Leben, Lehre, Leiden und Auferstehung im Neuen Testament aufgenommen wird.

In einem Epilog wird ausgeführt, daß trotz vieler Spannungen die sechs Glaubenstraditionen, die sich ergänzen und korrigieren, in Jesus konvergieren.

Weber kommt zu dem Ergebnis, daß bei Jesus das traditionelle Verständnis von Macht eine totale Veränderung erfährt. „In einem Satz zusammengefaßt möchte man sagen: Jesus transformiert die Liebe zur Macht zur Macht der Liebe." Wegen der Lesbarkeit verzichtet der Verfasser auf Fußnoten. Allerdings wird sich die Fülle des verarbeiteten biblischen Befunds, dem in der Darstellung Vorrang eingeräumt wird, erst demjenigen mit vollem Gewinn erschließen, der sich der Mühe des fleißigen Bibelaufschlagens nicht entzieht. Dankenswerterweise sind in einem Anhang ausführliches Kartenmaterial, Zeittafeln zur Geschichte Israels sowie zur israelitischen, der jüdischen und neutestamentlichen Literatur und ein Stichwort- und ein Bibelstellenregister beigefügt.

Ich denke, dieses Buch ist ein gelungener Versuch, die biblische Botschaft als ein Ganzes unter ständigem Bezug auf die bleibende, sich stets neu aktualisierende Frage nach der Macht vorzustellen.

Man wünschte sich nur, daß dieses Buch nicht allein dem mit der englischen Sprache Vertrauten zugänglich ist, sondern daß es auch in deutscher Sprache bekanntgemacht werden könnte.

Gerhard Fritz

Michael Kinnamon, Truth and Community. Diversity and its Limits in the Ecumenical Movement. William B. Eerdmans, Grand Rapids/WCC Publications, Genf 1988. 118 Seiten. Pb. sfr 13,50.

Von einem „Dilemma", in dem sich die ökumenische Bewegung befinden soll, ist gegenwärtig viel zu lesen und zu hören. Das Buch des US-amerikanischen Autors, der zu den *Disciples of Christ* gehört, kommt in dieser Situation sehr gelegen. Der Verfasser fragt nach Grenzen: Wieviel lehrmäßige (anhand der Lima-Erklärungen), wieviel soziale (anhand der Apartheidsfrage) und wieviel konfessionelle Vielfalt ist in der ökumenischen Bewegung tragbar und nach welchen Kriterien lassen sich Grenzen angesichts der Wahrheitsfrage festlegen? Es wird aber auch die umgekehrte Frage gestellt, nämlich welche Grenzen gibt es für die Einheit, wenn Einheit und Erneuerung untrennbar zusammengehören?

Die Adressaten des Buches sind sowohl ökumenisch engagierte als auch evangelikale Christen, denen die Einheit am Herzen liegt und die Spannungen zwischen der Bindung an die eigene konfessionelle Wahrheit einerseits und der Vielfalt in der Ökumene andererseits verspüren, so daß die Ökumene Gefahr läuft, keinen hohen Stellenwert auf der Prioritätenliste zu besitzen. Aber die Spannungen zwischen Wahrheit und Gemeinschaft sowie zwischen den Grenzen der Verschiedenheit und den Grenzen der Einheit sind für die ökumenische Bewegung lebenswichtig.

Der Verfasser geht davon aus, daß die Ökumene keine Bewegung für Theologen sein darf, sondern daß das Ökumenisch-gesinnt-Sein eine fest im Evangelium verwurzelte Weltsicht bedeutet, die den Kontext für die Wahrheitssuche

erkennen läßt. Es muß nicht nur möglich sein, sondern wird als „essentiell" für die Kirche bezeichnet, daß diese eine „inklusive Gemeinschaft" unterschiedlicher Gruppen ist – genannt werden Protestanten, Katholiken, Orthodoxe, Schwarze, Weiße, Liberale, Konservative, Russen, Amerikaner, Männer und Frauen – und daß sie dennoch eine Trennungslinie zum Beispiel der Apartheid oder „kleineren Göttern" gegenüber zu ziehen vermag. Eine Einheit, die diese menschlichen Verschiedenheiten nicht umfaßt, kann nicht die Einheit sein, die Gott will.

Die zukünftige Tagesordnung der ökumenischen Bewegung sieht der Verfasser auf zwei Fragen konzentriert: 1. Die Lehrautorität in der Kirche, die nicht wie in der alten Kirche bei männlichen Bischöfen liegen darf, sondern die als „Autorität in Gemeinschaft" gesehen wird, wie eine Leitidee lautet. 2. Das Gespräch zwischen „Ökumenikern" und „Evangelikalen".

Für alle ökumenischen Anstrengungen gibt Kinnamon zwei Maßstäbe für nicht-akzeptable Verschiedenheit: 1. Das Fehlen der Liebe. Sobald die Deutschen Christen oder die weißen Kirchen in Südafrika ethnische Gruppen aus der Kirchengemeinschaft ausschlossen und dies theologisch zu rechtfertigen suchten, war die Grenze möglicher Verschiedenheit überschritten. 2. Die götzendienerische Unterwerfung (*idolatrous allegiance*) unter vorletzte Dinge. Für Christen aller Jahrhunderte war der Glaube an den souveränen Gott und das Bekenntnis, daß Jesus, der Christus, Herr ist, stets der letzte Maßstab, ohne den das Christentum ein leeres Geschwätz wäre. Unter dieser Voraussetzung ist bereits der Kanon Ausdruck legitimer Vielfalt.
Das Buch ist klar gegliedert, gut lesbar und gespickt mit interessanten Einzelbeobachtungen, die alle zusammen ein Bild der ökumenischen Bewegung liefern, das Hoffnungen eröffnet.

Erich Geldbach

The Teaching of Ecumenics, hrsg. von Samuel Amirtham und Cyris H. S. Moon. WCC Publications, Genf 1987. 142 Seiten. Pb. sfr 15,50.

Ökumene muß eine durchlaufende Perspektive jeder theologischen Disziplin sein, so lautet eine weitverbreitete Auffassung, die durchaus nicht in Abrede zu stellen ist. Die Gefahr besteht freilich darin, daß, wenn alle Ökumene treiben, die „Ökumenik" ihre Besonderheiten verliert. Darum aber ging es gerade bei einem Symposion, das 1986 vom Ökumenischen Institut Bossey und vom Programm für theologische Ausbildung des Ökumenischen Rates der Kirchen gemeinsam mit der *Irish School of Ecumenics* und dem *Washington Institute of Ecumenics* ausgerichtet wurde und das Personen aus aller Welt zusammenführte, die „Ökumenik" lehren.

Die Veröffentlichung der Referate und der Berichte aus den Arbeitsgruppen ließ ein Handbuch entstehen, das neue Perspektiven eröffnen kann, insbesondere wenn es um die Überwindung der Tatsache geht, daß Ökumenik immer noch an der Peripherie der theologischen Ausbildung angesiedelt ist. Insofern knüpft das Buch unmittelbar an eine Sorge des langjährigen Generalsekretärs des Ökumenischen Rats der Kirchen, Visser 't Hooft, an, der oft die Unfähigkeit der ökumenischen Bewegung beklagt hatte, ein ökumenisches Geschichtsbewußtsein zu entwickeln und zu tradieren. Den Referaten, die alle bereits in der Zeitschrift „The Ecumenical Review", Bd. 39, 1987, 376-469 ver-

öffentlicht waren, und besonders den Ergebnissen der Arbeitsgruppen wird jeder, der an Universitäten, aber auch in Schulen, Volkshochschulen oder in gemeindlichen Seminaren „Ökumenik" thematisiert, wertvolle Anregungen entnehmen können.

Erich Geldbach

THEOLOGIE DER 3. WELT

Bujo Bénèzet, Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext, 151 Seiten.

Francis X. D'Sa, Gott der Dreieine und der Allganze. Vorwort zu einer Begegnung zwischen Christentum und Hinduismus, 155 Seiten.

Benigno Pl. Beltran, Philippinische Theologie in ihrem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext, 172 Seiten.

Bände 1–3 der Reihe „Theologie Interkulturell". Patmos Verlag, Düsseldorf 1986 ff. Broschur Einzelpreis DM 26,80, Forts. Preis DM 22,80.

Die von den Professoren für katholische Theologie an der Universität Frankfurt herausgegebene Reihe „Theologie Interkulturell" zielt darauf ab, neue in der Dritten Welt entstandene theologische Entwürfe einem ökumenisch interessierten Leserkreis in Deutschland vorzustellen.

Theologie treiben kann heute nicht mehr in provinzieller Enge erfolgen, sondern nur im Dialog im Horizont der Weltkirche. Aus diesem Grund ist es eine unverzichtbare Aufgabe des Theologen, die Erfahrungen, die kulturell anders bestimmte Christen und Gemeinden mit dem Evangelium machen, zu reflektieren und in das eigene Denken zu integrieren. Theologie auf interkultureller Weise treiben bedeutet dann auch, „die Verständigungsbarrieren zwischen unterschiedlichen Kulturen zu diagnostizieren, ... Verständigungen anzubahnen und dafür zu sorgen, daß dies nicht auf Kosten kultureller und deshalb auch religiöser Identitäten geht.

Vier Kriterien sind im interkulturellen theologischen Dialog zu berücksichtigen. Die Botschaft des Evangeliums, die Tradition des Christentums, die jeweilige lokale Kultur, den sozialen Wandel in der Kultur und damit verbunden die überlokalen Machtstrukturen." (Bd. 1, S. 13)

Bd. 1 Afrikanische Theologie ist das Ergebnis einer Vorlesungsreihe, die der zairische Moraltheologe Bénèzet Bujo 1985 in Frankfurt gehalten hat. Bujo gehört zu der Generation afrikanischer Theologen, die den inzwischen überholten Ansatz der Inkulturations- bzw. Indigenisierungsthese relativieren und sich der Forderung einer „postkolonialen Befreiungstheologie" stellen. Anders als die Repräsentanten der „Schwarzen Theologie" Südafrikas versucht der Verfasser den Befreiungsbegriff nicht in soziopolitischen und -ökonomischen Kategorien zu definieren, sondern er knüpft unmittelbar an die in der afrikanischen Tradition vorgegebenen emanzipatorischen Elemente an.

Der erste Teil der Arbeit befaßt sich daher mit der Befreiungsdimension in den traditionellen afrikanischen Religionen mit ihrer Grundmetapher der in der Gemeinschaft sich manifestierenden Lebenskraft, die ihren Ursprung in Gott und ihren privilegierten Ort im Ahnenkult hat. Das Lebenskonzept findet nicht nur im Toten- und Initiationsritus seinen Ausdruck, sondern durchdringt die gesamte afrikanische Welt. Befreiung zur Lebensfülle ist demgemäß das Leitmotiv der afrikanischen Religionen.

Im Vollzuge der Kolonisation und Mission wurde „das Gleichgewicht der traditionellen Gesellschaft zerstört", die

ausländischen Missionare haben dadurch „die Chance für eine besser inkarnierte christliche Botschaft verbaut". (S. 53) Hier liegen die Ursachen für die Entstehung einer theologischen Widerstandsliteratur, die ihren Ausgang von der Négritude-Bewegung im frankophonen Afrika nimmt.

Sorgfältig skizziert Bujo die Frühgeschichte der Debatte um die Legitimität einer Afrikanischen Theologie, wie sie vor allem unter katholischen Theologen geführt wurde.

Im 2. Teil des Buches setzt sich der Verfasser mit konkreten Entwürfen afrikanischer Theologie auseinander. Nach seiner Überzeugung ist es notwendig, aus der „Ahnentheologie" der afrikanischen Religionen eine neue Christologie und Ekklesiologie zu entwickeln. Denn „Jesus Christus ist der Proto-Ahn, die Proto-Lebenskraft, die in nicht mehr zu überbietender Weise am Anfang jeglicher ‚vitalen Union' und ‚vitalen Kraft' steht." (S. 86f.)

Am Beispiel von Spiritualität der Ehe und Tod und Sterbehilfe in Afrika reflektiert Bujo abschließend die Bedeutung des „ancestrologischen" Ansatzes für die gemeindliche Praxis.

Bd. 2: Die Studie des indischen Theologen Francis X. D'Sa „Gott der Dreieine und der Allganze" versteht sich als „Gespräch zwischen dem Christentum und dem Hinduismus". Dabei geht es nicht um den Versuch, den christlichen Glauben im Boden der indischen Religiosität zu verwurzeln; der Verfasser will vielmehr methodische Richtlinien entwickeln, die es ermöglichen, zwei unterschiedliche Systeme so aufeinander zu beziehen, daß es zu einem „dialektischen und dialogischen Dialog" kommen kann. Voraussetzung ist, daß zwischen den Weltbildern der beiden Glaubenstraditionen fundamentale Differenzen bestehen, die einen Vergleich zunächst nicht zulassen. Bereits der Begriff Religion entspricht nicht dem indischen Selbstverständnis; im komparativen Verfahren stellt der Verfasser die zentralen Inhalte von christlicher Religion und indischem Dharma gegenüber. „Grundlage der christlichen Religion ist die bedingungslose Liebe des Vaters, während das Fundament des Hindu-Dharmas das Getragensein von der Ganzheit ist." (S. 13)

Dem entspricht die grundlegende Differenz zwischen dem christlich-anthropozentrischen und dem hinduistisch-kosmoszentrischen Weltbild. Christlicher Glaube äußert sich wesentlich in personalen Kategorien: Gott offenbart sich als Vater (Abba), sein Reich entfaltet sich in Schöpfung und Befreiung im Prozeß der Liebe, die im glaubenden Menschen Freiheit, Gemeinschaft und Gerechtigkeit bewirkt. Im Hindu-Dharma manifestiert sich dagegen die „verschiedene Art und Weise, wie die Ganzheit alle Wesen trägt, und die harmonische Art und Weise, wie alle Wesen sich von der Ganzheit tragen lassen und wie sie sich zueinander verhalten." (S. 31) Grundthese des Verfassers ist, „daß das christliche Weltbild den Anthropos als Hintergrund hat, weil seine Symbolik, Lehre und Liturgie von dort aus besser verständlich werden." Im Gegensatz dazu ist die Grundmetapher des Hinduismus „der Kosmos als Ganzheit, Totalität, Fülle, organische und integrierte Einheit, Vollständigkeit usw." (S. 46)

In folgenden weiteren zentralen religiösen Themenbereichen werden die christliche und die hinduistische Grunderfahrung gegeneinander gestellt und miteinander verglichen: Gottesverständnis (Gott, der Dreieine und der Allganze), Gebet (christliches Gebet und

indische Meditation), Schrift (inspirierte Schrift und expirierte Schruti), Vollendungshoffnung (das endzeitliche Pfingsten und der endgültige Mokscha).

Francis X. D'Sa versteht seinen Beitrag als Prolegomenon eines Dialogs zwischen Christentum und Hinduismus, an dessen Ziel eine Komplementarität im Sinne der Communicatio in sacris mythis steht. Beide Religionen enthalten in sich Wahrheitselemente, die einander ergänzen können. Aber diese Ergänzung ist nur dann möglich, wenn die Eigenart jeder Tradition erhalten bleibt: „Das Beispiel der zwei Augen hat hier exemplarischen Charakter; keines hebt das andere auf, im Gegenteil, eines hilft dem anderen, die bestehende Sicht durch eine Tiefenperspektive zu vertiefen." (S. 131)

Bd. 3: Das Buch von Benigno P. Beltran „Philippinische Theologie in ihrem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext" hat seinen Sitz im Leben im Spannungsfeld der aktuellen soziopolitischen und -ökonomischen Ereignisse in diesem Land. Der Verfasser arbeitet seit vielen Jahren mit den Bewohnern des „Smokey Mountain", der gigantischen Müllkippe von Manila zusammen. „Der Müll ist allgegenwärtig, eine Un-Welt von Abfall, Qualm und Gestank, in der die Siedlung aus Brettern und Blechen, Pappe und Plastik, teils auf ebener Erde, teils auf Pfählen errichtet, liegt ... Die Müllmenschen bestreiten ihren täglichen Lebensinhalt, indem sie in den Abermillionen Tonnen Abfall Papier-, Plastik- bzw. Gummistücke auflesen, die sie dann zur Wiederverwertung verkaufen." (S. 7)

Von diesen Hintergrunderfahrungen her analysiert Beltran die soziale Entwicklung der philippinischen Gesellschaft mit dem Ziel, die Faktoren zu bestimmen, die die christliche Kirche berücksichtigen muß, wenn sie den um ihre Befreiung ringenden Armen wirkungsvolle Hilfestellung leisten will. Der notwendige Transformationsprozeß ist nach seiner Auffassung nur unter der Berücksichtigung der kulturellen Voraussetzungen und Eigenarten der philippinischen Weltanschauung und religiösen Vorstellungen möglich. Aus diesem Grunde greift er die vielfältige Realität der Volksreligiosität auf, in der sich alte religiöse und kulturelle Erfahrungen des malayischen Raums erhalten haben: ein mystischer Zugang zur Wirklichkeit (Hellsehen, Trancezustände, Wunderheilungen), der Bilderkult, ein tiefes Gemeinschaftsgefühl, die Lust an Tanz und Gesang, die Materialisierung und Gegenwart göttlicher Kraft. Beltran versteht seinen Beitrag als Versuch, einen kulturellen Dialog mit der offiziellen Lehre der Kirche, „die von der westlichen Theologie und Philosophie, d. h. von den griechisch-römisch-germanischen Kulturräumen mit ihrer Technologisierung des Wortes, ihrem Rationalismus, Individualismus und Dualismus geprägt worden ist" (S. 153), zu führen. Es geht um die Frage der Spannung zwischen der Universalität des Glaubens und seiner geschichtlich-gesellschaftlichen Besonderheit, zwischen der Einheit der Kirche und der Pluralität der Glaubensformen. Dieser Dialog muß jedoch von der Erkenntnis geleitet werden, „daß die miserablen ökonomischen und politischen Verhältnisse, in denen die Filipinos leben, Folge der kolonialen und imperialen Aktivitäten Europas und Amerikas und des heute noch fortdauernden Neokolonialismus der westlichen Welt sind, der das gewachsene ökonomische und politische philippinische System zerstört und weiterhin von dieser Zerstörung profitiert. Die daraus folgende massenhafte unsägliche Armut

und Marginalisierung, der Hungertod und die Unterernährung sind der Kontext philippinischer Theologie". (S. 153)

Erhard Kamphausen

Felix Wilfred (Hrsg.), Verlaß den Tempel. Antyodaya – indischer Weg zur Befreiung. Theologie der Dritten Welt, Band 11. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988. 208 Seiten. Pb. DM 34,–.

Ein Sammelband mit Aufsätzen von neun römisch-katholischen Autoren aus Indien. Es geht in diesem Buch, nach dem Herausgeber, um die Eigenart der indischen Befreiungstheologie angesichts der besonderen Situation in Indien im Unterschied zu der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Der Titel „Verlaß den Tempel" wird von einem Vers von Rabindranath Tagores Gitanjali inspiriert (S. 16). Er weist darauf hin, daß die Menschen den Tempel verlassen und zu den Armen gehen: „Das Göttliche darf nicht nur im Tempel des inneren Selbst gesucht und meditiert werden, es muß auch in befreiendem Handeln und Engagement in der Geschichte erschaut werden" (S. 16). Der Untertitel erklärt die neue Erfahrung unter dieser neuen Orientierung. „Antyodaya" (antya = der Letzte, udaya = aufstehen, sich erheben) bezeichnet die einzigartige Erfahrung der Erhebung der Ärmsten. „Eine daraus entspringende Befreiungstheologie konnte man sehr wohl als antyodaya-Theologie bezeichnen" (S. 17). Entgegen der gängigen Auffassung, daß die indischen Religionen Passivität und Resignation förderten und nicht sinnvoll an der sozio-ökonomischen Befreiung beitrügen, versucht das Buch zu zeigen, daß im Laufe der Geschichte Indiens „verschiedene Kräfte und Bewegungen der Befreiung" in Erscheinung getreten sind, „bei denen jeweils auch die Religion eine wichtige Rolle gespielt hat" (S. 8). Die indische Befreiungstheologie entsteht aus der „Wechselwirkung zwischen verschiedenen Religionen und säkularen Kräften". Die marxistische Gesellschaftsanalyse ist zu unzureichend, um die gegenwärtige Situation Indiens zu entlarven, da in ihr die transzendentale Dimension des Lebens fehlt. Indien braucht eine ganzheitliche „sozio-kulturelle Analyse", die alle Aspekte der Wirklichkeit, einschließlich die Dimension der Transzendenz, umfaßt (S. 11).

Nach der Einführung des Herausgebers werden die Aufsätze in drei Teilen eingeordnet. Der erste Teil mit zwei Aufsätzen beschäftigt sich mit der indischen Situation, die mit Unterdrückung bezeichnet wird. Alle Systeme haben sich die Reichen hier zu ihren Gunsten angeeignet. Für die Theologen in Indien „werden die Armen und ihre Lebenserfahrungen, neben anderen Quellen, wie Heilige Schrift und Magisterium, zum ‚locus theologiae' " (S. 35). Religion spielt hier eine doppelte Rolle – die legitimierende und die herausfordernde Rolle. Auf der Ebene des prophetischen Verlangens nach Veränderung in der Gesellschaft können verschiedene religiöse Gruppen zusammentreffen. Auf diese Weise kann „eine eher indische als christliche Befreiungstheologie" sich entwickeln (S. 50).

Der zweite Teil enthält drei Aufsätze, die versuchen, auf die Quellen der indischen Befreiungstheologie zurückzugreifen. Die Relevanz einiger Hindu-Begriffe wie *mukti, Samnyasa, dharma* usw. für die Befreiungstheologie wird untersucht. Nach dem hinduistischen Denken bilden Kosmos, Menschen und Gott eine kosmo-theandrische Einheit.

„Die fortschreitende Wiederherstellung dieser Einheit ist die grundlegende Dynamik des hinduistischen Verständnisses von Befreiung (*mukti*)" (S. 52). Der zweite Aufsatz versucht zu zeigen, wie Gandhi die religiösen Quellen des Hinduismus für sein sozio-politisches Handeln gebraucht hat. Durch seine Aktionen führte Gandhi „eine neue Methodologie und eine neue Pädagogik in Indien ein: Praxis als der Weg der Wahrheit" (S. 93). Der dritte Aufsatz untersucht „die befreiende Pädagogik des Jesus von Nazareth", „Wort und Tat gehen in der Lehre Jesus Hand in Hand, und das eine wäre ohne das andere völlig unvorstellbar" (S. 101).

Im dritten Teil versuchen vier Autoren, die werdende indische Befreiungstheologie etwas näher zu beschreiben. Der hinduistische Ansatz der Interiosierung wird typisch für indische Befreiungstheologie sein: „Denn jedes soziale Engagement muß seine eigene Innerlichkeit haben, wenn es in der Realität des Daseins verwurzelt sein soll" (S. 125). In einem religiös-pluralistischen Kontext wie in Indien muß Befreiung ein interreligiöses Projekt sein. Religion muß eine integrierende Rolle spielen. Gott will das Heil aller Menschen; die Verschiedenheiten unter den Menschen, einschließlich der religiösen, gehören in eine menschliche Ordnung. „Erst wenn die Christen ihre gewohnte Haltung selbstgerechter Intoleranz aufgeben, werden sie zu einem gemeinsamen Handeln für eine bessere Welt in einer religiösen pluralistischen Gesellschaft wie derjenigen Indiens in der Lage sein" (S. 137).

Das Buch ist sicher ein wichtiger Beitrag zum Streben nach Befreiungstheologie in Indien. Daß die Ansätze der protestantischen Theologen in Indien und der Genfer ökumenischen Bewegung wenig von den Autoren berücksichtigt wurden, ist ein Defizit.

Gnana Robinson

TAUFE – HERRENMAHL – EHE

Adolf Fugel, Tauflehre und Taufliturgie bei Huldrych Zwingli. Dissertation Freiburg/Schweiz. Verlag Schmid – Fehr AG, Goldach 1989. 524 Seiten.

Eine Arbeit, die nicht nur von historischem Interesse ist, spielt doch die Frage nach der Taufe nach wie vor eine zentrale Rolle im ökumenischen Gespräch – BEM beweist es u. a. Im Mittelpunkt stehen die beiden Kapitel, die der Schilderung der Auseinandersetzung Zwinglis mit dem Täufertum und seiner darauf zurückgehenden eigenen Klärung des Taufverständnisses gewidmet sind. Die beiden ersten Kapitel über die Grundzüge der Theologie Zwinglis und über seinen Kirchen- und Sakramentsbegriff sind eine notwendige Hinführung zum Verständnis seiner theologischen Grundpositionen; das letzte Kapitel über die von ihm entwickelte Taufliturgie ist Nachweis der für den Gottesdienst der Gemeinde aus seiner Theologie gezogenen Konsequenzen.

Daß ein Katholik diese Dissertation einer katholischen Fakultät vorgelegt hat, ist nicht nur Erweis für die ökumenische Bedeutung des Themas, sondern hat auch den Vorteil der größeren Unbefangenheit in der Beurteilung des Verhältnisses zwischen Zwingli und den Täufern. Klar ist, daß Fugel von seiner katholischen Grundposition her die Voraussetzungen Zwinglischer Theologie, in der die Sakramente als nicht heilsnotwendig erscheinen, äußerst kritisch beurteilt. Aber das gibt ihm andererseits die Freiheit, diese nicht gegen die Position der Täufer in Schutz nehmen zu müssen. Der Tenor ist eher:

Wenn man sich schon auf Zwinglis Prämissen einläßt, dann ist der täuferische Standpunkt im Grunde genommen der konsequentere. „Die Brüder (sc. die Täufer, d. Rez.) wurden blutig verfolgt und vielfach verleumdet, gerade weil sie den ursprünglichen Prinzipien ihres Lehrmeisters (sc. Zwinglis, d. Rez.) und der inneren Logik seines theologischen Systems treu blieben" (S. 256ff.).

Natürlich zeigt der Verfasser Verständnis dafür, daß Zwingli das Modell einer „Staatskirche" dem einer „Freikirche" oder „Freiwilligkeitskirche" vorzog (S. 268ff.); dennoch bleibt sein Gesamturteil über den Zürcher Reformator wenig schmeichelhaft, wenn er, gewiß zu Recht, urteilt, „daß Zwingli aus rein äußerlichen Gründen bei der Taufpraxis, vor allem der Praxis der Kindertaufe, blieb" (S. 361).

Kritisch wäre anzumerken, daß Fugel offenbar die gesamte täuferische Tradition nur in deren allerdings direktesten Verwandten, den Mennoniten, fortgeführt sieht: „Die Wiedertäufer besonders in Holland, den USA und Kanada nennen sich Mennoniten" (Anm. 176, S. 240ff.). Abgesehen davon, daß er sich hier des inzwischen ad acta gelegten Begriffs „Wiedertäufer" bedient, übersieht er völlig, daß es ja noch andere Nachfahren der Täufer gibt – von den Baptisten bis zur Pfingstbewegung und den Adventisten. Daher wohl auch seine weitgehende Nichtbeachtung baptistischer – teilweise allerdings auch mennonitischer – Literatur sowohl zur Taufe selbst (Beasley-Murray) als auch zu Gestalten der frühen Täuferbewegung von Autoren wie Krajewski, J. A. Moone, F. Littell, Wenger und Schäufele, aber auch einer ganzen Reihe einschlägiger Artikel im „Mennonitischen Lexikon".

Wolfgang Müller

Tom G. A. Hardt, Venerabilis et adorabilis Eucharistia. Eine Studie über die lutherische Abendmahlslehre im 16. Jahrhundert, herausgegeben von Jürgen Diestelmann. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988. 355 Seiten. Kt. DM 58,–.

Dieses Buch, die deutsche Übersetzung der 1971 in Uppsala auf Schwedisch vorgelegten Dissertation, ist mehr als eine theologiehistorische Abhandlung. Es stellt, jedenfalls für den Rezensenten, auch ein Plädoyer für einen sakramentalen Materialismus dar. Denn die Auslegung Luthers und der lutherischen Theologie erfolgt streng systematisch mit dieser Absicht. Diese erscheint noch verstärkt nicht nur durch den durchgehend herausgestellten Gegensatz zur melanchthonischen Schulrichtung, in diesem Buch durch Brenz und Andreae vertreten, sondern auch durch Abgrenzungen gegenüber der Mehrzahl der neueren Deutungen der lutherischen Abendmahlslehre. Von diesem Anliegen aus wird auch einigermaßen begreiflich, warum die Frage nach der Wirkung des Sakraments in der Arbeit keine Rolle spielt, vielmehr alle Aufmerksamkeit sich auf die Frage nach der Konstitution des Abendmahls und der Realpräsenz Christi in diesem richtet. Das Verhältnis von Christologie und Sakrament wird ausschließlich personal thematisiert. Die heilsgeschichtliche Dimension der Christologie entgegen metaphysischen Fragestellungen tritt gar nicht in den Blick, wiewohl sie Anhalt an Luther hat. Der insgesamt gnesiolutherische Charakter der Arbeit bzw. ihre Sympathie für die Gnesiolutheraner wird darin sichtbar, daß als die eigentliche Frontstellung der lutherischen Abendmahlslehre die als spiritualistisch und aktionistisch apostrophierte melanchthonische (philippistische) Auffassung herausgestellt wird.

Hardt macht dies an folgenden Theologoumena sichtbar:

(1) Ausgehend von den drei Weisen der Gegenwart des Leibes Christi beim ersten Abendmahl („repletive, alles erfüllend, wie der Leib des Schöpfers, diffinitive im Brot und circumscriptive beim Abendmahlstisch sitzend", S. 64) sei für Luther eine ontologisch bestimmte besondere (diffinitive) Gegenwart im Abendmahl zu behaupten, wohingegen schon Melanchthon (repletive) Allgegenwart und (diffinitive) Sakramentsgegenwart gleichsetze.

(2) Die Art der sakramentalen Gegenwart sieht Hardt bei Luther so verstanden, daß durchaus gewisse Offenheit gegenüber der Transsubstantiationslehre, lediglich als Denkmodell gebraucht, bestehe, ihre Dogmatisierung indes abgelehnt werde. Panis est corpus – dieses Bekenntnis Luthers, für welches später der Begriff Konsubstantiation verwendet werde, richte sich gegen alle Versuche, die Behauptung der realen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl aufzuweichen.

(3) Für Luther bestehe eine besondere Validität der Einsetzungsworte. Wesentlich für die Konstitution des Abendmahls sei für Luther „das Konsekrationswort als göttliches, geisterfülltes Schöpferwort" (S. 179). Und dieses trage eben nicht nur Verkündigungscharakter und appelliere an den Glauben der Gemeinde, wie das von Melanchthon gesagt und in heutigen Lutherinterpretationen zu lesen sei.

(4) Die Äußerungen Luthers zu Adoration und Elevation der Eucharistie seien nicht Relikte mönchisch-mittelalterlicher Frömmigkeit, vielmehr bewußt vollzogene Folgerung aus der Überzeugung, daß die Gegenwart von Leib und Blut Christi im Abendmahl bleibende ontologische Wirklichkeit, konkret in Raum und Zeit, besitze. In der Konsequenz dessen liege Luthers Ablehnung der Profanation der konsekrierten Elemente, wie eine solche von den Melanchthonianern mit der Auffassung, die Gegenwart Christi sei auf die sumptio beschränkt, eingeräumt werde. In den späteren Auseinandersetzungen sei indes Luthers Verständnis nur von wenigen (eben den Gnesiolutheranern) bewahrt worden, so daß die melanchthonische Auslegung der Adoration schon in den Textausgaben der Konkordienformel begegne und neuere Deutungen genau daran anknüpfen würden. Mit Bedauern resümiert Hardt: „Damit war der konkrete Sakramentsglaube des älteren Luthertums als mittelalterlich verurteilt und abgewiesen und konnte nicht länger verteidigt und überhaupt verstanden werden" (S. 332).

Der mit dieser Lutherdeutung artikulierte eigene Standpunkt Hardts und die immense theologiegeschichtliche Forschungsleistung zu dessen Begründung verdienen Respekt. Gleichwohl bleiben Unbehagen und Zweifel. Diese richten sich zunächst gegen die Lutherdeutung als solche, die doch sehr einseitig und z. T. gewollt erscheint. Aber noch viel mehr ist folgende Frage abschließend zu stellen: Ist der Weg, die alten Fragestellungen und die darauf erfolgten Antworten über das theologiegeschichtliche Referat hinaus in das Ringen um das Verstehen des Abendmahls heute einzubringen, und zwar mit dem Anspruch, dies sei genuin lutherisches Denken, wirklich hilfreich und weiterführend?

Bernd Hildebrandt

Peter Neuner, Geeint im Leben – getrennt im Bekenntnis? Die konfessionsverschiedene Ehe; Lehre – Probleme – Chancen. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1989. 111 Seiten. Pb. DM 19,80.

Peter Neuner, Professor für Dogmatik an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität München, hat die Gabe der präzisen, verständlichen, bündelnden Darstellung ökumenischer Sachfragen. Nach seiner kurzgefaßten Einführung in die ökumenische Theologie („Kleines Handbuch der Ökumene") legt er hier ein kleines Kompendium zur konfessionsverschiedenen Ehe vor, das einem breiten Kreis von Betroffenen, Interessierten sowie (angehenden) Seelsorger/innen hilfreiche Information und Orientierung gibt. Man möchte es auch denen in die Hand geben, die nach 20 Jahren rechtlicher Neuregelung der „Mischehe" noch immer nicht recht Bescheid wissen und nach verständlicher Information fragen.

Das Buch hat einen klaren Aufbau. Im ersten Kapitel gibt Neuner einen Überblick über Eheverständnis und kirchliches Eherecht von der Alten Kirche über das Konzil von Trient bis zum Mischehen-Recht des Kodex von 1917. Die Darstellung erhellt den Hintergrund für die heutige Regelung und Problematik im Zusammenhang der katholischerseits erst seit Trient verpflichtenden Eheschließungsform (Formpflicht) und hinterfragt am Ende die These, „daß diese Entwicklung hin zu einer immer deutlicheren Verkirchlichung der Ehe einen unumkehrbaren Prozeß darstellt" (34).

Kapitel II schildert den Abwehrkampf der Kirchen gegen die konfessionsverschiedene Ehe bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Einstellung der beiden großen Kirchen noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war „nicht getragen vom Willen, diesen Ehen zu helfen, sondern sie zu verhindern" (47). Die Zusammenstellung diverser Verlautbarungen macht betroffen und läßt erspüren, wie sehr ungezählte Ehepaare und Heiratswillige noch bis vor kurzem unter rechtlicher und seelsorgerlicher Pression zu leiden hatten.

Teil III stellt die aktuelle Situation nach dem Neuansatz des Zweiten Vatikanischen Konzils und der seitherigen Neubewertung in den kirchlichen Verlautbarungen dar. Neuner stellt mit Recht fest, „daß sich, aufs Ganze gesehen, bei gutem Willen und einer gewissen Flexibilität und pastoralen Offenheit aller Beteiligten mit dieser Regelung ... leben läßt" (55). Er verschweigt aber auch nicht, daß die Gemeinsame Synode der Bistümer wie die evangelische Seite im Blick auf Formpflicht und Versprechen einer katholischen Taufe und Kindererziehung mehr erwartet hatten.

Ein viertes Kapitel vergleicht das Eheverständnis der Kirchen und skizziert die weitreichenden Möglichkeiten einer ökumenischen Verständigung, sofern man nicht einfach die Begriffe „Sakrament" und „weltlich Ding" einander gegenüberstellt, vielmehr die Inhalte vergleicht, die beide Konfessionen mit diesen Begriffen verbinden.

Teil V nimmt die Lebenssituation der konfessionsverschiedenen Ehe in den Blick: Statistischer Trend, bleibende konfessionelle Prägung, religiöse Situation, Suche nach gemeinsamer Glaubenspraxis. Dieses Kapitel hätte etwas breiter und differenzierter angelegt werden können. Neuners Ausführungen sind indes behutsam genug, um nicht vorschnelle Erhärtungen traditionellerweise behaupteter Defizite (erhöhte Scheidungsanfälligkeit, weniger Kinder, religiöse Abständigkeit) vorzunehmen. Gleichwohl stimmen offensichtlich bestimmte statistische Angaben mit seelsorglichen Erfahrungen überein, wonach „christliches und kirchliches" – gerade auch ökumenisches – „Engagement in konfessionell gemischten Ehen deutlich

seltener ist als in konfessionell einheitlichen" (99). Eine Kurskorrektur darf dies für die Kirchen nun aber nicht bedeuten, denn restriktive Bemühungen der Kirchen „haben sich aufs Ganze gesehen als kontraproduktiv erwiesen" (100).

Im Blick auf die Entfaltung einer gemeinsamen Glaubenspraxis beklagt Neuner, daß es bislang nicht gelungen sei, hinreichende Möglichkeiten zu eröffnen, „wo sich auch im praktischen Vollzug das religiöse Leben so selbstverständlich gemeinsam gestalten könnte, wie dies für eine Familie unverzichtbar wäre" (106). Dies gilt besonders im Blick auf den sonntäglichen Gottesdienst und den Empfang des Herrenmahls. Überlegungen, die über die derzeitigen kirchenrechtlichen Bestimmungen hinausweisen, sich aber „streng im Rahmen des spezifisch-katholischen Denkansatzes" (111) bewegen, zielen dahin, mit dem Verständnis auch der konfessionsverschiedenen Ehe als sakramentale Gemeinschaft und Kirche (kleinste Zelle, Hauskirche) ernst zu machen: „Die konfessionsverschiedene Ehe vollzieht Kirche, nicht Kirchenspaltung. Und für die Kirche ist nach katholischer Grundüberzeugung Eucharistie unverzichtbar und konstitutiv. Diese Überlegung könnte einen Weg eröffnen, wie die katholische Kirche in voller Treue zu ihren dogmatischen Grundsätzen eine Eucharistiegemeinschaft auch in konfessionsverschiedenen Ehen und Familien für legitim erachten könnte" (111).

Neuners Buch ist Darstellung der gegenwärtigen Sachlage, nicht pastoralpraktische Handreichung für das Leben in bzw. die Pastoral an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien. Derartige Versuche kommen ohnehin kaum über Allgemeinplätze hinaus, und augenblicklich ist wohl eher Ermutigung zu mündiger Eigenverantwortung als flächendeckende Patentrezeptur gefragt.

Michael Schmitt

KONTRÄRE WELTEN

Elisabeth Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge. Chr. Kaiser Verlag, München 1988. 426 Seiten. Pb. DM 49,80.

Elisabeth Schüssler Fiorenzas grundlegendes Werk zur feministischen Exegese des Neuen Testamentes, das bereits 1983 in den USA erschien, ist nun dank der Übersetzung von Christine Schaumberger auch dem deutschsprachigen Publikum zugänglich. Die deutsche Übersetzung bemüht sich darum, das inhaltliche Programm der amerikanischen Verfasserin in der sprachlichen Gestaltung sichtbar zu machen, indem fast durchgängig Formulierungen wie ChristInnen, JüdInnen, JüngerInnen, PharisäerInnen, ZöllnerInnen, ApostelInnen gewählt werden. Das Substantiv Geist versieht die Übersetzerin mit dem im deutschen Sprachgebrauch üblichen maskulinen Artikel, setzt diesen jedoch in Anführungszeichen: „der" Geist. Diese konsequent feministische Form der Übersetzung dürfte bei ExegetInnen als auch in der feministisch-theologischen Diskussion weitere Fragen auslösen.

Das Zitat aus Mk 14,9 „Zu ihrem Gedächtnis", das der Studie als Motto vorangestellt ist, beleuchtet den Ansatzpunkt von Schüssler Fiorenzas Arbeitsweise: sie will Frauengeschichte sichtbar machen, sowohl die geschichtliche Wirksamkeit von Frauen als auch deren Unterdrückung (14). Die in Mk 14 festgehaltene Salbungsgeschichte enthält

beide Aspekte; das Mk-Evangelium zeichnet das bedeutsame Auftreten einer Prophetin auf und unternimmt gleichzeitig die ersten Schritte, um sie unsichtbar zu machen. Die prophetische Zeichenhandlung der unbekannten Frau wird zwar überliefert, zur Aufrechterhaltung ihrer Erinnerung jedoch nichts weiter getan. Ihr Name ist bereits verloren. Das Evangelium wurde ohne die Erinnerung an die salbende Frau weiterverkündet.

Das Buch „Zu ihrem Gedächtnis" gliedert sich in drei Teile, wobei dem Teil I, der die theoretische Grundlegung enthält, besondere Bedeutung zukommt. Während sowohl in den USA als auch im deutschsprachigen Gebiet seit Jahren bereits viele Einzelstudien zur frühchristlichen Frauengeschichte vorliegen, fehlte bisher eine Auseinandersetzung über die Prämissen des feministisch-exegetischen Ansatzes. Schüssler Fiorenza bezeichnet ihre eigene Arbeitsweise als „feministisch-historisch" oder auch als „kritisch-feministisch". Sie skizziert Hermeneutik (I,1) und Methode (I,2) kritisch-feministischen Vorgehens, um dann ein „feministisches Modell historischer Rekonstruktion" (I,3) zu entwerfen.

Die im Neuen Testament überlieferten Texte spiegeln nicht die reale Wirklichkeit der frühen christlichen Gemeinden wider (82), deshalb müssen diese androzentrischen (von Männern geschriebenen) Texte auf ihre sozialgeschichtlichen Kontexte hin überschritten werden (69). Mit einer „Hermeneutik des Verdachts" (91) wird aus Randnotizen die Wirklichkeit von Frauen rekonstruiert und ins Zentrum gerückt. Nicht nur die Texte, die ausdrücklich Frauen erwähnen, dienen der feministischen Forschungsarbeit, sondern alle überlieferten Textzeugen müssen neu befragt werden. Frauen werden in die Geschichte zurückgeschrieben (125), um dann die Geschichte als eine von Frauen und Männern gestaltete wieder neu zu rekonstruieren. Schüssler Fiorenza hebt dabei die Notwendigkeit hervor, die Grenzen des neutestamentlichen Kanons zu überschreiben, und sie zieht u. a. das Thomas-Evangelium, das Evangelium der Maria, die Pistis Sophia, und die apokryphen Paulus- und Thekla-Akten heran.

Die historische Rekonstruktionsarbeit von Elisabeth Schüssler Fiorenza hängt von einem Grundaxiom ab, das in Teil I an einigen Stellen anklingt: die frühchristlichen Anfänge zeichnen sich durch Gleichheit von Frauen und Männern aus (92); die von Jesus ins Leben gerufene Nachfolgegemeinschaft folgte einer egalitären Vision sozialer Beziehungen, die nicht durch Geschlechtszugehörigkeit definiert wurden (136). Von diesem Axiom her gewinnt die Neutestamentlerin die Kriterien ihrer historischen Kritik.

Teil II (Frühchristliche Frauengeschichte als Geschichte der Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten) und Teil III (Die Konflikte aufspüren. Patriarchat und Amt) führen den feministischen Ansatz der Autorin in exegetischen Einzelstudien aus. Schüssler Fiorenza gewichtet hier bereits vorliegende Studien z. T. neu und spürt bisher nicht beachtete Hinweise auf Missionarinnen, Apostelinnen und Leiterinnen von Hauskirchen auf. Der Aufbruch der Nachfolgegemeinschaft wurde eingegrenzt durch die „Wiedereinführung von patriarchalen Werten und Geschlechterdualismen" (294).

In Teil III zeigt die Autorin anhand noch erkennbarer Konflikte die zunehmende Zurückdrängung von Frauen auf. Unterwerfung der Frauen und patriarchale Überordnung (407) sind

Ergebnisse eines ungleichen Machtkampfes.

Die katholische Neutestamentlerin Elisabeth Schüssler Fiorenza versteht ihre historische Rekonstruktionsarbeit als Teil des gegenwärtigen Befreiungskampfes von Frauen. Mit der Aufarbeitung der widersprüchlichen Frauengeschichte möchte Schüssler Fiorenza den Frauen ihr Erbe zurückgeben, aus dem heutige Frauen Macht und Stärke gewinnen könnten.

Ruth Albrecht

Die Russische Orthodoxe Kirche, hrsg. von Metropolit Pitirim von Volokolamsk und Jurjev. Die Kirchen der Welt, Bd XIX. Verlag de Gruyter – Evangelisches Verlagswerk, Berlin – New York 1988. XV/453 Seiten und 38 Abb. Ln. DM 128,–.

Mit diesem Band wird die Reihe von Selbstdarstellungen der „Kirchen der Welt" abgeschlossen, die mit dem Band „Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht" begonnen worden war. Es fügt sich, daß dieser lange vorbereitete und immer wieder in seinem Erscheinen hinausgezögerte Band endlich zur Tausendjahrfeier der Taufe der Kiever Rus' vorgelegt werden konnte.

In sechs Kapiteln versuchen leider ungenannte Autoren der von Metropolit Pitirim (Nečaev) von Volokolamsk und Jurjev geleiteten Verlagsabteilung des Moskauer Patriarchats die Eigenart der ROK zu erschließen. Dem I. Kapitel „Abriß der Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche" spürt man allerdings deutlich ab, daß es schon vor längerer Zeit geschrieben worden ist. Ganz unkritisch ist die Darstellung der Anfänge der russischen Kirchengeschichte. Vorsichtig, oft nur dem Fachmann verständlich, sind die Andeutungen der Verfolgungen und Schwierigkeiten, denen die ROK bis in die jüngste Vergangenheit hinein ausgesetzt war, angedeutet. So wird S. 79 zwar gesagt, Patriarch Tichon sei unter Hausarrest gestellt worden. Aber ein Grund dafür wird nicht genannt. S. 86 wird von der Entscheidung Patriarch Tichons gesprochen, die Kirchenführung wieder zu übernehmen, als hätte er diese irgendwann freiwillig aufgegeben. Die Beispiele ließen sich mehren. Kein Wort findet sich über die Zerschlagung der Kirchenstruktur und die Verfolgungen der Kirche im Rahmen der Kollektivierung der Landwirtschaft. Nicht einmal der „Beschluß über religiöse Vereinigungen" von 1929, das wichtigste Instrument der Gängelung und Verfolgung der Kirche, wird erwähnt. Auch die Welle von Kirchenschließungen unter Nikita Chruschtschow wird mit keinem Wort bedacht.

Die Feststellung solcher Fehler und Auslassungen ist nicht als Vorwurf gegen die Autoren gedacht. Vielmehr sei darauf verwiesen, daß Metropolit Pitirim schon 1982 in dem zusammen mit Fred Mayer herausgegebenen Bildband „Die Orthodoxe Kirche in Rußland" eine deutlichere Sprache gesprochen hat. Es scheint, daß der vorliegende Text noch früher entstanden ist und darum mehr die Vorsicht dokumentiert, mit der die Geschichte der russischen Kirche in den siebziger Jahren dargestellt werden mußte, als diese Geschichte selbst. So ist Kap. I mehr als historisches Dokument denn als historische Abhandlung zu bewerten, auch wenn dann selbst der Fachmann in diesem Kapitel einige so nicht bekannte Details – z. B. über die ganze Vielschichtigkeit der in den zwanziger Jahren und dreißiger Jahren entstandenen Schismen – erfährt.

Kap. II „Chroniken, andere Quellen und Bücher der russischen Kirche" bie-

tet eine interessante Übersicht über die historischen, liturgischen und theologischen Quellentexte in Handschriften und frühen Drucken.

Kap. III „Das liturgische Leben der Kirche" erstaunt dadurch, daß die Göttliche Liturgie, der eigentlich wichtigste Gottesdienst der Orthodoxen Kirche, überhaupt nicht behandelt wird. Das muß als bedauerlicher Mangel vermerkt werden. Dennoch liegt darin gleichzeitig auch ein Korrektiv gegenüber westlicher Fixiertheit auf die „Messe" oder den „Hauptgottesdienst". Leider sind aber auch Abend- und Morgengottesdienst weder dargestellt noch erläutert, die gerade für die russische Weise des gottesdienstlichen Lebens und Erlebens kaum weniger bedeutend sind als die Göttliche Liturgie. Die Ausführungen zum Kirchenjahr, zur Verehrung der Gottesmutter, zum Totengedächtnis und zur gottesdienstlichen Praxis vermitteln dagegen wesentliche Einsichten in die Eigenart des russischen orthodoxen Gottesdienstes und der russischen Fastenpraxis.

Kap. IV „Kirchengesang und Glockengeläut" bietet eine gute und verständliche Einführung in die russische kirchliche Musiktradition, deren Größe und deren Probleme.

Eine Darstellung der russischen Orthodoxie wäre nicht vollständig ohne Berücksichtigung der Frömmigkeitspraxis, die in Kap. V „Persönliches Frömmigkeitsleben" in ihrer Idealgestalt beschrieben und erläutert wird. Am tiefsten ist dabei m. E., was über das Verhältnis zum Gebet gesagt wird (S. 194). Aber auch das Leiden an der Verstrickung in die Sorgen des Alltags, die geistliches Leben erstickt und deshalb als Sünde beweint wird (S. 185), charakterisiert in sehr feiner Weise ein Spezifikum der russischen Frömmigkeit, während die monastische Ausrichtung der Ethik, auf die zu Recht verwiesen wird, nicht eigentlich russisch, sondern gesamtorthodox ist.

Der m. E. gelungenste und interessanteste Abschnitt ist Kap. VI „Die theologische Wissenschaft in der Russischen Orthodoxen Kirche". Dieses Kapital läßt deutlich erkennen, welche reichen, bisher weithin noch unerkannten geistlichen Schätze die russische Theologie, vor allem die Theologie, die von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis 1917 in Rußland geschrieben wurde, für die Kirche in Ost und West bereithält. Ein Höhepunkt des Kapitels ist die Darstellung der bis heute unabgeschlossenen Auseinandersetzung um die Erlösungslehre. Vor allem bei der Darstellung der Ekklesiologie vermißt man aber eine stärkere Berücksichtigung des theologischen Denkens in der Schule von Paris, das, obwohl es seinen Sitz im Ausland hatte, doch mit in den Strom der russischen orthodoxen Theologie-Tradition gehört.

Die Ausführungen über die Ikonenmalerei in Kap. VII „Kirchliche Kunst und sakrale Baukunst" sind zwar etwas dürftig, die Angaben zur sakralen Baukunst dagegen äußerst informativ.

Ein Verzeichnis der Abkürzungen, eine Zeittafel, „Ausgewählte Literaturhinweise", ein Register und 38 eindrucksvolle Abbildungen runden den Band ab. Im Literaturverzeichnis ist die westliche Literatur nur sparsam vertreten. Nicht einmal Friedrich Heilers „Die Ostkirchen" ist erwähnt. Doch was an russischer Literatur hier und in den Anmerkungen aufgeführt ist, läßt deutlich die Kraft und den Reichtum der russischen Theologie erkennen.

So bietet das Buch insgesamt wertvolle, wenn auch an manchen Stellen lückenhafte Erstinformation und viele

Anregungen für die intensivere Beschäftigung mit der Orthodoxen Kirche in Rußland.

Karl Christian Felmy

Meinrad Scherer-Emunds, Die letzte Schlacht um Gottes Reich. Politische Heilsstrategien amerikanischer Fundamentalisten. edition liberación, Münster 1989. 140 Seiten. Kt. DM 19,80.

Der Verfasser versteht es, in relativ knapper und leicht, ja geradezu spannend zu lesender Form die (pseudo)theologischen Grundlagen des im letzten Jahrzehnt deutlich wieder erstarkten amerikanischen Fundamentalismus und seiner Einwirkungen auf die Politik der amerikanischen Rechten, wie sie sich vor allem in der Reagan-Ära manifestierte, zu verdeutlichen. In der deutschen Schultheologie sind deren Wurzeln weithin unbekannt. Interessant, wie aus einer bestimmten heilsgeschichtlichen Sicht, nämlich dem von Darby und anderen entwickelten „Dispensationalismus", der die Geschichte in verschiedene Heilsabschnitte mit einem je ihnen geltenden Reden und Handeln Gottes aufteilt, Rückschlüsse auf politisches Handeln geschlossen werden, die fast immer zu einer Bejahung des Status quo, soweit dieser nur rechts-konservativ genug ist, führt. Hier liegt nun in der Tat die große Wende: Waren die eschatologisch und apokalyptisch denkenden Christen früher eher die „Stillen im Lande", so werden sie heute, nicht zuletzt dank der „Electronic Church", zu lautstarken Verfechtern nicht nur ihrer religiösen, sondern auch ihrer politischen Ansichten. Und da gehen denn Biblizismus, Frömmigkeit, rigorose Ethik, Kapitalismus und amerikanischer Nationalismus eine absonderliche und doch irgendwie logische Verbindung ein. Erschreckend die Folgerungen: Wenn schon der erwarteten Wiederkunft Christi schreckliche Gerichte – vielleicht in Gestalt eines Atomkrieges – vorangehen, warum sollte man sie aufhalten wollen? Zumal dann, wenn die gläubige Gemeinde ohnehin bereits „entrückt" ist?

Das Buch lehrt neuere Entwicklungen auch in unserem Land besser zu verstehen, selbst wenn sie da (noch!) in abgemilderter Form auftreten mögen – der Einfluß des Neo-Fundamentalismus ist, wie ein Blick in manche evangelikale Publikationen hierzulande lehrt, nicht abzustreiten. Dies mag aber auch allen pietistischen Kreisen Anlaß zur Prüfung sein, inwieweit sie sich nicht von solchen Einflüssen fremdbestimmen und manipulieren lassen.

Zwei kritische Bemerkungen richten sich an den Verfasser: Erstens scheint er als katholischer Theologe die evangelikal-fundamentalistische Szene in Deutschland nur unzureichend zu kennen. Sonst könnte er z.B. nicht behaupten, die Bücher von Hal Lindsey seien hier „wenig bekannt" – haben sie doch Rekordauflagen erzielt! Außerdem: Die dispensationalistische Schau der Heilsgeschichte wird auch, vor allem an einigen Bibelschulen, schon lange vertreten. Nur – und das ist die andere kritische Bemerkung – sie muß ja nicht unbedingt zu den vom Verfasser geschilderten Konsequenzen führen. Hier ist kritisch zu fragen, ob die Vernachlässigung der Eschatologie in weiten Teilen der Schultheologie und der kirchlichen Verkündigung nicht dazu beigetragen hat, daß es zu den geschilderten Fehlentwicklungen und Auswüchsen gekommen ist. Auch hätte ich mir für europäische Leser eine eingehendere Schilderung der vom Verfasser nur angedeuteten Vielfalt im evangelikalen Lager, das eben nicht einfach mit dem amerikanischen Fundamentalismus identisch ist, gewünscht.

Wolfgang Müller

Im ersten Heft des neuen Jahrgangs (es ist der 39.) möchten wir alle Leserinnen und Leser herzlich grüßen. Wir freuen uns, daß ihre Zahl im letzten Jahr gewachsen ist. Mit großer Anteilnahme haben wir verfolgt, wie sich zunächst Ungarn und Polen, dann die DDR, die CSSR und Rumänien von stalinistischen oder poststalinistischen Systemen befreit haben. Mit unseren Lesern dort hoffen wir, daß sich die Menschen bei den anstehenden Entscheidungen über die Neuordnung ihrer Lebensformen nach vorwärts orientieren. Wer von uns hätte gedacht, daß sich die Übereinkünfte und Impulse der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel und der verschiedenen nationalen Foren und Kirchentage so rasch bei der Einrichtung des gemeinsamen Hauses Europa konkret zu bewähren hätten. Daß sich unsere Zeitschrift hier verpflichtet weiß, haben wir schon bisher deutlich zu machen gesucht und bei der Herausgebersitzung am 15. Dezember 1989 bekräftigt. Daß darüber die übrige Welt nicht vergessen werden darf, ist für Ökumeniker selbstverständlich. So trifft es sich gut, daß uns zur Pflege der entsprechenden Spiritualität der ökumenische Fürbittkalender in stark umgearbeiteter und (wie wir meinen) verbesserter Auflage zur Verfügung steht. Niemand wird trauern, daß eine Reihe von Angaben zu den obengenannten Ländern sich seit der Drucklegung erheblich geändert hat.

Zur erwähnten Herausgebersitzung hatten uns die Bischöfe Hans-Heinrich Harms und Hermann Sticher (jetzt Raidwangen bei Nürtingen) mitgeteilt, daß sie mit Jahresende aus dem Herausgeberkreis ausscheiden wollen. Herausgeber und Schriftleitung danken beiden für den ökumenischen Einsatz, den beide weit über unsere Zeitschrift hinaus in der eigenen Kirche und in vielen ökumenischen Gremien und Begegnungen geleistet haben und – in aus Alters- bzw. Ruhestandsgründen enger gezogenem Kreis – weiter leisten werden. Anstelle von Hermann Sticher wurde der neue Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche in der Bundesrepublik, Dr. theol. Walter Klaiber, zugewählt, eine Nachwahl für Hans-Heinrich Harms zunächst zurückgestellt.

Was die Beihefte zur ÖR anlangt, werden die beiden seit längerer Zeit anstehenden Dialoge mit der Orthodoxie (Nr. 53 und 54) noch in der Reihe erscheinen (Nr. 54 demnächst, Nr. 53 in naher Zukunft). Danach scheiden diese Dialoge aus der Beiheft-Reihe aus und werden von der EKD in eigener Regie (aber auch über den Buchhandel beziehbar) veröffentlicht. Im Jahr 1990 wird in der Reihe ein Band „Ökumenische Perspektiven theologischer Ausbildung" und ein weiterer mit den Ergebnissen des Faith and Order-Plenums in Budapest (August 1989) erscheinen, für Anfang 1991 wird eine Publikation „Ökumene in der DDR in den 80er Jahren" vorbereitet.

Mit diesem Heft beginnen wir eine Serie, in der nichtdeutsche Mitglieder der Ausschüsse für die Einheiten des ÖRK, Stabsmitglieder und abschließend auch zwei deutsche Delegierte die Arbeit des ÖRK zwischen Vancouver und Canberra bewerten und ihre Erwartungen an die 7. Vollversammlung artikulieren. Den Schwerpunkt des Heftes bilden Anfragen an den Ökumenismus, wie er derzeit durch die römische Kurie vertreten wird. Diesbezügliche Sorgen wurden bereits in den Statements der Herausgebersitzung 1987 geäußert (s. ÖR 2/1988). Sie haben seither nicht abgenommen und verdichten sich angesichts der retardierenden Interpretation des II. Vatika-

nums vom I. Vatikanum her zu der Grundfrage: stimmen eigentlich eine sich so artikulierende Theologie und eine ihr entsprechende Praxis noch mit der „Geschäftsgrundlage" überein, auf der mit der Promulgierung des Ökumenismus-Dekrets vor 25 Jahren gemeinsam begonnen wurde? Wir wollen mit den drei bzw. vier Beiträgen zum Thema keinesfalls eine negative Antwort suggerieren. Wir möchten aber anzeigen, wieviel für den Ökumenismus, dem wir uns verpflichtet fühlen, daran hängt, daß der Wille und der Einsatz für Gemeinschaft und Einheit im Leib Christi nicht konfessionell „instrumentalisiert" werden. Einen Ökumenismus, der im Sinne des Ökumenismus-Dekrets Nr. 3 (Schluß) auf Eingliederung abzielt, können und wollen wir nicht übernehmen.

Schließlich ist es uns eine besondere Freude, mit diesem Heft den Leiter der Ökumene-Abteilung im Kirchenamt der EKD, Oberkirchenrat Dr. Lothar Coenen, zu seinem 65. Geburtstag zu grüßen und es ihm als Ganzes widmen zu können.

Vo.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Ruth Albrecht, Funhofweg 3, 2000 Hamburg 60 / Rev. Wesley Ariarajah, ÖRK, Postfach 21 00, CH-1211 Genf 2 / Ulrike Arnold, Weilersweg 6a, 6483 Bad Soden-Salmünster / Dozent Dr. Johannes Dantine, Rooseveltplatz 10, A-1090 Wien / Dr. Lothar Engel, EMW, Mittelweg 143, 2000 Hamburg 13 / Prof. Dr. Karl Christian Felmy, Adam-Krafft-Str. 2, 8521 Effeltrich / Pfarrer Gerhard Fritz, Kronstr. 38, 6740 Landau / Prof. Dr. Erich Geldbach, Postfach 82, 6140 Bensheim / Dozent Dr. Wolfgang Gern, Klingenstr. 1, 6932 Hirschhorn / Präsident D. Heinz Joachim Held, Herrenhäuser Str. 12A, 3000 Hannover 21 / Prof. Dr. Bernd Hildebrandt, Fr.-L.-Jahn-Str. 3, DDR-2200 Greifswald / Dr. Erhard Kamphausen, Missionsakademie, Rupertistr. 67, 2000 Hamburg 52 / Bischof Dr. Martin Kruse, Bachstr. 1-2, 1000 Berlin 21 / Dr. Gerhard Linn, ÖRK, Postfach 21 00, CH-1211 Genf 2 / Bischof Per Lønning, Kalvedalskien 45, N-5018 Bergen / Pastor Wolfgang Müller, ÖC, Postfach 10 17 62, 6000 Frankfurt 1 / Prof. Dr. Christian Oeyen, Gneisenaustr. 31, 5200 Siegburg / Prof. Dr. Konrad Raiser, Dr-Kolbe-Str. 13, 5810 Witten/Ruhr / Prof. Dr. Gnana Robinson, Im Schäferkamp 6a, 4770 Soest / Dipl. Theol. Michael Schmitt, Ordinariat, Kleine Pfaffengasse 16, 6720 Speyer / Prof. Dr. Theodor Schneider, Hauptstr. 60, 6509 Armsheim / Dr. Gerhard Tiel, Escola Superior de Teologie, C.P. 14, 93001 São Leopoldo RS, Brasilien / Rev. Paul Wee, LWB, Postfach 21 00, CH-1211 Genf 2.

Theodor Schneider 60 Jahre

Für die breite Öffentlichkeit in Kirche und Ökumene ist er immer noch ein Geheimtip – nicht so für die theologische Zunft beiderlei Konfession und schon gar nicht für die Studierenden der Theologie im Raum Mainz – Frankfurt: Theodor Schneider, Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz und Mitherausgeber dieser Zeitschrift seit 1987. Am 22. Mai 1990 wird er 60 Jahre alt.

Verstandene Tradition, ökumenische Fragebereitschaft und eine klare, zupackende, zum Verstehen bringende Sprache – das sind die Markenzeichen des Theologen Schneider.

Er ist nahezu physisch unfähig, theologische Tradition – die verbindliche Lehrtradition seiner römisch-katholischen Kirche – als zeitenthobenes Lehrgebäude vorzustellen und als geistige Wohnung feilzubieten. Man kann eine beliebige Seite seiner Aufsätze oder Bücher aufschlagen – etwa und besonders seine Auslegung des Glaubensbekenntnisses „Was wir glauben", nicht von ungefähr nach wenigen Jahren schon in 3.Auflage und in mehreren Übersetzungen auf dem Büchermarkt –, immer begegnen wir dem Ringen von Glaubenden um das Verstehen der Glaubensbotschaft in den Herausforderungen *ihrer* Zeit. Im Gespräch mit ihnen, auch über ihr Scheitern und ihre Irrwege, entwickelt sich das eigene theologische Verstehen und Reden im Blick auf die Herausforderungen *unserer* Tage. Wer sich Schneider anvertraut, kann nie ein wurzelloser „Progressist" werden, wird vielmehr im besten (und eigentlichen) Sinne „konservativ", nämlich fähig, die Schätze der Tradition für heute zu heben.

Eine solche Theologie ist von der Wurzel her ökumenisch – weil geschichtliches Denken das dogmatische Verstehen davor bewahrt, die Formel mit der Sache zu verwechseln und voreilig „Hier stehe ich, ich kann nicht anders" zu sagen. Theodor Schneider kann sich mit verblüffender Unbefangenheit und Selbstkritik den Anfragen evangelischer Theologie aussetzen, ohne daß auf seine katholische Kirchenbindung dabei irgendein Schatten fiele. Da agieren und reagieren manche evangelische Kollegen „katholischer" als der Katholik Schneider. Kein Wunder, daß er schon kurz nach Antritt seiner Mainzer Professur (1971) in den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen kooptiert wurde und 1989 ohne Alternative dessen wissenschaftliche Leitung von katholischer Seite als Nachfolger von Karl Lehmann übernehmen „mußte". Seit 1984 ist er zudem Mitglied des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik.

Wer Schneiders Arbeiten liest, gewinnt unmittelbar den Eindruck: Hier ist der Gegentyp dessen am Werk, was man üblicherweise den „typischen deutschen Professor" nennt. Klare, schnörkellose, kurze Sätze, einfache, durchsichtige Didaktik, ein Stil, bei dem selbst abstrakte Fachbegriffe noch sozusagen anschaulich werden, ein Sprach- und Argumentationsduktus, der in einen Reflexionsprozeß hineinnimmt und dem eigenen Denken auf den Weg hilft. Darum ist Schneider auch ein begnadeter Prediger – wie etwa sein Büchlein „Wir sind sein Leib" beweist. Darum stehen in der Liste seiner über 100 Veröffentlichungen, Neuauflagen und Übersetzungen nicht mitgezählt, Beiträge in Kirchenzeitungen, Tageszeitungen und meditativ er-

schließenden Veröffentlichungen neben fachtheologischen Beiträgen mit höchster Anstrengung des Begriffs. In seinen Gesammelten Aufsätzen zur Eucharistie-Theologie unter dem Titel „Deinen Tod verkünden wir" (1980) und ebenso in der eben erschienenen Sammlung „Auf seiner Spur" läßt sich die Probe aufs Exempel machen: kein Bruch zwischen Fachwissenschaft, Antwort auf Leserbriefe und verkündigungsnaher Erschließung.

„Was wir glauben" heißt Schneiders Hauptwerk. Er ist nämlich kein blasser Methodologe, kein sachferner Meta-Theoretiker der Theologie, sondern konzentriert sich auf ihre Sachthemen, Schwerpunkte sind Christologie, Sakramententheologie – seine „Zeichen der Nähe Gottes" sind inzwischen vielfach aufgelegtes (und übersetztes) Standardwerk – und in den letzten Jahren immer mehr die Lehre vom Heiligen Geist und deren Defizite in der gegenwärtigen Theologie und Kirche.

Theodor Schneider kam in Essen zur Welt, wo ihm katholisches Bewußtsein in seiner westfälischen Variante zugleich mit der elementaren Erfahrung der Industriegesellschaft vermittelt wurde. Studiert hat er in Bonn und Freiburg. Priesterweihe 1956 in Köln. Danach war er für einen künftigen Universitätstheologen ungewöhnlich lange in der Seelsorge tätig, 8 Jahre – aber der Realitätsnähe seiner Theologie kam es zugute. Es folgte eine für katholische Theologen immer wieder bewährte Kombination wissenschaftlicher Schwerpunkte: Promotion über die Anfänge moderner Theologie – über „Teleologie" als theologische Kategorie bei Hermann Schell, in Münster (1966), Habilitation über ein Thema der Tradition, hier mittelalterlicher Theologie – über die Einheit des Menschen im Streit zwischen Thomisten und Franziskanertheologen an der Wende zum 14. Jahrhundert, in Bochum (1970). Die Spannweite seiner Theologie führte ihn 1971 nach Mainz, dem er trotz aller „Abwerbungsversuche" treu geblieben ist. Maßgebende Mitarbeit an der Würzburger Synode von 1971–1975 ist dann fast ebenso selbstverständlich wie die Mitgliedschaft im Redaktionskomitee der Zeitschrift *Concilium* in der Sektion Spiritualität.

Dies letztere Stichwort weist auf die Einheit des Theologen, des Christen und des Menschen Schneider. Nebenamtliche Tätigkeit als Pfarrer in einer kleinen Gemeinde südlich von Mainz erscheint ihm als selbstverständliches Element seiner theologischen Arbeit. Gleiches gilt für den Umgang mit Dichtung und Literatur. Wer Schneider begegnet, gar Gast in seinem Haus ist, erlebt die Einheit einer Theologie mit einem Menschen. Es ist unmöglich, sich ungetröstet von Schneider zu verabschieden.

Als spätes Hobby hat er das Segeln entdeckt. Das möge noch lange seiner Gesundheit neue Kräfte zuführen. Denn wir können zwar Gottes Fügung keine Ratschläge geben. Aber wir können vor Gott und den Menschen es aussprechen: Wir alle brauchen ihn noch lange.

Otto Hermann Pesch

Des Kaisers neue Kleider?

VON IRMGARD KINDT–SIEGWALT

Der Ruf nach einer „lebendigen und in sich stimmigen Theologie" (vital and coherent theology) für den Ökumenischen Rat der Kirchen als ganzen überhaupt und besonders für die Arbeit in Genf hat, seitdem er auf der 6. Vollversammlung in Vancouver geäußert wurde, zu einer Reihe von verschiedenen Analysen geführt.

Ich glaube, in diesem Ruf kommt eine gewisse Beunruhigung zum Ausdruck darüber, daß trotz allem, was jahrelang gesagt worden ist, immer noch ein grundsätzlicher Mangel an Klarheit im Blick auf Wesen, Rolle und Ziel des ÖRK herrscht.

Ist der Rat noch Pionier der ökumenischen Bewegung? Und welche Folgen hat das für unser Verständnis von Kirche? Was macht die Kirche zur „Kirche"? Und was bedeutet das für die Beziehungen des Rates zu den verschiedenen Gliedkirchen sowie zu den Gruppen und Bewegungen, die sich „christlich" nennen? Was meinen wir mit den beiden Bezeichnungen „Ökumenischer Rat der Kirchen" und „Weltrat der Kirchen"[1]? Wie steht es überhaupt mit unserem Verhältnis zur Welt? Funktioniert der Rat ihr gegenüber als Verteidiger, als Vermittler oder Ratgeber?

Wir geben gern zur Antwort, daß wir uns berufen fühlen, auf seiten der Bedürftigen, der Armen, der Hungrigen sowie der Unterdrückten und der Randgruppen zu stehen. Das mag tatsächlich viele unserer unmittelbaren Aktivitäten, unsere „Erste-Hilfe"-Projekte rechtfertigen. Aber das ist noch keine angemessene Antwort auf die oben gestellten Fragen, denn es ist nötig, daß wir uns grundsätzlich über die Voraussetzungen unseres Engagements und über unsere Ziele klar werden. Das schließt eine Prüfung unseres Selbstverständnisses ein. Wir müssen nämlich klarmachen, warum wir in einer bestimmten Situation engagiert sind. Und das heißt: Wir müssen über die theologische Rechtfertigung unserer Programme und Aktivitäten nachdenken. Was macht unser Handeln theologisch notwendig?

Ich stimme mit denen überein, die eine Überprüfung der ekklesiologischen Implikationen unserer Tätigkeit[2] fordern. Gibt es da so etwas wie eine Kontinuität, eine erkennbare Kohärenz? Wer autorisiert denn wirklich unser Tun – auch im Blick auf die Frage der Zuständigkeit? Wie sehr sind wir jeweils durch unsere konfessionelle Herkunft und daher auch unsere kirchlichen Unterschiede geprägt – abgesehen von unseren kulturellen Besonderheiten und nationalen Interessen?

Alle diese Fragen weisen auf die dringende Forderung, unsere theologischen Voraussetzungen und Überzeugungen zu klären. Der Auftrag von Vancouver könnte ja auch ganz einfach heißen: Stellt uns allgemein akzeptierbare theologische Richtlinien zur Verfügung! Bleibt dabei in engem Kontakt mit Leben und Wirklichkeit und versucht beides stimmig miteinander zu verbinden. Sprecht eine klare und eindeutige Sprache, die es auch Außenseitern erlaubt zu verstehen, worum es dem ÖRK und in der ökumenischen Bewegung überhaupt geht![3]

Wer der so beschriebenen dringenden Aufgabe, die vor uns liegt, zustimmen kann, muß freilich nicht unbedingt mit der Behauptung einverstanden sein, nach der sich der Rat in einer theologischen Notlage befindet. Ist es wirklich so schlimm? Sicher nicht im Blick auf unsere diversen Hilfsaktionen und unsere Bildungsarbeit[4], aber vielleicht trifft es für die theologische Grundsituation zu. Meine Perspektive mag sehr subjektiv und pessimistisch sein, aber mir scheint der Rat bisweilen theologisch in der Situation des Kaisers in dem bekannten Märchen zu sein, der von den „Schneidern" betrogen wird. Nur ein Kind wagt während der Prozession zu sagen: „Aber der Kaiser hat ja keine Kleider an!" Alle anderen, aus Angst in Ungnade zu fallen, bringen ihre Bewunderung für das gar nicht existierende Kleid zum Ausdruck.

Das heißt also, wir machen uns etwas vor, indem wir uns gefährlichen Illusionen hingeben. Wir haben eine Grundausstattung von allgemeinen religiösen Überzeugungen entwickelt, die sich mit Hilfe einer Reihe von Schlagwörtern oder Slogans[5] ausdrücken lassen. Diese Slogans sind an und für sich nicht falsch, aber sie bleiben so allgemein und unverbindlich, daß man sie auf jede nur denkbare Situation anwenden kann, und deshalb haben sie ihre besondere Aussagekraft verloren. Auch wenn sich alle einzelnen Begriffe in der Bibel finden lassen, so bedeutet das Jonglieren mit ihnen noch lange keine Theologie und schon gar keine „lebenswichtige und kohärente". Natürlich ist es nicht schon gefährlich, irgendeines dieser Schlagwörter zu benutzen; das Problem liegt darin, daß wir uns mit ihnen und nur mit ihnen zufriedengeben. Denn sie erhellen eine Situation nur dadurch, daß sie sie vereinfachen, wohingegen eigentliche theologische Reflexion bedeuten würde, das biblische Wort neu in den jeweiligen konkreten Kontext zu übersetzen. Das aber hieße, daß wir uns selbst in Frage stellen und aktuelle Anlässe immer wieder neu im Licht des Evangeliums durchdenken. Vielleicht sollen wir in manchen Situationen überhaupt nicht handeln, und dennoch käme ein solches „Nichtstun" einer Art Handlung gleich.

All das würde natürlich Zeit kosten, Zeit um zu lesen, zu beten, zu meditieren, um Hilfe von außen zu erbitten, um zuzuhören – Zeit, die wir uns normalerweise nicht nehmen. Außerdem wäre Mut nötig, Mut, sich mit der ganzen Vielschichtigkeit und Doppeldeutigkeit der wirklichen Umstände in einer konkreten Situation auseinanderzusetzen.

Es würde nicht ausreichen, nur noch einmal zu wiederholen oder zu beschwören, wovon wir überzeugt zu sein glauben. Wir müßten uns der tiefen Kluft bewußt sein, die sich so oft zwischen dem auftut, was gesagt wird und was wir tatsächlich leben und tun. Und wir müßten nach mehr Übereinstimmung suchen zwischen dem, was wir zu sein beanspruchen, und dem, was wir sind.

Dies gilt vor allem für das anspruchsvolle Ziel, auf das wir hinarbeiten, „die Einheit, die wir suchen"[6]. Dieses Ziel ist schon so oft beschworen worden, daß es bereits zur Ideologie geworden ist, die uns – wie Ideologien das an sich haben – weit von der Wirklichkeit entfernt hat. Wir tun aber so, als ob es sich bei der Einheit um ein in naher Zukunft liegendes erreichbares Ziel handelt. Und gerade so schmeicheln wir dem „Kaiser".

Es ist doch einfach eine Tatsache, daß es im Laufe der Geschichte des Christentums zu Abspaltungen gekommen ist, die die Einheit des einen Leibes Christi beeinträchtigt haben. In ökumenischen Kreisen wird die Tatsache gern als ein tragischer, durch menschliche Schuld verursachter Unfall hingestellt. Ganz gewiß ist ein wichtiges Motiv der ökumenischen Bewegung das tiefe Gefühl der Trauer und der Schuld angesichts dieser Wirklichkeit. Und ebenso stark ist die Überzeugung, daß Christen – gerade in der heutigen Zeit – dazu berufen sind, darauf hinzuarbeiten, die Trennungen und die trennenden Unterschiede zu überwinden, um die Einheit zu erreichen, für die Christus gebetet hat, „damit die Welt glaube" (Joh 17,21).

Zwei Mißverständnisse haben sich jedoch m.E. heimlich in solch ehrenvolles Bemühen eingeschlichen. Das erste ist die Voraussetzung, als könnten Männer und Frauen Geschichte ändern. Es scheint uns nicht vorstellbar, daß den Abspaltungen, die sich an einem unterschiedlichen Verständnis von dem, was Wahrheit ist und wozu sie beruft, entzündet haben, eine verborgene, vielleicht sogar eine von Gott gegebene Notwendigkeit zugrunde liegen könnte. Sollten wir nicht lernen, diese Wirklichkeit zu akzeptieren, ohne gleichzeitig unsere Bemühungen, für eine wachsende Gemeinschaft zu beten und für sie zu arbeiten, einzustellen?

Das zweite Mißverständnis ist mit dem ersten eng verbunden und ist vielleicht die Ursache für das erste. Wir fühlen uns so sehr verpflichtet, für die von Christus erbetene Einheit zu arbeiten, daß wir zu vergessen scheinen,

daß sein Gebet an Gott gerichtet ist, der allein in der Lage ist, dieselbe Einheit, die bereits zwischen dem Vater und dem Sohn besteht, unter denen zu schaffen, die an Christus glauben. Diese Einheit ist im Grunde eine Verheißung für die Zukunft ebenso wie das „Gottesreich" oder die „neue Schöpfung", d.h. sie hat eschatologischen Charakter. Selbst wenn Gott uns – und die ökumenische Bewegung – zu dem Zweck der endgültigen Einheit gebraucht, wird ihr Zustandekommen allein Gottes Werk und nicht das unsere sein. Es wäre theologisch m.E. „lebenswichtig und kohärent", unterscheiden zu können, wo unser Tun gefragt ist und wo nicht, und nicht Gottes Wirken mit dem unseren durcheinanderzubringen. Darum ist es notwendig, darüber nachzudenken, ob das „So-Tun-als-ob"-Modell wirklich hilfreich ist[7], ob wir zu gemeinsamen Aktionen übergehen können, so, als sei die Einheit, die uns als eschatologische Gabe und Verheißung Christi immer wieder vorausliegt, auch irdisch schon da.

Was meinen wir heute eigentlich, wenn wir die „Einheit" beschwören, wenn wir gar von der *„sichtbaren* Einheit" sprechen, die wir „suchen"? Ursprünglich hieß das doch: den vollen Konsens in den zentralen Fragen des Glaubens und der Lehre zu erreichen suchen. Aber sind wir dazu überhaupt in der Lage, werden wir dazu je in der Lage sein, wenn wir die vielen unterschiedlichen Positionen, die die Kirchen vertreten, ernst nehmen – wenn wir vor allem an die Grundsatzfragen denken, die die Kirchen bei aller Zustimmung zum Lima-Dokument aufgeworfen haben und geklärt sehen wollen?[8] Gewiß, diese Klärungsarbeit ist im Gange, aber kann in absehbarer Zeit wirklich mit „Lösungen" gerechnet werden, die zu rechtsverbindlichen Schritten der Kirchen im Sinne gemeinsamen Handelns führen? Müssen wir uns nicht auf lange Sicht und vielleicht überhaupt mit generell formulierten Konvergenzen zu theologischen Inhalten begnügen, deren Rechtsstatus offenbleibt? Ist es dann aber sinnvoll, ist es „ehrlich", von Einheit zu sprechen? Müßte sich unsere theologische Arbeit nicht viel mehr darauf konzentrieren zu fragen, an welcher Stelle und warum die unterschiedlichen Positionen nicht miteinander vereinbar, warum sie nicht konvertierbar sind?

Nach solchen Gründen zu fragen, würde uns darauf aufmerksam werden lassen, daß die Ursache nicht in der mangelnden Konsensbereitschaft zu suchen ist, sondern an tieferen theologischen und kulturellen „Gegebenheiten" liegt, die objektiven Charakter haben. Der Blick auf die geschichtliche Prägung und die kulturelle Eigenart würde auch deutlich machen, daß anerkannte Glaubensaussagen und Glaubenswahrheiten zu unterschiedlichen Konsequenzen in der jeweiligen kirchlichen Realität führen können.

Nach solchen Gründen zu fragen, bedeutete freilich auch, daß wir uns innerhalb des Ökumenischen Rates über das uns eigene, spezifische theologische Zentrum Rechenschaft geben, das unser Selbstverständnis begründet und unser Handeln motiviert. Die Tatsache, daß es unter uns unterschiedliche theologische Ansätze und verschiedene Weisen, wie sich uns Welt, Raum, Zeit, Natur und menschliche Gesellschaft von Gott her darstellen, gibt, bedeutet ja nicht, auf die Orientierung an einem grundlegenden theologischen Zentrum zu verzichten. Vielmehr ist die immer wieder neu zu vollziehende Ausrichtung an ihm – in wahrnehmender, aufmerksam hörender Überprüfung der eigenen Person – unabdinglich für unsere Glaubwürdigkeit auf allen Gebieten.

Ich habe aber den Eindruck, daß uns eben dies, unser theologisches Zentrum, unsere Wurzeln und die Verpflichtung, die sich daraus ergibt, aus dem Blick zu geraten droht, und Außenseiter scheinen dies auch zu spüren.[9]

Wir sind wie Bienen geworden, die zufrieden sind, sich von Zucker anstatt von Pollen zu ernähren. Zwar können wir noch immer Honig produzieren, aber was für ein Unterschied in der Qualität! Die ökumenische Bewegung, die Kirchen und die Welt, sie alle warten darauf, daß wir unsere Anstrengungen und unseren Mut einsetzen, um zu unserem eigentlichen Zentrum zurückzukehren. Das wäre lebenswichtig, das machte uns glaubwürdig!

Es ist gewiß nicht damit getan, nur Kritik zu üben. Deshalb möchte ich unsere Aufmerksamkeit auf drei verschiedene Reflexionsebenen lenken. Dies umfaßt das Nachdenken:

a) über unsere theologischen Wurzeln;
b) über die Organisation der Arbeit;
c) über das Selbstverständnis des Rates im Gegenüber zu den Kirchen und zur Welt.

a) *Theologische Wurzeln – „Verwurzelung"*

Ich möchte anregen, daß wir mehr von „Gemeinschaft – koinonia" als von „Einheit" reden, d.h. daß wir statt von der „Einheit, die wir suchen" sprechen von der Koinonia, „der Gemeinschaft, die wir bewußt festhalten wollen" (Apg 2,42)[10]. Warum? Der Begriff „Einheit" kann philosophisch als eine ontologische Kategorie verstanden werden, die auf eine Gegebenheit hinweist, einen Zustand, ein „esse". Demgegenüber ist im Begriff „Gemeinschaft" eine soziale Dimension enthalten und damit die Beziehung

zu Personen, die für das „Miteinander" arbeiten. Natürlich kann man auch „Einheit" im Sinne eines sozialen Geschehens verstehen, aber wenn wir das tun, gehen wir schon von der Voraussetzung aus, daß die beteiligten Personen von denselben Gedanken und Worten geprägt sind und demselben Verhaltensmodell folgen. Das Ziel, „derselben" Meinung oder Einstellung zu sein, blickt auf das Ende eines Konfliktes im endgültigen Frieden hin. Da aber sind Unterschiede bereits behoben, sie haben zumindest den trennenden Charakter verloren, der vorher unter den Partnern Spannung und Furcht erzeugt haben mochte. Ein Wandel ist eingetreten; irgendjemand hat um der „Einheit" willen auf eine früher vertretene Position verzichtet – Einstimmigkeit hat sich entwickelt.

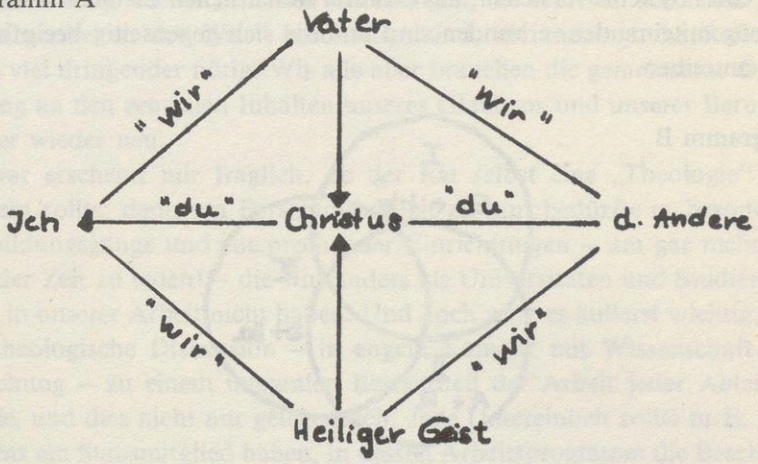
Im Unterschied zu einem derartigen Verständnis von „Einheit" spiegelt das Konzept der „Gemeinschaft" eine beständige Dynamik wider. Es *beginnt* nicht nur mit den tatsächlichen Unterschieden, die normalerweise in jeder Gruppe zu finden sind. Dafür gibt es mehrere Gründe und verschiedene Ursachen. Der Begriff der Gemeinschaft erlaubt es jedoch, daß die vielfältigen Unterschiede, Eigenheiten und besonderen Merkmale weiterhin bestehenbleiben können, ohne daß sie das eigentliche Wesen von „Gemeinschaft" zerstören. „Gemeinschaft" ist als solche etwas, das auf eine Absicht, nämlich auf die Bereitschaft hindeutet, sich mit dem/den anderen zusammenzutun.

Wir sollten m. E. ein theologisches Konzept der Gemeinschaft oder Koinonia entwickeln, das Unterschiede, Eigenarten und Differenzierungen berücksichtigt, die ihre Ursache in den besonderen konfessionellen und kulturellen Traditionen haben. Erst dann wird jeder in der Lage sein, seine spezifischen Gaben beizutragen, sich in besonderer Weise für die Gemeinschaft zu verpflichten und ebensosehr dafür offen zu sein, von anderen zu lernen. Dies alles darf jedoch nicht unter der Voraussetzung geschehen, als werde erwartet, daß Eigenheiten und Besonderheiten geändert werden müssen, sofern sich das nicht gewissermaßen wie von selbst auf dem Weg zur „Zusammengehörigkeit" ergibt. Es besteht ein positives Recht, „jemand anderer" zu sein und auch als solcher respektiert zu werden! Im Grunde ist dieses Recht tief im Geheimnis der Schöpfung und der Inkarnation verwurzelt.

Handelt nicht bereits Gott aus Freude und aus freiem Willen heraus so, daß er Männer und Frauen nach seinem Ebenbild schafft, nicht um Spiegelbilder seiner selbst zu werden, sondern um Partner zu sein, an die er sich als an die „Anderen" wenden kann? Und als er sieht, daß die Partner auf Abwege geraten, entscheidet er sich, selbst „menschliche Gestalt" anzuneh-

men (Phil 2,7), um die anderen in die Gemeinschaft zurückzuholen. So hat Christus den Weg zu uns gefunden, zu den vielen „Egos", die ihrerseits nur an sich selbst und sehr wenig an Gott als dem „ganz Anderen" interessiert waren, geschweige denn an den Angelegenheiten ihrer Nachbarn, der „Anderen". Christus hat Gemeinschaft zu jedem einzelnen von uns hergestellt, indem er das isolierte „Ego" in ein „Du" verwandelt hat, sowohl in Beziehung zu sich selbst als im Blick auf die „Anderen", so wie er selbst „Du" geworden ist für uns alle. Ja, durch den Heiligen Geist ist es für uns möglich, zum „Wir" zu werden, d.h. zur Gemeinschaft, die uns mit dem dreieinigen Gott und mit all unseren Schwestern und Brüdern verbindet.

Diagramm A



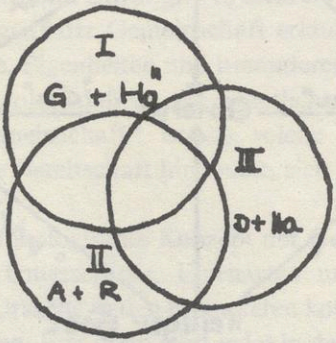
In dieser Gemeinschaft ist Raum für das Anderssein des anderen mit all seinen Unterschieden, die Geschlecht, Konfession, Kultur etc. betreffen. Diese Koinonia des „Wir" hat eine spirituelle Qualität, die nicht dadurch abgewertet wird, daß es durchaus auch theologische Unterschiede gibt. Denn ihre Mitglieder sind persönlich kraft des Heiligen Geistes verbunden und trachten danach, „absichtlich zusammenzubleiben" und zur „Kirche der Kirchen" zu werden. Diese Gemeinschaft ereignet sich im Glauben, der in Wort und Sakrament zum Ausdruck kommt, ebenso wie er sich in tiefem Respekt vor dem Geheimnis der anderen Person äußert. Nach Eph 4,15 sind Christen dazu aufgerufen, das Verhältnis zu den anderen durch Liebe und Wahrhaftigkeit bestimmt sein zu lassen und gerade so tiefer in Christus zusammenzuwachsen. „Lebensnähe" und „Übereinstimmung" haben hier ihren wirklichen Ursprung – sie sind christologische Merkmale.

Im Blick auf die Begegnungen mit Christen aus Kirchen und Konfessionen, die nicht unsere eigenen sind, würde das bedeuten, daß wir nicht nur Geduld haben müssen mit ihrer theologischen Konzeption und Ausdrucksweise, sondern daß wir bewußt Raum schaffen müssen für ihr Verständnis von Wahrheit in all ihren Spiegelungen. Das bedeutet, daß wir entschieden der Versuchung widerstehen, ihr Denken, ihre Theologie und ihre kirchliche Praxis ändern zu wollen – denn das ist Gottes Sache.

b) *Die Organisation der Arbeit*

Der Rat als ganzer und jede seiner Abteilungen sollte sich auf der Grundlage eines Systems verstehen, das aus drei wesentlichen Elementen besteht, die eng miteinander verbunden sind und die sich gegenseitig beeinflussen und antreiben.

Diagramm B



Zunächst sollte klar sein, daß unser Denken, Sagen und Handeln seinen Grund in den Wurzeln unseres Glaubens und damit in zentraler Weise in Christus hat. Der Glaube bestimmt die Qualität unseres Seins, und die Beziehung zu Christus ist so wesentlich, daß sie uns wirklich kennzeichnen muß und daß sie auch für andere erkennbar sein sollte, die wissen wollen, wer wir sind und für wen wir leben. Im ersten Kreis des Diagramms B stehen „G" und „Hö" für „Gebet", d. h. Gottesdienst, und „Hören". Ich bin nicht die erste und sicherlich auch nicht die einzige, die fühlt, daß die Dimension des Gebets im Ökumenischen Zentrum zu kurz kommt, obwohl wir jeden Montagmorgen einen Gottesdienst in der Kapelle feiern und an allen anderen Wochentagen Morgenandachten haben. Es geht mir um die Atmosphäre im ganzen. Viele von uns – und nicht nur unsere orthodoxen Kollegen – empfinden diesen Mangel an gottesfürchtig erfülltem „Raum" und „Zeit"

für Andacht, Meditation und Stille. Es entsteht keine „lebendige" Wärme, es fehlt an Erfahrungen geistlicher Stärkung. Dieser Zustand kann sich nicht einfach über Nacht ändern; es ist das auch nicht so sehr eine Sache des „Handelns" als des Wartens, Empfangens und Zuhörens. Freilich jemand, der Erfahrung hat, Gott zuzuhören, wird dann auch in der Lage sein, den Kollegen aufmerksamer zuzuhören und offen zu sein für ihre Einsichten sowie für das, was sie brauchen.[11]

Der zweite Kreis bezieht sich auf die Notwendigkeit zu theologischer Arbeit und Reflexion („A"+„R"). Nach meiner Meinung handelt es sich dabei um eine Forderung, die nicht nur die Abteilungen der Programmeinheit „Glaube und Zeugnis" angeht, wo Theologie im „traditionellen" Sinn betrieben wird. Vielleicht haben Abteilungen, die sehr viel mehr mit „den Angelegenheiten der Welt" beschäftigt sind, die theologische Reflexion noch viel dringender nötig. Wir alle aber brauchen die gemeinsame Orientierung an den zentralen Inhalten unseres Glaubens und unserer Berufung immer wieder neu.

Zwar erscheint mir fraglich, ob der Rat selbst eine „Theologie" entwickeln sollte; denn um Forschungsarbeit zu tun, bedürfte es besonderer Ausbildungsgänge und entsprechender Einrichtungen – um gar nicht erst von der Zeit zu reden! – die wir, anders als Universitäten und Studienzentren, in unserer Arbeit nicht haben. Und doch wäre es äußerst wichtig, daß die theologische Diskussion – in engem Kontakt mit Wissenschaft und Forschung – zu einem integralen Bestandteil der Arbeit jeder Abteilung würde, und dies nicht nur gelegentlich. Jede Untereinheit sollte m.E. mindestens ein Stabsmitglied haben, in dessen Arbeitsprogramm die Beschäftigung mit den theologischen Voraussetzungen und an den theologischen Zusammenhängen besonderen Raum hat. Und natürlich müßte die theologische Arbeit erkennbar Einfluß haben auf die Weise, wie das jeweilige Vorhaben der Abteilung gestaltet wird.

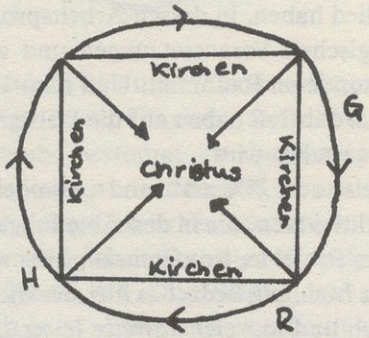
Der dritte Kreis weist auf „Dienst" und „Handeln" („D"+„H"). Er bezieht sich auf alle Aktivitäten, die in den Abteilungen unternommen werden – auf Programme, Projekte, Konferenzen, Sitzungen, auf die gesamte Planung. Nach meiner Meinung bedarf es hier des theologischen Nachdenkens über die Frage, ob und in welcher Weise unser „Handeln" am Platze ist. Diese Frage werde ich im nächsten Abschnitt nochmals aufgreifen. An dieser Stelle mag ausreichen, den „Dienst"-Charakter unserer Arbeit zu betonen, und damit eine Qualität, die sich aus dem Geist des Zuhörens ergibt. Es ist nicht damit getan, „geschäftig" zu sein und eine Organisation wie den Rat in Gang zu halten. Wir neigen dazu, uns viel zu sehr von dem

bürokratischen Apparat gefangennehmen zu lassen, der längst seine autonomen Strukturen entwickelt hat. Sie sind Außenstehenden nur schwer als Instanzen zu vermitteln, die sich sachlich notwendig und legitim aus dem eigentlichen theologischen Auftrag ergeben. Unsicherheit herrscht vielerorts darüber, ob und inwieweit die einzelnen Programme einer theologischen Gesamtkonzeption zuzuordnen sind. Das hat sicher dazu beigetragen, daß gegenwärtig neu über einen Strukturplan für die Zukunft des ÖRK nachgedacht wird. Es ist aber die Frage, ob man auf dem Weg der Veränderung von Strukturen allein wirklich weiterkommt. Müßte nicht vorrangig oder doch Hand in Hand damit die Klärung der Basiskonzeption vorangetrieben werden, die uns in unserem Bewußtsein und Handeln bis in die organisatorischen Strukturen hinein eine ständig übergreifbare Rechenschaftspflicht auferlegt? Auch das verlangt der Dienst der Verantwortung und der Hingabe nach dem Modell Jesu Christi (Joh 13,15ff).

c) *Beziehungen: die Kirche – die Kirchen – die Welt*

Zur Zeit besteht wohl kaum die Gefahr, daß der Rat zu einer „Superkirche“[12] werden könnte – es fehlen zu viele Vorbedingungen dafür innerhalb der gegebenen Strukturen. Und selbst wenn sie geändert würden, wäre es sinnvoll, daß wir uns zu einer dem Vatikan oder den orthodoxen Patriarchaten vergleichbaren Institution entwickeln?

Diagramm C



Sollte der Ökumenische Rat nicht vielmehr eine deutliche Alternative zu ihnen sein? Sollte er nicht eher als eine Art „Forum“ funktionieren? In diesem Sinne ist Diagramm C als eine Verbindung der Kirchen zu verstehen,

die um Christus als ihren Mittelpunkt (s. Mt 23,8) versammelt sind und die durch den Rat in engem Kontakt miteinander stehen. Während die kongruenten Dreiecke die Vielfalt der Kirchen symbolisieren, soll der Regelkreis Symbol für den Ökumenischen Rat sein. Der Rat hätte demnach die Aufgabe, die gemeinsamen Anliegen der Mitgliedskirchen im Blick auf das gottesdienstliche Leben, die theologische Reflexion und das aus beiden entstehende Handeln zu vermitteln und zu befördern (s. Diagramm B). Nach diesem Modell bleiben die Kirchen selbst weiterhin autonom im Blick auf das „magisterium ecclesiae". Das schließt nicht aus, daß sie sich auf der Grundlage von theologischen Übereinstimmungen zusammenfinden, aber der Konsens bildet nicht die einzige und wesentlichste Voraussetzung für die Qualität als Gemeinschaft. Denn die „Absicht zusammenzubleiben" läßt ein Miteinanderteilen im Sinne verantwortlicher Freiheit (Gal 5,1) zu. Um die zu gewährleisten, muß der Rat wirklich Initiator, Vermittler, Verteidiger usw. sein. Seine Autorität aber wird allein danach bemessen, wie integer er diese Rolle unter den Kirchen zu spielen vermag.

Die Historiker mögen später einmal einen gewissen Mangel an Klarheit im Blick auf das Verständnis der Aufgabe des Ökumenischen Rates in seinem Gegenüber zur Welt feststellen. Es sieht so aus, als habe während der ersten Jahre nach der Gründung des Ökumenischen Rates und bis in die sechziger Jahre hinein das Schwergewicht auf theologischen Sachfragen gelegen. Und erst seit der berühmten Weltkonferenz von „Kirche und Gesellschaft" (Genf, 1966) taucht die Forderung auf, die eigentliche Berufung des Rates dürfe sich nicht in theologischer Rede erschöpfen, sondern müsse zu entsprechendem Handeln[13] führen, um glaubwürdig zu sein. Tatsächlich wurden nach Uppsala zwei neue Abteilungen ins Leben gerufen, das „Programm zur Bekämpfung des Rassismus" und die „Kommission für kirchlichen Entwicklungsdienst". Seither steht das Anliegen, in voller Solidarität mit den Armen, Unterdrückten und Randgruppen zu leben, im Mittelpunkt des Rates. Wie immer man die Entwicklung im Selbstverständnis des Rates und die eingetretene Akzentverschiebung beurteilen mag, richtig ist sicher, daß wir immer wieder den Inhalt unseres Glaubens in die Sprache der Erfahrung „übersetzen". Und tatsächlich hat sich mit der neuen Konzeption ein Wandel vollzogen. Der Rat ist nämlich bewußt von der Position abgerückt, gegenüber der „Welt" als eine sogenannte „dritte Kraft" zu stehen, und engagiert sich in der Welt durch direkte politische Aktion. Geistig steht hinter diesem Wandel eine bestimmte, von calvinistischem Geist geprägte Auffassung von der Kirche und ihrem Engagement. Vielleicht sollten wir uns wieder daran erinnern, daß es auch noch andere „protestan-

tische" Vorstellungen davon gibt, wie sich die Kirche in der Welt engagieren soll. Ist es nicht höchste Zeit, sich theologisch Rechenschaft über diese verschiedenen Konzepte zu geben und Rechenschaft auch über die Frage, *warum* wir uns überhaupt engagieren und bis *zu welchem Grad* und welche theologische Konsequenzen das hat. Denn unser politisches Handeln rechtfertigt sich ebensowenig aus sich selbst wie unser Handeln überhaupt. Wir müssen zudem auf den Einwand antworten, dem wir ständig von fundamentalistischer Seite her ausgesetzt sind, nämlich der Ökumenische Rat habe sich weit von seiner ursprünglichen Berufung und von der Arbeit entfernt, die er eigentlich vollbringen sollte – er treibe „Allotria". Wenn ich auch nicht diesem Vorwurf zustimmen kann, so bin ich doch davon überzeugt, daß es eine theologische Klärung der Motivation für unser „Tun" geben muß.

Ich fasse das Gesagte zusammen: der Ökumenische Rat muß zu seinen Wurzeln zurückkehren und den Kirchen dienen, indem er sie durch sein eigenes Engagement in den verschiedenen Arbeitszweigen zu einem Leben der Koinonia im Geist der Wahrheit und der Liebe ermutigt und befähigt. Der Rat könnte sich dabei wie eine ökumenische Schule verstehen, in der solche Koinonia erlernt und gelebt werden kann. Er sollte ein dafür angemessenes Instrumentarium haben, das diesen Prozeß des Voneinanderlernens und Aufeinanderhörens erleichtert und das dazu hilft, ein gemeinsames Verständnis sowohl von Gottes Wort als auch von den Forderungen, die die Welt in der heutigen Zeit an uns richtet, zu entwickeln. Der Rat selbst sollte in der Lage sein, mit einem „dritten Ohr"[14] zu hören, als ein wirklicher Verteidiger, der versucht, den Anderen als „den Anderen" zu hören.

Ich bin davon überzeugt, daß wir einer Theologie der „Gemeinschaft", unter Einbeziehung eines theologischen Verständnisses vom „Anderen", den Vorzug geben sollten. Es mag deutlich geworden sein, daß „der Andere" das Nicht-Ego ist: sei es jemand anderen Geschlechts, aus einer anderen Konfession, einem anderen Kulturbereich, mit einer anderen Religion, mit einem anderen sozialen Status, mit einer anderen Art sich zu verständigen. „Jemand anders" kann Frau oder Mann sein, arm oder reich ... Ein theologisches Konzept, das die Andersartigkeit „des Anderen" berücksichtigt und bejaht, ist von Bedeutung auch für unseren Dialog mit den anderen Religionen. Das Einfühlungsvermögen des Rates war richtig, als er unter diesem Namen eine besondere Abteilung ins Leben rief und der Programmeinheit „Glaube und Zeugnis" angliederte. Die Notwendigkeit, vom „anderen" her zu denken, kommt auch in der Studie von Glauben und

Kirchenverfassung zum Ausdruck, die den Titel „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche und die Erneuerung der Menschheit" trägt. Es sollte gerade darum noch viel mehr Zusammenarbeit zwischen den beiden Abteilungen geben, gerade weil es beiden in besonderer Weise um Gemeinschaft geht.

Nur wenn wir im Ökumenischen Rat selbst in unserer Programmarbeit ein Mehr an Gemeinschaft verwirklichen, sind wir glaubwürdige Zeugen der Koinonia, von der wir theologisch reden. Anliegen aller Abteilungen sollte es sein, alles zu fördern, was den Gliedern der Gemeinschaft dient. Die Frage nach der Einheit ist im Konzept der Koinonia als einer „versöhnten Gemeinschaft" im besten Sinne aufgehoben.[15]

Diese Gemeinschaft richtet sich an der Wahrheit aus. Wahrheit ist dabei nicht etwas Theoretisches, sondern gelebte Antwort auf einen vernommenen unbedingten Anspruch. Wahrheit teilt sich mit in einer konkreten konfessionellen, kulturellen, sozialen Sprache. Wir müssen sie gerade so zulassen, respektieren und schützen und nicht auf einer „höheren Ebene" überwinden wollen. Denn Wahrheit ist Gott selbst verpflichtet.

Das Gesagte zu verwirklichen, bedarf es des Gebets. Und zwar geht es nicht nur um einzelne Gebete, die unseren verschiedenen Aktivitäten eine geistliche Komponente verleihen. Es geht um den anhaltenden Vollzug des Betens, das auf unser ganzes Leben ausstrahlt und einwirkt, auf unsere theologische Reflexion ebenso wie auf unser Engagement in Sachen der Welt. Eine „Gebetshaltung", die uns lehrt, zwischen dem Wirken Gottes und dem von Menschen zu unterscheiden, die uns immer wieder neu in unserer Berufung verwurzelt, und die glaubhaftes Zeugnis ablegt durch ihre Ausstrahlungskraft.

Aus dem Englischen übersetzt von Irmgard Kindt-Siegwalt und Renate Sbeghen

ANMERKUNGEN

[1] Das Attribut „ökumenisch" hat einen Bedeutungswandel durchgemacht. Während es sich im Neuen Testament auf den damals bekannten Erdkreis bezog, der nahezu identisch mit dem römischen Imperium war – also ein geographischer Begriff –, kennzeichnet es jetzt das Engagement von Christen aller Konfessionen, für eine größere Gemeinschaft zu arbeiten.
Wenn im Deutschen beide Bezeichnungen nebeneinander gebraucht werden, weist das auf einen Schwebezustand hin, den wir vielleicht deshalb aufrechterhalten, weil er uns erlaubt, den Rat im Weltmaßstab zu sehen wie die UNO und ihn gleichzeitig als den legitimen Sachwalter der ökumenischen Bewegung zu verstehen.

[2] Vgl. den Aufsatz von V. Borovoy: „Die kirchliche Bedeutung des ÖRK. Vermächtnis und Verheißung von Toronto" in: Es begann in Amsterdam, Beiheft zur ÖR 59, 151–168, bes. 161. Ebenso Constantin Scouteris „Die kirchliche Bedeutung des ÖRK. Verschmelzung von Lehre und Leben, ebd. 169–178.

[3] Vgl. Ph. Potter, der darüber klagt, daß „Anliegen und Zielsetzung des Rates weitgehend unbekannt seien" in: „Die Botschaft und die Botschaften", a.a.O. 22–38, bes. 22f. So nach dem Bericht des Lutherischen Weltdienstes auch R. Koppe in einem Vortrag in Loccum, lwi 43, 8. Dez. 1988, 14. Könnte es nicht sein, daß diese Unkenntnis von der Unklarheit herrührt, die im Rat selbst über Motivation und Zielsetzung herrscht?

[4] Veröffentlichungen auf diesen Gebieten wie etwa auch zum Phänomen des Rassismus oder zur Umweltproblematik oder neuerdings die Studie über AIDS finden vielerorts gebührende Beachtung. Die theologische Begründung wird freilich oft ausgespart.

[5] Immer wieder werden folgende Begriffe und Wörter in unseren Publikationen gebraucht: Einheit, Solidarität, Frieden, Gerechtigkeit, teilnehmen, teilen, die Unterdrückten, die Leidenden, die Benachteiligten, die Armen etc.

[6] „... an die Kirchen mit dem Ziel der sichtbaren Einheit des einen Glaubens und der einen eucharistischen Gemeinschaft zu appellieren." Glauben und Kirchenverfassung, By-Law 2, vgl. auch die berühmten Formulierungen der Vollversammlungen in Neu-Delhi 1961 und Uppsala 1968, Nairobi 1975 und Vancouver 1983 oder die Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen 1971 und die Konsultation von Salamanca 1973.

[7] V. Borovoy erinnert an mehreren Stellen seines Artikels (a.a.O. 164 + 166) an das berühmte Prinzip des „So-Tun-Als-Ob", das bereits N. Söderblom, K. Bell und W. Monod in die Diskussion eingebracht haben unter der Devise: „Handelt gemeinschaftlich – so als ob die Einheit schon verwirklicht wäre!" Unter der Voraussetzung, daß wir die Einheit als geistliche Gabe Christi verstehen, ist das „So-Als-Ob" gerechtfertigt. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß wir mit dieser in Christus schon gegebenen Einheit einen Glaubensinhalt benennen, der sich der sichtbaren Vorläufigkeit entzieht. Sobald wir vergessen, daß wir im Glauben, noch nicht im Schauen leben (2 Kor 5,7) und unsere irdische Bedingtheit überspringen, die von dem „Schatz in irdenen Gefäßen" spricht (2 Kor 4,7), leistet diese Devise gefährlichen Illusionen Vorschub.

[8] Die Stellungnahmen der Kirchen machen deutlich, daß die eigentliche Lehrdifferenz im Selbstverständnis der Kirche zu suchen ist – strittig bleibt, ob und inwiefern die Kirche den Begriff der Sakramentalität auf sich selbst anzuwenden berechtigt ist, ob z. B. das geistliche (ordinierte) Amt selbst ein „Sakrament" ist oder nicht. Vgl. dazu den jüngsten „apostolischen Brief" von Papst Johannes Paul II. „Mulieris dignitatem", Libreria Editrice Vaticana 1988. Im Blick auf die „Würde" und die Berufung der Frau kommt ebenso wie in der Erklärung über „die Stellung der Frau in der orthodoxen Kirche" (vgl. die Konsultation in Rhodos vom November 1988, die vom Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel veranstaltet wurde) die entscheidende und bleibende Differenz gegenüber der Lehre und Praxis vieler Kirchen aus der reformatorischen und freikirchlichen Tradition zutage.

[9] Ich bin nicht die einzige, die Stimmen der Besorgnis und Beunruhigung von verschiedenster Seite gehört hat. Evangelikale Stimmen, die beklagen, der Rat kümmere sich mehr um „Allotria" als um Theologie; katholische Stimmen, die ebenfalls befürchten, daß der ÖRK statt mit solider theologischer Arbeit zu sehr damit beschäftigt sei, seinen Apparat in Gang zu halten; orthodoxe Stimmen die warnend darauf hinweisen, daß wenn radikalen feministischen Tendenzen in der Arbeit des ÖRK zu großer Raum gewährt sei, ihre Mitarbeit gefährdet sei, weil sie sich den katholischen Glaubensgeschwistern näher fühlten als uns. Sollten uns die Bedenken nicht Anlaß sein, uns mehr als bisher auf unsere eigentliche theologische Arbeit zu konzentrieren?

[10] Schon die Gründungsversammlung in Amsterdam war von diesem Willen durchdrungen, als sie erklärte: „We intend to stay together", vgl. „The First Assembly of the World Coun-

cil of Churches", ed. W.A. Visser't Hooft, London 1949, S. 9. Eben dieser Satz ist zu Recht erneut wieder aufgegriffen und in vielen Artikeln zum 40jährigen Jubiläum ins Gedächtnis gerufen worden. Vgl. auch die Gemeinschaftsveröffentlichung von Ch. Link, U. Luz und L.Vischer mit dem bezeichnenden Titel „Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft", Zürich 1988; außerdem die Grundsatzstudie von J.M. Tillard: „Eglise des églises. L'ecclésiologie de communion", Paris, 1987.

[11] Auf die Notwendigkeit besser „hinhören" zu lernen, machte 1972 der Zentralausschuß aufmerksam; vgl. von Uppsala nach Nairobi, epd.-Dokumentation 15, Bielefeld – Frankfurt 1975, S. 35. Noch immer fühlen sich Kollegen, die aus nicht-westlichen Ländern oder aus der Orthodoxie kommen, im Rat als „Außenseiter". Um sich mit uns verständigen zu können, müssen sie offenbar unseren Lebensstil übernehmen, unsere Art Leben zu verstehen und auszudrücken, Beziehungen aufzubauen, nachahmen. Ihrem Empfinden nach heißt das: einen eher intellektuellen Umgang zu pflegen, eher verbal als nonverbal, mit Hilfe von Gefühlen und Gesten zu reagieren oder sich aus einer unmittelbar gelebten Spiritualität heraus zu äußern.
Noch nicht befriedigend ist zudem das Verhältnis von Männern und Frauen unter uns. Um wirklich eine Gemeinschaft zu sein, die den Namen verdient, müssen wir hellhöriger, feinfühliger, aufmerksamer füreinander werden.

[12] Vgl. die berühmte Erklärung von Toronto aus dem Jahre 1950 und die Erklärung der Vollversammlung von Evanston 1954.

[13] Die Weltkonferenz der Abteilung „Kirche und Gesellschaft" in Genf 1966 richtete einen dringenden Appell an die Versammelten wie an den ÖRK allgemein, indem sie „more effective und vigorous action as an expression of our witness to the gospel in the world, in which we are living" forderte. An diese Forderung erinnert der Aufsatz von M. Bühring: „Uppsala 1968, Berlin 1974 – JPIC Convocation 1990" in: „Commenmorating Amsterdam 1948", Jubiläumsausgabe der Ecumenical Review 3/4, 1988, 394–399.

[14] Vgl. den Titel einer psychoanalytischen Studie „Hören mit dem dritten Ohr", von M. Balint.

[15] Gegenüber der von H. Meyer entwickelten lutherischen Formulierung der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" (vgl. s. Aufsatz über die „Gemeinsamkeit und Differenz gegenwärtik diskutierter Einheitskonzeptionen" in: ÖR 1977, 377–400) akzentuiert der Begriff „versöhnte Gemeinschaft" bewußt anders. Die Verschiedenheit der einzelnen wird konstruktiv in den Dienst an der Gemeinschaft gestellt – nicht sie selbst stehen im Blickfeld, sondern das, was sie füreinander auf der Grundlage der durch Christus geschenkten Versöhnung tun können und sollten.

Bonhoeffer und Japan

Der kaiserliche Faschismus als politische Religion

VON MITSUO MIYATA

1. Bonhoeffers Kritik am Tenno-Herrschaftssystem

Im Nachlaß Bonhoeffers gibt es zwei Stellen, an denen er das Tenno(Kaiser)-Herrschaftssystem erwähnt. Eine davon findet sich im III. Kapitel („Ethik als Gestaltung") seiner 1949 erstmals von E. Bethge posthum herausgegebenen (fragmentarischen) „Ethik", wo er über (das abendländische) „Erbe und Verfall" spricht und im Vergleich damit über das geschichtliche Erbe Asiens folgendes schreibt:

„Gewiß gibt es auch im asiatischen Raum Überlieferungen, und zwar viel ältere als bei uns. Aber sie nehmen teil an der Zeitlosigkeit der dortigen Existenz, und auch wo man den engsten Anschluß an die abendländische Existenz gefunden hat, in Japan, behält die Geschichte mythologischen Charakter. Der erste Artikel der heutigen (Anm. des Hrsg.: geschrieben 1940) japanischen Verfassung verpflichtet auf den Glauben an die Abstammung des Kaisers, Tenno, von der Sonnengottheit. Der mit dem Bewußtsein der Zeitlichkeit verbundene und sich jeder Mythologisierung widersetzende Begriff des geschichtlichen Erbes ist allein dort möglich, wo der Eingang Gottes in die Geschichte an einem bestimmten Ort und Zeitpunkt, nämlich die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, das Denken – bewußt oder unbewußt – bestimmt. Hier wird die Geschichte ernst, ohne daß sie heilig gesprochen würde. Gottes Ja und Gottes Nein zur Geschichte, wie es in der Menschwerdung und Kreuzigung Jesu Christi vernommen wird, bringt in jeden geschichtlichen Augenblick eine unendliche, nicht aufzuhebende Spannung."[1]

Vermutlich schrieb er diesen Satz im Herbst 1940. In noch schärferer Form erscheint Bonhoeffers Erwähnung Japans in einem Aufsatz über „die erste Tafel der Zehn Worte", den er 1944 im Gefängnis Tegel schrieb. Denn es geht hier darum, ob Christen in Japan am staatlichen Kult bzw. am Besuch shintoistischer Schreine teilnehmen dürfen oder nicht.

„Es ist nicht immer leicht, die Grenzen zu bestimmen, an denen die Teilnahme an einer staatlich gebotenen Handlung zur Abgötterei wird .... Der größte Teil der Christen in Japan hat kürzlich die Beteiligung am staatlichen Kaiserkult für erlaubt erklärt. In allen derartigen Entscheidungen wird folgendes zu bedenken sein: Erstens: handelt es sich bei der geforderten Beteiligung an derartigen staatlichen Akten eindeutig um die Anbetung anderer Götter? Dann ist die Weigerung klare Pflicht des Christen. Zweitens: bestehen Zweifel darüber, ob es sich um einen religiösen oder einen politischen Akt handelt, so wird die Entscheidung davon abhängen, ob durch eine Beteiligung an ihm der Gemeinde Christi und der Welt ein Ärgernis gegeben, also mindestens der Anschein einer Verleugnung Jesu Christi erweckt wird.

Ist das nach dem gemeinsamen Urteil der Christen nicht der Fall, so steht der Beteiligung nichts im Wege. Ist es aber der Fall, dann wird auch hier die Beteiligung verweigert werden müssen."[2]

Indem Bonhoeffer den Art. 1 der japanischen Reichsverfassung erwähnt, weist er hin auf seinen „mythologischen Charakter". Die mythologische Denkweise hat, wie Bonhoeffer im folgenden Satz schreibt, mit der „zeitlose(n) Frage nach den ewig gültigen Werten der Vergangenheit" zu tun. Diese Denkweise zielt auf (die) ewige Kontinuität, d.h. auf die Zeitlosigkeit. Auch wenn im Blick auf Asien (hier: speziell auf Japan) von „älteren Überlieferungen" die Rede ist, geht es dabei – im Prinzip – um (die) Zeitlosigkeit, also (nur) um „Überlieferungen", die sich durch alle Zeiten hindurch in derselben Form wiederhol(t)en und sich ununterbrochen fortsetz(t)en. Hier kann man sich an jene Logik erinnern, mit der ein shintoistischer Politologe den Charakter der Tenno-Herrschaft analog zum Kreislauf des kosmologischen Lebens bezeichnet hat.

Im Gegensatz dazu hat sich nach Bonhoeffer der Begriff des „geschichtlichen Erbes" jeder Mythologisierung widersetzt und sich mit dem Bewußtsein der „Zeitlichkeit" verbunden. Dieser Begriff ist „allein dort möglich, wo der Eingang Gottes in die Geschichte an einem bestimmten Ort und Zeitpunkt ... das Denken – bewußt oder unbewußt – bestimmt" und wo eine ganz neue Beziehungsweise zu der Zeit gegeben wird. Konkret gesagt: „Gottes Ja und Gottes Nein zur Geschichte, wie es in der Menschwerdung und Kreuzigung Jesu Christi vernommen wird, bringt in jeden geschichtlichen Augenblick eine unendliche, nicht aufzuhebende Spannung." D. h. nach dem jüdisch-christlichen Weltbild glaubt man daran und hofft darauf, daß diese Welt mit der Erschaffung durch Gott beginnt, die geschichtliche Zeitrechnung mit der Geburt Christi einsetzt und alle Zeit und die Welt mit der Parusie Christi enden werden.

Es ist gerade dieses eschatologische Bewußtsein, das jeder unserer Entscheidungen in jedem Augenblick der Geschichte einen endgültigen Ernst gibt. „Hier wird die Geschichte ernst, ohne daß sie heilig gesprochen wurde." Vielmehr gibt sich hier der selbst in die Geschichte gestellte Mensch Rechenschaft von der Gegenwart. In der Mitte der wandelbaren Situation, an einem bestimmten Ort und Zeitpunkt, fällt der Mensch mit Ernst seine Entscheidung und verantwortet dadurch die Gestaltung der Geschichte. Erst dann könnte die Rede davon sein, daß man das geschichtliche Erbe den nächsten Generationen vermitteln kann.

So könnten wir vorläufig zusammenfassen, was Bonhoeffer sagen wollte. Aber ist das alles, was er eigentlich sagen wollte?

In der Tat: ist man nicht überall in seinem „Ethik"-Nachlaß auf Rätselhaftes gestoßen? Wenn man z.B. seine Kritik am Tenno-Herrschaftssystem weiterliest, findet man eine Stelle, wo er über „Katechon" (2 Thess 2,7)

spricht.[3] Im Neuen Testament bedeutet das Wort „das und der Aufhaltende, das, was z. Z. noch den Widersacher Gottes am Hervorbrechen hindert"[4], obwohl eine überzeugende und allgemeine Interpretation bis heute aussteht. Als ich im Frühling 1983 in Sendai/Japan mit Studenten zusammen über diese Stelle arbeitete, stellten sie mir einige Fragen, d.h. die Frage, ob diese „chiffreartige" Redeweise vielleicht mit der Widerstandsbewegung gegen das Nazi-Herrschaftssystem zu tun habe? Glücklicherweise konnte ich in diesem Sommer eine Studienreise nach Europa machen und dann dies bestätigen, nachdem ich mit einigen Bonhoeffer-Forschern darüber gesprochen hatte. In diesem Text bezeichnet Bonhoeffer „Katechon" als „die mit starker physischer Kraft ausgerüstete Ordnungsmacht, die sich den in den Abgrund Stürzenden erfolgreich in den Weg stellt". Also wäre es „chiffrierend" (H. E. Tödt) und bedeutete „die deutsche Widerstandsbewegung" (E. Bethge) oder vielleicht auch „die Alliierten" (W. Huber), und deshalb würde er dort als „den Boshaften" schlechterdings die Hitler-Macht chiffriert haben.

Dieses „Chiffrieren" ist nun selbstverständlich; denn für Bonhoeffer, Teilnehmer am Widerstand, ist es unbedingt erforderlich, die größte Sorgfalt darauf zu verwenden, daß die Gestapo seinen Manuskripten nichts nachsagen kann. Dieser Satz über die Kritik am Tenno-System selbst ist nach Prof. Tödt eine dieser „Chiffren":

„Indem Bonhoeffer darauf verweist, daß in Japan die Geschichte mythologischen Charakter behält und daß die japanische Verfassung auf den Glauben an die Abstammung des Tenno von der Sonnengottheit verpflichtet, kritisiert er indirekt das Buch ‚Mythos des 20. Jahrhunderts' von Alfred Rosenberg, welches verbindlich den Schulungen durch die NSDAP zugrunde gelegt wurde.

Er bekämpft damit indirekt die Mythen von der ‚arischen' der ‚nordischen', der ‚germanischen' Rasse, welche diese als allein kulturschöpferisch in der Welt hinstellen, und somit auch den Mythos vom ‚Tausendjährigen Reich' der Deutschen. Indem er auf die angebliche göttliche Abstammung des Tenno verweist, spielt er darauf an, daß man in Deutschland Hitler vergöttlicht, indem man ihm die Funktion eines Erlösers zuspricht (Ethik S. 258). Demgegenüber stellt Bonhoeffer fest, daß das Abendland aus seinem jüdisch-christlichen Erbe lebt. Dieses Erbe ist ein unmythologisches, geschichtliches, das keinesfalls durch Mythen verdrängt werden darf. Bonhoeffer hatte jedoch von der Geheimen Staatspolizei ein Rede- und Schreibverbot bekommen. Im Geheimen war er schon in die konspirativen Pläne zur Beseitigung des Hitler-Regimes verwickelt. So durfte er keine Manuskripte schreiben, die man als Belastungs- und Anklagematerial gegen ihn und seine Freunde verwenden konnte. Er tarnte daher seinen Protest gegen die Nazi-Mythologie, indem er nur indirekt gegen sie redete, nämlich durch den Hinweis auf die japanische Tenno-Mythologie, die für das christliche Abendland nicht in Frage kam."[5]

Bonhoeffers Kritik am Tenno-Herrschaftssystem sei eine „Chiffre" mit dem verborgenen Sinn einer Kritik am Nationalsozialismus. Wahrscheinlich könnte man sie so auffassen, daß auch sein Satz im Jahre 1944 über die

Frage der Teilnahme am Staatskult von Christen in Japan ebenfalls eine verborgene Kritik am politischen Kult bzw. an der politischen Religion in Nazi-Deutschland, wie dem Führerkult oder der Verehrung der „Blutzeugen der Bewegung" vom 9. November 1923, enthält.

Trotz der Auslegung als „Chiffre" können wir aber Bonhoeffers Kritik am Tenno-Herrschaftssystem nicht behandeln, als ob sie mit Japan nichts zu tun hätte. Er beginnt das Kapitel „Erbe und Verfall" mit dem Satz: *„Von geschichtlichem Erbe kann nur im christlich-abendländischen Raum gesprochen werden."* Stimmt das wirklich? Kann nicht ein „geschichtliches Erbe" in Japan entstehen? Welche besonderen Ursachen haben hier in der religiös-politisch-historischen Struktur bestanden? Haben wir Christen in Japan Verantwortung, Bonhoeffers Fragen an Mythologie und Geschichte ernst zu nehmen und zu beantworten?

Ich will hier den Versuch machen, Bonhoeffers Behauptung kultur- und religionsgeschichtlich zu deuten, sie also vom Standpunkt eines Japaners aus zu entziffern.

2. Die Frage des Art. 1 der japanischen Reichsverfassung

Im Juni 1888 wurden die Beratungen des Geheimen Staatsrates über den Entwurf der Reichsverfassung im Beisein des Kaisers Meiji eröffnet. Zuerst erläuterte der Vorsitzende Itô Hirobumi, in welchem Geiste der vorgelegte Entwurf konzipiert worden war:

„Wir (müssen) vor der Abfassung der Verfassung zunächst nach der Achse unseres Landes fragen und festlegen, was diese Achse bilden soll. Wenn man ohne eine solche Achse die Politik dem willkürlichen Räsonnement des Volkes überläßt, verliert das Regieren seine Ordnung, und der Staat geht in der Folge zugrunde .... Während der mehr als tausend Jahre seit den Anfängen der konstitutionellen Regierungsform in Europa hat sich nicht nur das Volk gründlich in dieses System eingeübt, sondern da war auch eine Religion, die die Achse dieses Systems bildete, eine Religion, die die Herzen der Menschen tief durchdrang und sie alle auf eines ausrichtete. In unserem Land hingegen ist die Kraft der Religionen schwach, und keine von ihnen könnte als Achse des Staates dienen." Daraus folgte für Itô: „Das einzige, was in unserem Lande eine Achse bilden kann, ist das Kaiserhaus. Wir haben deshalb in diesem Verfassungsentwurf diesem Punkt ganz besondere Aufmerksamkeit gewidmet und uns bemüht, die monarchische Gewalt zu respektieren und möglichst wenig einzuschränken .... Wir haben also in diesem Entwurf die monarchische Gewalt zur Achse gemacht und alles vermieden, wodurch sie verletzt werden könnte. Deshalb haben wir uns erlaubt, dem europäischen Prinzip der Gewaltenteilung nicht zu folgen."

Diesen Schluß präsentierte Itô als die absolute Voraussetzung für die konstitutionelle Regierungspolitik Japans.[6] Als Itô sein Augenmerk auf das Christentum als die Achse des Regierungssystems in Europa richtete, mag es geschehen sein, daß er ein stärkeres Interesse für die politisch-soziale Integrationsfunktion der Religion gehabt hat, wie sie sich z.B. in der preußischen Verfassung mit der Monarchie als „Gottesgnaden-Königtum" darstellte. In der Tat zitierte Itô in seinem Kommentar über die Reichsverfassung den Namen von Fr. J. Stahl. Aber es ist nicht bekannt, ob er noch eingehend geprüft und ein klares Bild davon gehabt hat, daß es in der europäischen Geistesgeschichte seit dem Urchristentum das Gedankenerbe der dualistischen Loyalitäten zwischen Staat und Kirche gab und im Zusammenhang damit das Schema der Konfrontation zwischen Staatsmacht und Menschenrechten in der modernen Verfassung entstand.

Jedenfalls muß man auf die Besonderheit achten, daß im Gründungsprozeß des modernen Staates in Japan keine Konflikte mit religiösen Autoritäten entstanden. „Im Gegenteil", schrieb Prof. E. Lederer, der früher Gastprofessor an der Universität Tokio gewesen war, „die Identität von Staat und Religion (nicht Kirche, dies ist der Unterschied etwa zu Rußland) hat den modernen Staatsgedanken in Japan erst möglich gemacht. Der Staat hat in religiösen Mächten Gestalt gewonnen, ist er doch sichtbarlich verkörpert in der Dynastie, einem den Göttern entstammenden Geschlecht."[7]

Was ist es eigentlich, was die Kontinuität eines „den Göttern entstammenden Geschlechtes" ermöglicht? Dabei verdient die meiste Beachtung das „Daijô-Fest", das jeder Tenno bei seiner Krönung nur einmal in seinem Leben feiert. Das „Daijô-Fest" ist geheimnisvoll mit einem mythischen Kult verbunden, und es gibt heute noch verschiedene Auslegungen darüber unter Historikern und Ethnologen in Japan. Auf jeden Fall vereinigt sich der Tenno mit den Urahnen (der Sonnengöttin Amaterasu) durch ein Mysterium, das er allein hinter einem geheimen Vorhang vollzieht. Erst dann kann der „Tenno-Geist" der Urahnen dem Körper des Tenno innewohnen und er „Arahitogami" (Mensch-Gott), d.h. Tenno im echten Sinne, werden.[8]

In der Tat wurde derjenige Tenno, der im Mittelalter Japans, in der Kriegerzeit, u.a. aus ökonomischen Gründen das „Daijô-Fest" nicht ausführen konnte, „der halbe Kaiser" genannt, so sagt man. Also ist der Tenno, wie Historiker und Ethnologen gezeigt haben, der Priester, der Gott feiert, und zugleich der Gott, der von ihm als Priester-König selbst gefeiert wird. In der Person des Tenno vereinigen sich das „Heilige" und das „Säkulare". Gerade

dieses uralte religiöse „Charisma" des Tenno als „Mensch-Gott" ist das Geheimnis, das er in der Gründungsperiode des japanischen Staates im Altertum als eine Art Integrationsautorität jenseits aller Gruppenkonflikte und allen Parteigezänks eine große Rolle gespielt hat. Seitdem konnte der Tenno, auch wenn er der politischen Machtstellung entfremdet wurde, seine Rolle, jedesmal die Legitimität einer Herrschaft zu bestätigen, durchaus behalten, indem er sich den Respekt von Adel oder Ritterschaft zunutze machte. Dadurch ist der Tenno immer als traditionell-religiöse Autorität der „für ewige Zeiten ununterbrochenen Dynastie" gepriesen worden. Im Hintergrund des Art. 1 der japanischen Reichsverfassung steht dieser Mythos: „Die Genealogie der Götter".

Die Legitimitätsgründe des Tenno-Herrschaftssystems sind daher die „Tradition" und auch die „Erbcharismen" (M. Weber), die durch endlose Umwandlung=Wiedergeburt des „Tenno-Geistes" seit der Gründung des Reiches von den kaiserlichen Vorfahren übernommen worden sind. Das Tenno-Herrschaftssystem ist hier als eine typisch politische Religion entstanden, die mit dem Staats-Shinto verbunden ist. Jedenfalls ist es wichtig zu notieren, daß in demselben Jahr 1867, in dem die kaiserliche Herrschaft restauriert worden war, „Saisei Itchi" (Einheit von Fest=Religion und Politik) als pseudotheologisches Prinzip aufgenommen wurde, um das moderne Japan zu leiten. Dann hat Kaiser Meiji den folgenden Erlaß gegeben: „Die Hochschätzung des Kultes der Götterverehrung bildet die Grundlage der großen Gesetze, Politik und Religion des Kaiserreiches."[9]

Es ist kein Zufall, daß in den 30er Jahren, in denen sich der Faschismus Japans weiterentwickelte, immer wieder die Tradition der „Saisei-Itchi" betont wurde. In der oben genannten Aufklärungsschrift vom Kultusministerium zur „Klarstellung des Kokutai" steht darüber: „In unserem Land bilden unter der Regierung des Tenno aus der für ewige Zeiten ununterbrochenen Dynastie Staatskult und Politik in ihrer Grundlage eine Einheit." Wir können sehen, zu welchem politologischen Schluß man aus jenem pseudo-theologischen Prinzip kommt.

Ein typisches Beispiel: Prof. Fujisawa schreibt: „Während andere Länder in der Welt ‚Staat als Menschenwerk' sind und beständig abwechselnd auf- und absteigen, ist unser Land einzig und allein ‚Staat als Gotteswerk', ewig und absolut wie das Universum und die reinste Offenbarung des kosmologischen Lebensprinzips .... Daher ist Japan das Gottesreich von ‚Saisei-Itchi', weil es mit dem kosmologischen Leben unmittelbar sympathisch ist."

Und zwar liegt im Hintergrund dieser Behauptung eine unübersehbare Kritik am jüdisch-christlichen Weltbild: „Nach ihm ist in diesem Bild „der

Gott ‚der Schöpfer' und der Mensch ‚das Geschöpf' und daher sind beide völlig getrennte Wesen, die in keiner lebendigen Beziehung zueinander stehen. Deshalb widerspricht es der shintoistischen Wahrheit, worin Universales und Spezifisch-Konkretes untereinander verschmelzen."[10] Aber es scheint uns, daß heute – nach dem Zweiten Weltkrieg – in der Shinto-Theologie sich immer noch eine ähnliche Logik zeigt. Dabei ist andeutungsvoll die Rede davon, daß die „Politik des Kaiserreiches Japan" durch das shintoistische „Fest mit dem Himmel (Takamagahara) verkehre und in derselben Reihe stehe"[11]. Ist es gerade dieses shintoistische Weltbild, das mit dem Fehlen des geschichtlichen Erbes im Zitat Bonhoeffers in enger Beziehung steht? D.h. ist es hier in diesem geistigen Klima sehr schwierig geworden, Subjekte hervorzubringen, die die Verantwortung zur Gestaltung der Geschichte selbst tragen können?

Wollen wir diesen Sachverhalt noch gründlicher untersuchen! Nach dem shintoistischen Weltbild „glaubt man an den Himmel oder an die Totenwelt nicht als etwas von dieser Erde wesensmäßig völlig Unterschiedenes wie in anderen Religionen. Man glaubt vielmehr an einen Himmel, der mit der Erde in Verbindung steht .... In der Tat ist das der wesentliche Grund, der die Trennung zwischen dem Shinto und dem Staat unmöglich macht."[12] Dies ist einerseits der Ausdruck eines speziellen religiösen Bewußtseins, das das Auftreten der Götter und die Geburt des Menschen in einer theogonischen Kontinuität als eine gemeinsame auffaßt. Aber man hat daher in Japan durch eine lange Geschichte hindurch keine Ahnung für den quantitativen Unterschied oder die absolute Entfernung zwischen Gott und Mensch oder zwischen Schöpfer und Geschöpf gehabt.

Gerade diese Tatsache ist einer der wichtigsten Gründe dafür, daß in Japan keine moderne Staatsidee entstehen konnte, nach der der Staat als menschliches „Kunstwerk" (J. Burckhardt) aufgefaßt wird. D. h. der moderne Staat in Europa entstand als solcher erst, als Gott als Herrscher der Welt in der Säkularisierung abtrat und ein absoluter König als Souverän seines Staates auftrat. Dabei war eine starke absolutistische Macht unentbehrlich, um bisher zerstreute Mächte und Gebiete in der feudalen Gesellschaft zu integrieren und eine nationale Kommunität und einen nationalen Markt hervorzubringen. Als die bürgerliche Gesellschaft danach selbständig und schließlich mündig wurde, wurde das Prinzip der Königssouveränität zu dem der Volkssouveränität umgewandelt. Nun trat der Bürger der Neuzeit als Träger der Menschenrechte oder eines Sozialvertrages auf die Weltbühne der Geschichte und begann selbst Politik zu treiben.[13] Durch einen Sozialvertrag kann man am deutlichsten das Prinzip der Staats-

begründung als „Menschenwerk" zeigen. (Es gibt nichts weniger Mysteriöses als einen Vertrag.) Das ist freilich im pseudoreligiösen Staat Japan unmöglich, dessen Souveränität aus dem Mythos des „Vom-Himmel-steigens der Nachkommen der Sonnengöttin Amaterasu" stammte und dessen Legitimität durch die Einheit von shintoistischem „Fest" und „Politik" begründet wurde.

Andererseits muß man auch darauf achten, daß im Shinto der „Himmel", der sich mit dieser „Erde" verbindet und nicht davon getrennt ist, nicht mehr als eine transzendente Allgemeinverbindlichkeit gelten kann, ja nicht einmal universale Normativität wie im „Himmel" des Konfuzianismus hat. Zwar bestand in der alten Tradition Chinas eine enge Beziehung zwischen „Himmelsfest" und „Politik" allein durch den Kaiser als Himmelssohn. Diese Form scheint jenem „Saisei-Itchi" Japans etwas ähnlich zu sein. Aber dort, in China, treibt der Kaiser erst seine Politik, nachdem er das „Himmelsfest" gefeiert und den Auftrag des „Himmels" empfangen hat. D. h. der alte chinesische Kaiser hatte sich durch das Wohlergehen des Volkes zu legitimieren. Er hatte fortgesetzt zu beweisen, daß er selber der richtige Herrscher ist. Er hatte sogar bei Niederlagen und Unglück aller Art die Pflicht zur Abdankung, denn dann stand er nicht mehr unter der Fügung des „Himmels". Auf diese Weise wechseln im Konfuzianismus die Dynastien und sind grundsätzlich nicht ewig. Aber im Shintoismus ist an Stelle der Revolution (als Appellation an den „Himmel") die Legitimität und Autorität des Kaisers (als Abkömmling der „seit dem theogonischen Anfang ununterbrochen herrschenden Dynastie") ausschlaggebend. Der Tenno gilt hier tatsächlich als „Sohn der Götter" und steht daher grundsätzlich über aller Kritik.

Also hat sich der Bestand des Tenno mit seiner religiös-charismatischen Autorität dahingehend ausgewirkt, daß in Japan politische Revolutionen ausgeschlossen wurden und die rationale Gestaltung der Politik unmöglich war. Daraus folgte einerseits, daß Politiker in ihren Machtausübungen allzu leicht in Versuchung fielen, sowohl die äußere Welt als auch die innere Welt des Menschen als Ganzes zu ergreifen und über sie zu herrschen. Andererseits, daß dabei ein Erwachen des Norm- oder Verantwortungsbewußtseins durch transzendente oder religiöse Werte verhindert wurde. Es ist kein Wunder, daß von einem japanischen Historiker der Neuzeit die folgende Frage gestellt wurde: Da es in Japan keine Reformation gab, wurde die Verwirklichung der bürgerlichen Revolution im echten Sinne verhindert.[14] Ist nicht gerade diese Tradition, die keinen Abstand zwischen Göttern und Mensch kennt und die jedes Spannungsbewußtsein zwischen Religion und Politik unmöglich macht, das Haupthindernis dafür geworden, daß sich in Japan

kein verantwortliches Subjekt für die Gestaltung der Geschichte und auch für die Entstehung eines „geschichtlichen Erbes" im Sinne Bonhoeffers entwickeln konnte?

3. Die Frage des staatlichen Kultus

Weiter wollen wir auch die Frage des staatlichen Kultus erwähnen.[15] Unter der japanischen Reichsverfassung von 1889 war „die Religionsfreiheit" sehr schwach geschützt. Der Art. 28 hatte im Hintergrund die außenpolitischen Rücksichten auf den Druck der Weltöffentlichkeit, die die Religionsfreiheit als eines der Grundprinzipien eines modernen Staates ansah. Diese Freiheit blieb aber nicht eines der allgemeinen Menschenrechte, sondern ein Recht des „japanischen Untertans", das ihm gegeben wird, „sofern er dadurch nicht die öffentliche Ruhe und Ordnung zerstört und den Pflichten eines Untertanen nicht widerstreitet". Außerdem wurde, wie oben gezeigt, der Kaiserkult als geistige Achse des Staates aufgestellt und im Zusammenhang damit dem Staats-Shinto eine Stellung als Staatsreligion gegeben. Dadurch wurde die in der Verfassung garantierte Religionsfreiheit praktisch aufgehoben und verlor somit ihre Substanz. In dieser Hinsicht war es sehr bezeichnend, daß das Prinzip der Trennung von Staat und Religion nirgendwo in der Verfassung stand. Denn beide Prinzipien sind unzertrennlich wie die beiden Räder eines Wagens, und die Religionsfreiheit als solche kann wesentlich nicht bestehen, wenn es ihr an einer institutionellen Sicherung der Trennung von Staat und Religion fehlt.

Seit dem Meiji-Zeitalter waren Shinto-Schreine als staatliche Anstalten durch Steuern finanziell erhalten worden, und Shinto-Priester wurden de facto als staatliche Beamte auf ihrer Stelle geschützt. Der Staats-Shinto wurde offiziell immer „nicht-religiös" oder „über-religiös" genannt, und die Regierung behauptete daher, daß ihre Religionspolitik niemals das Verfassungsprinzip der Religionsfreiheit verletzt habe. Aber schon diese Logik selbst, mit der man dem Staats-Shinto besondere Stellen und Vorrechte einräumen will, zeigt, daß man schließlich den Staats-Shinto als Staatsreligion charakterisieren kann.

In der Tat war der Staats-Shinto in der Periode des japanischen Faschismus als „supernationalistisches" Mittel der Gedankenkontrolle benutzt worden. Ein repräsentativer Shinto-Theologe, Prof. G. Katô, schrieb damals: „Der japanische Kokutai hat den Tenno, der nicht bloß Mensch ist, sondern auch der in Menschengestalt erschienene Gott, als Herrscher und macht dadurch den Staat Japan aus. Es ist selbstverständlich, daß dieser Kokutai-Shinto oder Staats-Shinto die Religion des japanischen Staates, des

japanischen Volkes ist .... Wenn jemand deshalb als Japaner wegen seiner voreingenommenen Gläubigkeit an den Kokutai-Shinto, den Staats-Shinto im weiteren Sinne, nicht glauben kann, ist das nichts anderes als ein Musterbeispiel dafür, daß er damit die öffentliche Ruhe und Ordnung zerstört und seine Pflichten als Untertan verletzt."[16] Wenn also jemand sich weigerte, die Shinto-Schreine zu besuchen, wurde er gerade wegen einer Verletzung der „Ruhe und Ordnung" in Art. 28 der Verfassung so bestraft, daß ihm damit seine Religionsfreiheit aberkannt wurde! Was für eine Absurdität!

Unter diesen Shinto-Schreinen hat der Yasukuni-Schrein eine besondere Stellung. Denn in ihm verehrte man die Seelen derjenigen als Gottheiten, die seit der Meiji-Restauration auf den Schlachtfeldern gefallen waren, aber mit Ausnahme derjenigen, die auf der Seite des Tokugawa-Shogunats standen und gegen die kaiserliche Armee kämpften. Die Meiji-Regierung hat damals die Form des Totenfestes von Chôshûhan übernommen und das Fest staatlich erweitert. Ethnologisch gesprochen ist der Glaube des Yasukuni-Schreins im Grunde eine animistische Volksfrömmigkeit, um die Rachegeister der eines unnatürlichen Todes Gestorbenen zu trösten und ihre Flüche zu bannen.[17]

Aber wir müssen auf die eigentlichen Motive der Meiji-Regierung für das staatliche Fest des Yasukuni-Schreins achten.

Diese Verehrung hatte nicht nur die Absicht, die Kriegsgefallenen anzubeten und damit die Rachegeister zu besänftigen. Vielmehr hat man durch das Versprechen, sie staatsfestlich zu verherrlichen und zu verehren, versucht, Interesse und Opferbereitschaft für das kaiserliche Herrschaftssystem unter dem gegenwärtig lebenden Volk zu stärken und zu erhöhen. Zu einer offiziellen Ursprungsgeschichte des Yasukuni-Schreins heißt es: „Der Yasukuni-Schrein ist die Kristallisation des Segens der kaiserlichen Güte und auch des Geistes der nationalen Loyalität und des Patriotismus. Der Schrein wurde gegründet auf Grund des majestätischen Wunsches des Kaisers, dadurch die treuen Geister zu trösten und ewig zu verehren, damit das Volk immer treuer dem Kaiser gegenüber seinen Dienst leisten soll."

Auf diese Weise war jeder „treue Untertan" in Japan als „Schutzgeist des Landes" im Yasukuni-Schrein verehrt worden, wenn er einmal im Krieg unter dem Befehl des Tenno gefallen war, seit dem Japanisch-Chinesischen und Japanisch-Russischen Krieg bis zum „Pazifischen Krieg" (Zweiten Weltkrieg in Ostasien). Indem der Yasukuni-Schrein sehr geschickt die traditionelle Idee einer „bodenständigen" Religiosität des Volkes absorbierte, bestand er als die geistige Stütze des japanischen Militarismus und hat schließlich mit diesem sein eigenes Schicksal geteilt. In der Tat stand dieser

Schrein seit seiner Gründung unter der Verwaltung des Kriegsministeriums und zeigte sich damit als ein seltsames Beispiel dafür, wie Religion und Heer in enger Verbindung miteinander stehen können.

Der Staats-Shinto, der sich im Yasukuni-Schrein repräsentierte, unterdrückte nicht nur die Religions- und Gedankenfreiheit in Japan selbst, sondern propagierte auch in den japanischen Kolonien in Übersee die „Gottesreich"-Idee Japans und kooperierte mit der Eroberungspolitik des japanischen Imperialismus. Das war die unmoralischste und auch unsinnigste Kolonialpolitik in der Weltgeschichte. In Korea z. B. wurde die Bevölkerung zum Besuch der Shinto-Schreine gezwungen, und nicht wenige Verweigerer starben als christliche Märtyrer im Gefängnis!

Jedenfalls war es die Existenz des mit dem Tenno-Kult verbundenen Staats-Shinto, die im modernen Japan die Verwurzelung einer demokratischen Politik unmöglich machte. Der Tenno und der Schrein wurden zum politischen Tabu im Denken und Leben des Volkes, und jemand, der dagegen verstieß, mußte sicherlich rechtliche Unterdrückungen und soziale Verfolgungen erwarten. Dadurch entstand hier ein erstaunlich dichter Konformismus in der Gesellschaft – bis zur Niederlage des japanischen Reiches im Zweiten Weltkrieg.

Im Zusammenhang mit dem staatlichen Kult um den Staats-Shinto wollen wir nochmals auf das nationalsozialistische Deutschland zurückkommen. Im Nazi-Deutschland machte man energisch politische Propaganda und erfand auch neue politische Kulte, um absolute Treue gegenüber Hitler und nationale Integration hervorzubringen. Als neue politische Feste oder Kulte des nationalsozialistischen Stils waren nicht nur großartige staatliche Feiern wie der Nürnberger Parteitag bekannt, sondern auch volkstümliche Lebensfeiern im Alltag wie Geburtsfeiern, Hochzeitsfeiern, Totenfeiern bis zu Jahreszeitenfesten.[18]

Vor allem ist besonders interessant die Feier, die den Tod für Volk und Vaterland verherrlicht, sozusagen das „Yasukuni-Fest in der nationalsozialistischen Ausgabe". Das wurde charakteristisch im Kult für die „Gefallenen der Nazi-Bewegung" am 9. November ausgedrückt. Hitler und Ludendorff begannen nachts am 8. November im Jahre 1923 einen Putsch in München und machten frühmorgens am 9. November, beide an der Spitze stehend, einen Demonstrationsmarsch auf der Straße. Als sie an der Feldherrnhalle ankamen, wurden sie durch Armee und Polizei am Weitermarschieren gehindert. Durch Schüsse waren sechzehn Männer gefallen, und der Putsch scheiterte völlig. Aber nach der nationalsozialistischen Machtergreifung war dieser „Marsch zur Feldherrnhalle" einer Legendenbildung ausgesetzt,

und die Gefallenen wurden als „Blutzeugen" der Nazi-Bewegung religiös verehrt. Im November 1935 waren am Königsplatz in München die beiden „Ehrentempel" fertiggestellt, in denen die sechzehn „Märtyrer" der Bewegung in Zukunft „als Mahnzeichen für die deutsche Nation ruhen sollten". Auf der Straße wurde der Gedenkmarsch wiederholt mit der „Blutfahne" an der Spitze und den ihr folgenden „Alten Kämpfern", die „Blutorden" an der Brust trugen.

Durch diese politische Propaganda und Kulte versuchte der Nationalsozialismus, andere Gedanken und Religionen auszuwurzeln. Aber diese Feiern wurden in der Bevölkerung mit ihrer christlichen Tradition als nicht „befriedigend" empfunden, wie die geheimen Lageberichte des SD damals meldeten.[19] Was war in dieser Situation das Muster einer Staatsreligion, die von den Nazi-Führern für die Zukunft entworfen wurde? Das war gerade der japanische Staats-Shinto, nicht zuletzt wegen der ideal erscheinenden Vereinigung der politischen und religiösen Funktion des Kaisers!

Ende 1942, als die deutsche Armee vor Stalingrad einen Kampf auf Leben und Tod durchhielt, schrieb Goebbels in der Wochenschrift „Das Reich": „Es ist unser nationales Unglück, daß wir noch niemals die Kraft aufbrachten, eine absolut passende und deckende Übereinstimmung zu finden zwischen dem, was wir Nationalbewußtsein, und dem, was wir Religiosiät nennen. Was das praktisch bedeuten würde, das sehen wir an der japanischen Nation. Hier heißt fromm sein zur gleichen Zeit auch japanisch sein. Aus dieser Gleichartigkeit des nationalen und religiösen Denkens und Empfindens entspringt eine patriotische Kraft von ungeheurer Dynamik." Ferner schrieb er: „Wir besitzen diese religiös zu nennende Verpflichtung den gefallenen Helden gegenüber, die erst ihren Heroismus zu einem nationalen Mythos ausweiten würde, leider noch nicht."[20]

Goebbels war neidisch auf den Enthusiasmus des japanischen Volkes und beklagte den schwachen Patriotismus des deutschen Volkes. Wonach Goebbels hier suchte, so könnte man sagen, das war der Inhalt des Yasukuni-Kultes.

Auf diesen Aufsatz im Wochenblatt „Das Reich", der vom Herausgeber Goebbels selber geschrieben worden war, könnte Bonhoeffer vielleicht einmal einen flüchtigen Blick geworfen haben und so zufällig mit seinem Inhalt bekanntgeworden sein. Dann könnten wir vermuten, daß er in seinem Satz über „die erste Tafel der Zehn Worte" (1944) im Gefängnis heimlich seine kritische Frage nach der politischen Religion des Nationalsozialismus mit einschließen wollte. In der Tat weist der Bonhoeffer-Forscher Prof. E. Bethge darauf hin: „In der nationalsozialistischen Zeit war dann das

1. Gebot wieder überzeugender erlebbar geworden als eine Art wirksame Sonde, wenn z.B. mit den Feiern zum 9. November an der Feldherrnhalle die religiösen Ansprüche jener Zeit bedrohlich wurden."[21]

Jedenfalls stand der Faschismus in Japan in verschiedener Hinsicht hinter dem Nationalsozialismus zurück, etwa im Blick auf die Rückständigkeit seiner militärischen Technologie oder die Zwerghaftigkeit seiner politischen Führungsschicht. In diesen Bereichen blieb er dem Nationalsozialismus immer unterlegen. Aber an diesem einen Punkt, nämlich dem der „Gedankenkontrolle mit Hilfe der politischen Feier", hatte Japan einen eindeutigen „Vorsprung". Nationalsozialistische Propagandisten und Regisseure bemühten sich deshalb, japanische Vorbilder nachzuahmen. Die Essenz der „Kokutai", d. h. die Logik und Psychologie der Vergöttlichung des Tenno, hatte geradezu übergegriffen auf das „Deutschland, Deutschland über alles!"[22]

4. Die gegenwärtige Situation und Bonhoeffers Ethos der „Nachfolge"

Die politische Situation des kaiserlichen Faschismus brach mit der Niederlage des japanischen Kaiserreichs zusammen. Die neue japanische Verfassung nach dem Krieg hat das Tenno-Herrschaftssystem zum Symbol-Kaisertum mit Volkssouveränität umgebildet und damit zum ersten Mal in der japanischen Geschichte die Religionsfreiheit als Menschenrecht und die Trennung von Staat und Religion garantiert. Der Shinto hat seine Stellung als Staatsreligion verloren, und der Tenno selbst hat in seiner Neujahrserklärung im Jahre 1946 auf seine Göttlichkeit verzichtet, obwohl er nach etwa 20 Jahren diese Erklärung wieder zweideutig gemacht hat.[23]

Heute tritt die Tenno-Frage als Phänomen einer „politischen Religion" wieder vor dem Publikum in Erscheinung. Mit einer Bekanntmachung über die Krankheit des Tenno (Herbst 1988) schien der Tenno-Kult eine Wiederauferstehung zu feiern. Mehrmals täglich wurde das Volk vom Palastamt durch die Massenmedien über Fieber, Blutdruck usw. des erkrankten Tenno informiert. Eine Art Massenhysterie ergriff das Land, über hunderttausend Leute bildeten eine lange Schlange vor dem kaiserlichen Palast, um für die Genesung des Tenno zu beten. Überall herrschte in der japanischen Gesellschaft die sogenannte „Jishuku" (kollektive Askese): Jahrhundertealte Volksfeste und sogar Hochzeiten von Filmstars wurden eingestellt oder verschoben.

Als der Tenno im Januar 1989 schließlich starb, waren fast alle Geschäfte geschlossen, zwei Tage lang wurden überall Trauerfahnen ausgehängt, und

es wurde auf der Straße völlig still. Durch die Massenmedien hörte man fast nur einseitig die Darstellung, daß der Tenno mit dem letzten Krieg in keiner Beziehung gestanden habe und mit seiner „heiligen Entscheidung" den Frieden mit den Alliierten ermöglichte, obwohl kritische Historiker behaupten, daß der Tenno als Oberbefehlshaber damals verfassungsmäßig an der Kriegseröffnung, besonders am Eroberungskrieg gegen China, schuldig war. Auf diese Weise wurden fast alle Tätigkeiten des Tenno in seinem Leben verschönert und es taucht die Ideologie auf, es seien in Japan ohne den Tenno weder Prosperität noch Frieden möglich. Wieder erscheint hier der Mythos des Tenno, der sich weit über das Volk erhebt.[24]

Mit dieser Wiederbelebung des Tenno-Kultes steht in enger Beziehung die Tendenz zum Staats-Shinto im Zusammenhang mit der Hoftrauer. Zwar hat die konservative Regierung die Trauerfeier des Shôwa-Tennô in zwei Teile geteilt: einen nicht-religiösen Staatsakt auf Grund des Prinzips der Trennung von Staat und Religion und die Hofzeremonie, die nach der Tradition des Kaiserhauses shintoistisch ausgeführt wird. Aber nach dem Programm der Regierung wurden diese zwei Zeremonien in demselben Garten und direkt nacheinander durchgeführt, und deshalb mußten Teilnehmer an dem Staatsakt tatsächlich an der Hoftrauer nach dem Shinto-Kult als ganzes teilnehmen.

Hierin lag ohne Zweifel eine geschickte Taktik der Konservativen, aber zugleich zeigt sich das Fehlen des Sinnes für das Verfassungsprinzip der Trennung von Staat und Religion, als ob das Prinzip für die Regierung ein unerwünschtes „necessary evil" in der Verfassung wäre.

„Im Grunde ist heute noch wie im 17. und 18. Jahrhundert die Frage nach der Trennung von Kirche und Staat und damit die Frage nach konsequenter Freiheit der Weltanschauungen der Punkt, an dem deutlich wird, ob wir insgeheim noch an einer mythologischen Staatsauffassung hängen oder nicht."[25] Die Tatsache, daß eine politische Religion in der Einheit mit der Staatsmacht sehr gefährlich ist, haben wir schon durch die geschichtlichen Erfahrungen vor dem Kriege und während des Krieges sehr gut gelernt. Wo Staat und Religion deutlich getrennt sind, werden erst bürgerliche Freiheiten und Menschenrechte gesichert. Ohne ein System, in dem man frei denken und glauben kann, wird keine bürgerliche Initiative wachsen. Erst dann, wenn das Volk selbständig und mündig im echten Sinne wird, wird das demokratische System, durch den Geist der bürgerlichen Teilnahme unterstützt, lebendig werden. In der Tat ist es ein Wesensmerkmal des modernen Staates, daß er religiös neutral ist. Und wenn man die „Weltlichkeit" der Politik erkennt und anerkennt, wird nun in der politischen

Welt jede Verantwortung für alle Akte der Politiker an den Tag gebracht werden, ohne pseudo-moralische oder -religiöse Täuschung zu ermöglichen. Dann könnte z.B. eine verkehrte Erscheinung nicht entstehen wie die folgende: Ein hoher Politiker, der in den Verdacht einer Bestechung kommt, schweigt vor dem Publikum dazu und versucht plötzlich mit einem Ausspruch über die Krönung des neuen Tenno als Staatsakt nach dem Shinto-Kult seine Pose als „loyaler Untertan" zu zeigen.

Im Herbst 1990 wird das „Daijô"-Fest stattfinden. Das ist ein Fest, mit dem sich der neue Tenno durch den Kult der Tischgemeinschaft (bzw. Zusammenschlafen) mit der Ahnengöttin der Kaiserfamilie vereinigt. Es wäre unmöglich, jede Religiosität aus diesem shintoistischen Kult zu entfernen. Und doch hofft man von der konservativen und shintoistischen Seite aus das Fest als Staatsakt durchzuführen[26]. Wenn man durch eine politische Taktik das Prinzip der Trennung von Staat und Religion schrittweise zu verletzen und und den Staats-Shinto wiederzubeleben versucht, ist das für die Nachkriegs-Demokratie in Japan wirklich gefährlich. Zwar hat die Mehrheit des Volkes das Symbol-Kaisertum in der Verfassung anerkannt. Aber es ist hier eine klare Grenzlinie zu ziehen, um die Stellung des „Symbols des Kaisers" wirklich zu stabilisieren; d. h. die reaktionäre Tendenz, den Tenno zum Souverän und „Arahitogami" (Mensch-Gott) zu machen, ist eindeutig einzustellen.[27]

Am Anfang haben wir den Satz von Bonhoeffers Kritik an der politischen Religion zitiert. Gerade in „eine(m) unendliche(n) ... Spannungsbewußtsein", das sich in Bonhoeffers Kämpfen und in seinem ganzen Leben zeigt, wird uns „die Geschichte ernst" und das „geschichtliche Erbe" ist „allein dort möglich". Bonhoeffers Kritik am kaiserlichen Herrschaftssystem Japans stellt uns unvermeidlich folgende Frage: Wie Christen im Nazi-Deutschland dem „germanischen" Mythos das Bekenntnis aus dem Urchristentum gegenüberstellten, so müssen sich Christen in Japan dem „altjapanischen" Tenno-Mythos gegenüberstellen und dadurch selbst überprüfen, ob sie hier auch das „geschichtliche Erbe" entstehen lassen können?

Um diesen Kampf für die Menschenrechte und den Frieden ohne Unterlaß durchzusetzen, können wir freilich aus der Lebensweise Bonhoeffers das Ethos des Widerstandes, der Zivilcourage oder des politischen Ungehorsams lernen. Aber hier möchte ich besonders seinen Gedanken über die „Nachfolge" erwähnen.

Die Nachfolge Christi bei Bonhoeffer hat zwei Seiten.[28] Einerseits hat sie den Aspekt, für die Welt und für die Menschen solidarisch zu sein. Wie

seine plötzliche Heimkehr aus Amerika kurz vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges zeigt, war der Ort einer Verantwortung für seine Nachfolge nicht in der Emigration in der Entfernung, sondern in der akuten Situation, wo die Katastrophe bevorstand. Wenn es bei Bonhoeffer auf die Nachfolge ankam, unterschied sie sich z.B. vom Nachfolge-Modell im mittelalterlichen Kloster. Zwar zeigt sich im Mönchtum das Krisenbewußtsein einer kirchlichen Identität vor der Säkularisation der Christenheit und sein Protest dagegen. Aber dort hat Opposition oder Widerstand gegen die Säkularisation eine Gestalt der Weltflucht.

Bei Bonhoeffer kommt es demgegenüber auf den Protest gegen die Säkularisation des kirchlichen Lebens an, d. h. auf lebendige Nachfolge. Während die Weltflucht sich auf die Disziplin einer individualistisch-innerlichen Frömmigkeit richtet, trachtet die Nachfolge bei Bonhoeffer danach, sozusagen in der „Weltablehnung" (M. Weber), d. h. im „innerweltlichen" Kampf und Leiden die Identität als Christ zu bewahren.[29]

In seinem Meisterwerk „Nachfolge" steht der bekannte Satz: „Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt." In diesem Satz protestierte er gegen das Christentum als verkehrte Religion, d. h. gegen den abstrakten Rechtfertigungsglauben, und die Theologie der „billigen Gnade". Denn man vergaß, Gerechtigkeit zu tun gegen Verletzung der Menschlichkeit. Schon daraus ist es klar, daß er den Gesichtspunkt einer „Kirche für die Welt" sein ganzes Leben hindurch behalten hat. Auch für uns wird von daher die Stellungnahme des Zusammenwirkens oder Solidarisierens mit Nicht-Christen für die Menschenrechte und den Frieden begründet.

Andererseits hat die „Nachfolge" noch den Aspekt der Wiedergewinnung echter Identität bei den Christen. Am Ende von Bonhoeffers „Nachfolge" steht das Kapitel „Das Bild Christi". Der Nachfolgende muß das Bild Jesu Christi tragen und seiner Gestalt gleichwerden. Es kommt hier nicht darauf an, daß jeder individuell Glaubende sich nur um seine Frömmigkeit oder Seligkeit kümmert. Vielmehr darauf, die Aufgabe der christlichen Kirche zu verantworten, als Licht der Welt und Salz der Erde vom Herrn berufen worden zu sein. Da Bonhoeffer wußte, daß er die schwierigen Fragen der Zeitgeschichte vor anderen bevorzugt zu übernehmen hatte, waren für ihn „Nachfolge", „Wegbereitung" und „Gleichwerden" mit der Gestalt Christi am dringendsten zu fordern. Der Christ wird diese Dienste gerade deshalb leisten, weil er in Christo und durch Christus in einer befreiten Verantwortung entscheiden kann.

Wenn der Christ für die Welt lebt und solidarisch in der Welt mitarbeitet, wie kann er seine echte Identität als Christ durchhalten? In seinen Gefangenschaftsbriefen schrieb Bonhoeffer: „Es muß eine Arkandisziplin wiederhergestellt werden, durch die die Geheimnisse des christlichen Glaubens vor Profanierung behütet werden."[30] Diese Arkandisziplin ist bisher in der Bonhoeffer-Interpretation übersehen worden, sowohl von den Kritikern an seiner These vom „Nicht-religiösen Christentum" als auch durch die Epigonen der „Gott-ist-tot-Theologie". Die Forderung der Arkandisziplin hat zur Voraussetzung, gerade für die mündig und verantwortungsfähig gewordenen Menschen irgendetwas Wichtiges zu behalten und zu befolgen. „Nicht-religiöses Verhältnis" zur Welt bedeutet für Bonhoeffer keine Schwächung des Verhältnisses zum „Letzten". Gründlicher geprüft wird es verständlich, daß die zwei Begriffe „Arkandisziplin" und „Mündigkeit" einander nicht widersprechen können. Freilich bedeutet Arkandisziplin nicht die Rückkehr zu klerikaler Vormundschaft. Vielmehr bedeutet sie eine Glaubensdisziplin eines Christen, um in seinem Leben der „Gestalt Christi" gleichzuwerden, damit er in einer religionslosen Welt echtes Zeugnis und Bekenntnis geben kann. Sie will von der Mündigkeit dieser Welt verantwortlich Rechenschaft geben. Sie ist der unvermeidliche Weg, in der Welt und vor Gott wirklich Mensch zu werden und seine echte Identität als Christ zu behalten. Wenn ein Christ den Glauben, der durch Arkandisziplin streng bewahrt wird, nicht hat, würde seine Teilnahme an der Politik ideologisch motiviert und damit irgendwie verfälscht werden.[31] Für Bonhoeffer war Arkandisziplin gerade der letztliche Grund, der ihm seinen Widerstand als Nachfolge ermöglicht hat. Hierin sehen wir Christen in Japan auch ein Zeichen der Hoffnung im nie endenden Glaubenskampf für das 1. Gebot und damit auch für die Menschenrechte und den Frieden in der Gegenwart.

ANMERKUNGEN

[1] D. Bonhoeffer, Ethik, hrsg. v. E. Bethge, 9. A. 1981, S. 94.

[2] Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, Bd. 4, hrsg. v. E. Bethge, 1975, S. 604-605. Nach einem Brief v. Prof. E. Bethge an mich (v. 17. Dez. 1987) hat Bonhoeffer hier mit der „Beteiligung am staatlichen Kaiserkult" nicht „Shinto-Schreinbesuche" gemeint, sondern „die kaiserliche Zeremonie im christlichen Gottesdienst". Damit meint er vielleicht den „Kokumin-Girei" (nationalen Kult)? Dieser Kult wurde am Anfang der 40er Jahre als ein Teil des kirchlichen Gottesdienstes oder der sonstigen kirchlichen Versammlungen zwangsweise eingeführt. Er enthielt u.a. die Anbetung in Richtung Kaiserpalast, Vorlesung des kaiserlichen Reskriptes und Andacht an Heroengeister (die Kriegsgefallenen). Zu den damaligen Informationen über Japan schrieb Prof. Bethge in seinem oben genannten Brief an mich: „Da ich von 1940-1943 Dienst tat bei der Gossner-Mission in Berlin, bekamen

wir dort (u. in und aus der Schweiz) Informationen über Japan, die Eroberungen bis nach Indien (Gossner Missionsfeld), Kaiserkult u. dergl .... In Deutschland war die Gossner-Mission (Lokies u.a.) evt. Gesprächspartner. Aber sicher hat DB (Dietrich Bonhoeffer) auf seinen Schweizer Reisen alle erreichbaren Zeitungen und Zeitschriften auch zu diesem Thema gelesen, wenn er dort war. In Deutschland gab es darüber fast nichts. An bes. Japanlektüre kann ich mich bei ihm nicht besinnen."

3 Vgl. Bonhoeffer, Ethik, S. 114 ff.

4 W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6. Aufl. hrsg. v. K. u. B. Aland, 1988, S. 860. Vgl. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. v. H. Balz und G. Schneider, Bd. II. 1981, S. 671: „Seit dem christl. Altertum umstritten ist die Bedeutung von K. in 2Thess 2,6. 7. ... Daraus ergibt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit eine positive Wirksamkeit des κατεχων(-σν), und zwar als Faktor des Aufschubs des Endes der Geschichte / der Welt innerhalb eines festen Traditionszusammenhanges einer „Verzögerung", welche durch Gott selbst bewirkt wird .... Die ‚aufhaltende Macht' ist im Rahmen dieser Tr. als literarische Figur für den durch Gottes Willen und Plan verfügten Aufschub des Auftretens des ‚Menschen der Bosheit' (Antichrist) am besten zu verstehen."

5 Prof. H. E. Tödt bestätigte seine Auslegung in seinem Brief an mich v. 27. Mai 1987 und schrieb mir noch einen weiteren Brief (am 11. Feb. 1989).

6 Itô hat in seinem Kommentar zur Reichsverfassung in klaren Worten die offizielle Stellung des Tenno definiert. „Der heilige Thron wurde in der Epoche errichtet, als Himmel und Erde sich trennten. Der Tenno ist ein Abkömmling des Himmels, er ist göttlich und heilig. Er steht voller Erhabenheit über seinen sämtlichen Untertanen. Er muß verehrt werden, und er ist unverletzlich." Vgl. weiter M. Maruyama, Das Denken in Japan, übers. v. W. Seifert, Frankfurt a. M. 1988, S. 43 ff.

7 E. u. E. Lederer, Japan – Europa. Wandlungen im Fernen Osten, Frankfurt a. M. 1929, S. 34.

8 Nach der shintoistischen Theologie heißt es über das „Daijô-Fest" heute noch wie folgt: „Die Gnade der Sonne, die der Lebensgrund des Reises ist, wird als Sonnengöttin = Amaterasu vergöttlicht .... Um ein neuer Tenno-Thronfolger zu werden, muß er eine kaiserliche Dynastie von ununterbrochener Blutlinie sukzedieren, und noch dazu selbst das Charisma der Amaterasu verkörpern, nachdem er den Reis-Geist mit dem Charisma von Sonnengöttin ißt. Das Daijô-Fest ist der Kult, durch den er es wirklich praktiziert. Der Mythos vom Herabsteigen der Nachkommen der Sonnengöttin Amaterasu ist in der Tat eine Projektion des Daijô-Festes als Mythos." (T. Mayumi, Sokuishiki-to- Daijôsai, [Die Krönungsfeier und das Daijô-Fest], Tokio 1987).

9 Vgl. bes. J. M. Kitagawa, On Understanding Japanese Religion, Princeton 1987, Kap. 7: „Matsuri and Matsuri-goto: Religion and State in Early Japan".

10 Ch. Fujisawa, Nihon-Kokka-Genri (das Staatsprinzip Japans), Tokio 1944, Vgl. eine ähnliche Behauptung: In der „Politik des Abendlandes", wo Saisei-Itchi fehlt, (1) sei „jedes selbständige Individuum Einheit", (2) es stehe „auf Grund der Staatsvertragstheorie mit Volkssouveränität", und besonders das Staat-Religion-Verhältnis in Europa mit der „Idee der absoluten Entfernung zwischen Gott und Mensch, da der Gott über dem König stehe, unterscheide sich „wesentlich" von der „Gottesreich-Idee mit dem Tenno als Arahitogami" (Saisei-Itchi-to-Shinmindô, (Einheit von Fest und Politik und der Weg des Untertans), hrsg. v. Ôkura-Seishinbunka-Kenyûsho, Tokio 1937).

11 S. Ashizu, Shintôteki-Nihonminzoku-ron (Die shintoistische Auffassung des japanischen Volkes), Tokio 1969. Über die Problematik der Shinto-Theologie, vgl. auch M. Miyata, Mündigkeit und Solidarität, Gütersloh 1984, S. 48 ff.

12 Ashizu, a.a.O.; noch dazu vgl. G. Katô, A Historical Study of the Religious Development of Shinto, übers. v. S. Hanayama, Tokio 1973, S. 43.

13 Im Zusammenhang mit dem Begriff der „Souveränität" weist C. Schmitt mit Recht darauf hin, daß „alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre säkularisierte theologische

Begriffe" sind (Schmitt, Politische Theologie, Berlin 1934, S. 49). Er hat zwar den Begriff der Souveränität von Gott auf den Monarchen übertragen, aber nicht zugleich auch auf die Bürger als Träger des Sozialvertrages und Menschenrechtes.

14 Vgl. den Aufsatz v. S. Tôyama, Kindai-Tennôsei-no-Seiritsukatei (Der Entstehungsprozeß des modernen Kaisertums), in: Shisô, Tokio 1972.

15 Vgl. D. C. Holtom, Modern Japan and Shinto Nationalism, rev. ed. 1947, Rep. New York 1963, vgl. auch M. Miyata, Japan, in: Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, Bd. 2, 1989, S. 800 ff.

16 G. Katô, Shintô-no-Saininshiki, (Das Aufwerten des Shinto), Tokio 1935.

17 Über Probleme des Yasukuni-Kultus, vgl. Miyata, Mündigkeit, passim, Vgl. auch Brennpunkte in Kirche und Theologie Japans. Beiträge und Dokumente, hrsg. v. Y. Terazono u. H. E. Hamer, Neukirchen-Vluyn 1988.

18 Vgl. H. J. Gamm, Der braune Kult. Das Dritte Reich und seine Ersatzreligion, Hamburg 1962; K. Vondung, Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus, Göttingen 1971.

19 Aus dem Bericht des SD ergibt sich, daß es damals überall Rivalitäten zwischen den NS-parteilichen und kirchlichen Heldenehrungen od. Gefallenengedenkfeiern gab. (Vgl. Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934–1944, bearbeitet v. H. Boberach, 1971, S. 587 ff., 736 ff. u.a.).

20 J. Goebbels, Die Vollendeten, in: Das Reich, v. 27.12.1942, S. 1-2. In der Tat schrieb Rudolf Höss: „Nicht umsonst wurden in der SS-Schulung die Japaner als leuchtende Vorbilder der Selbstaufopferung für den Staat, den Kaiser, der ja gleichzeitig ihr Gott war, hervorgehoben". Für Höss waren „Befehle im Namen des Führers ... heilig" und die „Person als Führer" war „unantastbar"! (R. Höss, Kommandant in Auschwitz, München 1963, S. 125)

21 E. Bethge, Jesus Christus – Christologie und das Erste Gebot, in: Die Zeichen der Zeit, 1987, H. 11, S. 262. Übrigens hat Bonhoeffer interessanterweise im Zusammenhang mit seiner Lektüre im Gefängnis u.a. „Das Reich" genannt. (Vgl. D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung., hrsg. v. E. Bethge, Neuausgabe 1970, S. 152)

22 Vgl. Näheres darüber in meinem Aufsatz, „Bonhoeffer und die politische Religion in Deutschland und Japan", in: communio viatorum (1989 Heft 4). Bes. zum Vergleich mit den Nazi-Führern, vgl. M. Maruyama, Thought and Behaviour in modern Japanese Politics, expanded ed. London 1979, S. 84 ff.

23 Zum Wandel hin zum Symbol-Kaisertum, vgl. T. Miyazawa, Verfassungsrecht, übers. v. R. Heuser u. K. Yamasaki, Köln 1986, S. 129 ff. dazu auch Miyata, Mündigkeit, S. 23 ff. u. 71 ff. bes. über Probleme um die Reden des Tenno, S. 75 ff.

24 Über die Trauer um Kaiser Hirohito, vgl. die Nachrichten v. deutschen Korrespondenten: u.a. „Süddeutsche Zeitung" v. 9. Jan. 1989; „Der Spiegel" v. 20.2.1989. Auch P. Crome, Der Tenno. Japan hinter dem Chrysanthemenvorhang (Köln 1988) ist informationsreich: „Als geistlicher Führer verkörperte er in seiner göttlichen Inkarnation das Prinzip mythischer Erhöhung über das Profane, wie wir es heute nirgendwo mehr auf der Welt finden" (S. 343).

25 W. Schweitzer, Der entmythologisierte Staat. Studien zur Revision der evangelischen Ethik des Politischen, 1968, S. 117.

26 Heute versucht der Shinto-Theologe das „Daijô-Fest" durch den Symbolbegriff in der Verfassung zu begründen: Die kulturelle Tradition in diesem Kult bewahre die Identität des japanischen Volkes. Der Tenno werde durch das Daijô-Fest seinem Wesen und Auftrag als Symbol des japanischen Reiches und der Einheit des japanischen Volkes entsprechen (Mayumi, a.a.O.).

27 Während der Trauer um den Tenno sind viele kritische Meinungen in der Öffentlichkeit Japans laut geworden. Viele dieser Erklärungen wurden von evangelischen Kirchen und Gruppen abgegeben. Eine davon vom Nationalen Christenrat Japans (NCCJ): „Es mag

sein, daß wir (japanisches Volk) beim Tod des Tenno eine Art besonderes Gefühl dafür bekamen. Dann ist zu befürchten, daß wir von seiten einer konformistischen Gesellschaft einer irrationalen Ächtung ausgesetzt werden, wenn wir uns weigern, um den Tod eines zum Tabu gewordenen Wesens zu trauern. Wir müssen aufmerksam beachten, daß dieses Trauern mit Tabu ein religiöser Kult ist, den Tenno zu vergöttlichen. Wir Christen in Japan vergaßen einmal das Erste Gebot des Dekalogs: ‚Du sollst keine anderen Götter neben mir haben', und verblendet durch die Logik der Regierung: der Schrein-Shinto sei keine Religion, verletzten wir unsre Treue des Glaubens .... Nun bedauern wir beim Tod des Tenno, daß wir nicht genug in seiner Lebenszeit getan haben, für alle Tatsachen um seine Kriegsschuld ihm die Augen zu öffnen. Wir haben nichts mehr von dem Toten zu fordern. Aber wir müssen gerade Buße tun dafür, daß wir die Menschen im Stich ließen, im Inland und auch in Asien, die unter dem Namen und der Autorität des Tenno leiden mußten .... Wir sind entschlossen, aufs neue den positiven Frieden mit der Gerechtigkeit in diesem Gebiete aufzubauen. Wir leisten Gott, dem Herrn der Geschichte gegenüber Abbitte dafür, daß wir aufgrund unseres Unglaubens und unserer Unzulänglichkeit die kritiklose Öffentlichkeit Japans unterstützt haben, und hoffen, (zukünftig) die uns gestellte Aufgabe verantwortlich wahrnehmen zu können."

[28] Vgl. R. Strunk, Nachfolge Christi. Erinnerungen an eine evangelische Provokation, München 1981, S. 201 ff.

[29] M. Weber unterscheidet die „weltablehnende" Religiosität mit der „innerweltlichen Askese" von der „weltflüchtigen" Religiosität mit der mystischen Kontemplation: „Der weltablehnende Asket hat mindestens die negative innere Beziehung unausgesetzten Kampfes zur ‚Welt'. Man spricht deshalb bei ihm zweckmäßigerweise von „Weltablehnung", nicht von „Weltflucht", die vielmehr den kontemplativen Mystiker kennzeichnet." (Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 5. Aufl. 1972 S. 330.)

[30] Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, S. 312, Noch dazu vgl. G. Meuß, Arkandisziplin und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer, in: Die mündige Welt Bd. III, München 1960, S. 84 u. 91 f.

[31] Vgl. T. R. Peters, Jenseits von Radikalismus und Kompromiß. Die politische Verantwortung der Christen nach Dietrich Bonhoeffer, in: E. Feil (Hrsg.), Verspieltes Erbe? Dietrich Bonhoeffer und der deutsche Nachkriegsprotestantismus, München 1979, S. 111.

Ferrara – Florenz (1438-1439)

„Räubersynode" oder „Modell eines kommenden Unionskonzils"?

VON ANASTASIOS KALLIS

Einleitung – Die ökumenisch-ekklesiologische Aktualität

Im Kontext der Einheitsbemühungen des Ökumenischen Rates der Kirchen und des „Dialogs der Wahrheit" zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche erhält 550 Jahre nach der Verkündigung des Unionsdekrets „Laetentur caeli" im Dom zu Florenz der letzte konziliare Unionsversuch zwischen Rom und Konstantinopel eine eminente ökumenisch-ekklesiologische Aktualität, vor allem unter Berücksichtigung des unterschiedlichen Schicksals des Florentiner Konzils im Osten und Westen und seiner divergierenden Würdigung durch orthodoxe und katholische Theologen.

Der konziliare Prozeß, der in der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen zunehmend an Priorität gewinnt, dokumentiert die allgemein empfundene Notwendigkeit der Existenz ekklesiologisch-liturgischer Verbindlichkeitsstrukturen, die für die Einheit der Kirche unerläßlich erscheinen. „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute" werden mit unterschiedlichen Akzentuierungen und Bezeichnungen Modelle entwickelt, die an der langen Erfahrung der Kirche gemessen werden, die nach einem gemeinschaftlich-liturgischen System der Kooperation, Kollegialität und gemeinsamen Verantwortung ihren Glauben in ökumenischen Konzilien gegen Häresien abgrenzte und feierlich-verbindlich verkündete.

Der Aufruf von Carl Friedrich von Weizsäcker auf dem Düsseldorfer Evangelischen Kirchentag im Juni 1985 bzw. von Dietrich Bonhoeffer zu einem „Konzil des Friedens", ohne nähere Erklärung darüber, was eigentlich unter Konzil gemeint ist, vor allem hinsichtlich der Einberufung, Zusammensetzung sowie seines Verbindlichkeitscharakters und des Rezeptionsprozesses, rief Bedenken vor allem bei orthodoxen und katholischen Theologen hervor, die auf die kanonisch-ekklesiologische Problematik eines solchen Vorhabens hinwiesen[1]. Zwar wird bei der Argumentation gegenüber dem evangelischen Konzilserwachen eine grundsätzliche orthodox-katholische Gemeinsamkeit deutlich, doch die ekklesiologischen Strukturen beider Kirchen bedingen ein divergierendes Konzilsverständnis, von deren Konvergenz schließlich ein erfolgreicher Abschluß des offiziellen

theologischen Dialogs beider Kirchen abhängt. Denn ein ökumenisches Konzil ist die ekklesiologisch angemessene Versammlung, in der die Wiederherstellung der sakramentalen Gemeinschaft verkündet werden kann.

1. Die orthodox-katholische Divergenz in der Geschichtsforschung

Diese Divergenz tritt bei der Würdigung des Konzils auf, die auffällige Parallelen zu den damaligen Einstellungen der katholischen und der orthodoxen Kirche zum Konzil, d. h. zur Rezeption und Verwerfung der beschlossenen Union aufweist.

Bei einer vergleichenden Lektüre von Publikationen katholischer und orthodoxer Autoren, die eine Würdigung des Konzils versuchen, bekommt man den Eindruck einer Widerspiegelung der psychologischen Belastung, unter der das Konzil am 9. April 1438 mit seiner ersten öffentlichen Sitzung in Ferrara begann und am 6. Juli des darauffolgenden Jahres mit der feierlichen Verkündigung der Unionsbulle Laetentur caeli im Dom zu Florenz die ausgehandelte Union proklamierte. Denn wie sollte man sonst das Phänomen erklären, daß nicht nur in polemisch ausgerichteten Schriften früherer Zeit, die auch heute Nachahmer finden, sondern auch in ökumenisch gesinnten wissenschaftlichen Publikationen eine unterschiedliche Wertung des Konzils durch katholische und orthodoxe Theologen erfolgt.

Während die einen das Konzil „in allen seinen Phasen mit voller Sicherheit ökumenisch" nennen[2], als einen „Meilenstein im Einigungsgespräch der im Glauben getrennten Christen"[3] oder „als vorläufiges Modell eines kommenden Unionskonzils"[4] bezeichnen, gilt es bei namhaften orthodoxen Theologen – wie dem Erzbischof von Athen Chrysostomos Papadopoulos[5], J. Karmiris[6], G. Florovskij, J. Meyendorff und Bischof Kassian Bezobrazov[7] – ähnlich wie die durch Drohung, Stimmentziehung und moralische Unterdrückung gekennzeichnete Epheser Synode von 449 – als eine „Räubersynode", in der die griechischen Konzilsväter unter Druck gesetzt wurden, und zwar durch den Papst, der sie, um sie zur Unterwerfung zu zwingen, hungern lassen habe, und durch den Kaiser Johannes VIII., der in seinen Bemühungen, abendländische Hilfe für Konstantinopel zu bekommen, ihnen die Redefreiheit entzogen habe[8].

Die Ursache für diese Divergenz liegt m. E. primär in den unterschiedlichen ekklesiologischen Konzeptionen und Konzilsvorstellungen, die damals das Schicksal des Konzils im Osten und Westen wesentlich bestimmten und katholische und orthodoxe Theologen heute zu unterschiedlichen Würdigungen der Konzilsväter, der Ereignisse und vor allem der Quellen führen.

Es ist wohl eine Folge der unterschiedlichen Auswirkungen der Florentiner Union, daß man bei katholischen Theologen eine auffällige Antipathie gegen die Unionsgegner feststellen muß, während in der orthodoxen Theologie ihre Standhaftigkeit im rechten Glauben gelobt wird. Das zeigt sich am deutlichsten bei der Würdigung der Person von Markos Eugenikos, der in der katholischen Geschichtsforschung als ein „engstirniger Mönch" und „blinder Fanatiker" hingestellt wird, den dagegen die orthodoxe Kirche als Heiligen verehrt und die orthodoxe Theologie als „berühmten Vorkämpfer der Ostkirche" würdigt[9].

Katholische und orthodoxe Theologen gehen offensichtlich von unterschiedlichen ekklesiologischen Standpunkten aus, wenn sie die historischen Quellen werten und analysieren. Im Mittelpunkt des Streites steht die Glaubwürdigkeit des Groß-Ekklesiarchen Sylvestros Syropulos, auf dessen zwischen 1443 und 1445 verfaßte Memoiren[10] hauptsächlich die negative Beurteilung des Konzils bzw. die Erklärung für dessen Verwerfung in der orthodoxen Kirche gestützt wird.

Syropulos gilt bei orthodoxen Autoren als die beste und zuverlässigste Quelle des Konzils: „Die Glaubwürdigkeit der Darstellung der Ereignisse durch Syropulos steht außer jedem Zweifel. Seine Unparteilichkeit ist so offenkundig, daß sein Werk sich als eines der besten historischen Werke dieser unglücklichen Epoche erweist und als die sicherste aller bis jetzt bekannten Quellen der Geschichte der Union von Florenz"[11]. „Die griechischen Akten"[12] dagegen – die einzige umfangreiche amtliche Quelle des Konzils, die durch Fragmente einer Discriptio sowie einige andere Stücke aus dem Protokoll ergänzt wurde[13] – nehmen einen zweitrangigen Platz ein. „Die bei ihnen beobachtete eindeutige Tendenz zu persönlichen Sympathien und zur Hervorhebung des Ansehens der lateinerfreundlichen Griechen überzeugt von der Notwendigkeit, daß die Beurteilung dieser Quelle mit Vorbehalt erfolgen muß, vor allem dort, wo historische Ereignisse beschrieben werden"[14]. Die dritte wichtige Quelle schließlich, das Exposé eines lateinischen Konzilsteilnehmers, das die Bezeichnung der verlorengegangenen „lateinischen Akten" trägt[15], hält man für „am wenigsten glaubwürdig", denn diese Akten „erzählen die Vorgänge am parteiischsten und sind nur insofern nützlich, als sie einige Einzelheiten in der Darstellung der Florentiner Synode aufhellen"[16].

Die logische Konsequenz dieses Vorgehens bei der Betrachtung des Konzils und der Suche nach objektiven Gründen für das Scheitern der Union ist der Entwurf eines durchaus negativen Bildes des Konzilsablaufs, wie es Syropulos beschreibt und R. Creyghton im Titel seiner 1660 in Den Haag

erschienenen Ausgabe der Memoiren zum Ausdruck brachte: Vera historia unionis non verae[17].

Das analoge Gegenteil zu dieser Bewertung der Quellen stellt man bei der katholischen Geschichtsforschung fest. In auffallend ähnlicher Weise mit unterschiedlichen Prioritäten werden hier die Memoiren des Syropulos abgewertet. Zwar nennt man sie „eine der wichtigsten Quellen für die Geschichte des Florentinums", doch mit einer solchen Einschränkung, die einer Aufhebung der prinzipiell positiven Wertung fast gleichkommt: „Freilich muß diese Quelle", bemerkt derselbe Autor[18], „mit Umsicht gehandhabt werden, denn sie ist von einem Mann, der zu den Leuten gehörte, die ihre Unterschrift unter das Unionsdekret gesetzt hatten, später aber ihren Sinn änderten, nach Abschluß der Ereignisse aus dem Gedächtnis niedergeschrieben worden. Der Verfasser ist aus begreiflichen Gründen darauf aus, alles schwarz in schwarz zu malen – alles ist dort Dunkel ohne Licht." Das bedeutet konkret: „Wo andere Quellen vorliegen, gilt es, seinen Bericht mit ihnen zu konfrontieren; wo ein solcher Vergleich nicht möglich ist, wird es besser sein, seinen Bericht zwar zu erwähnen, ohne sich ihm aber anzuvertrauen." Als Prinzip gilt hier die Zuverlässigkeit der griechischen und lateinischen Akten, in deren Verbindung das erforderliche sichere Material für die Darstellung des Florentiner Konzils vorliegt[19].

Solange dieser Gegensatz in der Quellenbeurteilung fortbesteht, ist eine Übereinstimmung oder auch Annäherung der Standpunkte bei der Bewertung der Florentiner Union und der Erforschung der Gründe ihres unterschiedlichen Schicksals im Osten und Westen kaum möglich. Auf diese komplizierte Frage kann hier keine erschöpfende Antwort gegeben werden. Dies könnte Gegenstand einer eigenen, umfangreichen Untersuchung sein, die sich mehr an Fakten zu halten hätte und nicht so sehr an gefestigte konfessionelle Positionen, die „historisch" belegt werden sollen. Die unionsfreundliche bzw. -feindliche Einstellung z. B. kann nicht das Kriterium für die Glaubwürdigkeit einer Quelle sein. Denn mit derselben Logik, nach der die unterstellte Absicht der Rechtfertigung für die Verwerfung der zunächst unterschriebenen Union der Grund für die Unglaubwürdigkeit einer Quelle sein soll, könnte man das Festhalten-Wollen an der Union als Beleg für die Unglaubwürdigkeit einer unionsfreundlichen Quelle ansehen.

Diese orthodox-katholische Divergenz in der Geschichtsforschung spiegelt zum einen die unterschiedlichen Einstellungen zum Konzil wider, und zum anderen zeigt sie die Schwierigkeiten auf, vor die man gestellt wird, wenn man den Versuch unternimmt, die Gründe für die Rezeption und Verwerfung der Florentiner Union aufzuzeigen, die im Kontext einer Reihe komplexer Zusammenhänge gesucht werden müssen.

Nach dem Fiasko der Union von Lyon (1274), die für die Kirche des hilfesuchenden byzantinischen Kaisers ein Diktat des Papstes darstellte, das daher statt der Union die Spaltung zwischen Ost und West und den Haß der Griechen gegen die Lateiner vertiefte, schien zunächst jeder Versöhnungsversuch zwischen beiden Kirchen aussichtslos. Doch die Unionsbemühungen blieben nicht aus[20]. Im Osten wurde erneut, aus welchen Gründen auch immer, der Ruf laut nach einem wahrhaft ökumenischen Konzil, das allein die Union hätte herbeiführen können[21]. Dieses Verlangen der Griechen trug 1339 der kalabrische Mönch Barlaam als byzantinischer Abgesandter in Avignon eindrucksvoll und realistisch dem Papst Benedikt XII. vor, als er, die theologisch-psychologische Atmosphäre in Byzanz reflektierend, von der Möglichkeit einer einzigen friedlichen Unionsalternative sprach[22]: Entweder die Gelehrten zu überzeugen oder die Gelehrten und das Volk. Das erstere sei nicht schwierig, denn die Gelehrten beider Parteien, die die Wahrheit anstreben, würden sich bald verständigen. Zurückgekehrt in Byzanz jedoch würden sie auf eine starke Opposition stoßen, die sie dem Volk als Verräter des von den Vätern ererbten Glaubens hinstellen würde. Um aber Volk und Gelehrte für die Union zu gewinnen, gäbe es nur einen Weg, ein im Osten abgehaltenes Konzil, denn die Griechen hätten einen ungeheuren Respekt vor einem ökumenischen Konzil und nähmen alles, was es bestimmt, als rechtmäßigen Glauben an.

Für diese Überlegungen zeigte Rom kein Verständnis und wies den Vorschlag Barlaams mit dem Argument zurück, das auch die Griechen gegen die Lateiner vorbrachten: Es gehört sich nicht, einen definierten Glaubensartikel neu zu diskutieren[23]. Allerdings standen für die Griechen, die das Konzil von Lyon ablehnten, die Klärung und Definition der umstrittenen Glaubenswahrheiten offen bzw. in ihrem Sinn schon vorher fest. Die taktisch geschickte und theologisch gerade heute aktuelle Entgegnung Barlaams, auch eine feststehende Wahrheit vertrage die Klärung, führte ebenfalls zu keinem Erfolg.

Am wenigsten aber war Rom bereit, den von Barlaam vorgeschlagenen Prioritätenplan zu akzeptieren und zur Entgiftung der psychologischen Atmosphäre die militärische Hilfe vor der Union zu leisten. Eindringlich wies Barlaam auf die psychologischen Trennungsfaktoren hin: „Es ist nicht so sehr der Unterschied in der Lehre, der die Herzen der Griechen von Euch trennt, als vielmehr der Haß gegen die Lateiner, der seinen Grund in den vielen und großen Übeln hat, die die Griechen zu verschiedenen Zeiten von

den Lateinern erduldeten und immer noch täglich erdulden. Wenn dieser Haß nicht zuerst überwunden wird, ist die Union unmöglich"[24]. Andererseits wollte der Papst sein Pfand nicht ohne sichtbare Gegenleistung aus der Hand geben, denn er kalkulierte: Hätte die gewünschte Hilfe Erfolg, würden bald die Griechen ihre Unionsbereitschaft vergessen.

Hätten Barlaam oder einer der nächsten byzantinischen Gesandten auch weitere durchschlagende und unwiderlegbare Argumente für ihren Konzilsvorschlag vorgebracht, wäre Rom sicher immer noch nicht dazu zu bewegen gewesen, in einem ökumenischen Konzil die Differenzen zu beseitigen, wenn nicht im Westen eine Entwicklung eingesetzt hätte, die den Schmerz der Spaltung am eigenen Leib spürbar machte und zu der damit verbundenen Neuentdeckung der vom Osten propagierten Konzilsautorität führte. Darin liegt m.E. an erster Stelle die Erklärung für die Bereitschaft Roms, auf die griechischen Wünsche einzugehen und 1438 bis 1439 in Ferrara-Florenz die Streitfragen in einem Konzil zu diskutieren, das, wie H.-G. Beck meint, „eine Synode päpstlicher Epikie par excellence" war[25]. Nun, abgesehen davon, daß für die Griechen das Einlenken Roms keine „Epikie" darstellte, vergleicht man die griechischen Vorstellungen, wie sie Barlaam trotz der Bagatellisierung der theologischen Relevanz der umstrittenen Fragen exemplarisch dargelegt hat, mit den näheren Umständen des Konzils, muß man sich doch fragen, ob Ferrara-Florenz tatsächlich das Konzil war, „das sich die Griechen immer gewünscht hatten"[26].

3. Die negativen Vorzeichen des Konzils

Schon die doppelte Einladung zum Unionskonzil, das inzwischen sowohl der Papst als auch das Baseler Konzil als ein Machtmittel in ihrer Hand betrachteten, ist kurios. Die 1437 in Konstantinopel eingetroffenen rivalisierenden Delegationen des Papstes und der Majorität des Baseler Konzils lieferten sich harte Auseinandersetzungen, die am 3. Oktober 1437 ihren Höhepunkt erreichten, als die Flotten der beiden rivalisierenden Parteien, die jeweils für sich Konstantinopel gewinnen wollten, vor einem offenen Waffengang standen, der durch das Eingreifen des Kaisers gebannt wurde[27]. Die Griechen bestiegen schließlich die päpstliche Flotte und trafen unter dem Eindruck dieser die Union belastenden Vorzeichen am 8. Februar 1438 in Venedig ein. Die Weiterfahrt nach Ferrara, wohin der Papst schon am 18. September 1437 durch die Bulle „Doctoris gentium" das Konzil verlegt hatte, war ein weiterer schwieriger Schritt, den sie auf Anraten des Dogen vollzogen.

Zwischen dem 4. und 7. März dort angekommen, erlebten sie wegen der Empfangsmodalitäten eine Enttäuschung[28], die sich steigerte, als sie das Fehlen der abendländischen Fürsten im Konzil feststellten. Ihre Hoffnungen wurden auch nach einer viermonatigen Pause, die auf ihr Drängen hin eingelegt wurde, nicht erfüllt. Nur die Anjous und der Herzog von Burgund bildeten durch die Entsendung offizieller Gesandter eine Ausnahme. Zwar wird bei der Begründung der Ökumenizität des Konzils immer wieder auf die Anwesenheit des Papstes und des byzantinischen Kaisers hingewiesen[29], dabei wird aber außer acht gelassen, daß die Griechen zu einer Zeit, in der Basel eine breite Anerkennung fand, mit einem Papst verhandelten, den die in Basel verharrenden Anhänger des Konziliarismus abgesetzt hatten und der nur einen Teil der Westkirche im Konzil repräsentieren konnte.

Für die Griechen war sicherlich schwer vorstellbar, an einem ökumenischen Konzil teilzunehmen, das die Einheit zwischen der Ost- und Westkirche ohne die Beteiligung des Patriarchen des Westens bzw. gegen den Papst hätte wiederherstellen sollen. Andererseits schlug ihr Herz für die Konziliaristen, deren Konzilsvorstellungen ihnen näherlagen[30]. Die Entscheidung in diesem Dilemma ist m. E. nicht so sehr von inneren, theologischen Kriterien bestimmt, sondern von äußeren machtpolitischen Überlegungen, die durch die unmittelbare, existentielle Bedrohung Konstantinopels gegeben waren. So nahmen die Griechen in Ferrara an einem Konzil teil, das sie ohne innere Überzeugung, gezwungen durch die politischen Umstände in der Heimat als ökumenisch akzeptierten[31], obschon sie zugleich ihren Widerwillen zum Ausdruck brachten, als sie hinsichtlich seiner Gleichstellung mit den ersten sieben ökumenischen Konzilien Bedenken anmeldeten[32].

4. Die nicht-theologischen Faktoren für das Scheitern der Union

Geht man davon aus, „Lateiner und Griechen erkannten beide den ökumenischen Charakter des Konzils an“[33], muß man nach ausschließlich nicht-theologischen Faktoren suchen, die zur Verwerfung der Union durch die Griechen führten. Exemplarisch für diese Interpretation sind die Gründe, die J. Gill[34] zusammenträgt:

a) Der gegen die Union gerichtete Kampf, den Markos Eugenikos „unbestraft“ führen durfte
b) Das Versäumnis einer entsprechenden Propaganda für die Union
c) Die Verzögerung der Militärhilfe für Konstantinopel durch die Vermittlung des Papstes

d) Die Unachtsamkeit der Lateiner, alles daran zu setzen, Gennadios Scholarios im unionsfreundlichen Lager zu halten
e) Das Festhalten des Papstes an den lateinischen Bischöfen in Gebieten mit überwiegend griechischer Bevölkerung
f) Die Unentschlossenheit des Kaisers Johannes VIII., die Union durchzusetzen.

Diese Aufzählung, die eine Reihe historisch belegbarer Fakten nennt, ist aufschlußreich für ein großes Mißverständnis der Orthodoxie, denn sie verkennt nicht nur den historischen Kontext, in dem die Union stand, sondern vor allem die psychologisch-theologische Lage in Konstantinopel und das orthodoxe Kirchenbewußtsein, das nicht so sehr durch rationale Überlegungen und Denkkonstruktionen geformt wird, sondern durch die gelebte Wirklichkeit der Wahrheit in der Gesamtkirche.

In diesem Horizont erschienen administrative Zwangsmaßnahmen zur Durchsetzung eines unerwünschten Konzilsbeschlusses völlig ungeeignet, zumal gegen Personen, die das Kirchenbewußtsein repräsentierten. Die Bestrafung z. B. von Markos Eugenikos hätte nicht den Unionswillen geweckt, sondern gerade das Gegenteil bewirkt und die Abneigung gegen die Union bestärkt. Was für einen Sinn hätten Maßnahmen gegen die antiflorentinischen Wortführer in einer Kirche, die hinter ihnen stand und deren Konzilsväter in der Mehrzahl ihre Unterschriften unter das Unionsdekret widerriefen!

Ziemlich abwegig erscheint mir der Gedanke, daß die „Aufklärungsarbeit" von Missionaren, deren Glaubwürdigkeit von vornherein in Frage stand, einen Sinneswandel in Konstantinopel hätte bewirken und das Mißtrauen gegen die Lateiner zerstreuen können.

Der effektive Einsatz von materiellen Mitteln wie eine schlagkräftige Truppe gegen die Türken, die als Lohn für den Verrat der Orthodoxie gesehen worden wäre[35], hätte die Union auch in einem von der Türkengefahr befreiten Volk nicht herbeigeführt. Die Gewinnung von einzelnen, führenden Persönlichkeiten wie z. B. Gennadios Scholarios hatte sich in der Vergangenheit als untauglich erwiesen.

Aus dieser Erfahrung heraus erklärt sich die zögernde Haltung der beiden letzten byzantinischen Kaiser, Johannes VIII. und Konstantinos XI. (XII.), für die das Schicksal ihres Vorgängers Michail VIII. Palaiologos, der die Union von Lyon (1274) mit Gewalt durchsetzen wollte, ein warnendes Beispiel war[36]. Die Haltung der Kaiser verdient jedenfalls keine Kritik, sondern eher Lob und Bewunderung, denn sie zeigt Besonnenheit und

Respekt vor der Würde der Person und dem Willen des Volkes, das nicht blind und fanatisch ein Opfer der antilateinischen Hetze der ungebildeten Mönche wurde, sondern in Treue zum Glauben seiner Väter, die es durch seine Prälaten in Italien verraten sah, die Union zurückweisen mußte.

In diesem Zusammenhang steht schließlich die Frage nach der Richtigkeit zweier Argumente, die gegen die Ökumenizität des Konzils bzw. als Erklärung für seine Verwerfung orthodoxerseits angeführt werden: a) Die Zwangssituation der griechischen Konzilsväter in Italien und b) die Ablehnung der Konzilsbeschlüsse durch das Kirchenvolk.

Bei dem Versuch, das unterschiedliche Schicksal der Konzilsbeschlüsse im Westen und Osten im Kontext je einer eigenen unterschiedlichen Ekklesiologie zu erklären, macht man sich die Beantwortung der Frage zu einfach, wenn man orthodoxerseits den Bericht des Syropulos über den ausgeübten Druck auf die griechischen Konzilsväter durch den Papst und den Kaiser kritiklos in seinem Wortlaut für absolut objektiv-richtig hält[37] oder katholischerseits ihn als eine „Fabel" bezeichnet, die „eine massive Mißachtung historischer Tatsachen" bedeutet[38].

Dieser „Mißachtung", von der Gill spricht, begegnet man doch eher bei den extremen Standpunkten, die einander unversöhnlich gegenüberstehen.

Die Anhänger der Pressionstheorie lassen in ihrem Eifer für die Orthodoxie fast alle griechischen Konzilsväter als opportunistische, kleinmütige Männer erscheinen, die gegen ihr Gewissen handelten. Dies alleine sollte eigentlich den Betrachter der Konzilsgeschichte nachdenklich und etwas kritisch gegen die Berichte der Unionsgegner stimmen, vor allem wenn es sich um Quellen handelt, die nach dem Fall Konstantinopels verfaßt wurden.

Andererseits darf man nicht die Berichte der Unionsgegner einfach als persönliche Rechtfertigung für ihre unionsfreundliche Einstellung in Italien hinstellen, die sich unter dem neuen Druck in der Heimat in Gegnerschaft umwandte, denn einige Vorgänge scheinen ihre Berichte zu bestätigen.

Gewiß, die finanzielle Lage des Papstes war schwierig[39], doch ist es nur ein unglücklicher Zufall, daß die Auszahlung der Unterhaltsgelder an die Griechen fast immer mit ihrem Einlenken und Entgegenkommen bei den Verhandlungen zusammenfiel?[40] Die Behauptung, die Unterschriften der Griechen unter das Unionsdekret seien erkauft, darf man sicherlich nicht genau wörtlich nehmen, sondern als einen Hinweis auf den Zusammenhang, der zwischen Entgegenkommen und Auszahlung des Unterhalts besteht.

Ebenso auseinander gehen die Meinungen hinsichtlich der Rolle des Kaisers Johannes VIII. auf dem Konzil. Gegen die Ansicht, der Kaiser habe die griechischen Prälaten zur Annahme der Union gedrängt[41], spricht das mutige Auftreten des Markos Eugenikos gegen die Union, den der Kaiser unter seinen Schutz nahm, als der Papst ihn vor ein päpstliches Gericht stellen wollte. Andererseits muß man Bedenken gegen die Auffassung anmelden, der Kaiser habe die freie Meinungsäußerung auf dem Konzil nicht unterbunden[42], denn es ist schwer vorstellbar, daß der geschickte Manager der griechischen Konzilsdelegation tatenlos hätte zusehen können, wie der Sinn seines Aufenthaltes in Italien, die Waffenhilfe des Westens zur Abwehr der Türkengefahr, durch theologisches Geplänkel ad absurdum geführt würde. Seine Erklärung: „Weder bin ich Herr der (griechischen) Synode noch will ich sie gewaltsam zu einer Erklärung zwingen"[43], darf nicht als stichhaltiger Beleg für seine Zurückhaltung gesehen werden, sondern eher als Schutzbehauptung gegenüber dem Papst, der ein entschiedenes Durchgreifen von ihm erwartete. Zwar griff er nicht in die theologischen Diskussionen ein, doch sein Anliegen, das er deutlich vertrat, ließ die Unionsgegner als eine Außenseitergruppe erscheinen, denen theologische Haarspaltereien wichtiger wären als das Schicksal ihrer bedrohten Heimat. Außerdem lassen seine Maßnahmen wie der Ausschluß der Äbte von der Stimmabgabe, die in Verdacht standen, gegen die Union zu stimmen oder sein Verbot, im Konzil über den Palamismus zu sprechen, den Schluß zu, daß er wohl einen starken Einfluß bzw. Druck auf die griechischen Konzilsväter ausgeübt hat.

5. Die ekklesiologische Divergenz damals und heute

Der Kern der ekklesiologischen Divergenz zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche tritt besonders augenfällig bei der Beurteilung der Bedeutung des Kirchenvolkes im Rezeptionsprozeß der Florentiner Union hervor. In Anbetracht der ekklesiologischen Relevanz der Rezeption im Hinblick auf die Verbindlichkeit der Konzilsbeschlüsse wird vor allem von orthodoxen Theologen mit Bezug auf Syropulos[44], Dukas[45] und andere nachkonziliare griechische Quellen auf die ablehnende Haltung der Mehrheit des Kirchenvolkes schon beim Eintreffen der Konzilsväter in Konstantinopel hingewiesen, die schließlich zum Scheitern der Union geführt hat[46]. „Selbst wenn noch im letzten Augenblick", meint Dukas, „ein Engel vom Himmel erschienen wäre und den Griechen unter der Bedingung der Union mit den Lateinern Rettung versprochen hätte, so würden sie diese ver-

schmäht haben“[47]. Bezeichnend für die Stimmung in Konstantinopel sind die Worte, die man dem letzten Premier des Reiches, Lukas Notares, zuschreibt: „Es ist besser, mitten in der Stadt den türkischen Turban herrschen zu sehen als die lateinische Mitra“[48]. Hier spiegelt sich die Erfahrung der Griechen wider, die unter türkischer Herrschaft mehr Toleranz erfuhren als unter lateinischer[49]. Dies erklärt schließlich auch den Widerruf der Unterschriften unter das Unionsdekret durch die meisten Konzilsväter, bei denen gewiß nicht „das Gefühl an die Stelle des Verstandes“ trat[50].

In dieser Atmosphäre läßt sich nicht ausschließen, daß Lokalsynoden bald die Union verwarfen[51], wie z.B. eine Synode der drei östlichen Patriarchen, die 1443 die Florentiner Union und den unionstreuen Patriarchen von Konstantinopel Metrophanes II. verurteilte[52]. Es ist hier schwierig, mit Sicherheit zwischen Wirklichkeit und Fabel zu unterscheiden. Die „Akten“ jedoch einer Synode, die 1450 unter Teilnahme der drei östlichen Patriarchen die Union verurteilt und den Konstantinopler Patriarchen Gregorios III. Mammas abgesetzt haben soll, werden immer noch zitiert[53], obschon sie auch von orthodoxen Autoren als eine Fälschung des 17.Jahrhunderts angesehen werden[54]. Unbestritten dagegen ist die Verwerfung des Konzils durch eine Synode in Konstantinopel, die in ihrem Synodaltomos von 1484 das Konzil von Florenz als nichtig und ungeschehen erklärte[55] und hinsichtlich der Aufnahme lateinischer Konvertiten bestimmte, daß sie das Nizänokonstantinopolitanische Glaubensbekenntnis ohne filioque rezitieren und dem Florentinum abschwören sollten[56].

Dagegen versucht man katholischerseits, indem man zugleich andere Gründe für das Scheitern der Union nennt[57] und unionsfreundlichen Quellen wie z.B. Isidor von Kiev[58] Glauben schenkt, die Bedeutung der Rezeption herunterzuspielen, und meint, die Mehrheit der Bevölkerung Konstantinopels und der griechischen Inseln wäre zunächst für die Union gewesen[59]. Die Rolle des zum Kardinal ernannten Metropoliten Isidor von Kiev bei der Durchsetzung der Union und die Instinktlosigkeit, mit der er als päpstlicher Legat und Kardinal durch Polen-Litauen und Rußland zog und die Union verkündete[60], sprechen eigentlich gegen seine Glaubwürdigkeit. Außerdem läßt sich ohne einen massiven Widerstand der Bevölkerung gegen die Union das Zögern der beiden letzten byzantinischen Kaiser, die Union in Konstantinopel offiziell zu verkünden, nicht erklären. Es ist schließlich der aus dem Gefängnis, in das ihn der Moskauer Großfürst Vasilij II. werfen ließ, geflohene Isidor, der erst am 12. Dezember 1452 in der Sophienkirche die Union verkündete, als letzten Preis der Orthodoxie für die vom Westen erhoffte Hilfe zur Rettung Konstantinopels, in das sechs

Monate später, am 29. Mai 1453, Mehmet II. einzog. Dies war in den Augen vieler Orthodoxer die Strafe Gottes für den durch die Union begangenen Verrat Konstantinopels an der Orthodoxie[61], in dessen theologisch-ekklesiologischer Konsequenz Moskau durch die eigenständige Amtseinsetzung des Metropoliten Iona (1448-1461) als Nachfolger Isidors seine Selbständigkeit proklamierte[62].

Die Zurückweisung der Florentiner Union durch das Volk Gottes wird in der orthodoxen Theologie einhellig als ein ekklesiologischer Grund für die Ungültigkeit des Konzils angeführt, das die orthodoxe Kirche in ihrer Gesamtheit als einen Fremdkörper abgestoßen hat[63]. Das ist keine neuzeitliche Konzilstheologie, die unter dem Einfluß der evanglischen Theologie vor allem auf A. Chomjakov in die orthodoxe Kirche eingedrungen ist[64], sondern die altkirchliche Tradition, auf die sich die orthodoxen Theologen berufen, wenn sie meinen, daß die Kirche keine „ex sese"-Autorität kennt, weder der Schrift noch einer Person noch einer exklusiven Personengruppe im Sinne eines Papstkollektivs[65]. Allerdings haftet dem Versuch, den Rezeptionsprozeß als einen institutionellen bestätigenden Akt des Volkes zu interpretieren, derselbe Fehler an, den man dem römischen System vorwirft. Hier geht es nicht darum, das Volk über das Konzil zu stellen, sondern um die Erkenntnis, daß in der Kirche kein Amt und keine Institution „ex sese" entscheiden kann, sondern daß alles „ex consensu ecclesiae", aus dem Bewußtsein der Kirche heraus geschieht, dem auch jeder Ortsbischof als Konzilsvater verpflichtet ist. Insofern meint Rezeption nicht einen Prozeß, der nach dem Konzil in Gang gesetzt wird, sondern einen Vorgang im Leben der Kirche, der dem Konzil vorausgeht und nach dem Konzil verstärkt fortgesetzt wird.

In diesem Sinne erklären auch die Patriarchen des Ostens in ihrer Stellungnahme vom Mai 1848 zur Enzyklika des Papstes Pius IX. „In suprema Petri apostoli sede" vom 6. Januar 1847: „Bei uns haben weder Patriarchen noch Konzilien jemals vermocht, Neuerungen einzuführen, da der Verteidiger der Glaubenslehre der Leib der Kirche selber, d.h. das Volk selbst ist"[66].

Mir scheint, daß der orthodox-katholische Dialog mit einem grundsätzlichen Mißverständnis behaftet ist, wenn man meint: „Darum dreht sich nun praktisch das ganze Problem der Annäherung zwischen Katholizismus und Orthodoxie. Wird die Chomjakov-Lehre die Orthodoxie beherrschen, dann ist natürlich die Hoffnung auf eine Annäherung illusorisch. Siegt die andere Meinung, dann wäre das ein Anfang, die Frage nach dem unfehlbaren Amt in beiden Bekenntnissen neu zu studieren und zu klären. Ein gemeinsamer Boden wäre da"[67].

Aus dieser falschen Einschätzung der Orthodoxie heraus erklärt sich das Entsetzen eines anderen katholischen Theologen, der unter Hinweis auf S. Zankov, B. Zenkowsky, N. Arseniew und N. Milasch fragt: „Ist es nicht überraschend zu sehen, wie viele (orthodoxe) Theologen die Unfehlbarkeit der Konzilien in Frage stellen? Ist es nicht seltsam zu sehen, welche Freiheit sich selbst ein Florovsky der Tradition seiner eigenen Kirche gegenüber nimmt?“[68] Ausgehend vom eigenen, späteren katholischen Konzilsverständnis kann man es nicht fassen: „Selbst bei Bratsiotis wird dieser Einfluß sichtbar ... Und sogar, das ist noch erstaunlicher, bei V. Lossky.“[69]

Diese Liste orthodoxer Theologen könnte man leicht fortführen, statt dessen jedoch kann ein großer Ökumeniker angeführt werden, der Ökumenische Patriarch Athenagoras, der in Beantwortung einer persönlichen Botschaft des Papstes Paul VI. vom 8. Februar 1971 zur angesprochenen Kommunionsgemeinschaft meint: Dies sei weder eine persönliche Angelegenheit, wie die Begegnung in Jerusalem, noch eine Angelegenheit der Kirchen Roms und Konstantinopels, wie die „Bannaufhebung“. Zur Vorbereitung eines solchen Schrittes muß in beiden Kirchen noch viel Arbeit geleistet werden. „Der Boden muß auf beiden Seiten vorbereitet, die Bedingungen hier und andernorts sowie eventuelle Folgen müssen abgewogen und besonders muß eine vorausgehende Einigung und Übereinstimmung zwischen den orthodoxen Kirchen erreicht werden, während im Westen der Papst die Zustimmung der ihn umgebenden Hierarchie erlangen muß“[70].

6. Die Mahnung des Konzils an die Ökumene

Im Hintergrund dieser Überlegungen steht Ferrara-Florenz mit seinen bekannten Folgen. Beide Kirchen kamen ohne Vorbereitung, nicht aus innerer Überzeugung zu einem Konzil zusammen, sondern aus taktischen Erwägungen heraus, bedrängt durch ihre schwierige Lage.

Die Beschlüsse des Konzils stellen in den wichtigen, strittigen Fragen trotz langer Diskussionen keine Lösungen dar, die beide Traditionen berücksichtigen bzw. dem Prinzip der Pluriformität der Theologie und Spiritualität gerecht werden[71]. Sie gleichen eher einem Kommuniqué zweier feindlicher Mächte, die durch den Zwang der Umstände genötigt werden, ihre Bereitschaft zum Frieden und zur Kooperation zu bekunden, ohne die realen Konsequenzen zu vollziehen bzw. ihre früheren Positionen zugunsten einer gemeinsamen Basis aufzugeben. Es ist sicher ungerecht, den Griechen und Lateinern jegliche theologische Redlichkeit absprechen zu wollen[72], doch ihre Konzilsarbeit stand auf einer schlechten Basis, wenn sie die Union

im Sinne der Rückkehr des anderen zur eigenen Tradition verstanden und unter der Last der machtpolitischen Interessen agierten – die Griechen mit dem Blick auf die Türkengefahr und der Papst auf die Baseler Konziliaristen.

Über das Filioque haben Lateiner und Griechen monatelang diskutiert, doch der kanonisch-ekklesiologische Einwand der Griechen gegen die einseitige Interpolation in einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis blieb nach wie vor bestehen[73]. Die Einigung in der spezifisch lateinischen Vorstellung vom Fegefeuer erfolgte ohne Einbeziehung der östlichen Eschatologie. Der Papst setzte sich mit seinem Primatanliegen gegen den Willen der Griechen durch, die schließlich die Hinzufügung einer Klausel erreichten, die sie im Sinne der Pentarchie verstanden[74], nicht aber der Papst, der die „Privilegien und Rechte" der Patriarchen des Ostens[75] nicht als eine Einschränkung seiner Primatialgewalt über die Ostkirche verstand, sondern als eine Konzession aus freier Entscheidung des Heiligen Stuhls[76]. Dies bestätigt auch die Haltung des Papstes gleich nach dem Konzil, wenn er Markos Eugenikos vor ein päpstliches Gericht stellen und den neuen Patriarchen von Konstantinopel einsetzen will, und vor allem bei den anschließenden Unionen[77]. Die Demütigung der Griechen muß schmerzlich gewesen sein, als sie die Unionsfeier in lateinischer Sprache erlebten, während es ihnen verwehrt wurde, in ihrer liturgischen Sprache dasselbe zu vollziehen.

Ferrara-Florenz hatte eine Union verkündet im Sinne der Rückkehr. Dies bekundet schließlich die im Chor des Doms zu Florenz angebrachte Tafel, die daran erinnert, daß die Griechen „nach Beseitigung der Irrtümer in einen und denselben rechten Glauben einwilligten, den die römische Kirche festhält"[78]. Von diesem Standpunkt ausgehend, nach dem der katholischen Kirche allein die Katholizität und Ökumenizität zukäme, meint B. Schultze schließlich, daß nur die Lateiner von Anfang an vollberechtigte Mitglieder des Konzils waren, während dies für die Griechen erst durch die Annahme der Union möglich wurde[79]. Dies kann nur zu dem Schluß führen, daß das Florentinum auf keinen Fall als Beleg für das ökumenische Modell der „Einheit als Gemeinschaft wechselseitiger Anerkennung"[80] angesehen werden kann[81].

Doch die eigentliche Paradoxie und Tragik von Ferrara-Florenz liegt darin, daß die von den Griechen vehement vertretene Idee des Konzils gegen den päpstlichen Absolutismus vom Papst benutzt wurde, um dem Konziliarismus den entscheidenden Schlag zu versetzen, der nicht nur die ost-westliche Kircheneinheit belastet hat, sondern in der späteren Entwicklung der Westkirche verhängnisvolle Folgen hatte.

Ferrara-Florenz konnte nicht den divergierenden Kirchenstrukturen des Ostens und Westens Rechnung tragen und mußte vor allem deswegen scheitern. Das ist die mahnende Botschaft des Konzils an die Ökumene und besonders an die katholische und orthodoxe Kirche, die in ihrem „Dialog der Wahrheit" erkennen mögen, daß ihr eigentliches Problem bei der Wiederherstellung der Gemeinschaft wie damals die Einstellung zu der Divergenz ihrer Kirchenstrukturen darstellt: eine Divergenz, die ein Jahrtausend lang die Gemeinschaft von Schwesterkirchen trug.

Zitierte Bibliographie

I. Quellen: Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores. Editum consilio et impensis Pontificii Instituti Orientalium Studiorum, Roma 1940ff. – Dukas, M.: Historia Turcobyzantina (1341-1462), ed. B. Grecu (Scriptores Byzantini 1), Bukarest 1958 (mit rumän. Übers.). – Gennadios Scholarios, Oeuvres complètes de Gennade Scholarios I-VIII, ed. L. Petit, X. A. Siderides, M. Jugie, Paris 1928-1936. – Karmiris, J. (Hrsg.): Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae, Bde I-II, Graz ²1968 (griech.). – Rallis, G. A. – Potlis, M. (Hrsg.): Sammlung der göttlichen und heiligen Kanones, Bd. V, Athen 1855 (Nachdruck, Athen 1966, griech.).

II. Literatur: Alivisatos, H.: Das Bewußtsein der Kirche, in: Jahrbuch der Theologischen Fakultät der Universität von Athen 9 (1953-1954) 26-64 (griech.). –Arrignon, J.-P.: Les Russes au Concile de Ferrare-Florence. „Récit du huitième concile" par Siméon de Suzdal, in: Irénikon 47 (1974) 188-208. – Beck, H.-G.: Byzanz und der Westen im Zeitalter des Konziliarismus, in: Ders.; Ideen und Realitäten in Byzanz. Gesammelte Aufsätze, London 1972, IX. – Ders.: Die byzantinische Kirche im Zeitalter der Kreuzzüge, in: Jedin, H. (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte III/2, Freiburg-Basel-Wien 1968, 144-167, 589-624. – Biedermann, H. M.: Das Konzil von Florenz und die Einheit der Kirchen, in: Oriens Christianus 48 (1964) 23-43. – Bilalis, Sp.: Orthodoxie und Papsttum. I. Kritik des Papsttums, II. Die Einheit der Kirchen, Athen 1969 (griech.). – Ders., Die Häresie des Filioque. Eine historische und kritische Betrachtung des Filioque, Athen 1972 (griech.). – Bulović, I.: Das Geheimnis der Unterscheidung des göttlichen Wesens und der Energie in der Heiligen Trinität nach dem heiligen Markos von Ephesos (Analekta Vlatadon 39), Thessaloniki 1983 (griech.). – Cherniavsky, M.: The Reception of the Council of Florence in Moscow, in: Church history 24 (1955) 347-359. – Chomjakov, A. S.: L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient, Lausanne/Vevey 1872. – Chrysostomus, J. (Blaschkewitz): Das Ökumenische Konzil und die Orthodoxie, in: Una Sancta 14 (1959) 177-186. – Décarreaux, J.: L'union des Eglises au Concile de Ferrare-Florence, in: Irénikon 39 (1966) 46-72. – Ders: Les Grecs au Concile de l'union Ferrara-Florence 1438-1439, Paris 1969. – Denissoff, E.: Aux origines de l'église russe autocéphale, in: Revue des études slaves 23 (1947) 66-88. – Diamantopoulos, A.: Markos Eugenikos und das Konzil von Florenz. Eine geschichtliche Studie, Athen 1899 (griech.). – Ders.: Das Konzil von Florenz und die lateinische Unia im Osten, Athen 1927 (griech.). – Fink, K. A.: Eugen IV. Konzil von Basel-Ferrara-Florenz, in: H. Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte III, 2, Freiburg 1968, 572-588. – Fromann, T.: Zur Kritik des Florentiner Unionsdecrets, Leipzig 1870. – Ders.: Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kircheneinigung, Halle a. S. 1872. – Geanakoplos, D. J.: The Council of Florence (1438-1439) and the Problem of Union between the Greek and Latin Churches, in: Church History 24 (1955) 324-346. – Ders.: Byzantine East and Latin West, Oxford 1966. – Ders.: Die Konzile von Basel (1431-1449) und Florenz (1438-1439) als Paradigma für das Studium moderner ökumenischer Konzilien aus orthodoxer Perspektive, in: Theologische Zeit-

schrift 38 (1982) 330-359. Englische Fassung: An Orthodox View of the Councils of Basel (1431-1449) and of Florence (1438-1439) as Paradigm for the Study of Modern Ecumenical Councils, in: The Greek orthodox Theological Review 30 (1985) 311-334. – Gill, J.: The Cost of the Council of Florence, in: Orientalia Christiana Periodica 22 (1956) 299-318. – Ders.: A Tractate about the Council of Florence attributed to George Amiroutzes, in: The Journal of Ecclesiastical History 9 (1958) 30-37. – Ders.: The Council of Florence, Cambridge 1959. – Ders.: Greeks and Latins in a Common Council, in: Orientalia Christiana Periodica 25 (1959) 265-287. – Ders.: Die griechisch-lateinische Einigung beim Konzil von Florenz, in: Das Konzil und die Konzile, Stuttgart 1962, 211-225. – Ders.: Personalities of the Council of Florence and other Essays, Oxford 1964. – Ders.: Konstanz und Basel-Florenz (Geschichte der ökumenischen Konzilien 9), Mainz 1967. – Grigoriou, P.: Beziehungen von Katholiken und Orthodoxen, Athen 1958 (griech.). – Heiler, F.: Was lehrt das Konzil von Florenz für die kirchliche Einigungsarbeit? In: Eine heilige Kirche 21 (1939) 183-193. – Ders.: Die Ostkirchen, München-Basel 1971. – Hofmann, G.: Die Einigung der armenischen Kirche mit der katholischen Kirche auf dem Konzil von Florenz, in: Orientalia Christiana Periodica 5 (1939) 151-185. – Ders.: Kopten und Äthiopier auf dem Konzil von Florenz, in: Orientalia Christiana Periodica 8 (1942) 5-29. – Kallis, A.: Volk Gottes und Lehrautorität, in: Verbindliches Lehren der Kirche heute, hrsg. v. Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (Beiheft der Ökumenischen Rundschau 33), Frankfurt 1978, 43-58. – Ders.: Orthodoxie und katholische Kirche. Von der Polemik zum „Dialog der Liebe", in: P. Lengsfeld (Hrsg.), Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980, 124-151. – Ders.: Par cum pari. Eine Bedingung des Dialogs und der Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche, in: Ders.: Dialog der Wahrheit, Perspektiven für die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1981, 11-45. – Ders.: Konziliarer Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und die Integrität der Schöpfung. Eine ekklesiologisch-ökumenische Würdigung aus orthodoxer Sicht, in: Oecumenica et Patristica. Festschrift Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag, hrsg. v. D. Papandreou, W. A. Bienert, K. Schäferdiek, Chambésy/Genf 1989, 339-350. – Karmiris, J.: Abriß der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Katholischen Kirche, in: P. Bratsiotis (Hrsg.), Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht (Die Kirchen der Welt 1), Stuttgart 1959, I, 15-120. – Ders.: Dogmatik V. Orthodoxe Ekklesiologie, Athen 1973 (griech.). – Kephalas, N.: Geschichtliche Studie über die Ursachen des Schismas, Bd. II, Athen 1912 (griech.) – Le Guillou, M.-J.: Sendung und Einheit der Kirche. Das Erfordernis einer Theologie der communio, Mainz 1964. – Lehmann, M.: Das Konzil von Florenz und die Ostkirchen, in: Ostkirchliche Studien 12 (1963) 295-313. – Leidl, A.: Die Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien von Konstanz bis Florenz (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 17), Paderborn 1966. – Ders.: Die Verhandlungen über die Struktur eines Unionskonzils im 15.Jahrhundert, in: G. Schwaiger (Hrsg.), Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle, München-Paderborn-Wien 1975, 247-276. – Marx, H.-J.: Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum. Zum Pluralismus in dogmatischen Formeln (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn 26), Bonn 1977. – Massalsky, N.: Zum 500. Jahrestage der Union von Florenz, in: Eine heilige Kirche 21 (1939) 170-183. – Meyendorff, J.: Un mauvais théologien de l'Unité au XIV^{e} siècle: Barlaam le Calabrais, in: 1054-1954. L'Eglise et les Eglises neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident, ed. Dom Lambert Beauduin, Chevetogne 1955, 47-64. – Mohler, L.: Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann I, Paderborn 1923 (Fotomechanischer Nachdruck: Aalen-Paderborn 1967). – Mösl, St.: Das theologische Problem des 17. Ökumenischen Konzils von Ferrara-Florenz-Rom (1438-1445) (Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät 10), Innsbruck 1974. – Mühlen, H.: Das Konzil von Florenz (1439) als vorläufiges Modell eines kommenden Unionskonzils, in: Theologie und Glaube 63 (1973) 184-197. – Papadopou-

los, Chr.: Der Primat des Bischofs von Rom. Eine historische und kritische Studie, Athen ²1964 (griech.). – Papaioannou, Chr.: Protokolle der sog. letzten Synode in der Hagia Sophia und deren historischer Wert, in: Ekklesiastike Aletheia 15 (1895/6) 237f, 259f, 266f, 282-284, 299, 307, 365, 397f: 16 (1896/7) 40, 47, 116f (griech.). – Pheidas, Vl.: Voraussetzungen der Ausgestaltung der Institution der Pentarchie der Patriarchen, Athen 1969 (griech.). – Ders.: Historisch-kanonische Probleme bezüglich der Funktion der Institution der Pentarchie der Patriarchen, Athen 1970 (griech.). – Pichler, A.: Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart. I. Byzantinische Kirche, München 1864. – Roberg, B.: Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274) (Bonner historische Forschungen 24), Bonn 1964. – Runciman, St.: Das Patriarchat von Konstantinopel vom Vorabend der türkischen Eroberung bis zum griechischen Unabhängigkeitskrieg, München 1970. – Sacharov, A. M.: Über den Kampf gegen das „Lateinertum" in Rußland am Ende des 15. und zu Beginn des 16. Jahrunderts, in: Ost und West in der Geschichte des Denkens und der kulturellen Beziehungen, Festschrift E. Winter, Berlin 1966, 92-105. – Schlink, E.: Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem, in: Kerygma und Dogma 3 (1957) 251-306. – Schultze, B.: A. S. Chomjakov und das Halb-Jahrtausend-Jubiläum des Einigungskonzils von Florenz, in: Orientalia Christiana Periodica 4 (1938) 473-496. – Ders.: Das letzte ökumenische Einigungskonzil theologisch gesehen, in: Orientalia Christiana Periodica 25 (1959) 288-309. – Ders.: Das Unionskonzil von Florenz, in: B. Schultze – Johannes Chrysostomus, Die Glaubenswelt der orthodoxen Kirche (Wort und Antwort 26), Salzburg 1961, 131-153. – Stephanidis, B.: Kirchengeschichte, Athen ⁴1978 (griech.). – Tomadakis, N.: Syllabus byzantinischer Studien und Texte, Athen 1961 (griech.). – Trempelas, P.: Die Laien in der Kirche. Das königliche Priestertum, Athen 1957 (griech.). – Vries, W. de: Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg-München 1963. – Wolter, H. / Holstein, H.: Lyon I / Lyon II (Geschichte der ökumenischen Konzilien 7), Mainz 1972. – Ziegler, A.: Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche (Das östliche Christentum 4/5), Würzburg 1938.

ANMERKUNGEN

1 Vgl. A. Kallis, Konziliarer Prozeß.
2 J. Gill, Konstanz und Basel–Florenz 9; vgl. ders., Florence VIII; K. A. Fink, Eugen IV. 582.
3 M. Lehmann, Florenz 295.
4 Vgl. den gleichlautenden Titel des Aufsatzes von H. Mühlen.
5 Chr. Papadopoulos, Primat 283.
6 J. Karmiris, Documenta I, 28f.
7 Belege bei B. Schultze, Unionskonzil 240f.
8 Vgl. A. Tomadakis, Syllabus 79.
9 Zusammenstellung der Belege der gegensätzlichen Würdigung bei I. Bulović, Geheimnis 1–3; 10f.
10 Kritische Ausgabe des Textes als Bd. IX (B) der vom Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom herausgegebenen Sammlung Concilium Florentinum von V. Laurent, Les „Memoires" du Grand Ecclésiaque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropulos sur le concile de Florence (1438–1439), Roma 1971.
11 A. Diamantopoulos, Markos Eugenikos 27.
12 Que supersunt actorum graecorum Concilii Florentini, ed. J. Gill. Concilium Florentinum B V, Roma 1953.
13 Diese drei Textgruppen werden in der von J. Gill besorgten Ausgabe der Akten deutlich voneinander abgehoben.
14 A. Diamantopoulos, Markos Eugenikos 27.

15 Andreas de Santacroce, Acta latina Concilii Florentini, ed. G. Hofmann. Concilium Florentinum B VI, Roma 1955.

16 A. Diamantopoulos, Markos Eugenikos 29.

17 R. Creyghton (Hrsg.), Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos, sive Concilii Florentini exactissima narratio, Graece scripta per Sylvestrum Sguropulum, Magnum Ecclesiarcham atque unum e cinque Crucigeris et intimis Conciliariis Patriarchae C. P. ani, qui Concilio Interfuit, Den Haag 1660.

18 J. Gill, Konstanz und Basel–Florenz 463.

19 J. Gill, Council XIV.

20 R. Bréhier rechnet für die Zeit nach 1054 bis zum Konzil von Ferrara–Florenz ca. dreißig Unionskonsultationen zwischen Rom und Konstantinopel; vgl. D. J. Geanakoplos, Byzantine East 84.

21 Vgl. dazu H.-G. Beck, Byzanz.

22 Barlaam, Oratio pro unione PG 151, 1331–1342; vgl. J. Meyendorff, Barlaam le Calabrais.

23 Vgl. W. de Vries, Rom 304f.

24 Barlaam, Oratio pro unione PG 151, 1336 B.

25 H.-G. Beck, Die byzantinische Kirche 598.

26 H.-G. Beck, a.a.O. unter Hinweis auf J. Gill, Greeks and Latins, und B. Schultze, Unionskonzil; vgl. auch J. Gill, in: W. de Vries, Rom 72: „Das Konzil von Florenz war ein Konzil von genau der Art, wie es die Ostchristen immer gefordert und die Lateiner ebenso oft verweigert hatten".

27 Vgl. J. Gill, Council 79–82.

28 Mit Bezug auf die damalige Peinlichkeit bedeutet der Fußkuß, den Paul VI. im Dezember 1975 dem Abgesandten des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras, dem Metropoliten Meliton, in Rom leistete, ein neues Zeichen in den Beziehungen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche; vgl. A. Kallis, Par cum pari 18.

29 Vgl. das Argument, mit dem Eugen IV. die Griechen zur Aufnahme der Diskussion auch ohne die Baseler bewegen will: „Wo ich bin zusammen mit dem Kaiser und Patriarchen, da ist das Konzil aller Christen." Acta Graeca, Concilium Florentinum B V. 26, 29–31.

30 Vgl. D. J. Geanakoplos, Konzile 335–337.

31 Vgl. die Konzilsbulle „Magnas Omnipotenti" (Ep. 135. Concilium Florentinum A II. 22, 35–23,2), durch die gleich bei der ersten gemeinsamen Sitzung am 9. April 1438 verkündet wurde, daß Lateiner und Griechen das Konzil als ökumenisch akzeptierten.

32 Die Begründung trug nach Syropulos (Concilium Florentinum B IX 304, 4-17) Markos Eugenikos dem Papst vor. Diesen Text mißversteht A. Leidl (Einheit 114), wenn er meint: „Selbst Markos Eugenikos, der gewichtige Gegner der Union, kann nicht umhin, die Rechtmäßigkeit und Ökumenizität der Versammlung zu bejahen."

33 H. M. Biedermann, Florenz 25, mit Bezug auf J. Gill, Council; vgl. auch B. Schultze, Unionskonzil 153; S. Mösl, Problem 20f; A. Leidl, Einheit 113-115.

34 J. Gill, Council 349-411; vgl. auch ders., in: W. de Vries, Rom 71-74; L. Mohler, Bessarion 179-280.

35 Vgl. die mahnenden Worte, die Gennadios anläßlich der Unionsfeier in der Sophienkirche an die Tür seiner Mönchszelle schrieb: „Unglückselige Griechen, warum verliert ihr die Gesinnung und das Vertrauen auf Gott und vertraut auf die Hilfe der Franken? Warum wollt ihr mit der Stadt (Konstantinopel), die bald fällt, auch euren Glauben verlieren? ... Unglückselige Bürger, was tut ihr? Zu der Gefangenschaft, die auf euch zukommt, verliert ihr auch den Glauben eurer Väter und heiligt den Frevel": Dukas, Historia 36,3: 317,3-8.

36 Zum Lyoner Konzil von 1274 vgl. B. Roberg, Union; H. Wolter / H. Holstein, Lyon II.

37 Vgl. z. B. J. Karmiris, Documenta I, 28f; Sp. Bilalis, Orthodoxie II, 15-91.

38 J. Gill, Konstanz und Basel-Florenz 348.

39 Vgl. J. Gill, Cost.

[40] Vgl. H. M. Biedermann, Florenz 333; D. J. Geanakoplos, Konzile 338.
[41] Vgl. Sp. Bilalis, Orthodoxie II, 23, 41f und die dort angegebene Literatur.
[42] Vgl. J. Gill, Council 403f.
[43] Acta Graeca. Concilium Florentinum B V. 421,25-27.
[44] Les „Memoires" (s. Anm. 10)
[45] Historia Turcobyzantina.
[46] Vgl. z. B. Sp. Bilalis, Orthodoxie II, 75-78; D. J.. Geanakoplos, Byzantine East 85-87; B. Stephanidis, Kirchengeschichte 395; P. Trempelas, Die Laien 148; L. Mohler, Bessarion 30; 38.
[47] Zitiert bei A. Pichler, Geschichte I, 401f.
[48] Dukas, Historia 37,10: 329,11.
[49] Vgl. St. Runciman, Patriarchat 219; H.-J. Marx, Filioque 276f.
[50] Gegen J. Gill, Einigung 223.
[51] Vgl. J. Karmiris, Documenta I, 28f; Sp. Bilalis, Filioque 362, Anm. 873.
[52] Vgl. P. Grigoriou, Beziehungen 525.
[53] Vgl. z. B. Sp. Bilalis, Orthodoxie II, 80.
[54] Chr. Papaioannou, Protokolle; V. Stephanidis, Kirchengeschichte 395f. Vgl. auch J. Gill, Tractate 36f; ders., Personalities 212.
[55] Vgl. J. Karmiris, Documenta I, 29.
[56] Vgl. die Gottesdienstordnung bei G. A. Rallis – M. Potlis, Sammlung V, 144 bzw. J. Karmiris, Documenta II (Appendix der 1. Aufl., Athen 1953) 988.
[57] S. o. S. 188ff.
[58] Isidor Kioviensis, Sermanes inter Concilium Florentinum conscripti. ed. G. Hofmann / E. Candal / J. Gill, Concilium Florentinum A X, I, Roma 1971, 1-94.
[59] Vgl. H.-J. Marx, Filioque 344-348.
[60] Über das Schicksal der Union in Rußland vgl. A. Ziegler, Union; N. Massalsky, Union; M. Cherniavsky, Reception; J. P. Arrignon, Concile; A. M. Sacharov, Kampf.
[61] Vgl. Runciman, Patriarchat 310.
[62] Vgl. G. Denissoff, Aux origines.
[63] Vgl. A. S. Chomjakov, Eglise 62; H. Alivisatos, Bewußtsein 26-64; J. Karmiris, Ekklesiologie 325-358; 681-684; ders., Abriß 18-20.
[64] B. Schultze, A. S. Chomjakov; ders., Unionskonzil 151f.
[65] Zu diesem Fragenkomplex vgl. A. Kallis, Volk Gottes.
[66] J. Karmiris, Documenta II, 920; vgl. dazu A. Kallis, Volk Gottes 45.
[67] J. Chrysostomus (Blaschkewitz), Konzil 186.
[68] M.-J. Guillou, Sendung 574f.
[69] Ebd. Anm. 112.
[70] Episkepsis 2 (1971) Nr. 28, 4; vgl. dazu A. Kallis, Orthodoxie 149.
[71] Vgl. dazu H.-J. Marx, Filioque.
[72] Vgl. T. Fromann, Beiträge 59; ders., Kritik 46-49; F. Heiler, Konzil 185.
[73] Vgl. die Argumentation des Gennadios Scholarios, Oeuvres I 539,10-17; II 13,10-15; 29; 231,25-38; 233,30-234, 24; III 78,5-84, 11; 115,16-29.
[74] Zur Pentarchie vgl. Vl. Pheidas, Voraussetzungen; ders., Probleme, und die von D. J. Geanakoplos (Konzile 344, Anm. 29) angegebene Literatur.
[75] Concilium Florentinum B II, II, 103,37.
[76] Vgl. W. de Vries, Rom 258-268.
[77] Vgl. W. de Vries, a. a. O. 305-317; G. Hofmann, Einigung; ders., Kopten.
[78] Den vollständigen lateinischen Text bringt F. Heiler, Ostkirchen 34f; vgl. auch ders., Florenz 183.
[79] B. Schultze, Einigungskonzil 296; 302; 306f, vgl. dagegen A. Leidl, Einheit 116-122; ders., Verhandlungen 273.
[80] E. Schlink, Struktur 303.
[81] H.-J. Marx (Filioque) hat überzeugend dargelegt, daß die ökumenischen Applikationen der Florentiner Union durch W. Kasper, H. Mühlen, E. Schlink, W. de Vries und andere Theologen des Westens unhaltbar sind.

Ökumene gewinnt Profil (XI)

Familien leben Ökumene
– Der „Ökumenische Sommer" als Modell für ökumenisches Lernen –

VON HARMJAN DAM

Ökumenischer Sommer, das heißt, daß fast zwei Wochen lang 59 Personen aus sieben verschiedenen europäischen Ländern in Bad Goisern (Österreich) zusammenlebten. Es waren größtenteils Familien; der jüngste Teilnehmer war 4 Monate, die älteste Teilnehmerin etwa 60 Jahre alt. Die Erwachsenen sind fast alle ehrenamtlich oder hauptamtlich aktiv im Kindergottesdienst oder in der kirchlichen Kinderarbeit. Zwölf Tage waren diese Menschen – davon 23 Kinder – aus der Bundesrepublik, der DDR, Polen, den Niederlanden, Ungarn, Österreich und der Schweiz zusammen. Sie feierten, lernten, machten gemeinsam Urlaub, „lebten zusammen Ökumene"!

Grenzen überschreiten

Mit dieser internationalen Familienfreizeit von unterschiedlichsten Christenmenschen bewährte sich zum dritten Mal ein bemerkenswertes Konzept:

- Ökumene entwickelt sich nur weiter, wenn sich auch das Volk (die „Laien") aus verschiedenen Ländern und Kirchen treffen und Ökumene leben kann; denn die Konferenzen der kirchlichen Funktionäre bringen zwar Papier hervor, bewegen aber in den Gemeinden herzlich wenig.
- Ökumene entwickelt sich nur weiter, wenn eine neue Qualität im Zusammenleben der Erwachsenen und der Kinder erreicht wird. Die Kinder müssen immer wie selbstverständlich dazugehören. Gemeinsam muß ausprobiert werden, was Jesus damit meinte, als er das Kind in die Mitte der Gemeinde stellte. Erwachsene können auch von Kindern lernen.
- Ökumene entwickelt sich nur weiter, wenn die unselige Aufteilung zwischen Wissenden und Unwissenden aufhört, die ja eigentlich eine einseitige Machtverteilung ist. Es müssen also neue Formen des gemeinsamen Lernens entstehen, bei dem jeder Lernender und Lehrender sein kann.

In der Einladung zum ersten „Ökumenischen Sommer" im Jahr 1985 war eine entsprechende Hoffnung so formuliert worden: „Wir laden ein zu einem neuartigen Versuch, voneinander zu lernen und miteinander zu leben. Deswegen schicken wir auch vorher kein ausgefeiltes Tagungspro-

gramm. Das werden wir erst gemeinsam in Höchst im Odenwald aufstellen. Wir gehen davon aus, daß jeder, der teilnimmt, Fähigkeiten und Erfahrungen hat, wie zusammen mit Kindern die Botschaft der Bibel lebendig werden und wie Gottesdienst mit Herzen, Mund und Händen gefeiert werden kann."

Dieses generationsübergreifende ökumenische Lernen ist genau das, was bei vielen anderen ökumenischen Tagungen, auch im Bereich der Kinderarbeit und der christlichen Erziehung, fehlt. Ökumenisches Lernen ist Erfahrungslernen. Es reicht nicht, mit Christen aus anderen Ländern nur *über* den Kindergottesdienst zu sprechen. Man muß gemeinsame Erfahrungen machen, also gemeinsam mit den Kindern versuchen, einen Gottesdienst, Morgeneinstieg, Abendabschluß oder das Freizeitangebot zu gestalten. Gerade dann erfährt man ganz konkret, was verschiedene Auffassungen von Glaubenserziehung in der Praxis bedeuten.

Ein Beispiel:

Jede und jeder hat etwas beizutragen. 1985 hieß das für die verantwortlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter aus der gastgebenden hessen-nassauischen Kirche (EKHN) zum Beispiel: „Wir wollen den andern etwas von unserer ‚Bibliodrama-Arbeit' zeigen." Daraus wurde ein für alle Beteiligten spannendes Experiment. Denn niemand hatte bisher ausprobiert, wie derartige erfahrungsbezogene Bibelarbeit möglich ist in Gruppen, die in vielfacher Hinsicht gemischt sind: Generationen, Nationalitäten, Konfessionen.

Ein anderes Beispiel:

Für einen Abschlußgottesdienst am Ende der Tagung 1989 war vorgesehen, gemeinsam Brot und Wein zu teilen und so die gemeinsamen Erfahrungen in einem liturgischen Rahmen zu feiern. Für die reformierte Familie aus Ungarn hätte dies aber bedeutet, daß ihre Kinder das Abendmahl nehmen würden. Das aber ist in ihrer Tradition nicht erlaubt. „Wenn also ein Abschlußgottesdienst mit Abendmahl gefeiert wird, können wir mit unseren Kindern nicht teilnehmen", so sagten sie. Ein Abschlußgottesdienst mit Abendmahl ohne ungarische Familie hätte aber genau das Gegenteil von Gemeinschaft symbolisiert. Schöne theologische Argumente für Abendmahl mit Kindern, schöne Sätze aus dem Lima-Bericht („Abendmahl ist nicht nur Bestätigung der Einheit, sondern auch ein auf die Einheit hinfeiern") nützten in diesem Augenblick nichts. Es kam darauf an, auf die neugewonnenen ungarischen Freunde Rücksicht zu nehmen und ihren Glauben zu respektieren. So wurde es denn ein Abschlußgottesdienst ohne Abendmahl.

Ökumene war hier auch eine schmerzliche Lernerfahrung, aber auch ein Anstoß, sich neuen Entwicklungen zu stellen und die eigene Tradition zu hinterfragen.

Urlaub und Fortbildung

„Ökumene des Volkes", „Ökumene von unten" – das heißt selbstverständlich auch für die Tagungsplanung, sich an den Bedürfnissen und Möglichkeiten der Eingeladenen, der Teilnehmerinnen und Teilnehmer zu orientieren. Viele müssen eine weite Reise machen. Die aber lohnt sich nur für ein Treffen von mindestens 10 Tagen Dauer. So viel Zeit hat man aber im allgemeinen nur im Urlaub, in den Ferien. So ergab sich von Anfang an zwangsläufig eine Organisationsform, die Urlaub und Ferien mit Fortbildung zu verbinden sucht; eine Form, die sich auch für kirchliche Jugendarbeit (statt traditionelle Freizeitangebote) mehr und mehr anbahnt.

Die bisherigen „Ökumenischen Sommer" (Höchst im Odenwald 1985; Tieringen auf der Schwäbischen Alb 1987 und Bad Goisern in Österreich 1989) haben deswegen bei allen Unterschieden die gleiche Programmstruktur gehabt:

KONZEPTPROGRAMM (MODELL) DES ÖKUMENISCHEN SOMMERS

TAGE	VORMITTAG	NACHMITTAG	ABEND
mo. 1	----------A n r e i s e		Begrüßung/Kennenlernen
di. 2	(*=Morgeneinstieg)	Fest der Völker	(*=Abendabschluß)
mi. 3	(*) SEMINAR		(*)
do. 4	(*) (fünf Klein-	FREIZEIT	(*) LÄNDERABENDE
fr. 5	(*) gruppen)		(*)
sa. 6	TAGESAUSFLUG		(*)
so. 7.	Gottesdienst/KiGo	FREIZEIT	(*) FREIZEIT
mo. 8.	(*) SEMINAR, 2.		(*)
di. 9.	(*) Mal gleiche	FREIZEIT	(*) LÄNDERABENDE
mi 10.	(*) Angebot		(*) BUNTER ABEND
do.11.	(*) VORBEREITUNG GOTTESDIENST		ABSCHLUßGOTTESDIENST
fr.12.	-- A b r e i s e ----------		

- Das Kennenlernen geschah am ersten Abend nur kurz, weil dafür das *„Fest der Völker"* am zweiten Tag geplant war. In diesem Fest bekam jede Teilnehmergruppe (die Bundesdeutschen waren in Nord/Mitte und Süd aufgeteilt) 30 Minuten die Gelegenheit, sich auf ihre Weise vorzustellen. Dies konnte mit Liedern, Tänzen, Essen, Bildern, Theater, Mimik oder Gestik geschehen. Schon vor der Anreise war diese Aufgabe bekannt, und für die „Präsentation" brachten alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer eines Landes die Ideen am ersten Abend zusammen.
- Für den *Seminarteil* wurden inhaltliche Themen gewählt. In den drei bisherigen „Ökumenischen Sommern" stand jeweils eine Selbstaussage Jesu im Zentrum: „Ich bin das Licht der Welt", „Ich bin die Tür", „Ich bin der Weg". Das leitende Team von fünf Personen hatte das Thema dazu jeweils für eine Kleingruppe ausgearbeitet, die sich während des Seminars an drei Vormittagen traf. In Gesprächen und in kreativem Gestalten fand auf diese Weise interkulturelles Lernen und theologische Erwachsenenbildung statt. Während dieser Kleingruppenphase wurde für die jüngeren Kinder – unter 12 – Erzählen und Basteln angeboten (auch in bezug zum Thema). Die Angebote der vier (Erwachsenen)gruppen wurden in der nächsten Woche wiederholt, damit jede und jeder an zwei der vier Gruppen teilnehmen konnte. Die Ergebnisse der Gruppenarbeit und andere wissenswerte Sachen wurden in einer eigenen „Tagungszeitung" (dies waren „Der Funke", „Die Klinke" und „Der Wegweiser") dargestellt, damit Ideen auch „mit nach Hause" genommen werden konnten.
- Wesentlicher Bestandteil des „Ökumenischen Sommers" sind die *Morgeneinstiege* und *Abendabschlüsse.* Die Morgeneinstiege, nach jedem Frühstück, wurden von immer neuen Gruppen unter Beteiligung von Kindern gestaltet. Sie sind ein „Warm-up" mit Singen, Beten und Bewegung. In den Abendabschlüssen wird eine „Gutenachtgeschichte" erzählt, ein Gutenachtlied (z.B. „Lieber Gott, nun laß uns ruhig schlafen") gesungen und mit einem gemeinsamen Heraustanzen und -singen ist der Moment gekommen, daß die „kleinen Käfer auf ihre Bettchen ‚rauf krabbeln' ..., wie dieses Lied sagt.
- Im gleichen Lied heißt es aber auch: „Die großen Käfer bleiben noch ein halbes Stündchen auf". An sechs Abenden gab es die Möglichkeit, daß die Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus dem sogenannten „Ostblock" über die spezifische kirchliche und politische Situation in ihren Ländern informieren konnten. In diesen sogenannten *Länderabenden* entstanden gerade durch die persönlichen und konkreten Informationen aus den unterschiedlichen Arbeitsfeldern sehr angeregte Gespräche, wodurch die alltäg-

lichen Fernsehnachrichten in den Monaten danach auf einmal ein persönliches Gesicht bekamen! Manche Entwicklungen in der zweiten Hälfte von 1989 wurden auf diese Weise schon „vorgeahnt" und gehofft. Was die Öffnung von Osteuropa für die teilnehmenden Länder bedeutet, läßt sich noch nicht übersehen. Mit der Öffnung der Grenzen sind aber die Unterschiede zwischen Kulturen, Generationen und Konfessionen nicht aufgehoben.

- Die *Nachmittage* sind in dem Konzept freigelassen. Zwar wurden für schlechtes Wetter verschiedene Bastel- und Spielangebote gemacht. Meistens aber wurden beim Mittagessen die gegenseitigen Vorschläge der Familien bekanntgemacht, wobei sich spontan Gruppen bildeten, um gemeinsam Mittagsausflüge wie Wandern, Schwimmen, Besichtigungen usw. zu machen.
- In der Mitte der zehn Tage wurde ein längerer *Ausflug* zu (kirchen)historischen Stätten in der Umgebung gemacht.
- Am einzigen *Sonntag* wurde die lokale Kirchengemeinde besucht und, wo es möglich war, fand eine Begegnung mit der jeweiligen Ortsgemeinde statt, damit – wie am sechsten Tag – der „Ökumenische Sommer" sich nicht nur auf einer „ökumenischen Insel" abspielt. Für die Jüngsten wurde übrigens im Tagungshaus ein Kindergottesdienst organisiert.
- Der Abend vom 10. Tag ist immer ein *„Bunter Abend"* gewesen, wobei natürlich die Kinder im Mittelpunkt standen.
- Der vorletzte Tag wurde für die Vorbereitung und Durchführung eines gemeinsamen *Abschlußgottesdienstes* reserviert, wo alle – Erwachsene und Kinder – Teile des Gottesdienstes und der Raumgestaltung übernahmen. Am letzten Abend war informelles Beisammensein angesagt.

Finanzierung und Trägerschaft

Bis jetzt hat noch keine ökumenische Organisation die Trägerschaft des „Ökumenischen Sommers" übernommen. „Es ist ja keine offizielle Veranstaltung", „Es sind ja keine Delegierten", „Wir haben kein Geld für derartige Initiativen", „Wir können das finanzielle Risiko nicht tragen...", sind die Argumente, die die „offiziellen" ökumenischen Gremien und Räte hören lassen.

Der „Ökumenische Sommer" organisiert und finanziert sich also selbst. Dies ist ein wesentlicher Teil des Konzeptes und macht es leicht übersetzbar für andere Gruppen außerhalb vom Kindergottesdienst.

Ein Team von fünf Personen (1989 aus vier Ländern) trifft sich dazu vorher zweimal einen Tag zur Vorbereitung. Bis jetzt hat das Amt für Jugendarbeit der EKHN die notwendige verwaltungsmäßige Unterstützung geleistet, es ist aber kein Träger. Einmalige finanzielle Unterstützung gaben ver-

schiedene Organisationen (Landesverbände für Kindergottesdienst, Diakonisches Werk, Gustav-Adolf-Werk). Damit wurde vor allem den Teilnehmerinnen und Teilnehmern aus dem „Ostblock" geholfen, die ja bisher nur vereinzelt und mit Schwierigkeiten zu solchen Tagungen reisen konnten. Die Werbung von Teilnehmern und Teilnehmerinnen läuft über die Verbände für Kindergottesdienst in den verschiedenen Ländern Europas und die jeweiligen Kirchen, meistens aber über persönliche Kontakte. Ungefähr die Hälfte der teilnehmenden Familien war beim nächsten Mal auch wieder dabei!

Ökumene ohne kirchliche Delegierte

Seitdem sich im Laufe der dreißiger Jahre für die ökumenische Bewegung die Form eines Rates herausgebildet hat, nämlich der heutige „Ökumenische Rat der Kirchen", der wichtigste Form geworden ist, ist die Ökumene dauernd in der Gefahr, zu „verkirchlichen" und eine Ökumene von kirchlichen Delegierten zu werden. Sie ist dann eine Ökumene, die nur noch besteht, wenn es Kongresse und große Tagungen gibt, wo kirchliche „Beamte" verschiedener Konfessionen sich treffen.

Natürlich kann auch dadurch einiges in Bewegung kommen. Die Idee des „Ökumenischen Sommers" kam ja auch von „oben". Die Delegierten des europäischen ökumenischen Kongresses für Christliche Erziehung (ECCE) berichteten nämlich folgendes: „Europäische Delegiertenkongresse für Kindergottesdienst und christliche Erziehung brachten uns in lebendigen Kontakt mit Delegierten aus verschiedenen Ländern. Das bereicherte uns und ließ uns wachsen. Vor allem die Begegnung mit Christen aus der DDR, der CSSR und Ungarn war wichtig. Im kleinen Kreise kam uns damals die Erleuchtung: „Andere – normale – Menschen müssen auch solche Begegnungsmöglichkeiten bekommen! Die ökumenische Arbeit muß demokratisiert werden; auch nicht-Delegierte sollen beteiligt sein!"

Auf der nächsten Tagung boten wir den Freundinnen und Freunden aus den Nachbarländern an: „Kommt doch im nächsten Sommer mit den Kindergottesdienst-Mitarbeiterinnen und -Mitarbeitern aus eurer Kirche zu uns in die Bundesrepublik. Oder schickt sie allein, wenn Ihr nicht könnt. In einem Freizeithaus unserer Landeskirche wollen wir ein solches Treffen organisieren." Auf der Heimfahrt nach dieser Tagung wurde dann in einem Eisenbahnabteil der Name für ein derartiges Unternehmen geboren: „Ökumenischer Sommer".

Der Name war für uns nicht nur eine Zeitangabe – es sollte im Sommer 1985 stattfinden. Wir waren vielmehr froh über die Mehrdeutigkeit dieses Namens. Bei dem, was wir vorhatten, sollte es nicht nur ökumenische Blü-

tenträume geben, die womöglich gleich wieder erfrieren. Es sollte nicht ein Frühling bleiben. Die tschechischen Brüder auf der Tagung hatten mich an den „Prager Frühling" erinnert, bei dem die Möglichkeiten einer Veränderung und Bewegung nur so kurz aufgeleuchtet hatten. Wir wollten einen Sommer, einen „Ökumenischen Sommer": Wärme, Wachstum, eine Zeit des Glücks und der ersten Erfüllung.

Die drei bisherigen „Ökumenischen Sommer" haben viele gute Früchte reifen lassen. Die Grundkonzepte haben sich bewährt. Damit sind diese Laien-Freizeiten – wiewohl teilweise von kirchlichen Amtsträgern organisiert und unterstützt – wieder näher gekommen an die ökumenischen Anfänge zu Beginn dieses Jahrhunderts.

Zu dieser Zeit war Ökumene zwischen kirchlichen Institutionen noch nicht möglich, sondern wurde vorangebracht von vielen Laienbewegungen (wie CVJM und Christlicher Studentenweltbund) und Missionsgesellschaften. Es waren einzelne Personen, die mit Christen in anderen Ländern Antworten suchten auf die Fragen der Zeit. So entstand im Jahr 1910 eine „Vereinigung kirchlicher Komitees zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen England und Deutschland". Christen aus diesen beiden Großmächten jener Zeit besuchten einander, lernten sich gegenseitig kennen und versuchten so, einen aktiven Beitrag zu Friede und Völkerverständigung zu leisten. Aus diesem Verein entstand auf der Schwelle des Ersten Weltkrieges der „Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen", worin sowohl offizielle Kirchen als auch individuelle Christen sich für den Frieden einsetzten. Erst aus diesem Weltbund entstand die kirchlich-ökumenische „Bewegung für Praktisches Christentum" (Stockholm 1925).

Obwohl es gerade in den dreißiger Jahren dem Faschismus und Nationalsozialismus gegenüber notwendig war, Ökumene fest an die Institution Kirche zu verknüpfen, ist es die Frage, ob mit dieser „Verkirchlichung" nicht etwas Wesentliches verlorengegangen ist. Wenn Ökumene nicht mehr ist als das Treffen und der Austausch von kirchlichen Funktionären aus verschiedenen Denominationen und Kulturen, hat es zwar Institute zusammengebracht, aber keine Menschen von „unten".

Im ökumenischen Sommer leben Familien Ökumene – nicht als Delegierte von Institutionen – in der Hoffnung, daß die Ökumene „Bewegung" bleibt und uns weiterbringt in die Richtung der *einen* Welt.

Seoul-Tagebuch

Montag, 5. März

Gegen Mittag werden wir im Bus am Hankang-Hotel (am nördlichen Ufer des Han-Flusses nahe der östlichen Stadtgrenze) abgeholt und in den Olympia-Park gefahren, einem über zwei Quadratkilometer großen Gelände, in dem 1988 ein Teil der Wettkämpfe stattfand. Dort findet die Weltversammlung statt. Überall wird letzte Hand angelegt. Bei wenig Betrieb sind die Formalien schnell erledigt. Es bleibt Zeit, noch vor der ersten Pressekonferenz das Gelände und das gegenüberliegende Olympische Dorf zu besichtigen.

Auf der Pressekonferenz erläutert der Programmdirektor von JPIC, Preman Niles, die Gründe, die zur Wahl Koreas bzw. Seouls als Tagungsort geführt haben: der Tagungsort sollte außerhalb Europas liegen (eine sicher richtige Entscheidung); die Gesellschaft dort sollte in Breite von den Gefahren betroffen sein, die zu behandeln sind, und die Kirchen dort repräsentativ für den Kampf gegen sie. Vom Nationalen Kirchenrat Koreas wird erläutert, daß er das nationale Anliegen der Wiedervereinigung des Landes in den konziliaren Prozeß einbringen möchte. ÖRK und NCC Südkorea bedauern gemeinsam, daß den Christen Nordkoreas die Teilnahme verweigert wurde.

Beim Abendessen in der Fechthalle ist die methodistische Kirche des Landes Gastgeber. Es folgt die Eröffnungszeremonie in der gegenüberliegenden Halle der Gewichtheber, wo alle Gottesdienste und Plenarsitzungen stattfinden. Bei der Zeremonie fasziniert eine Tanzgruppe durch vier Nummern, in denen einheimische kosmische Prinzipien zur Schöpfungsthematik eindrücklich vor Augen geführt werden. Trommler bringen die Versammlung in Schwung und künden an, daß es in den folgenden Tagen heiß hergehen wird.

Dienstag, 6. März

Der Absicht entsprechend, die ganze Konferenz als Bundesschlußfeier zu gestalten, ist der erste volle Tag dem Lobpreis und der Anbetung gewidmet. Psalm 104, der eschatologische Lobpreis der Überwinder Offb 7,9–17 und seine gegenwartsorientierte Spitze in der Feindesliebe Mt 5,43ff sind die biblischen Leittexte. Eine sorgfältig formulierte Einleitung „Sammlung der Gemeinde" sollte auch hierzulande Verwendung finden, wenn liturgisch auszudrücken ist, wofür JPIC als Kürzel steht. Die Baslerin Dr. Marga Bührig, Präsidentin des ÖRK und Moderatorin des Planungsausschusses, predigt anhand von Ps 104 über eine Wahrnehmung der Schöpfung, die der Zusammengehörigkeit allen Lebens gilt und den Herrschaftsauftrag von Genesis 1 als Sorge für das Leben versteht.

Es ist gut, daß solche Töne vorangehen, ehe Frank Chikane, der Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrats, die Eröffnungsansprache hält. Der homo sapiens habe drei Kreise vollständig durchlaufen: den der Negation seiner Interdependenz mit der ganzen Schöpfung; den einer Zerstörung der Gerechtigkeit als Grundlage gemeinsamen Lebens und den einer Aufklärung, die Gott nicht mehr braucht. Jetzt

stehe er weltweit vor der Einsicht, ohne Gott der Lage nicht mehr Herr zu werden; sozusagen ein weltweiter „Kairos" als Quintessenz der vielen kontextuellen „Kairoi". Inhaltlich finde ich mich in vielem wieder, kann vom Kontext des Redners her alles verstehen; aber mich stört erheblich, daß „wir" und „die Kirchen" (und natürlich die Kirchen des Nordens verstärkt!) fortwährend „müssen". Ist da die Aufklärung wirklich schon durchschritten?

Am Nachmittag konstituieren sich die 20 Arbeitsgruppen und haben drei Stunden Zeit, ihre Kommentare zu Teil I A und B des 2. Entwurfs abzugeben; denn schon am Donnerstagmorgen ist darüber Bericht ans Plenum vorgesehen. Nach dem Dinner folgen die Berichte über JPIC in den verschiedenen Weltreligionen und in den Basisbewegungen. Berichtet wird aus Lateinamerika, dem Pazifik, Europa (durch KEK-Generalsekretär Jean Fischer), von den interorthodoxen Konsultationen zum Thema in Sofia (1987) und Minsk (1989), aus dem Reformierten Weltbund sowie von den Vortreffen der Jugend, der Frauen und dem Gerechtigkeitsforum.

Dabei schlagen die Reformierten vor, durch die Seouler Versammlung eine Erklärung über die Rechte der künftigen Generation und die Natur anzustoßen (später teilweise in den neuen Affirmationen IX und X aufgenommen), und die Lateinamerikaner berichten von ihrer JPIC-Konferenz Anfang Dezember 1989 in Quito/Ekuador, die sich besonders der Land-, der Schulden- und der Menschenrechtsfrage angenommen hatte. Ihr Bestreben war, den Verdacht in ihren Kirchen abzuwehren, die Tagesordnung von JPIC sei lediglich die der 1. Welt und spiele deren Spiel.

Die Kirchen aus dem Pazifik fügten den Bedrohungen, die seit Vancouver ins Bewußtsein der anderen Kirchen getreten sind, weitere Sorgen hinzu, die ihre innere Integrität von außen durchbrechen: die Raubfischzüge der „Thunfischschiffe", das Ansteigen des Meeresspiegels, das Verschwinden von Inseln durch Ölbohrungen: „Ihr könnt das Ökologie-Thema nicht aus JPIC herausbrechen", hielten sie bei anderer Gelegenheit den Westafrikanern entgegen, als diese die Beschränkung der Versammlung auf das Gerechtigkeitsthema anregten. „Unsere Inseln gehen unter!" Doch noch mehr als reine Überlebensfragen stand hinter ihren Voten der Wunsch, ihre Erfahrungen und theologischen Überzeugungen von der Interdependenz der Schöpfung mit anderen zu teilen. Stark das Bewußtsein: wir haben etwas anzubieten!

Die Vertreter des Jugendforums marschierten mit zugebundenen Atmungsorganen auf, um darzutun, daß ihnen der 2. Entwurf und die Tagesordnung der Weltversammlung zu wenig nach Kampf und Evangelisierung der ganzen Schöpfung riechen: „Wir brauchen euch nicht, aber ihr braucht uns, wenn euren Worten zukunftsträchtige Taten folgen sollen". Ihre Selbstdefinition: Randgruppe im bisherigen JPIC-Prozeß.

Mit dem bei geringer Lautstärke eindrücklichsten Beitrag brachten die Frauen das Ergebnis ihres von ca. 150 Teilnehmerinnen besuchten Forums vom 3./4. März ein. Ein Sketch zeigte auf, daß es keinen Veränderungsprozeß ohne Konflikte gibt und daß JPIC eine Reflexion auf den historischen Prozeß einschließen muß, der zur patriarchalen und gewalttätig-sexistischen Sprache geführt hat. Zum 2. Entwurf hatten sie anzumerken: er sei zu abstrakt, sollte mehr die Betroffenheit von Frauen benennen, eine zusätzliche Affirmation über die Kinder bekommen (die keine Lobby haben) und bei der Verwendung des Personalpronomens „wir" stärker zwi-

schen Männern und Frauen differenzieren. Während Teil I inklusiv rede, seien die Affirmationen in Beziehung auf das Gottesbild bisher nicht frei von Herrschaftsattributen. Die von ihnen anerkannte trinitarische Gestaltung der Affirmationen entspreche erst dann dem NT, wenn Vater, Sohn und Heiliger Geist stärker zu dem Gott in Beziehung gesetzt werden, der in den Schwachen mächtig ist und der befreit. Leider kam der Hinweis, wie notwendig solche Verknüpfung ist, kaum zum Tragen, als an den folgenden Tagen das Thema „Gott liebt die Armen" diskutiert wurde.

Mittwoch, 7. März

Der Tag ist im Gesamtrahmen des Bundesschlusses der Buße, dem Sündenbekenntnis und dem Zuspruch der Vergebung gewidmet. Biblische Texte sind Amos 5,7.10–24, Ps 51,3–19, Mk 1,14.15. Vier „Zeugnisse des Leidens", der anschließende Gottesdienst und ein einfaches „Mahl der Solidarität" sind miteinander verklammert. Im „Schreien der Erde" gelangen das Schicksal der Aborigines, im „Schreien des Volkes" dasjenige ausländischer Arbeitnehmer in Westeuropa, im Beitrag „Manchmal ist das Leiden stumm" der sexistische Mißbrauch ostasiatischer Frauen und Mädchen zum Ausdruck. Das „Zeugnis des Kampfes" kommt aus der Vereinigung für die Armen in ländlichen Gebieten/Madras und schildert den Einsatz für die „Unberührbaren", an deren Los sich auch 43 Jahre nach der Unabhängigkeit in weiten Teilen Indiens kaum etwas geändert hat. Reinhild Traitler gelingt die schwierige Adaption der Schreie an die ja auch nicht einfach zu verwerfenden Reaktionsweisen bürgerlich geprägten Christseins und eine ehrliche Antwort, wie denn in solchem Kontext zu reagieren sei (keine Hilfsangebote, keine Änderungshektik, langsame Annäherung, zuhören; reflektieren, wo wir selbst in solche Machtstrukturen eingebunden sind; konkret teilen). Predigerin ist die anglikanische Weihbischöfin Barbara Harris aus der Diözese Massachusetts.

Am Nachmittag Podiumsdiskussion, die als ganze – trotz wichtiger Beiträge C.F. von Weizsäckers und anschaulicher des Gouverneurs des US-Bundesstaates Iowa – daran scheitert, daß der lateinamerikanische Teilnehmer zwar eine „prophetische Ökonomie entwickeln" will, aber durch seine Ideologie gehindert wird, konkret zu werden. Dabei wären ein, zwei Modelle aus seinem Kontext zur Schuldenkrise und zur gerechten Wirtschaftsordnung so wichtig gewesen! – An dieser Stelle brechen erstmals zwei Probleme auf, die die Weltversammlung bis zum Bundesschlußgottesdienst am 12. März begleiten werden, nämlich die Vermittlung zwischen der politischen Akzeptanz von Änderungsvorschlägen (ohne sie sind sie auf demokratische Weise nicht durchzusetzen) und ihrer Suffizienz (diese ist in den meisten Fällen erst dann gegeben, wenn sie wehtun und damit die Politiker, die sie vertreten, unpopulär machen). Der dabei von einigen hergestellte Gegensatz zwischen „Kampf" und „Aufklärung der öffentlichen Meinung" ist eine Falle. Das zweite Problem: dort, wo wissenschaftlich vorgearbeitet ist (Ökologie, Militarisierung), gelingt die Konkretion wesentlich leichter, Sprechblasen werden vermieden. Aber die Eindeutigkeit kämpferischer Zukunftsgestaltung leidet, unter Umständen werden sogar ideologische Ganzopfer fällig, z. B. bei unhaltbarer Kapitalismuskritik (wer hätte auf diesen Höhen in den 70ern nicht auch angebetet?). Hier sind die Vertreter Ungarns, der Tschechoslowakei und der DDR mit ihrer Absage an die marxi-

stische Kapitalismuskritik hilfreich, irritieren damit aber manchen Lateinamerikaner und Afrikaner. Entscheidend wird sein: Sind die „Kämpfer" auch demütig, um der Konkretion und damit realer Abhilfe willen wissenschaftliche Analysen zuzulassen oder versteifen sie sich auf Systembekämpfung als einziges Mittel der Gegenwehr? Und wo sieht der ÖRK selbst an diesem Punkt seine Aufgabe?

Am Nachmittag noch wichtiger Rapport des Programmdirektors über das Verständnis von „Bundesschluß", das in der Vorbereitungsgruppe erarbeitet wurde und für Teil III des Dokuments sowie für die einzelnen Bundesschlüsse während der Versammlung wegweisend sein soll. Danach ist jetzt theologisch geklärt, daß die Bundesschlüsse den Charakter der Erneuerung desjenigen Bundes haben, in dem wir einzig durch Gottes Initiative aufgenommen sind. Auch wenn wir diesen Bund brechen, entläßt uns Gott nicht aus ihm. Sein Reich – die Durchsetzung seines Bundeswillens mit der ganzen Schöpfung.

Die Erneuerung von unserer Seite muß konkret werden, die Gemeinschaft im Leibe Christi sichtbar machen und zu gemeinsamen Aktionen befähigen: dazu die Bundesschlüsse. Aber für solche Konkretion braucht es Einverständnis: dazu die „Aussagen" oder „Affirmationen", also christliche „Grund-Sätze" vom biblischen Glaubenszeugnis her und ihre Durchsichtigkeit auf das biblische Zeugnis, aber auch auf eine entsprechende Praxis hin.

Die Begrifflichkeit Affirmation/Aussage bzw. Bundeschluß/Vereinbarung bleibt im Deutschen schwierig. „Vergewissernde Rückfragen mit bestätigendem Charakter" formuliert Bischof Jung/Kassel auf entsprechende Anfragen bei einer Pressekonferenz und spricht dabei auch den ihnen inhärenten hermeneutischen Brückenschlag an. Neben ihrer Funktion, sehr unterschiedliche sozialethische Ansätze der ÖRK-Mitgliedskirchen zusammenzubinden, darf diese hermeneutische Funktion der Affirmationen nicht übersehen werden. Deshalb auch wichtig: nicht drei bzw. vier Bundesschlüsse, sondern drei bzw. vier Facetten der einen Bundeserneuerung, wobei der kontextuelle Zusammenhang den oder die Schwerpunkte festlegt.

Abends Hearing zur weltweiten Erwärmung der Erde, zur Militarisierung (u. a. mit Propst Falcke/Erfurt und Roger Williamson vom Life and Peace Institute in Uppsala) sowie zur Schuldenkrise. Aufsehen erregt der Theologe und Volkswirtschaftler Jakub Trojan/Prag mit seinem von vielen nicht erwarteten Plädoyer für eine soziale Marktwirtschaft.

Donnerstag, 8. März

Der Tag steht im Zeichen der „Verkündigung des Wortes der Hoffnung". Biblische Texte sind 1 Petr 3,8–17, Joh 1,1–18, wozu der deutschstämmige Lutheraner Werner Fuchs/Brasilien, und Jes 55,6–13, wozu Frau Kwok Pui Lan aus Hongkong ein „Bibelstudium" halten, wir würden sagen eine Meditation vortragen. Beide werfen die bisher nur latent spürbare Gottesfrage explizit auf, der Brasilianer von der zerbrechlichen und gerade so schöpferischen Gegenwart Gottes im Fleisch her, die Christin aus Hongkong als beeindruckende Theodizee auf feministischer Grundlage: wo ist Gott, wenn in Peking die Studenten sterben? Sind wir Chinesen verflucht, wenn uns anders als den anderen die Befreiung nicht gelingt? Sie zitiert ein Gedicht eines polizeilich Gesuchten vom 10. Juni 1989 als letzte Meldung nach

Hause: „Jetzt werden wir schwach, vergiß nicht meinen Baum zu gießen!" – Einbettung in den Kosmos als das heilige Sakrament Gottes und so bewahrt – das ist das tragende Element dieser Theodizee. Vor allem dieser Beitrag hätte dringend einer Diskussion bedurft, wofür aber durch den Termindruck keine Zeit blieb; denn statt wie vorgesehen sofort für den Rest des Tages in die Arbeitsgruppen zu gehen, mußte sich die Versammlung zunächst mit der Auswertung der Kommentare befassen, die inzwischen aus den Arbeitsgruppen zu Teil I A und B des 2. Entwurfs eingegangen waren. Quintessenz: die Kritik ist nach Form und Inhalt so stark, daß sich dieser Teil als Vorlage, die das Plenum entgegenzunehmen hat, nicht aufrecht erhalten läßt. Diesen Teil einschließlich der Ergänzungen aus den Arbeitsgruppen als Hintergrundmaterial zu verstehen, lautete deshalb ein Verfahrensvorschlag, der dann freilich auch nicht weiterbehandelt wurde, weil dem Plenum eine knappe Einleitung zu den „Affirmationen" und „Bundesschlüssen" wichtiger schien.

An diesem Vorgang können sich diejenigen festmachen, denen an der Aussage gelegen ist, Seoul sei „gescheitert" oder habe „im Chaos" geendet. Daran ist richtig, daß die Versammlung eine ihr aufgenötigte Entgegennahme von Teil I sicher verweigert hätte. Die Kritiker übersehen aber völlig, daß Zweck der Versammlung ja nicht die Verabschiedung eines Textes war wie je auf seine Art in Königstein/Stuttgart, Dresden und Basel. Der 2. Entwurf trägt als Überschrift „Bundesschlüsse für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung". Wenn diese kein Diktat aus abendländischem Denkansatz heraus sein sollten, dann konnte auf die Kommentare aus dem Süden gar nicht anders reagiert werden. Konsequenz aus dieser Reserve gegenüber Texten wie Teil I wird freilich auch sein müssen, den Grundsatz „global denken, lokal handeln" entscheidend zu differenzieren. Das globale Denken, besser der universale Ansatz werden sich vermutlich noch für lange Zeit, wenn nicht für immer kaum in weitgespannten Analysen und der Entfaltung eines theologischen Ansatzes wie in Teil I B Ausdruck verschaffen können, aus denen dann „Aktion" abgeleitet wird. Die Stärke der weltweiten Ökumene kann sich, das zeigt Seoul, nur dann manifestieren, wenn lokale Beurteilungen des Kontextes aus biblischer Sicht in knappen Bekenntnisaussagen aufgenommen werden, die Gemeinschaft in heutigem Glaubensausdruck ermöglichen und zu gezieltem Handeln führen. Das aber ist der Vorzug der „Affirmationen" und des „covenanting".

Abends Einladung zu der vom Nationalen Kirchenrat veranstalteten „koreanischen Nacht", zu der sich auch Hunderte koreanischer Christen einstellen. Unprogrammäßiger Beginn mit einer Demonstration der Frauen politischer Gefangener. Mein Eindruck: so tritt nur auf, wer ums nackte Überleben kämpft! Die koreanische Nacht selbst erzählt die tragische und hoffnungsgeladene Geschichte des koreanischen Ringens um Freiheit und Demokratie bis in die jüngste Gegenwart, und zwar in Form meisterhafter tänzerischer Gestaltung durch eine Ballettgruppe und durch „Gedichte der Befreiung". Die Schlußapotheose, in der christliche Auferstehung und Wiedervereinigung des Landes nicht mehr zu unterscheiden sind, löst koreanische Begeisterung aus, der sich viele Europäer von ihren Erfahrungen her nicht anschließen können.

Freitag, 9. März

Geistliches Thema heute anhand von Röm 8,1–27, Dtn 30,3–15 und Lk 4,18–30 „den Glauben bezeugen". Prediger Jim Wallis, Gründer der Sojourner-Gemeinschaft in Washington/DC, die sich der Durchsetzung der JPIC-Themen in der gemischt-rassischen Unterschicht von Großstädten widmet. Zuvor nur eins der angekündigten Zeugnisse über das „Bekennen des Glaubens in einer durch Mauern getrennten Welt", nämlich der Bericht von Birgit Dibbert/DDR „Was geschieht, wenn eine Mauer fällt?", der starken Eindruck hinterläßt. Dann Erläuterung und Aussprache zu den „Anmerkungen zu Teil I des Entwurfs", also der erbetenen Zusammenfassung der Arbeitsgruppenergebnisse. Auch in diesen, aus ihrer eigenen Arbeit hervorgegangenen Kommentaren sich wiederzuentdecken, fällt manchem Delegierten schwer. Das Urteil C.F. von Weizsäckers: auch mit diesen Anmerkungen habe der 2. Entwurf die Ebene echter internationaler Begegnung noch nicht erreicht und werde am besten gar nicht veröffentlicht. Wenn doch den Affirmationen und dem Bundesschluß etwas vorangehen müsse, dann am besten eine kurze Einleitung (Präambel). Der Redaktionsausschuß behält sich zunächst Wiedervorlage zur Annahme oder Zurückweisung noch vor, entscheidet sich aber später im genannten Sinn und legt als Dokument D 2.1 eine Präambel zu den „Affirmationen" und dem „Bundesschluß" vor, die dann freilich aus Zeitgründen ebenfalls nicht mehr besprochen werden kann, sondern an den Zentralausschuß überwiesen wird. *Nach* der Annahme der Affirmationen und des Bundesschlusses hätte sie zweifellos im Plenum eine gute Chance gehabt.

Nachmittags frei. Halbstündige Fahrt mit einer der vier in den fünf Jahren vor den Olympiade erbauten U-Bahnlinien in die Innenstadt (gesamte Streckenlänge 180 km – wie lange braucht man in Europa, das zu bauen?). Dort härteste Gegensätze zwischen hochmodernen Geschäftskomplexen und primitivstem, aber allumfassendem Einzelhandel, teilweise in wahren Löchern. Die kommerziellen Wahrsager am Pagodenpark, dann die Weite und Offenheit zum Himmel in Chong-myo, dem Schrein der königlichen Ahnen. Umwerfendes Angebot und Menschenfülle in den engen Gassen des Namdaemun-Marktes, nahe des Südtors. Anschließend Gespräch mit einem katholischen ACK-Kollegen, der als Beobachter seines Bischofs entsandt ist, darüber, ob und wie das Ereignis Seoul in der multilateralen westdeutschen Ökumene aufgenommen werden kann. Auf der nächtlichen Rückfahrt zum Hotel die Alternative, entweder auf eine völlig überzogene Forderung einzugehen oder im dunklen Viertel bestenfalls rausgesetzt zu werden. Argument des Taxichauffeurs: wer in solchen Hotels ist, hat Geld.

Samstag, 10. März

Im Pressefach die Statistik zur Weltversammlung. 403 stimmberechtigte Delegierte, darunter 14 Katholiken als Vertreter regionaler ökumenischer Zusammenschlüsse, in denen die römisch-katholische Kirche Mitglied ist (so z. B. in der Arbeitsgruppe, in der ich als Hörer zugelassen bin, der Bischof von Tonga für den Südpazifischen Kirchenrat). 59 Berater, 39 offizielle Gäste (unter ihnen mit einigen beachtlichen Beiträgen die Vertreter anderer Glaubensweisen), 116 angemeldete Besucher, 116 Mitarbeiter des ÖRK und 33 Stewards. Medienvertreter: 110 koreanische, 157 ausländische.

Die Aufteilung der Delegierten auf die Kontinente: 124 Europa, 70 USA, 7 Kanada, 70 Asien, 65 Afrika, 28 Lateinamerika, 14 Karibik, 13 Pazifik und 7 Mittlerer Osten. Der Etat der Weltversammlung: 1,8 Mio Schweizer Franken.

Dann Gottesdienst unter dem Stichwort „Fürbitte" mit Predigt von Bischof Gottfried Forck/Berlin-DDR. Biblische Bezüge des Tages Mt 6,5–13, zugleich Predigttext, 1 Tim 2,1–4 und 1 Sam 2 (Lobgesang der Hanna, in der Liturgie präsent durch das ähnliche Töne anschlagende Magnificat). Die Liturgie macht eindrücklich klar, daß es Finsternisse gibt, auf die nur in der Fürbitte angemessen reagiert wird.

Anschließend Sonderplenum zum Problem des Teils I A und B. Zwei Verfahrensvorschläge treffen aufeinander: (a) Regionalmeetings, um vom Kontext her zur Verständigung der Kirchen zu gelangen; (b) in Seoul lediglich Einigung auf Affirmationen und Bundesschluß; denn die Verständigung auf dem Weg über regionale Meetings ist eine Falle. Sie wird nicht gelingen, weil den Texten überall noch die Perspektive des „Volkes" fehlt.

Mühsame Plenumsdebatte, in der aber erkennbar wird, daß sowohl zwischen verschiedenen sozialethischen Traditionen als auch zwischen unterschiedlichen Kirchenverständnissen vermittelt werden muß. Letzteres war zwar voraussehbar, aber durch die Versammlung nicht zu leisten (hier machte sich die mangelnde Einbeziehung von Faith and Order in den JPIC-Prozeß schmerzlich bemerkbar). Deshalb war es nur konsequent, auf die innovatorische Kraft des „covenanting" auch für die Ekklesiologie zu setzen und sowohl den Streit um spezifisch christliche sozialethische Modelle draußen vor zu lassen wie denjenigen, welches ekklesiologische Modell sich aus Gottes Option für die Armen ergibt. Darüber hinaus bringt die Debatte zum Vorschein, was in der Situationsanalyse alles „fehlt" und worauf noch reagiert werden müßte. Die Versammlung droht in der Kontextualität zu ersticken.

Nach dem Lunch gemeinsame Pressekonferenz der Delegierten des Bundes der DDR und der EKD. Die Medienvertreter aus der Bundesrepublik sind mehrheitlich negativ eingestimmt. Hauptgründe dafür: die Beurteilung ökumenischer Verständigungsprozesse vom parlamentarischen Verfahren her sowie die Schwierigkeit, ökumenische Kontexte richtig zu orten und nicht einfach vom europäischen Kontext her zu urteilen. So finden sie nichts, was nicht schon vorher – und dort schon besser – gesagt worden wäre, übersehen dabei aber den Stellenwert der Debatte im konziliaren Prozeß und für kirchliche Gemeinschaft.

Dann den Nachmittag über abschließende Sitzung der Arbeitsgruppen zu den Bundesschlüssen. Am Abend die regionalen Versammlungen. Roger Williamson interviewt Erzbischof Kirill, Jaroslav Ondra, Geneviève Jacques von CIMADE und Margot Käßmann zur Frage des „europäischen Hauses" nach den Umbrüchen in den Staaten des Warschauer Pakts. Im zweiten Teil Informationen über den Fortgang von Basel (gemeinsame Arbeitsgruppe mit CCEE zur Rezeption des Schlußdokuments, Hearings der europäischen Netzwerke über den Fortgang jährlich an Pfingsten, Gebetswoche zu JPIC in einigen Ländern, bereits 1990 beginnend). In Uppsala gab es im Oktober 1989 ein Treffen dazu, was in Basel offengeblieben ist: (1) Wie werden die Grundlagen einer christlichen Sozialethik ökumenisch aufgebaut und wie nehmen sie den Wandel in Europa auf?; (2) Die Interdependenz der JPIC-Themen; (3) Welche Modelle ethischen Denkens wirken systemverändernd? Ende März 1990 wird der in Basel begonnene Dialog der KEK mit europäischen Naturwissenschaftlern in Genf fortgesetzt.

Schritt zur Bundeserneuerung: Die Verpflichtung. Biblische Bezüge: Gen 9,8–17, Jes 58,1–12, Mt 16,24–26.

Es ist, nach eisigen Winden an den Vortagen, schon am Samstag warm geworden. Während wir per Kleinbus zum Besuch in die dem Minjung verbundene Galilee Church im Kuro-Gu (Viertel) im Südwesten der City fahren, fängt es immer stärker zu regnen an. Schließlich gießt es bis zum Abend.

Die Galilee Church unterscheidet sich durch die Klassenzugehörigkeit ihrer Mitglieder von den typischen Minjung-Gemeinden, sieht aber im Eintreten für Minjung ihre besondere Aufgabe. In einem Industrieviertel mit 200 000 Bewohnern aus der Industriearbeiterschaft gelegen, sucht sie diese Aufgabe zu erfüllen, indem sie (wie viele Gemeinden) Kinderbetreuung, vor allem aber Informations- und Schutzfunktionen im Bereich des Arbeitsrechts wahrnimmt. Südkorea hat neben Militär und Polizei eine Arbeitspolizei, die zwar auch (das wird anerkannt) die Arbeitnehmer vor Gewaltanwendung durch den Arbeitgeber schützt, noch mehr aber Repression am Arbeitsplatz abdeckt und die in Gang gekommene Gewerkschaftsbildung und Vernetzung über den Einzelbetrieb hinaus einschränken soll. In einem vor 1 ½ Jahren fertiggewordenen, von versöhnungswilligen Reichen aus den Upper-Class-Churches gestifteten Gemeindezentrum finden arbeitsrechtliche und politische Schulungen statt und gibt es ein „heißes Telefon" für akute Konflikte.

Als wir ankommen, ist in einem Raum das Bibelstudium der Erwachsenen, im Kirchenraum die Christenlehre mit neun Jugendlichen (ein Mädchen) noch im Gang. Im Gottesdienst predigt eine reformierte Pastorin und Delegierte aus Ungarn über Gen 9. Alle Ordinierten werden eingeladen, vom Altar aus mitzusegnen. So wird Kanzel- und Altargemeinschaft sichtbar. Danach Eintopfessen und Begegnung mit dem Presbyterium, bei der wir mit der eben beschriebenen Zielsetzung der Gemeinde bekannt gemacht werden.

Wegen des Regens hat sich die Rückkehr von den Gottesdiensten allenthalben verzögert, die Plenarsitzung zu den Affirmationen beginnt deshalb erst um 16 Uhr und dauert, nur durch das Dinner unterbrochen, bis 22 Uhr. Trotzdem gelangt man unter Aussparung von Affirmation 2 nur bis Affirmation 5. Schwerpunkte der Debatte: das Verständnis von Macht (Aff. 1); Wer sind die Armen, auf deren Seite Gott steht und sie besonders liebt? Ist solche Spezifikation der Liebe Gottes zulässig? Welche Armut ist ein Skandal? (Aff. 2); der Versuch, den Gott des Bundes als Vater und Mutter aller Menschen zu begreifen (Aff. 4; muß frau den Orthodoxen regelmäßig ans Schienbein treten?). Zum Tagesschluß bekommen wir noch Informationen, welche konkreten Bundesschlüsse und Vereinbarungen unterhalb des Daches der vom Zentralausschuß vorgegebenen Themen bisher angemeldet sind und im Abschlußgottesdienst gefeiert werden sollen. Die am Folgetag überreichte Liste enthält 19 „covenants"; weitere seien in Vorbereitung, zwei Interessenten suchten noch geeignete Partner.

Aus den beiden deutschen Staaten sind beteiligt: die Church and Peace Sektion der Bundesrepublik und Einzelpersonen aus beiden Staaten an einem Bundesschluß, „ecumenical ministries" für JPIC einzurichten, die globale Friedensdienste einschließen; der evangelische Kirchenkreis Koblenz und die United Church of Christ in the Philippines „to work together to denounce unjust structures and powers"; der

Kirchenbund der DDR vereinbart einen „covenant" mit der United und der Presbyterian Church of Canada, US-Teilnehmern und JPIC, dem Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund, der Kirche von Schweden, dem Rad van Kerken in den Niederlanden und der britischen Methodistenkirche als „primary polluters to work for reduced emission of greenhouse gases and protection of ozon layer". Netzwerke der Bundesrepublik verbinden sich mit umsiedlungsbedrohten Gemeinden in Südafrika. Freude und Beifall sind am größten bei der Bekanntgabe eines Bundesschlusses zwischen Israelis und muslimischen und christlichen Palästinensern, aber auch bei der Verabredung Evangelikaler aus vielen Ländern, in ihren Reihen die Anliegen von JPIC wahrzunehmen.

Einige dieser Bundesschlüsse decken sich inhaltlich mit dem Austausch, der seit langem zwischen den Gliedkirchen der EKD, aber auch des Bundes in der DDR und ihren Partnerkirchen in Übersee in Gang ist. In diesen Fällen wird es darauf ankommen, solche Partnerschaft als Teil von JPIC und auf dem Zusammenhang seiner Themen hin bewußt zu machen. Ihr Verständnis als Bundesschluß kann helfen, sie von einer Begegnung zwischen Kirchenleitungen bzw. Funktionären oder gar von ökumenischem Tourismus abzuheben.

Montag, 12. März

Bundesschluß und Aussendung. Biblischer Bezug: Joh 17,1–25, Jer 31,31–34, 1Kor 11,23–26.

Das Plenum nimmt seine Arbeit mit Affirmation 5, Abs. 7 wieder auf und kehrt dann zu Affirmation 3 (Ebenbürtigkeit der Rassen und Völker) zurück, wo eine völlige Neuformulierung nötig geworden war. Schwerpunkte sind jetzt die bewußte Annahme von Verwundbarkeit (Nr. 140 des 2. Entwurfs), das Friedensverständnis, das Affirmation 6 zugrundeliegt („Wir bekräftigen den Frieden Jesu Christi"), ein (angenommener) Antrag, den Begriff „schalom" in der Vorlage wegen seiner irritierenden Wirkung auf den palästinensisch-jüdischen Dialog zu streichen; Eignung des Liebesbegriffs, um Gottes Zuwendung zur ganzen Schöpfung auszudrücken (Aff. 7) und in diesem Zusammenhang ein orthodoxer Einwand, in der Abwehr eines falschen Anthropozentrismus das Kind nicht mit dem Bade auszuschütten und die Moralität als eigenständige Grundlage sittlichen Verhaltens in Frage zu stellen. Was bedeutet „integrity of creation"? Ganzheit der Schöpfung trotz ihrer Gegensätze oder ein Leben in Harmonie mit der Schöpfung? Schließlich wird beides akzeptiert. Mir fährt dabei durch den Sinn: Hat denn niemand der deutschsprachigen Delegierten mehr Goethes Wahlverwandtschaften, andere Werke seiner Epoche oder wenigstens Schleiermacher gelesen, um in solchen Debatten dem Süden verdeutlichen zu können, daß auch unserer neuzeitlichen Epoche das Streben nach Einklang mit der Schöpfung keineswegs fremd ist, welche Mächte aber neben der Industrialisierung seit Beginn der Schöpfung Spannungen in dieses Bemühen hineintragen?

Vor dem Lunch tritt mit noch zwei Teilnehmern seiner Kirche Bischof Basil Meeking, der Leiter der Beobachter-Delegation des Vatikans, ans Rednerpult. Er verbreitert noch die Distanz, die schon im Grußwort des Seouler Kardinals spürbar war. Kein Wort der Solidarität mit den Bemühungen der Versammlung, obwohl gerade dies von der überwiegenden Mehrheit der katholischen Teilnehmer

(ca. 140–150) gewünscht worden war. Dafür unüberhörbar der Hinweis auf den Erfolg in Basel. Ich frage mich: Kann wirklich das Ergebnis dreier Treffen der Katholiken der dezent umschriebene Hinweis bleiben: Seoul – eine Sackgasse? Wenn die Communio der Kirchen – doch auch von Rom unbestritten – gewachsen ist, was hindert den Vatikan, nun seinerseits aktiv zu werden und die weltweite Vertretung von JPIC, also die Verantwortlichen von Seoul, baldmöglichst nach Rom einzuladen? Vielleicht zu einem Tagesordnungspunkt JPIC auf der nächsten Bischofssynode?

Nach Lunch und nochmaliger „gesamtdeutscher" Pressekonferenz Fortsetzung der Plenumsdebatte zu den Affirmationen. Es wird nun aufs Tempo gedrückt; denn außer zwei neuhinzugekommenen Affirmationen (IX zur Würde und Engagement der jüngeren Generation; X die Menschenrechte als Geschenk Gottes) sind noch die inzwischen vier Bundesschlüsse (einer für die „Ausrottung des Rassismus und der Diskriminierung auf allen nationalen und internationalen Ebenen" ist dazu gekommen) und die „ Botschaft" als Minimalprogramm zu verabschieden – für die verbliebenen vier Stunden allerdings ein Maximalprogramm; denn um 18 Uhr muß abgeschlossen werden. Der Countdown läuft also und wird glücklich zu Ende gebracht, allerdings nur, indem in vielen Fällen lediglich noch Absichtserklärungen und Notformulierungen angenommen werden und die Annahme eines durchredigierten Textes dem Zentralausschuß übertragen wird, der vom 25. März bis 1. April in Genf zur letzten Sitzung vor Canberra zusammentritt.

Als von der Weltversammlung inhaltlich gebilligte Texte können demnach nur die „Botschaft", die zehn „Affirmationen" und die „vier Bundesschlüsse" jeweils mit Einleitung gelten. Das Schicksal von Teil I A und B des 2. Entwurfs samt Kommentaren der Arbeitsgruppen sowie der neukonzipierten „Präambel" zu den Affirmationen und Bundesschlüssen (Dokument D 2.1) bleibt aus Zeitnot offen. Aber Erfüllung des Arbeitspensums hin oder her: die theologische Legitimation für den als Ziel intendierten Bundeserneuerungsgottesdienst ist vorhanden und tragfähig. Wem sie nicht genügt, der hat die Beweislast und Erfüllungspflicht, in breiter Teilnahme des ganzen Volkes Gottes eine Glaubensverpflichtung vorzulegen, die ebensoviel Gemeinschaft im Handeln und Teilen verspricht, wie das in Seoul Erreichte. Angesichts der in Seoul sichtbar gewordenen Vielfalt und Divergenzen wird das auf einem anderen Weg als dem „Covenanting" kaum zu erreichen sein.

Anzeige dafür, daß eine Stärke des ÖRK in der Vielfalt seiner Traditionen und der durch ihn ermöglichten, wenn auch noch eingeschränkten gottesdienstlichen Gemeinschaft liegt, ist die Tatsache, daß in diesem Bundesschluß- und Aussendungsgottesdienst die klarsten und sprachlich besten Formulierungen der Affirmationen und des Bundesschlusses erreicht werden. Vom Gottesdienst unter Trommelklang Umzug in den Speiseraum, wo ein Agapemahl die Weltversammlung abschließt.

Dienstag, 13. März

Vor der Abfahrt zum Flughafen zweistündiger Bummel rund um das Lotte-World-Hotel und die anschließenden Viertel. Fast wäre der Eindruck scharf überwachender Polizei der letzte Eindruck vor Besteigen des Airport-Busses geblieben, da kommt auf den an einer Ampel wartenden Fremden eine Schülergruppe der unte-

ren Klassen zu und bemerkt ihn. Zwei lösen sich heraus, rennen auf ihn zu, halten vier Meter vor ihm abrupt an, verbeugen sich formvollendet und verschwinden raschen Schrittes mit „good bye".

Hans Vorster

Sola Structura?

Nach der Vollversammlung des LWB, 30. Jan.-8. Feb. 1990

1. Die Lutheraner hatten sich viel vorgenommen für ihre seit Gründung des Weltbundes 1947 achte Vollversammlung, die zweite mit der sie zu Gast bei einer Kirche in der Zwei-Drittel-Welt waren, der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien.

Das *Leitmotiv der Konferenz*, die Heilszusage aus Ex 3,7 „Ich habe das Schreien meines Volkes gehört" sagt, daß Gott an konkretem Ort, in konkreter Zeit das Leiden eines bestimmten Volkes gehört hat und daß seinem Hören Taten folgen, die seine Taten sind.

Vielleicht in unbewußter Anknüpfung an die in jenem Zusammenhang berichtete Beauftragung des Mose war dies Wort von Planern, Delegierten, Beobachtern und Kommentatoren unter der Hand imperativisch umgegossen worden: „... und was hören und tun wir ...?" Damit hatten sich die Teilnehmer auf einen sehr hohen Erwartungspegel eingelassen, dem eine Vollversammlung allenfalls teilweise gerecht werden kann.

Nicht nur der Unterschied zwischen dem Hören Gottes, dem seine Taten folgen, und unserem menschlichen Hören, sondern auch die Verstricktheit jeder christlichen und kirchlichen Existenz in das Geflecht weltweiter Abhängigkeiten und Spannungen ruft in Erinnerung, daß alle individuell und kollektiv überfordert sind durch das weltweite Schreien von Menschen und das Stöhnen der unerlösten Schöpfung.

Natürlich sind auch alle individuell wie kollektiv versucht, vor der evidenten Dringlichkeit der Schreie nach Gemeinschaft, nach Heil, nach Frieden mit Gerechtigkeit und nach einer befreiten Schöpfung auszuweichen und das Erforderliche auf das anscheinend Zumutbare zu ermäßigen oder gar unter Anspruchsniveau in einen Verbalradikalismus, in Scheinsolidarität abzusacken. Vielleicht ist es nicht ganz fair, der Konferenz in diesem Sinne nur „Leerlauf" zu bescheinigen (H.N. Schultz, Sonntagsblatt Nr. 6, 9. Febr. 1990, 14). Einen ambivalenten Eindruck hat sie allerdings auch bei mir hinterlassen.

Schon vor der Konferenz hatte man befürchten müssen, daß die theologische Arbeit an diesem Leitmotiv von der Debatte über eine neue Verfassung und Struktur für den LWB überlagert werden würde. Für Paul Wee, der gewiß über den Verdacht erhaben ist, das „Schreien des Volkes in Strukturpapieren ersticken" zu wollen (H.N. Schultz a.a.O.), war der neue Verfassungsentwurf, der den Gemeinschaftscharakter des LWB stärker als bisher betont, allerdings keine nebensächliche, son-

dern „die wesentliche Frage", (Paul Wee, ÖR 1,90,13 u. passim), an deren Beantwortung sich zeigen würde, ob die Mitgliedskirchen des LWB angesichts der dramatischen Herausforderungen unserer Zeit willens und in der Lage sein würden, die LWB-Verfassung und -Strukturen so zu verändern, daß sie sich im LWB ein Instrument schafften, um angemessener als bisher, nämlich mit größerer gemeinsamer Verbindlichkeit ihre Antworten auf die Schreie der stöhnenden Kreatur zu geben. Nicht alle Konferenzteilnehmer und Beobachter haben die Verbindung zwischen Konferenzthema und Verfassungs- bzw. Strukturdebatte so gesehen wie Konferenzplaner, die das Programm denn auch entsprechend der von Paul Wee angedeuteten Priorität angelegt hatten. So kam es zur Wahrnehmung einer Zweigleisigkeit. Für die Arbeit in den vier Sektionen, in denen die Arbeit am Sachthema erfolgen sollte (I. Schrei nach Gemeinschaft; II. Schrei nach Heil in pluralistischer Gesellschaft; III. Schrei nach Frieden mit Gerechtigkeit; IV. Schrei nach befreiter Schöpfung) stand deutlich weniger Zeit zur Verfügung als für die Diskussion der Struktur und Verfassungsfragen in den Plenarsitzungen der Konferenz.

Die Arbeit am Thema der Konferenz war so angelegt worden, daß in allen Sektionen mit zwei Impulsreferaten begonnen wurde, dann in Arbeitsgruppen unter Zuhilfenahme von Studienmaterialien, die der Genfer Stab des LWB vorbereitet hatte, gearbeitet wurde, um dann Bausteine für eine gemeinsame Schlußerklärung zusammenzutragen, gedacht als eine Art ‚Pastoralschreiben', das Auskunft darüber gibt, wo die lutherische Weltfamilie steht und wie sie selbst das Schreien des Volkes in diesen vier Brechungen gehört hat und zu beantworten gedenkt.

Der Vorschlag einer Verfassungs- und Strukturreform war, wie gesagt, nicht ohne jedenfalls indirekte Beziehung zum Leitmotiv der Konferenz. Denn seit die Lutheraner in Budapest die Mitgliedschaft zweier südafrikanischer Kirchen suspendiert hatten, bis diese sich eindeutig von der Apartheid als Ideologie wie als kirchlichem Strukturprinzip distanziert hätten, war deutlich geworden: Die Lutheraner sind nicht einfach ein loser Verband autonomer Kirchen, der in Genf ein Büro für Katastrophenhilfe mit theologischem Anhang unterhält. Sie sind über ihre alte Verfassung von 1947 (die sie bei dem besagten Beschluß in Budapest nicht unerheblich strapaziert hatten) hinausgewachsen und fangen an, sich zunehmend als eine Gemeinschaft von Kirchen zu verstehen. Eine Gemeinschaft, die nicht nur Kanzel und Altar sowie gegenseitige Anerkennung der Ämter umfaßt, sondern auch den Fall von Mitgliedskirchen, die Apartheid als eigenes Strukturprinzip tolerieren, als status confessionis für die gesamte Kirchenfamilie begreift.

Seit Budapest war an der Frage nach der Qualität der Gemeinschaft im LWB theologisch und juridisch gearbeitet worden. Ein Verfassungs- und Strukturausschuß hatte einen Reformvorschlag präsentiert, der schon im Vorfeld der Konferenz, wie man der kirchlichen Presse entnehmen konnte, vor allem bei den finanzstarken zentraleuropäischen, nordischen und US-amerikanischen Lutheranern Kritik ausgelöst hatte. Man konnte also gespannt sein.

Nun handelt es sich bei Vollversammlungen des LWB um eine Art Familientreffen. Sie haben, jedenfalls diese in Curitiba, nicht ganz das Flair einer ökumenischen Versammlung – es fehlt die Farbenpracht der orthodoxen Bischöfe und manches andere. Immerhin ein Treffen von 105 Mitgliedskirchen aus ca. 70 Ländern, mit echten Familienbanden wie Kanzel- und Altargemeinschaft (gegenseitige Anerkennung

der Ämter), aber auch mit getrennten Familienmitgliedern (auf die Missourier wird das Bewegungstempo nicht mehr abgestellt). Wie bei Familientreffen üblich, bringen sich in, mit und unter dem selbstverständlichen Zusammensein die Familienbande auch leidvoll in Erinnerung. Ein neues Arrangement für den Clan soll her. Die Veränderung alter Gewohnheiten bringt Argwohn, der meist nicht nur in der Sache seinen Grund hat. Wird das Haus neu bestellt, dann sitzen die alten Onkel und Tanten beim nächsten Mal vielleicht etwas ungünstiger! Das Schöne ist, daß eine Familie sich leisten kann, darüber kräftig zu streiten. Ein Antesten der Familienbande macht aus der Familie noch keine Bande!

2. Manche Teilnehmer beklagten, der Schrei des armen Volkes sei auf der Vollversammlung nicht wirklich gehört worden. Vielleicht eine nicht ganz faire Feststellung.

Die *gastgebende Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien* hatte in Zusammenarbeit mit dem LWB zu einer breiten Palette sogenannter ‚exposure programs' eingeladen, die den Teilnehmern im Vorlauf zur Konferenz und im Anschluß daran Gelegenheit boten, sich, jedenfalls selektiv und natürlich aus der Außenseiterperspektive, vertraut zu machen mit dem Leben und der Arbeit brasilianischer Lutheraner und damit, wie sie Armut und Unterdrückung, Kampf um Leben und Freiheit mit dem Evangelium in Verbindung bringen. Viele Delegierte, die im Vorlauf an einem derartigen Besuchsprogramm teilgenommen haben, sind mit eindrücklichen Anschauungen und vielleicht infolgedessen auch mit einem erhöhten Erwartungspegel nach Curitiba weitergereist. Andere waren enttäuscht, daß der Imperativ des Kontextes keine eindeutigeren, glaubwürdigeren Gemeinden zu produzieren vermochte als die, die sie wahrgenommen hatten.

Auf der Konferenz selbst konnte nicht mehr als eine symbolische Vermittlung des Kontextes geleistet werden. Das hat die gastgebende Kirche an drei Punkten so besorgt, daß die Spannbreite und die Spannungen deutlich wurden, in denen nicht nur die Lutheraner in Brasilien, sondern die Christenheit dort sich bewegt.

Am ersten Konferenzabend stellte sich die gastgebende Kirche in einer Art Singspiel vor und präsentierte Brasilien als Kontext. Bilder aus der Kolonialzeit, Mission, Sklavenimport und Auslöschen der indigenen Bevölkerung, Beutekapitalismus, die gegenwärtigen Gegensätze der brasilianischen Gesellschaft und Kirche! Es waren Bürgerkinder, die in einer gedrängten, temperamentvollen Show den Delegierten mehr nahebrachten, als es eine Serie von Vorträgen und Dokumentationen zu leisten vermochte hätte. Es waren freilich nicht die Betroffenen selbst, die ihre Schreie herausschrieen, sondern, wie so oft auch bei uns, engagierte Kinder von Bürgern und Kleinbürgern, die ihre Ferien drangegeben hatten, bei den Delegierten Betroffenheit auszulösen. Und das just ist ihnen gelungen.

Die Einführung zu den Bibelarbeiten (Mt 5–9), für die Milton Schwantes und Carlos Mesters zusammen mit einer Gruppe von 40 brasilianischen Animatoren verantwortlich waren, verdeutlichte, daß es auch in Brasilien einen Konflikt einerseits um das gibt, was ökumenisch erforderlich und notwendig, und andererseits um das, was kirchlich zumutbar erscheint. Dieser Konflikt konkretisiert sich, anders als bei uns, in der lutherischen wie in der katholischen Christenheit Brasiliens nicht zuletzt als ein Konflikt um die Bibel.

Die Entdeckung der Bibel vor allem in der römisch-katholischen Kirche Brasiliens ist laut Mesters die erstaunlichste Revolution, die sich dort während der vergangenen 30 Jahre vollzogen hat. Basisgemeinden müssen auch als eine geistliche Aufbruchsbewegung und nicht nur als politische Aktionsgruppen ernst genommen werden. In sehr konfliktreichen Situationen entdeckt das arme Volk einen Gott, der sich auf die Seite der Opfer stellt, und es fragt: Welchen Gott nehmt ihr wahr? Wie kann man der Bibel und den Armen die Treue halten?

Die Bibelarbeiten in kleinen Gruppen verliefen wesentlich assoziativ-narrativ, halfen den Teilnehmern, aus ihren eigenen Kontexten zu erzählen, langsam zu realisieren, daß sich Kontexte mit den unterschiedlichen Erfahrungen, die sie produzieren, nicht so leicht verknüpfen lassen und schließlich, daß die Bibel ökumenisch gesehen einerseits das einzige Medium bleibt, mit dessen Hilfe wir Kontexte verknüpfen können, andererseits auch das Medium, das den Streit um das ökumenisch Erforderliche in Gang hält. Nicht nur bei uns, auch in der brasilianischen Christenheit ist umstritten, was ökumenisch erforderlich ist.

Die dritte Gelegenheit innerhalb des Konferenzprogramms, den Kontext kennenzulernen, bot ein Kirchentag, zu dem die gastgebende Kirche eingeladen hatte. In einer Art protestantischer Pilgerfahrt hatten sich ca. 10 000 Gemeindemitglieder auf teilweise lange Reisen begeben, um die Konferenzteilnehmer zu besuchen, zu bewirten und mit ihnen einen Tag lang Gottesdienst zu feiern und gemeinsam viele Reden zu hören. Der Kirchentag hatte manches gemein mit Missionsfesten oder Landesjugendtreffen, wie sie bei uns vor 20 Jahren üblich waren.

Hier lernten die Teilnehmer einen anderen Strang protestantisch-lutherischen Kirchentums in Brasilien kennen. Für die Nachkommen deutscher Einwanderer, viele Kleinbauern und Kleinbürger, mit Spuren harter Arbeit an den Händen und auf den klaren Gesichtern, politisch konservativ und – jedenfalls gegenwärtig – ohne Aussicht auf wirtschaftlichen Aufstieg, ist evangelisches Kirchentum über die Jahrzehnte ein wesentlicher Haftpunkt ihrer Identität geblieben. Mit diesen kargen Kleinbauern formt man keine Basisgemeinde!

Den Delegierten präsentierte sich die gastgebende Kirche also auf der einen Seite als eine Kirche, die sich auf die Seite der Landlosen, auf die Seite der Opfer der Verstädterungsprozesse stellt, auf der anderen Seite aber ihre Aufgabe nach wie vor darin hat, sich diesen Kleinbauern und deren Lebenserfahrung pastoral zu stellen.

3. Der LWB – eine Kirchengemeinschaft, in der die Lutherischen Kirchen in der ganzen Welt sich miteinander verbunden wissen (mit Ausnahme der Missourier und der suspendierten Mitgliedskirchen), ist eben eine auch durch diese Konflikte bedrohte Gemeinschaft. Der Gegensatz von Arm und Reich, Schwarz und Weiß, Mächtigen und Ohnmächtigen, reichen und armen Kirchen bedroht diese Gemeinschaft der Lutheraner ebenso wie die Einheit der Weltchristenheit.

Wenn die Lutherischen Kirchen die Bekenntnisse von Budapest (wir bezeugen und bekräftigen die Gemeinschaft, in der die lutherischen Kirchen in der ganzen Welt miteinander verbunden sind) nun auch juridisch formulieren und dem LWB als Ausdruck und Instrument dieser Gemeinschaft eine neue Verfassung und Struktur geben, muß das letztlich im Blick auf die eben genannten Zerreißproben kirchlicher Einheit Konsequenzen haben.

Die *neue Verfassung* betont den Gemeinschaftscharakter der im LWB zusammengeführten Kirchen. Obgleich es dazu im Plenum kaum Kritik gab, kann man auch dazu einige Fragen haben.

Zunächst: Wird dies auf Kosten des ökumenischen Engagements gehen? Im Blick auf die Ökumene hatte schon Budapest klargestellt und der Generalsekretär hatte dies in seinen Arbeitsberichten vor der Vollversammlung und vor dem Exekutivkommittee während der vergangenen Jahre immer wieder bekräftigt: Die tatsächlich gegebene Gemeinschaft der Lutherischen Kirchen hat keinen und darf keinen antiökumenischen Drall bekommen. Vielmehr meint Staalsett, daß eine stärker akzentuierte und praktizierte Gemeinschaft unter den Lutheranern, sofern sie eine angemessene ökumenische Offenheit aufrechterhält, dazu beitragen kann, ökumenische Beziehungen zu verbessern (vor dem Exekutivausschuß 1986). Der Generalsekretär wird mit seinem Stab einlösen müssen, daß die lutherische Koinonia nicht auf Kosten der weiteren Ökumene geht.

Aber auch inner-lutherisch ist die Sache natürlich nicht ganz klar. Einmal gibt es lutherische Kirchen, die dem Weltbund nicht beitreten; dann gibt es lutherische Kirchen, deren Mitgliedschaft suspendiert ist; und es gibt lutherische Kirchen, die im Weltbund nicht mehr als einen losen Verbund sehen wollen.

Die neue Verfassung ist schließlich mit den exakt erforderlichen 238 Stimmen von 356 anwesenden Stimmberechtigten angenommen worden und wird nun ein Jahr nach Beschlußfassung in Kraft treten. Ein Hinweis auf die intensiven und kontroversen Diskussionen! Vielleicht ist die neue Verfassung in der Tat verfrüht verabschiedet worden.

Die stärkste Kritik kam von den Finnen, den Dänen und Teilen der deutschen Delegationen. Es dürfte nicht leicht sein auseinanderzudividieren, ob die Kritik dem theologischen Legitimationsapparat der neuen Struktur galt oder nur als Vorwand genutzt wurde, um einen Machtzuwachs des Generalsekretariats möglichst zu verhindern oder auch die vom Generalsekretär gefahrene Politik zu treffen.

Wenn ich recht sehe, war die Verankerung des Gemeinschaftsgedankens in der neuen oder auch in einer überarbeiteten alten Verfassung weitestgehend konsensfähig. Kontrovers war die von der Vollversammlung nur zur Kenntnis zu nehmende Neustrukturierung des LWB, über die dann der neue Rat zu beschließen hat.

Die neue Verfassung reduziert die Entscheidungsgremien im LWB von 6 auf 2, nämlich den neuen Rat und auf die Vollversammlung. An dieser Stelle war der Widerstand der zentral- und nordeuropäischen Kirchen, die auch zu den größten Geldgebern des LWB gehören, besonders deutlich. Sie hatten über ihre Mitarbeit in den einzelnen Kommissionen des LWB bislang immer wieder auf einer wichtigen Ebene direkt in den Ablauf der Arbeit und die damit verbundenen Entscheidungen einwirken können. Diese Möglichkeiten der Einflußnahme sind für die finanzstarken europäischen Kirchen eingeschränkt worden.

Andererseits haben die Kommissionstagungen den Mitgliedskirchen in Nord *und* Süd immer wieder Möglichkeiten der Beteiligung an der LWB-Arbeit eröffnet, die nun entfallen werden.

Positiv, wird man sagen können, bedeutet die Vergrößerung des für die laufende Arbeit entscheidenden Gremiums auf 49 Mitglieder eine Stärkung der Mitgliedskirchen aus der Zwei-Drittel-Welt, zumal Repräsentation im Rat dann nicht mehr

direkt mit Mitgliedsstärke der Kirchen korrespondiert. Die Reduktion der vielen Entscheidungsgremien von 6 auf 2 wird zu einer strafferen Koordination der Arbeit nötigen. Das war schon länger erforderlich.

Die neue Verfassung sieht für den Rat des LWB an Sitzen vor: Afrika und Asien je 10, Lateinamerika 4, Nordamerika 5, Europa 19 (Osteuropa 6, Westeuropa 7, aus den nordischen Ländern 6) und Generalsekretär 1; und im Rahmen dieser Sitzverteilung eine bessere Repräsentation von Frauen und Jugendlichen (die alte Struktur kannte nur zwei Jugendberater ohne Stimme; die neue Struktur sieht einen Jugendvertreter aus jeder Region mit Stimmrecht vor).

Dazu wählt der Rat bis zu 30 Experten, die in den fünf Ausschüssen, die er aus sich heraus bilden wird, als stimmberechtigte Ausschußmitglieder mitarbeiten. Neue Kommissionen?

Freilich gibt es nicht nur Gewinne: Der Bewertung, die bisherige Struktur habe Zusammenarbeit verhindert, steht die Meinung aus vielen Mitgliedskirchen entgegen, sie habe Partizipationen besser ermöglicht. Für viele Delegierte fehlte ein effektiver Nachweis der durch Streichung von Kommissionsarbeit eingesparten Kosten. Die vorgesehene bessere Integration des Lutheran World Service (LWS) dürfte nur auf dem Papier gelingen. Der Vorschlag, den LWS (mit seinem riesigen Haushalt und seinen nicht immer kirchenbezogenen Aktivitäten wie Katastrophenhilfe etc) aus dem LWB auszugliedern und in eine ökumenische Stiftung für Entwicklungsdienst umzuwandeln, wurde im Plenum nicht aufgegriffen. Der Vorschlag bleibt diskussionswürdig.

Die vorgesehene Kürzung des LWB-Stabes von ca. 125 Personen um etwa 20 Mitarbeiter (um einen ausgeglichenen Haushalt vorlegen zu können) zusammen mit der Erfordernis, nun die vorhergesehene Strukturreform zu implementieren, dürfte die Motivationsreserven wie die professionellen Kompetenzen der Mitarbeiter des LWB für zwei Jahre in Anspruch nehmen. Wieviel Zeit bleibt zur Implementierung des Sachprogramms aus der Sektionsarbeit?

4. Das *Schlußdokument der Konferenz.* Die Botschaft der 8. Vollversammlung: „Ich habe das Schreien meines Volkes gehört" versucht in einer gemeinsamen Erklärung die Diskussionsergebnisse für die Mitgliedskirchen, aber auch als Leitlinie für die Arbeit des künftigen Rates zusammenzufassen. Aus diesem Grunde wollte man, anders als in Budapest, statt unzähliger Resolutionen, ähnlich wie auf der CWME-Konferenz in San Antonio, eine begrenzte Zahl von Selbstverpflichtungen formulieren, die nicht nur gemeinsame Überzeugungen, sondern auch Direktiven für gemeinsames Handeln darstellen mit einem Anspruch auf prioritäre Berücksichtigung.

Wie soll man die Schlußerklärung im Lichte dieser Zielsetzungen bewerten? Man wird zunächst allgemein feststellen können, daß in den Abschnitten zu Gemeinschaft, Heil in pluralistischer Gesellschaft, Frieden und befreiter Schöpfung nichts gesagt worden ist, was in den vergangenen Jahren nicht mit der gleichen Präzision und Tiefe etwa in Basel, San Antonio oder in Stuttgart, Dresden usf. gesagt worden wäre. Aus dieser vergleichenden Perspektive könnte man sicher manches Defizitäre an der Botschaft des LWB entdecken.

Man kann die Sache aber auch so sehen, daß die lutherische Kirchenfamilie mit dieser Erklärung sich so umfassend wie möglich den Themen stellt, die in der öku-

menischen Diskussion, vor allem im konziliaren Prozeß, schon lange virulent sind. Das kann vor allem für jene Mitgliedskirchen des LWB ein Gewinn sein, die sich in ihrem Kontext kaum am ökumenischen Geschehen beteiligen. Für sie kann die Erklärung des LWB Signalwirkung haben. Jedenfalls hat der LWB in Curitiba kein Dokument verabschiedet, das eine Abnabelung von der ökumenischen Agenda legitimieren würde.

Ein Blick auf die Selbstverpflichtungen

Sektion I: Die Selbstverpflichtungen bleiben hinter der Kraft zur Konkretion zurück, die Manas Buthelezi in seinem einleitenden Referat vorgelegt hatte. Zwei Prioritäten seien genannt:

Eine Selbstverpflichtung zur vollen Beteiligung an ökumenischer Begegnung und Zusammenarbeit auf allen Ebenen kirchlichen Lebens und zweitens die Forderung, in allen Mitgliedskirchen einen klaren Handlungsplan auszuarbeiten, der die Gleichberechtigung von Frauen und Männern zur Geltung bringt. Eine besondere Konkretion in diesem Zusammenhang: „den Frauen den Weg zum ordinierten Amt in allen unseren Mitgliedskirchen" zu bahnen. Man darf auf den Widerhall, den diese Prioritätensetzung in manchen Mitgliedskirchen finden wird, gespannt sein.

Die Arbeitsaufgabe von Sektion II wäre es gewesen, ein Verständnis von christlichem Heil zu formulieren, von dem her Perspektiven für Zeugnis und Dialog in einer multireligiösen wie säkularen Gesellschaft freigelegt gewesen wären. Eben dies bleibt der Abschnitt schuldig und sagt statt dessen in Anknüpfung auch an das Studienmaterial manches Beherzigenswerte zu Zeugnis und Dialog. Es ist bedauerlich, daß es zu klaren Leitlinien nicht gekommen ist. Die Selbstverpflichtungen zu diesem Abschnitt ermutigen Kirchen, die Anliegen des Konziliaren Prozesses auch im Dialog mit Menschen anderen Glaubens zu erkunden. Darüber hinaus wird allgemein ein Mandat formuliert, Zeugnis und Dialog von einem theologischen Fundus her voranzutreiben.

Die Selbstverpflichtungen im Blick auf den zweiten Schwerpunkt der Sektion II sind m. E. noch schwächer, weil sie zwar abzielen sollen auf die Bezeugung christlichen Heils in einer säkularen Welt, ausschlaggebend aber doch kirchenzentriert sind. (Topppriorität sieht man darin, daß „der Glauben gestärkt und das geistliche Leben der Gläubigen vertieft" werden). Das Problem in den Ländern des Nordens, auf die man sich in diesem Zusammenhang immer wieder bezog, ist doch, daß die Sprache des Glaubens und die Sprache des Gottesdienstes weitgehend dekontextualisiert sind. Diese Selbstverpflichtungen befassen sich nicht mit Zeugnis und Dialog in der säkularen Welt, sondern wesentlich mit der Kirche selbst.

Sektion II verpflichtet die lutherischen Kirchen „wo angemessen" zur Unterstützung von Kampagnen gewaltfreien Protestes und Widerstands gegen Ungerechtigkeit. Bezugnahmen auf Ostseerepubliken, Palästina, auch auf tribale Minderheiten. Erstaunlich, daß die Ergebnisse der Fachkonferenz zu Landfragen, die der LWB 1989 in Baguio/Philippinen gehalten hat, hier überhaupt nicht eingeflossen sind. Landfragen haben in San Antonio eine viel größere Rolle gespielt – nicht unwichtig im Blick auf die Motivation von Kirchen in der Zwei-Drittel-Welt –, sich am konziliaren Prozeß zu beteiligen.

Sektion IV greift eine Anregung der ehemaligen norwegischen Ministerpräsidentin G.H. Brundtland auf, die in ihrem Kurzreferat Wichtiges, wenn auch wohl nichts Neues gesagt hatte, aber doch die Kirchen energisch aufforderte, bei allen, die sie mit ihrem eigenen, effektiven Kommunikationsnetz erreichen können und die die Zukunft fürchten, entschlossen Überzeugungsarbeit zu leisten: Es gibt Hoffnung, wenn wir in der Lage sind, die erforderlichen Veränderungen zu treffen! Dabei geht es nicht nur um Imperative, sondern aus christlicher Sicht vor allem auch um eine Klärung, warum wir Umwelt und Natur als Schöpfung Gottes ansprechen.

Die Verpflichtungen, erstens „einen weltweiten Lebensrettungsring von Kirchen zu bilden", zweitens am laufenden ökumenischen konziliaren Prozeß mitzuwirken und drittens besonders die Kirche und ökologische Volksbewegungen in Brasilien zu unterstützen, sind alle äußerst anspruchsvoll.

Man mag fragen, ob die Delegierten, Berater und Beobachter in Curitiba so ausgewählt waren, daß sie auch in die Entscheidungsgremien ihrer Kirchen hineinwirken können. Eine Synopse der Selbstverpflichtungen von San Antonio, Curitiba und Seoul wäre erforderlich und Foren, in denen Delegierte diese Prioritätenempfehlungen mit Entscheidungsträgern ihrer Kirchen diskutieren und auf Festlegungen wenigstens einiger Prioritäten drängen können.

Theodor Ahrens

„Gott ist ein Freund des Lebens"

– Zu einem ökumenischen Glanzstück –

Seit Jahren war zu hören, daß sich zwischen katholischen Moraltheologen und evangelischen Sozialethikern eine fruchtbare Zusammenarbeit entwickelt habe. Einige katholische Partner im Vorbereitungsausschuß und in den Arbeitsgruppen des Forums 1988 in Königstein und Stuttgart wünschten sich denn auch auf protestantischer Seite statt der manchmal sperrigen Basisvertreter / innen die gepflegtere Atmosphäre akademischen Austauschs. Erst im Laufe des Forums und danach wurde klar, welche spezifischen Funktionen beide Ebenen im Verständigungsprozeß zwischen den Kirchen haben; aber auch, daß beide sich ein Stückweit loslassen müssen, wenn sie sich in einer Weise einbringen wollen, die den Kirchen in größerer Breite zugutekommen soll. Das ist in der „Erklärung von Stuttgart" seitens der Basisinitiativen geschehen. Das hat sich in der hier anzuzeigenden „Gemeinsamen Erklärung des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz" wiederholt, die an mehreren Stellen die Ergebnisse von Stuttgart aufnimmt. Beide Kirchen taten wohl daran, sich die ökumenische Annäherung der akademischen Fachwelt zunutze zu machen, dann aber nur wenige Vertreter dieser Ebene, im übrigen aber ein breiteres Spektrum von Sachkennern heranzuziehen und vor allem den Kreis der Autoren klein zu halten.

Dieses Vorgehen zahlte sich aus, nicht nur als die Vorlage die Gremien der beiden Auftraggeber zu passieren hatte, sondern auch als diese sie den anderen Mitgliedern der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK) mit der Bitte vorlegten, sie auf

mögliche Zustimmung hin zu prüfen. Zwar gab es Stimmen, die es als Ehrenpunkt ansahen, daß alle Kirchen von Anfang an offiziell hätten dabei sein müssen. Angesichts der mehrfach erfahrenen Schwierigkeiten dieses Weges setzte sich aber auch in der ACK schnell die Einsicht durch, daß Kirchen sich auch jenseits aller Offizialität beschenken lassen müssen. Daß dies mit dieser Vorlage der Fall sei, wurde dankbar anerkannt. So kam es denn zu einem Zustimmungsverfahren der anderen ACK-Mitgliedskirchen, in dem diese je für sich vor der Schlußredaktion bei den Auftraggebern Anregungen und Bedenken anmelden konnten (die größtenteils berücksichtigt wurden) und der Erklärung „prinzipiell" zustimmten, ohne daß dies „auf jede Einzelaussage des Textes bezogen werden kann" (Vorwort S. 9).

Aber nun zu den Vorzügen dieser Erklärung.

1. Mit dem ausgeweiteten Thema (Schutz des Lebens überhaupt) wurde eine Perspektive gewonnen, die geeignet ist, den Auseinandersetzungen zum ungeborenen Leben nicht nur zwischen den Kirchen, sondern innerhalb ihrer den ihnen zukommenden Stellenwert zuzuweisen. Für manche evangelische Christen wird dieser Stellenwert noch immer zu hoch angesetzt sein, für manche katholische Christen nicht hoch genug. In einer Situation, in der individuelle Konflikte zu gesellschaftspolitischen Bekenntnishandlungen umstilisiert werden, ist aber gerade die Orientierung an einem solchen übergreifenden Zusammenhang und seiner biblischen Fundierung für die Gemeinschaft zwischen den Kirchen von großer Bedeutung. Daß der Vorstellung der Erklärung am 1.12.89 in Bonn dann am 28.12. das „Mahnläuten" folgte, zeigt am konkreten Beispiel, wie schwer es übergreifende Versöhnung meist gegenüber polarisierenden Reizparolen hat. Doch sollten wir den Vorgang auch positiv sehen: Indem sich nicht wenige katholische Gemeinden an dieser Stelle verweigerten, ist deutlich geworden, daß sich, was hier entschieden anzunehmen ist, nicht von oben anordnen läßt. Vielmehr muß es aus der Meinungsbildung des Volkes Gottes, vor allem seines weiblichen Teils erwachsen, und dieses bzw. dieser ist dazu auch reif genug. Diese Reife ökumenisch sprachfähig zu machen, ist der große ökumenische Vorzug der Erklärung.

2. Was speziell den „Schutz des ungeborenen Lebens" angeht, ist es ökumenisch hilfreich, daß sich die Erwartungen an den Gesetzgeber fast ausschließlich auf positive Maßnahmen zur Verhinderung bzw. Linderung von Konfliktsituation richten und die Erwartungen an das Strafrecht entschieden zurückgenommen werden. Das ist ein begrüßenswerter Gegenzug gegen spektakuläre öffentliche Töne und Aktionen von beiden Seiten und entspricht den Grundsätzen, die die Erklärung in diesem Bereich leiten, nämlich

- Schwangerschaftsabbruch soll nach Gottes Willen nicht sein. Deshalb sollen Kirchen, Gemeinden und einzelne Christen, soweit es in ihren Kräften steht, dazu beitragen, Schwangerschaftsabbrüche zu vermeiden;
- Alle Anstrengungen zum Schutz des ungeborenen Lebens müssen darauf gerichtet sein, es *mit* der Frau und *nicht* gegen sie zu schützen;
  wenn eine Schwangere sich nicht in der Lage sieht, das in ihr heranwachsende Leben anzunehmen, darf ihre Entscheidung, obwohl gegen Gottes Gebot, nicht pauschal und von vornherein als selbstherrliche Verfügung über menschliches Leben verurteilt werden.

Wie die ganze Erklärung wurde auch dieser ihr brisantester Teil in der öffentlichen Meinung deswegen gut aufgenommen, weil er nicht Gesetz aufrichtet, sondern im Interesse des Lebens argumentiert.

3. Weitere erfreuliche Aspekte der Erklärung sind ihr *ganzheitliches Vorgehen:* die fünf aktuellen Herausforderungen beim Schutz des Lebens, „die den Anlaß" für die Erklärung bilden, nämlich Embryonenforschung, Schwangerschaftskonflikt, behindertes Leben, Organverpflanzung und Sterbebegleitung werden in einen biblisch begründeten kosmologischen und anthropologischen Rahmen hineingestellt.

Dadurch wird eine einseitig analytische Betrachtungsweise, wie sie in der natur- und humanwissenschaftlichen Anthropologie unseres Jahrhunderts überwiegt, deutlich korrigiert und dem Absolutsetzen von Einzelbefunden ebenso gewehrt wie der Dramatisierung auf solchem Wege zustandegekommener Bedrohungsanalysen. Eine auf möglichst *perfekte Lebenssicherung ausgerichtete Gesellschaft* wird daran erinnert, daß das Leben immer bedroht war und bedroht bleiben wird; daß also Unvorhersehbarkeit ein Teil des Lebens ist, weswegen seriöse Ethik zwischen Prognose und Wirklichkeit unterscheiden muß.

Die *traditionelle Anthropozentrik* der katholischen Schöpfungslehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und die der reformatorischen vom Gewissen her wird korrigiert, indem dem Argumentationsgang zur „besonderen Würde des menschlichen Lebens" und den Erfordernissen zu seinem Schutz ein Kapitel vorgeschaltet wird „Der Lebensraum Erde". Darin ist ausdrücklich vom „Eigenwert der Mitgeschöpfe des Menschen" die Rede und nicht mehr nur von seiner „Umwelt" und davon, inwieweit diese um des ökologischen Gleichgewichts und der Selbsterhaltung des Menschen nur eingeschränkt genutzt werden darf.

4. Positiv zu veranschlagen ist auch, daß die diesem gesamten Komplex vorgeschaltete „Besinnung auf die Botschaft der Bibel" nicht nur Grundlage bildet und Maßstäbe setzt für die folgenden ethischen Erörterungen, sondern nochmals aufgegriffen wird in einem besonderen Kapitel „Die Zukunft des Lebens". Dadurch wird einerseits deutlich, *woher* hier geredet wird; es wird aber zugleich der Bogen geschlagen zu einer Eschatologie, die nicht apokalyptisch prophezeit, sondern als von Gott erhoffte und von seiner Treue zu gewährende ewige Zukunft desjenigen Lebens verstanden ist, für dessen zeitlichen Schutz die Erklärung sich einsetzt: „Das Leben hat Zukunft, weil Gott die Quelle des Lebens ist", heißt es da; und „Kirche und Christen verfehlen ihren Auftrag, wenn sie den Minderungen und Bedrohungen des irdischen Lebens lediglich eine Jenseitshoffnung entgegenstellen. In Jesus Christus, seinem Leben, Sterben und Auferstehen, ist die neue Welt Gottes den Menschen nähergekommen, ja er ist mitten unter ihnen", und: „Die Gemeinde Jesu Christi soll der Ort sein, an dem Menschen aus Illusionen und Depressionen zu dem Dienst gerufen und gestärkt werden, den sie im Alltag für das Leben tun sollen und können".

Wo dieses Koordinatensystem klar ist, darf es zwischen den beteiligten Kirchen zu Sachfragen auch abweichende Urteile geben (diese werden nicht verschleiert); und da ist der Gemeinschaft im Leibe Christi gedient, auch wenn nicht in allen Fällen bestätigt wird, was jedes einzelne Glied an diesem Leib von seiner eigenen kirchlichen Sozialisation her erwartet. Der Gemeinschaft der Kirchen in der Bundesrepublik ist mit der Erklärung „Gott ist ein Freund des Lebens" ein gewichtiges gemeinsames Zeugnis zum Schutz des Lebens und zur Bewahrung der Schöpfung gelungen.

Hans Vorster

Vom 5.-12. März fand in Seoul/Korea die Weltversammlung des ÖRK über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung statt (s. S. 208).

Vom 30. Januar bis 8. Februar versammelten sich in Curitiba/Brasilien die 105 Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes zu ihrer 8. Vollversammlung (s. S. 218).

Der 71jährige Führer des African National Congress (ANC) Nelson Mandela wurde am 11. Februar nach 27 Jahren Haft freigelassen. Tage zuvor war das Verbot des ANC aufgehoben worden. Die „couragierte Entscheidung" (Emilio Castro) des südafrikanischen Staatspräsidenten de Klerk wurde weltweit begrüßt. Der Generalsekretär des ÖRK sprach von einem historischen Augenblick für Südafrika und die ökumenische Bewegung und lud Mandela nach Genf ein. Für die EKD sandte der Ratsvorsitzende ein Grußtelegramm an Mandela.

Der Weltgebetstag der Frauen am 2.3. stand unter der Losung „Unsere Hoffnung – Gerechtigkeit für alle" und wurde von Frauen der dem Ökumenischen Rat in der Tschechoslowakei angehörenden Kirchen vorbereitet.

Der Mittelöstliche Kirchenrat, der seit dem Beitritt der römisch-katholischen Kirche vor einem Jahr alle christlichen Konfessionen des Nahen Ostens umfaßt, tagte Ende Januar in Nikosia/Zypern. Er setzte sich dabei für die Überwindung der Teilung Zyperns, für einen unabhängigen Staat Palästina und für die Intifada sowie für einen sofortigen Waffenstillstand im Sudan ein und lehnte eine Aufteilung des Libanon ab.

Einen „verzweifelten Hilferuf" hat Patriarch Markorios von Äthiopien an alle christlichen Schwesterkirchen gerichtet, seinem Land bei der erneuten Hungersnot beizustehen.

Mitte Januar besuchte der neuernannte Vorsitzende des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen Erzbischof Cassidy das Moskauer Patriarchat, um über die Lage zu verhandeln, die durch die Wiederzulassung von unierten Gemeinden in der Westukraine entstanden ist. Dabei gestand die Russische Orthodoxe Kirche zu, daß in der Westukraine Katholiken „das Recht haben, kirchliche Strukturen im Rahmen der römisch-katholischen Kirche zu bilden". Das Ergebnis wurde von beiden Seiten lediglich als erster Schritt auf dem Weg zu einer Lösung bezeichnet. Das Konzil von Lwow 1946 war nach Angaben von vatikanischer Seite kein Thema.

Zu seiner ersten Zusammenkunft nach der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel traf sich Anfang Februar der Gemeinsame Ausschuß von KEK und CCEE in Rostrevor/Nordirland. Eine Arbeitsgruppe wird die Rezeption des Basler Schlußdokuments in den Kirchen Europas beobachten und bis zur nächsten Sitzung (März 1991) Empfehlungen über die Zukunft des Basler Prozesses formulieren.

Das umstrittene Jubeltelegramm an den damaligen Präsidenten Rumäniens im Spätsommer 1989 war vom Metropoliten Nistor von Oltenien bei einer Interkonfessionellen Theologischen Konferenz verlesen und von bestellten Claqueuren beklatscht worden. Entgegen der Darstellung in den rumänischen Medien hat es der kürzlich verstorbene Bischof der Siebenbürger Sachsen, Albert Klein, nicht unterzeichnet.

Eine Europäische Gesellschaft für katholische Theologie wurde im Zusammenhang mit der „Kölner Erklärung" vom Januar 1989 Anfang Dezember in Mainz gegründet. Erster Präsident wurde der Tübinger Dogmatiker Peter Hünermann.

„Wie sich auch die politische Entwicklung künftig gestalten mag, wir wollen der besonderen Gemeinschaft der ganzen evangelischen Christenheit in Deutschland auch organisatorisch Gestalt in einer Kirche geben", lautet der Kernsatz einer am 17. Januar in Loccum veröffentlichten gemeinsamen Erklärung von Repräsentanten der EKD und des Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR. Ihr wird in Teilen widersprochen durch eine „Berliner Erklärung von Christen in beiden deutschen Staaten" vom 9. Februar.

Mit Gottesdiensten am 20. und 21. Januar in Zwickau und Berlin wurde die Erklärung von Kanzel- und Abendmahlgemeinschaft zwischen der Evangelisch-methodistischen Kirche und dem Bund Evangelischer Kirchen in der DDR ins kirchliche Leben übernommen.

Die vom 23.-25. Februar erstmals tagende neue Synode des Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR wählte in das fünf Mitglieder umfassende Präsidium vier Frauen. Präses der Synode wurde die Oberkonsistorialrätin Rosemarie Cynkiewicz von der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg (Ost). Neuer Vorsitzender der Konferenz der Kirchenleitungen wurde Bischof Dr. Christoph Demke/Magdeburg.

Die russisch-orthodoxen Exarchate im Ausland werden in Diözesen des Moskauer Patriarchats umgewandelt und dem Hl. Synod unmittelbar unterstellt. Der bisherige Exarch, Erzbischof German, ist jetzt als Erzbischof von Berlin und Leipzig Leiter der Berliner Diözese. Ähnliches gilt für Erzbischof Longin von Düsseldorf.

Vertreter der Vereinigung Evangelischer Freikirchen trafen am 17.1. in Mainz erstmals mit dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz zu einem Meinungsaustausch zusammen und wurden am 1.3. in Bonn vom Bundespräsidenten empfangen.

Zwei Magdeburger Kirchengruppen, die ev. Beratergruppe Dom „Gebet um gesellschaftliche Erneuerung" und die katholische Koordinierungsgruppe für gesellschaftliche Aktivitäten haben angeregt, zum nächstmöglichen Zeitpunkt eine gemeinsame Ökumenische Versammlung nach Art der Dresdner bzw. Stuttgarter Versammlungen aus den Kirchen beider deutscher Staaten einzuberufen. Ziel sollte sein, die neu wahrgenommene Verbundenheit der Deutschen auf Chancen und Aufgaben innerhalb des europäischen Hauses und auf die weltweiten Herausforderungen des konziliaren Prozesses hin zu öffnen.

In der EKD wurde eine Arbeitsgruppe für Europafragen gegründet, der das Ratsmitglied Eckhard von Vietinghoff vorsitzt. In den nächsten Monaten soll in Brüssel ein Büro der EKD eröffnet werden.

Umfassende Informationen über die Orthodoxie enthält eine von der Orthodoxen Metropolie der Schweiz (Stiftung für die Einheit der Christen – Atef Daniel) herausgegebene fünfbändige „Gedenkschrift für Metropolit Maximos von Sardes (1914-1986)". Genf 1989.

Der emeritierte reformierte Pfarrer Jean-Pierre Jornod, Mitglied des Zentralausschusses und langjähriger Vorsitzender des Schweizer Evangelischen Kirchenbundes, hat in der Funktion eines stellvertretenden Generalsekretärs zeitweilig das Personal- und Finanzreferat des ÖRK übernommen.

Der Methodist Robin Gurney/London wird neuer Referent für Information und Kommunikation bei der KEK in Genf.

Neuer Präsident des Lutherischen Weltbunds wurde der frühere Professor für Neues Testament und jetzige Bischof der Ev.-luth. Kirche Brasiliens Gottfried Brakemeier. Bei der 8. Vollversammlung wurden ferner ins Präsidium gewählt: Landesbischof Horst Hirschler/Hannover, Rechtsanwältin Marina Huhn/Dresden, Bischof Herbert Shilström/USA, Kirchenpräsident Francis Stephanus/Äthiopien und Rechtsanwältin Sophia Tung/Indonesien. Generalsekretät Gunnar Staalsett wurde für sieben Jahre wiedergewählt.

Metropolit Bartholomäios Archondonis von Philadelphia wurde neuer Metropolit von Chalcedon und damit nach dem Patriarchen ranghöchster Hierarch im Ökumenischen Patriarchat Konstantinopel.

Penelope Jamieson, in Philosophie promovierte Sprachwissenschaftlerin und Theologin, die 1983 die Priesterweihe empfing, wurde anglikanische Diözesanbischöfin in Dunedin/Neuseeland.

Pfarrer Imre Szebik/Budapest wurde als Nachfolger von Gyula Nagy Bischof der Norddiözese der Lutherischen Kirche Ungarns.

Bischof Zdzisław Tranda von der Evangelisch-reformierten Kirche Polens wurde am 12. Januar als Nachfolger des methodistischen Superintendenten Adam Kuczma zum Vorsitzenden des Polnischen Ökumenischen Rates gewählt.

Der Synodalsenior der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder, Josef Hromádka, ein Neffe von Josef Hromádka, ist seit Ende November als stellvertr. Ministerpräsident der Tschechoslowakei für Erziehungs-, Kultur- und Kirchenfragen zuständig. Bei einem Besuch im Vatikan hat er im Auftrag der neuen Regierung den Papst zu einem Besuch nach Prag eingeladen. Hromádka war im Mai 1989 Delegierter seiner Kirche bei der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel.

Dr. Bernhard Moltmann, bisher Mitarbeiter der FESt in Heidelberg, übernimmt zum 1. April die Leitung der Evangelischen Akademie Arnoldshain.

Es wurden:

80 Jahre alt Lesslie Newbigin, Selly Oak/Birmingham (am 8. Dezember 1989); Alois Grillmeier, Professor für Dogmatik an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt und Nestor der deutschen katholischen Patristiker (am 1. Januar).

75 Jahre alt Heinrich Albertz/Bremen, Pfarrer, Sozialminister, Regierender Bürgermeister und wieder Pfarrer (am 22. Januar); Alfons Auer, Prof. für Pastoraltheologie in Tübingen (am 12. Februar).

70 Jahre alt Heinz Blauert, Pfarrer der Ev. Kirche von Berlin-Brandenburg (Ost) und bis Jahresende Chefredakteur der kirchlichen Zeitschrift „Die Zeichen der Zeit" (am 17. Januar).

60 Jahre alt Hans-Gernot Jung, Bischof der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, stellv. Ratsvorsitzender der EKD und Präsidiumsmitglied der KEK (am 10. Dezember).

Verstorben sind:

Heinrich Vogel, Pfarrer der Bekennenden Kirche und Dozent für Systematische Theologie an der illegalen Kirchlichen Hochschule Berlin, nach dem Zweiten Weltkrieg gleichzeitig an der Nachfolgeeinrichtung in Berlin/West und Professor an der Humboldt-Universität in Berlin/Ost, am 25. Dezember im Alter von 87 Jahren.

Metropolit Meliton von Chalcedon starb nach langer Krankheit am 27. Dezember im Alter von 78 Jahren.

Albert Klein, seit 1969 Bischof der Evangelischen Kirche AB in Rumänien, am 8. Februar im Alter von 79 Jahren in Wien.

Amadeo Molnar, Professor für Kirchengeschichte in Prag, 67jährig.

Marie-Dominique Chenu OP, Konzilstheologe und umfassender Kenner der Scholastik, 95jährig in Paris.

Günther Bornkamm, im Dritten Reich entlassener Universitätstheologe und Pfarrer der Bekennenden Kirche, nach dem Zweiten Weltkrieg theologischer Lehrer für NT in Bethel, Münster, Göttingen und Heidelberg, am 18. Februar 84jährig.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 10. März 1990)

I. *Ökumene*

1989: the year in review, One World Nr. 152, Jan./Feb. 90, 4–9; *Raimundo Panikkar,* The Crux of Christian Ecumenism: Can Universality and Chosenness Be Held Simultaneously? Journal of Ecumenical Studies Vol. XXVI, No. 1, 82–99 (Das ganze Heft ist dem Thema „Universality und Uniqueness in the Context of Religious Pluralism" gewidmet); *Udo Schlaudraff,* Ein ökumenischer Entwurf, der zur Zustimmung einlädt. Rat der EKD und Kath. Bischofskonferenz äußern sich zum Schutz des Lebens, LuthMon 2/90, 91–92; *Todor Sabev,* The Joint Working Group. 25 Years in Service of Unity, EcRev Vol. 42, No. 1, 17–23; *Walter Bildstein,* Protestant-Catholic Engagement. The Case of the Joint Working Group, ebd. 24–34.

II. *Kirchen und Konfessionen*

Jürgen Jeziorowski, Ein Hauch von Taizé unter Zirkus-Sternen. Die nicht nur geglückte LWB-Vollversammlung in Curitiba, LuthMon 3/90, 110–113; *Georg Evers,* Schwierigkeiten beim Weltkirchewerden, HerKorr 3/90, 129–135; *Rudolf von Thadden,* Das Feuer der Reformation – ausgebrannt? Gedanken über die Zukunft des Protestantismus, PastTh 1/90, 2–10; *Jim Forest,* Russia's Tenacious Old Believers, The Christian Century, 29. Nov. 89, 1121–1123; *Sigisbert Kraft,* Testari pro. Zum 100. Todestag Döllingers, Christen heute 1/90, 1–2; *Rüdiger Bieber,* Der Traum einer Wiedervereinigung ist ausgeträumt, ebd. 5–6; *Matthias Ring,* Ignaz Döllinger und die Freiheit der Theologie, ebd. 10–11; *Erentrud Kraft,* Döllinger – kein Altkatholik? ebd. 11; *Hans Conrad Zander,* Zur eigenen Meinung stehen, ebd. 12–14; *Werner Hoerschelmann,* Der Heilige Geist als Machtfaktor. Pfingstfrömmigkeit verändert die ökumenische Landschaft, LuthMon 2/90, 67–70; *Peter J. Foth,* Der lange Weg zum „gemeinsamen Dach" (Mennoniten), Brücke 3/90, 41–43.

III. *Konziliarer Prozeß*

Friedrich Wilhelm Graf, Nur Antwort auf die Zeichen der Zeit. Das „Schlußdokument" von Basel blieb manches schuldig, LuthMon 2/90, 77–82; *Ulrich Ruh,* Vorsicht. Katholische Minimalpräsenz bei der Weltversammlung in Seoul, HerKor 3/90, 103; *Eeva Kemppi-Repo,* On the way to Seoul, One World Nr. 152, Jan./Feb. 90, 14–16; *Hugo Assmann,* JPIC and the „Warm God" of the Global Market, EcRev, Vol. 42, No. 1, 48–60.

Wolfgang Müller

Neue Bücher

ANGELPUNKT EKKLESIOLOGIE

Fairy v. Lilienfeld / Adolf Martin Ritter (Hrsg.), Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit. Vorträge, gehalten bei der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 1985 in Bern. Oikonomia, Bd. 25. Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens, Erlangen 1989. ISBN 3-923119-24-0. 168 Seiten. Kt. lam. DM 20,–.

Der Band enthält Vorträge, die auf der Tagung der Arbeitsgemeinschaft evangelischer Patristiker 1985 in Bern gehalten wurden. Im Vorwort gibt Fairy v. Lilienfeld u. a. auch darüber Rechenschaft, wie es zum verspäteten Erscheinen der Publikation kam. Angesichts der Fülle schnell alternder Tagesproduktion freut sich der Rezensent, hier einen Band anzeigen zu können, der inhaltliche Bedeutung weit über die Patristik hinaus besitzt. Wenn die drei Studienprozesse von Glauben und Kirchenverfassung (Lima, Apostolischer Glaube, Einheit und Erneuerung) und eine Reihe bilateraler Dialoge weiterlaufen und in den Kirchen gewissenhaft begleitet werden sollen, wird Mann und Frau auf diesen Band für mindestens das nächste Jahrzehnt angewiesen sein.

Schon die Titel der einzelnen Beiträge enthüllen das: Die Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit (Adolf Martin Ritter), Naissance de la pratique synodale et unité de l'Eglise au IIe siècle (Eric Junod), Bischofsversammlung und Reichssynode. Das Synodalwesen im Umbruch der konstantinischen Zeit (Hans Christof Brennecke), Die Einheit der Kirche als Problem der christlichen Gnosis (Klaus Koschorke), Tertullian und die Einheit der Kirche (Gert Haendler), Der Streit um Origines ... und ... Folgen für die Einheit der Kirche (Wolfgang Bienert) und Sacramentum unitatis: Verkennung und Chance des cyprianischen Kirchenbegriffs (Ulrich Wickert).

Mann und Frau werden an dem Band lernen, daß mit dem Begriff „Frühkatholizismus" sehr sorgsam umzugehen ist, am Negativbeispiel Tertullian und am abschließenden Urteil Ritters aber auch, daß auf ihn gerade um der Ökumene willen nicht ganz verzichtet werden kann: „Gleichwohl führt m. E. kein Weg an der theologischen Einsicht vorbei, daß die Sicherung und Erhaltung der Apostolizität der Kirche und ihrer Lehre, wie sie für die frühe Christenheit ganz gewiß eine Frage des Überlebens war, mit einem sehr hohen Preis erkauft worden ist, u. a. mit dem weitgehenden Verlust der charismatisch-diakonisch-missionarischen Dimension der Kirche" (18).

Ein tragfähiger multilateraler Konsens in der Ekklesiologie wird also nicht in der Anerkennung der ekklesiologischen Entwicklung des 1. Jahrtausends bestehen können. Vo.

Urs von Arx (Hrsg.), Koinonia auf altkirchlicher Basis. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-altkatholischen Dialogs 1975-1987 mit französischer und englischer Übersetzung. Beiheft zur „Internationalen Kirchlichen Zeitschrift" 79. Jahr, 4. Heft, 229 Seiten.

Der als Beiheft zur „Internationalen Kirchlichen Zeitschrift" erschienene Band enthält neben den gemeinsamen Texten in offizieller Fassung eine „Kurze Einführung in die Geschichte des orthodox-altkatholischen Dialogs" durch den Herausgeber und einen Beitrag von Herwig Aldenhoven „Charakter, Bedeutung und Ziel der Dialogtexte", der in erster Fassung bereits in IKZ 79 (1989) 31-43 enthalten war.

Die „gemeinsamen Texte" (die Begriffe „Konsens" und „Konvergenz" werden vermieden) umfassen die dogmatischen Loci Gotteslehre, Christologie (u. a. hypostatische Union, Gottesmutter), Ekklesiologie (u. a. Einheit der Kirche und die Ortskirchen, Grenzen der Kirche), Soteriologie, Sakramentenlehre, Eschatologie und Kirchengemeinschaft: Voraussetzung und Folgen.

Alle sieben Texte enden mit dem Vermerk: „Der obige Text über ... gibt nach Auffassung der gemischten Orthodox-Altkatholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und Altkatholischen Kirche wieder". Es folgen Ort, Datum und Unterschriften.

Daß Koinonia in der Kirche nach Ansicht der Beteiligten vor allem anderen auf weitestgehender Identität der Lehre beruhen muß, ist damit unübersehbar verdeutlicht. Vo.

Stephen Sykes / John Booty (ed.), The Study of Anglicanism. SPSK / Fortress Press, London and Philadelphia 1988. 468 Seiten. Kt. £ 17,50.

Für Außenstehende ist der Anglikanismus noch immer ein schwer zu erfassendes und in die kirchliche Landkarte einzuordnendes Gebilde. Doch auch Anglikaner selbst scheinen große Schwierigkeiten zu haben, ihre Identität, ihr Profil im Gesamtzusammenhang der unterschiedlichen christlichen Traditionen und Konfessionen näher zu bestimmen. Sind sie vielleicht Opfer der schon traditionellen anglikanischen Weigerung, sich als „Konfession" mit einer spezifischen Lehrgrundlage zu verstehen und zu beschreiben? Es sind wohl vor allem drei Entwicklungen, die im Anglikanismus in den letzten Jahren eine verstärkte Reflexion über das eigene Selbstverständnis unausweichlich gemacht haben: Das intensive Engagement in bilateralen Gesprächen fordert Anglikaner ständig dazu heraus, die Einstellung ihrer Gemeinschaft in den jeweils behandelten Fragen darzulegen – und das bereitet ihnen offenkundig größere Schwierigkeiten als ihren Dialogpartnern. Zweitens zwingt die zunehmend eigenständige Position der anglikanischen Kirchen außerhalb des angelsächsischen geistes- und sozialgeschichtlichen Bereichs, durch den das „anglikanische Ethos" stark geprägt worden ist, zu einer Klärung des eigenen Profils inmitten christlicher Pluralität. Schließlich liegt es in der Konsequenz der Verstärkung der organisatorischen Strukturen der anglikanischen Gemeinschaft, daß eindringlicher danach gefragt wird, worin diese Gemeinschaft gründet und was sie zusammenhält.

Die vorliegende, gut geplante und aufgebaute Aufsatzsammlung gehört daher in eine ganze Reihe neuerer Veröffentlichungen, in denen eine Antwort

auf die angedeuteten Fragen und Herausforderungen gesucht wird. Wenn der Band auch primär als Beitrag zu dieser Selbstbesinnung bestimmt ist, so bietet er doch zugleich für Nicht-Anglikaner eine großartige Einführung in eine bisher nur wenig bekannte kirchliche Wirklichkeit oder aber auch eine Vertiefung bereits vorhandener Kenntnisse und Erfahrungen. Die dreißig Beiträge sind unter sieben Oberthemen zusammengefaßt: 1. Geschichte des Anglikanismus, 2. Das Evangelium im Anglikanismus, 3. Autorität und Methode (d. h. Schrift, Tradition und Vernunft), 4. Anglikanische Kriterien/Normen (engl. „standards", also liturgische Ordnungen, Glaubensartikel, Katechismen, Kirchenrecht, etc.), 5. Kirche, Sakramente, kirchliches Amt, 6. Anglikanische Praxis (Spiritualität, Ethik, etc.), 7. Zukunftsperspektiven. Eine weitgefaßte Phänomenologie des Anglikanismus wird hier vorgelegt, die instruktiv ist, eine Fülle an Material verarbeitet und gut verständlich präsentiert, jeden Beitrag mit einer kleinen Bibliographie versieht und auf diese Weise die Intention der Selbstdarstellung überschreitet und auch dem Außenstehenden Zugang und Kennenlernen ermöglicht.

Auch dieser Band gibt keine ausdrücklich formulierte griffige Antwort auf die Frage nach der anglikanischen Identität. Die Weigerung, sich in konfessionellen Kategorien oder gar in Abgrenzung zu anderen christlichen Traditionen zu definieren, schimmert durch jeden Beitrag hindurch. Und dennoch treten, häufig mehr implizit als explizit, deutlich Züge anglikanischer Identität hervor: Ein durchgängiges historisches Bewußtsein, die sich gegenseitig ergänzende und auslegende Autoritätsstruktur von Schrift, Tradition und Vernunft, das Gewebe von prägenden Texten, Gestalten und konziliaren-synodalen Versammlungen, die grundlegende Bedeutung von Gottesdienst und Spiritualität und, in Verbindung damit, von Kirche, Sakramenten und bischöflicher Amtsstruktur und nicht zuletzt eine lange und eindrucksvolle Tradition ökumenischen Engagements. Das ist in der Tat nicht auf klare, eindeutige Formeln zu bringen, birgt in sich aber gerade auch jene Faszination, der sich Nicht-Anglikaner bei der Begegnung mit dem Anglikanismus nicht entziehen können.

Alle Autoren des Bandes kommen aus England oder Nordamerika – mit einer Ausnahme. Hier zeigt sich ein Mangel dieses ansonsten so hilfreichen und anregenden Buches: Die zunehmende anglikanische Präsenz und Eigenständigkeit außerhalb des angelsächsischen Bereichs kommt nur ansatzweise in den Blick. Eine ergänzende Darstellung wäre hier eine lohnende Aufgabe, zumal die Zukunft des Anglikanismus – deutlicher als bei einigen anderen Konfessionen – heute schon in der südlichen Hemisphäre liegt.

Günther Gaßmann

Johannes Kardinal Willebrands, Mandatum Unitatis. Beiträge zur Ökumene. Konfessionskundliche Schriften Nr. 16. Bonifatius Verlag, Paderborn 1989. 363 Seiten. Ln. DM 48,–.

Johannes Willebrands (1960 Sekretär, 1969-1989 Präsident des vatikanischen Sekretariats für die Einheit der Christen; 1964 Bischof, 1969 Kardinal, 1975 Erzbischof von Utrecht und Primas der römisch-katholischen Kirche in den Niederlanden) kommt mit 28 Beiträgen (Reden, Vorträgen, Aufsätzen, Interviews) aus den Jahren 1965-1987 zu Wort, die alle um das Thema Ökumene kreisen. Die chronologisch geordnete Sammlung dokumentiert 20 Jahre des

römisch-katholischen Dialogs mit den anderen, vor allem den lutherischen Kirchen, seit dem 2. Vatikanischen Konzil und sieht dieses zugleich auf dem Hintergrund der ökumenischen Bewegung seit Beginn des 20. Jahrhunderts. Die gedanklich klaren Beiträge lesen sich wie ein einziger Kommentar zum Vaticanum II. Sie sind eine authentische Selbstdarstellung des römisch-katholischen Ökumenismus und zeigen dabei die größtmögliche Offenheit des Lehramtes für die Anliegen der Reformation Luthers, bei dem aber auch „theologische Irrtümer" (296) und Einseitigkeiten moniert werden. Die katholische Reformbereitschaft spart das „depositum fidei" aus, für das „Gott der Kirche die Unfehlbarkeit geschenkt" (39) habe. Ein roter Faden, vor allem in den Beiträgen seit 1974, ist der Gedanke der „communio", mit dem die katholische Ekklesiologie zusammengefaßt und das Ziel der christlichen Einheit anvisiert wird.

Andreas Rößler

Konrad Hammann, Ecclesia spiritualis. Luthers Kirchenverständnis in den Kontroversen mit Augustin von Alveldt und Ambrosius Catharinus. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989. 330 Seiten. Kt. DM 58,–.

Zwischen der Leipziger Disputation (1519) und dem Wormser Reichstag (1521) hat Martin Luther nicht nur die bekannten reformatorischen Hauptschriften (An den Adel, Babylonische Gefangenschaft, Freiheit eines Christenmenschen) veröffentlicht, sondern – weniger bekannt – in zwei Gegenschriften wesentliche Abklärungen seines Kirchenverständnisses vollzogen. Dem gilt die hier vorliegende, bei dem Münchner evangelischen Kirchenhistoriker Reinhard Schwarz erarbeitete Dissertation.

Ihre Zielsetzung, den Spiritualismus in Luthers Kirchenverständnis zu klären, ist auch ökumenisch von großer Bedeutung; ist dieser Spiritualismus doch von römisch-katholischer, aber auch von lutherischer Seite (Elert, Althaus) als Einwand gegen die Ekklesiologie Luthers vorgebracht worden. Der Verfasser kann zeigen, daß man dabei, soweit Luthers Schriften gegen den Franziskaner Augustin von Alveldt („den hochberühmten Romanisten zu Leipzig") und den Florentiner Dominikaner Ambrosius Catharinus herangezogen werden, weithin eklektisch verfahren ist und schon die Auswahl der Luther-Zitate von der dogmatischen oder kontroverstheologischen Interessenlage der Autoren bestimmt war. Dem setzt er eine sorgfältige Analyse der beiden Lutherschriften „Vom Papsttum zu Rom ..." (Juni 1520) und „Ad librum ... Ambrosii Catharini ... responsio" (März 1521) entgegen.

In der ersten verwendet Luther unbestreitbar Begriffe, die sich, von ihrem Kontext isoliert, spiritualistisch mißverstehen lassen, insbesondere den Zentralbegriff „ecclesia spiritualis", der auch den Titel für Dissertation und Publikation abgegeben hat. Aber diese Begriffe haben kein Eigengewicht, sondern dienen lediglich dazu, gegen institutionelle und auch sakramentalistische Verformungen die geistliche Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christus als Kern von Luthers Ekklesiologie herauszustellen und von daher die Frage nach dem Haupt der Kirche sowie nach Wesen und Einheit der Christenheit zu beantworten.

Es ist überaus spannend zu verfolgen, wie Luther, auf die nur bedingte Brauchbarkeit dieser Terminologie aufmerksam geworden, in der Schrift gegen Ambrosius Catharinus seinen Ansatz festhält, ihn aber in veränderter Begriff-

lichkeit artikuliert und in concreto zeigt, was von ihm her Kirche wahrhaft Kirche sein läßt. Das geht freilich nicht, ohne zugleich aufzudecken, womit die Kirche sich selbst um ihr Kirche-Sein gebracht hat und bringt, damit aber nicht von der Bildfläche verschwindet, sondern zum Reich des Antichristen wird. Anders als im Mittelalter, wo der Antichrist die Kirche an der Umsetzung der Armut und Demut Christi hindert, sieht Luther den Antichrist dort am Werk, wo dem Evangelium als einzig gewissem Zeichen der Kirche eine institutionelle oder sakramentale Stellvertretung, z. B. durch den Papst als Vicarius Christi, vorgeordnet und nur die hierarchische Gestalt als die Dimension angesehen wird, in der sich die der ganzen Christenheit verliehene Vollmacht entfalten darf. „Weil Luther in der mittelalterlichen Papstkirche eine solche Fehlentwicklung ... vorliegen sieht, hoffte er darauf, daß die Christenheit in einer universalen Dimension zur wahren Kirche Christi erneuert werden könnte" (241). Für den Gewinn geschichtlicher Identität der Kirche genügt das Wort, das sie mit Christus verbindet.

Leider dispensiert sich die sehr sorgfältig interpretierende Arbeit von einem Urteil darüber, ob die in der Studie „Einheit vor uns" (1985) wirksamen ekklesiologischen Kriterien mit Luthers Kirchenverständnis vereinbar sind. Ebensowenig wird die 1986 erschienene Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" berücksichtigt. Deren theologisches Urteil „Der Papst ist nicht der Antichrist" wird auch vom Verfasser mitgetragen, indem er zwischen Luther als Glied der spätmittelalterlichen Kirche, der diesen Vorwurf erhebt, und den konfessionellen Territorialkirchen unterscheidet, die ihn als polemische Tradition weitertragen, was der Verfasser als unberechtigt zurückweist. Daß dieser Vorwurf aber „schon unter den Bedingungen des 16. Jahrhunderts bei genauer Würdigung des päpstlichen Selbstverständnisses sachlich nicht gerechtfertigt war" (so „Lehrverurteilungen" S. 168), wird man als historisches Urteil indessen nur vertreten können, wenn zugleich feststeht, daß z. B. Alveldt und A. Catharinus das päpstliche Selbstverständnis Luther gegenüber unzureichend vertreten haben und alles auf Irrtum beruht, was Luther als „facies Antichristi" in der Catharinus-Schrift namhaft macht (178ff). Für beide genannten Studien bedarf es aufgrund der vorliegenden Untersuchung der Rechenschaft, ob die Abkehr von ekklesiologischen Einsichten, die für Luther grundlegend wurden, theologisch gewollt oder nur nicht bedacht worden ist. Vo.

Wolfgang E. Heinrichs, Freikirchen – eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen in Wuppertal. Brunnen Verlag, Gießen/R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1989. 713 Seiten. Kt. DM 49,–.

In dieser als Dissertation entstandenen ausführlichen Studie geht der Verfasser, selbst Pastor im Bund Freier evangelischer Gemeinden, der Entstehung von fünf Freikirchen in Wuppertal nach und versucht, deren Werden im Zusammenhang von geistes- und sozialgeschichtlichen Strömungen in der Mitte des 19. Jahrhunderts zu verstehen. Der Titel des Buches ist ein wenig irreführend, da man ihn auf die Gegenwart bezieht; weitaus zutreffender war der ursprüngliche der Dissertation: „Freikirchen – eine religiöse Organisationsform der Moderne". Besonders das blühende Vereinswesen hat damals zur Entstehung freikirchlicher Strukturen beigetragen oder findet in ihnen ihren

Niederschlag. Der Anspruch der einzelnen, auch aus „niedrigen" Ständen, selbst mitsprechen und mitgestalten zu können, findet in freikirchlichen Strukturen Widerhall. Menschen emanzipieren sich von dem Anspruch der Obrigkeit, über die Konfessionszugehörigkeit bestimmen zu können. Allerdings: bei allen Gründerpersönlichkeiten der Freikirchen zeigte es sich, daß neben den Einflüssen damals modern erscheinender Überzeugungen meist urkonservative Grundhaltungen standen, wobei es sicher zu den bedauerlichen Tatsachen gehört, daß sie ebenso wie die große Mehrzahl der landeskirchlichen Pfarrer und Theologen national-konservativ dachten und so, anders als z. B. in Großbritannien, kein Verständnis für politisch-demokratische oder gar sozialistische Strömungen aufbrachten.

Behandelt werden fünf Freikirchen (übrigens nicht die einzigen im „Tal"!). Unter dem Begriff „Besondere Konfessionsgemeinden" werden die Niederländisch-reformierte Gemeinde und die Selbständige-Evangelisch-lutherische St.-Petri-Gemeinde geschildert, unter dem – m. E. nicht ganz glücklich gewählten – der „konfessionsübergreifenden Freiwilligkeitsgemeinden" (in Wirklichkeit bildeten sie ja neue Konfessionen!) die Baptistengemeinde, die „Christliche Versammlung" und die Freie evangelische Gemeinde. Dabei erschöpft sich die Darstellung keineswegs in soziologischen Untersuchungen, vielmehr legt der Verfasser großen Wert auf die Schilderung theologischer Überzeugungen. Dabei fällt auf, wie stark alle fünf Gemeinden von bedeutenden Führerpersönlichkeiten geprägt waren: Dem Reformierten Hermann Friedrich Kohlbrügge, dem Lutheraner Ludwig Feldner, dem Baptisten Julius Köbner, dem „Darbysten" Carl Brockhaus und dem Gründer der Freien evangelischen Gemeinde, Hermann Heinrich Grafe. Aber auch auf die allgemeine religiöse Lage im „frommen Wuppertal" im Zeitalter der Frühindustrialisierung fällt ein Licht, z. B. auf die Gründungen des Evangelischen Bundes und des Evangelischen Brüdervereins, die beide der Evangelisierung der durch die sozialen Entwicklungen den Kirchen Entfremdeten dienen sollten. Johannes Rau, der selbst aus dem Milieu des Wuppertaler Pietismus stammt, hat denn auch ein Vorwort geschrieben.

Ein Buch, das konfessionskundliche, frömmigkeits-, sozial- und lokalgeschichtliche sowie biographische Informationen, Beobachtungen und Wertungen miteinander verbindet und von daher Beachtung verdient.

Wolfgang Müller

Erich Geldbach, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung. (Bensheimer Hefte, hrsg. vom Evangelischen Bund, Heft 70.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989. 264 Seiten. Kt. DM 19,80.

Dieses Buch kommt zur rechten Zeit. Auch wenn die Konfessionskirchen unserer Tage die Freikirchen mehr oder weniger wohlwollend einschließen, so beschränkt sich der Begriff „ökumenisch" – zumindest in Deutschland – schon viel zu lange und viel zu sehr fast ausschließlich auf das Gegenüber von „katholisch" und „evangelisch". Das Vorhandensein der Freikirchen wird zwar anerkannt, doch als ökumenischer Faktor von globalem Ausmaß kaum hinreichend gewürdigt.

Der Marburger Professor und freikirchliche Referent (Baptist) im Konfessionskundlichen Institut Bensheim, Erich Geldbach, will hier Abhilfe schaffen und verfolgt dabei mit seinem Buch einen doppelten Zweck: „Einmal soll es

der an ökumenischen Fragen interessierten allgemeinen und kirchlichen Öffentlichkeit Informationen vermitteln. Zum anderen will es in den freikirchlichen Gemeinden selbst das Interesse an der freikirchlichen Geschichte und den charakteristischen Merkmalen der Freikirchen wecken" (16). Beides versteht sich bewußt als ein ökumenischer Dienst im Blick auf den gemeinsamen Auftrag der Kirchen. Suchten doch die Freikirchen „neue Wege der Verwirklichung des Christentums in der Welt" und waren damit zugleich „eine Antwort auf die Neuzeit und halfen mit, diese hervorzubringen" (3). Diesen kirchen- und theologiegeschichtlichen Zusammenhängen vor allem im angelsächsischen Bereich geht der Verfasser mit großer Sachkunde nach, um sodann im zweiten Teil die heute in Deutschland existierenden Freikirchen präzise und übersichtlich vorzustellen. Ob aber die im grundsätzlichen Teil herauskristallisierten „Allgemeinen Kennzeichen der Freikirchen" (32ff) die Wahrheitsfrage nicht zu sehr zugunsten einer „harmonischen Polyphonie" (36) zurücktreten lassen? Und wo haben in diesem Rahmen die konfessionellen Freikirchen ihren Platz?

Besonderes Interesse dürfte das Kapitel über das „Unverhältnis" zwischen Landeskirchen und Freikirchen in Deutschland finden, das an viele oft geradezu kurios anmutende Fehlentwicklungen im vorigen Jahrhundert erinnert, deren Nachwirkungen heute noch spürbar sind (108ff).

Auch die abschließenden Kapitel „Zwischenkirchliche Organisationen" (Vereinigung Evangelischer Freikirchen, Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, Evangelische Allianz) (248ff) und „Deutsche Freikirchen und die Aussiedlerproblematik" (253ff) enthalten wichtige Beobachtungen, die bedacht werden wollen.

Der Verfasser zieht das Fazit, daß es – schon wegen des finanziellen Übergewichts – beim Fortbestand der Volkskirche bleiben werde, zumal die Freikirchen ihre einzigartigen Chancen nach dem Zweiten Weltkrieg versäumt hätten, mahnt aber eine Kirchengemeinschaft zwischen Landes- und Freikirchen an, wie sie 1986 vom Evangelischen Bund vorgeschlagen wurde (256ff).

Erich Geldbach ist überzeugter Freikirchler, aber sein Buch ist alles andere als eine bloße Apologie der Freikirchen. Seine kritischen Anfragen richten sich ebensosehr an die Freikirchen wie an die Landeskirchen. Sicher erwartet er nicht für jede seiner Argumentationen und Schlußfolgerungen ungeteilte Zustimmung, doch gerade deswegen sollten seine so engagiert vorgetragenen Wertungen und Gewichtungen im ökumenischen Gespräch ernsthaft aufgenommen werden. Ein Buch, das nicht nur informiert, sondern herausfordert.

Hanfried Krüger

Basisgemeinden in Österreich, Hrsg. von W. Bahr und H.P. Hurka. Mit einem Geleitwort von Bischof Florian Kuntner. Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1989. 175 Seiten. Pb. DM 19,80.

Man muß die dreizehn Selbstpräsentationen lesen, um einen Einblick in die Entstehungsgeschichten, Erfahrungen und Reflexionen verschiedener „Basisgemeinden" in Österreich zu gewinnen. Was ist eine „Basisgemeinde" in Wien, in Innsbruck, in Niederösterreich? In der Mehrzahl geht es um (Basis-)Gemeinden in (Pfarr-) Gemeinden. Österreichische Basisgemeinden haben „ihren Aufbruch ganz überwiegend und bewußt innerhalb der vorgegebenen, vor allem pfarrlichen Strukturen vollzogen" (W. Bahr in seinem Reflexionsbeitrag über historische Wurzeln, aktuelle

Aspekte und Zukunftsperspektiven der Gemeinden). Leitbild ist die „Personalgemeinde" im Gegenüber zur Territorialgemeinde. Bisweilen sind die Übergänge zwischen Basis-, Kern-, Intensivgemeinde und Pfarrgemeinde fließend. Manchmal geht es auch „nur" um die intensivierte Gemeindebildung im soziologischen Raum der Pfarrgemeinde. Daneben stehen aber auch selbständigere Personalgemeinden, wie die jungen Basisgemeinden Micha und Mirjam in Innsbruck; auch in der Erzdiözese Wien gibt es Basisgemeinden, die mit Pfarrern nur in losem Kontakt stehen. Was ist also ein „Basisgemeinde" in Österreich?

Vier grundsätzliche Artikel (von R. Zerfaß, H. Blasche, P. Weß, W. Bahr) wollen Aufschluß geben. Der Beitrag des Würzburger Pastoraltheologen Rolf Zerfaß (Referat beim Österreichischen Katholikentag 1983) beschreibt in vier Thesen „Gemeinde als Ort der Hoffnung" vor dem Hintergrund einer Gemeindetypologie im Anschluß an H. Steinkamp (A. kirchliche Verwaltungseinheit, B. religiöse Organisation, C. Gemeinwesen) und J. B. Metz (A. „vorbürgerliche Betreuungskirche", B. „bürgerliche Angebotskirche", C. „nachbürgerliche Basiskirche"). Paul Weß (Pfarrgemeinde Machstraße in Wien) leitet die Basisgemeinde theologisch „zeitlos aus dem Wesen der Kirche" ab und definiert sie als „Stammgemeinde innerhalb einer geschwisterlichen Kirche" (53), als „personale Gemeinschaft unter der Herrschaft Gottes" (55). Die „für die Kirche wesentliche Geschwisterlichkeit ... kann nur in überschaubaren Gemeinden erfahren, eingeübt, gelebt und bezeugt werden. Daher sind diese Gemeinden die Bausteine und damit die Basis der Kirche, in denen sie erst ihr wahres Wesen verwirklichen und zum Sakrament einer neuen Gesellschaft werden kann" (53). Bei aller Verschiedenheit der Modelle – diese Gemeinden wollen „nichts anderes als Kirche" sein. „Teilkirche selbstverständlich, aber kein Sonderfall von Kirche, nicht ein bißchen Kirche und ein bißchen Sekte, sondern die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, die mystische, geschwisterliche, politische Kirche, die Kirche, wie Jesus sie will, Kirche, wie die Bibel, wie das Neue Testament sie uns vor Augen stellt" (H. Blasche, 46).

Ein Verzeichnis von Kontaktadressen und Treffpunkten der einzelnen Gemeinden bietet die Möglichkeit persönlicher Kontaktaufnahme. Insgesamt ein anregender, praktischer Beitrag zum Thema Gemeindeaufbau und Gemeindeerneuerung hierzulande.

Michael Schmitt

LITURGIE UND MISSION

Hans-Georg Link (Hrsg.), Mit Gottes Volk auf Erden. Ökumenischer Fürbittkalender Verlag Otto Lembeck / Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1989. 336 Seiten. Br. DM 25,–.

10 Jahre nach seiner ersten Ausgabe 1979 liegt der vom ÖRK herausgegebene Ökumenische Fürbittkalender in neuer, vollständig überarbeiteter und stark erweiterter Fassung vor. Den Anstoß zur Neubearbeitung hatte die 6. ÖRK-Vollversammlung 1983 in Vancouver gegeben. Gedacht ist dieses das Bewußtsein für die weltweite Christenheit schärfende Werk, das hier für den deutschen Sprachraum bearbeitet ist, für Gemeindegruppen, für die Gottesdienstgestaltung und für die Andacht einzelner.

Gegliedert ist der Fürbittkalender in 52 Wochen, die jeweils die Länder einer bestimmten Region zusammenfassen. Auf diese Weise sind alle Staaten unserer Erde aufgeführt. Sie alle werden mit

Bevölkerungs-, Konfessions- und Religionsstatistik samt kurzen historischen, politischen und kirchlichen Informationen vorgestellt. (Warum unter der Kategorie „Evangelische", wo etwa auch die Adventisten zu finden sind, nicht auch die Anglikaner und die Pfingstler subsummiert sind, ist nicht klar. Bei den Philippinen fehlt in der Statistik die 4,5 Millionen Mitglieder zählende Unabhängige Kirche. Bei der UdSSR ist die Zahl der Protestanten wohl zu hoch, die der Katholiken zu gering angesetzt.) Zu jeder Region sind Gesichtspunkte zum Dank und zur Bitte an Gott gesammelt, ferner aus dem geistlichen Schatz der betreffenden Länder Gebete sowie gelegentlich Bekenntnisse und Lieder. Das reichhaltige Buch ist eine Schule der Besinnung des Gebets und der gegenseitigen ökumenischen Fürbitte.

Andreas Rößler

Karl Schlemmer (Hrsg.), Gottesdienst – Weg zur Einheit. Impulse für die Ökumene. Reihe: Quaestiones disputatae, Bd. 122. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989. 144 Seiten. Kt. DM 32,–.

„Die Tatsache, daß unser Gottesdienst ... eine ganze Reihe wichtiger Elemente enthält, die uns mit Christen anderer Kirchen und anderer Riten gemeinsam ist, unter Umständen von ihnen beeinflußt worden ist oder von ihnen entlehnt wurde, verlangt nach gegenseitiger Anerkennung unseres Gottesdienstes. Wir können auf die Dauer nicht in gleicher Weise den Heiligen Geist über unsere Eucharistie anrufen und die Teilnahme an der Eucharistiefeier den andern verweigern ..." – heißt es in einem der acht Beiträge dieser Broschüre, die wichtige Einsichten der letzten Jahre zur Einheitsfrage auf das liturgische Leben der Kirchen überträgt. Gemeint ist die Tatsache, daß es ja keineswegs nur die Lehre ist, die Kirchen trennt, sondern daß mangelnde Gerechtigkeit oder nationalkirchliche Abschottung mindestens dieselben, wenn nicht größere Trennungen im Leib Christi bewirken. Solchen Faktoren tritt im Bereich der Gerechtigkeit seit langem ökumenische Diakonie entgegen. Der hier vorliegende Band, aus einem wissenschaftlichen Symposion „Liturgie und Ökumene" im Oktober 1988 in Passau hervorgegangen, möchte unser Augenmerk auf die Tatsache lenken, daß ökumenisches Teilen im Bereich der Liturgie von den Anfängen der Christenheit bis heute im Gang gewesen und trotz aller Spaltungen geblieben ist.

Das Symposion, das am 11./12. Oktober 1990 fortgesetzt werden soll, fordert, sich der gemeinschaftsstiftenden Wirkung dieses liturgischen Teilens zunächst überhaupt bewußt zu werden und sie zum Impuls für das Glaubensgespräch der Theologen wie der Gemeinden zu machen.

Leider läßt es der beschränkte Raum nicht zu, den dargelegten Austausch in seine Einzelheiten zu verfolgen. Es sei aber lebhaft empfohlen, Beiträge wie den oben zitierten von Bruno Bürki oder diejenigen von Hans-Christoph Schmidt-Lauber (Konvergenzen katholischer und evangelischer Agendenerneuerung), von Karl Christian Felmy (Gabe und Anfrage der orthodoxen liturgischen Theologie an die Kirchen des Westens) oder von Ernst Christoph Suttner (Die ökumenische Dimension der Liturgie) in Pfarrkonventen und Gemeindekreisen – möglichst ökumenischer Zusammensetzung – zu besprechen und dann auch umzusetzen. Vo.

Teresa Berger, Theologie in Hymnen? Zum Verhältnis von Theologie und Doxologie am Beispiel der „Collec-

tions of Hymns for the use of the People called Methodists" (1780). Telos-Verlag, Altenberge 1989. 234 Seiten. Kt. DM 28,80.

Die deutsche römisch-katholische Verfasserin, Inhaberin einer Assistenz-Professur für ökumenische Theologie an einer amerikanischen Fakultät der evangelisch-methodistischen Kirche, versucht mit dieser liturgiewissenschaftlichen Arbeit über das wesleyanische Liedgut einen Beitrag zur Überwindung eines bedauerlichen Defizits der westlichen Theologie zu leisten. Hier wird die heute wieder stärker in die theologische Diskussion (1. Teil) gekommene „konstitutive Vielsprachigkeit des Glaubens" ernst genommen. Auf zwei Formen der Glaubenssprache konzentriert sich die Verfasserin, auf die theologische Reflexion mit ihrer argumentativ-deskriptiven Arbeitsweise (das Sprechen des Glaubens von und über Gottes Geschichte mit dem Menschen) und auf die doxologische Rede, jenes anbetende Sprechen mit Gott, das im Gesang seinen höchsten Ausdruck findet.

Die Arbeit ist von der Überzeugung getragen, daß „Gefahren drohen", sowohl, „wenn die Doxologie sich der theologischen Reflexion grundsätzlich entzieht", als auch, „wenn die Theologie nicht mehr erkennen läßt, daß in ihr von dem Gott gesprochen wird, den die Doxologie anbetet" (212). Deshalb versucht sie, die Komplementarität der beiden Formen der Glaubenssprache aufzuzeigen. Die „Theologie in Dogmen" braucht ihre Ergänzung durch eine „Theologie in Hymnen", wenn dem Unbehagen in der westlichen Theologie über die Entfremdung zwischen wissenschaftlicher Theologie und spirituellem bzw. liturgischem Leben ein Ende gesetzt werden soll.

Die Tatsache, daß Charles Wesleys Lieder als ein fundamentaler Glaubensausdruck des Methodismus und in großem Maße als „Selbstdarstellung der Kirche" gilt und daß es von daher den Methodisten wichtig gewesen ist, eine Theologie zu formulieren, „die man auch singen kann", macht die Wahl des konkreten Gegenstandes der Untersuchung naheliegend. Der bei weitem größte Teil der Arbeit ist einer eingehenden historischen Darstellung und theologischen Interpretation des wesleyanischen Liedguts gewidmet, die von einer erstaunlichen Vertrautheit mit methodistischer Geschichte, Theologie und Spiritualität zeugt. Dieser 2. Teil ist jedoch nicht Selbstzweck, sondern steht in einem größeren Zusammenhang, ist motiviert durch eine Frage, die über die Forschungen zum direkten Gegenstand weit hinausgeht, die Frage nach der Wesensbestimmung doxologischer Rede und dem Verhältnis von Doxologie und Theologie. Spätestens im 3. Teil der Arbeit, der dieser Frage nachgeht, wird deutlich, wie stark die Verfasserin vom doxologischen Ansatz beeinflußt ist, von dem aus der ebenfalls an der Duke University arbeitende methodistische Systematiker Geoffrey Wainwright die ganze systematische Theologie angehen möchte („Doxology. The Praise of God" London 1982², New York 1984²). Auch die Verfasserin kämpft darum, daß die doxologische Sprache aufhöre, „ein Stiefkind theologischer Arbeit" zu sein.

Mit Recht betont die Verfasserin die ökumenische Relevanz dieses Wunsches. Die isolierte Vormachtstellung der dogmatischen Problematik steht in der Gefahr, das ökumenische Potential der Vielsprachigkeit des Glaubens nicht adäquat nutzen zu können. Die „geheime Ökumene der Gesangbuch-

traditionen" getrennter Kirchen ist bekannt und weist auf eine in Angriff zu nehmende Arbeit hin: die stärkere Berücksichtigung der doxologischen Sprache durch die ökumenische Theologie.

Michael Weyer

Oecumenische Inleiding in de Missiologie. Teksten en Konteksten van het Wereldchristendom, F. J. Verstraelen u. a. (Endredaktion). J. H. Kok, Kampen 1988. 525 Seiten. Geb. Dfl 99,–.

Der Titel des niederländischen Werkes könnte irreführend verstanden werden: es geht nicht um „Texte" aus Quellen der Weltchristenheit, sondern es kommen eine ganze Reihe von Autoren verschiedener Denominationen zu Wort, die sich zu einer ökumenisch verstandenen Missiologie äußern und dabei den Kontext berücksichtigen.

Das Ziel des Buches wird in der Einleitung wiedergegeben: es geht um das Durchdenken theologischer Begriffe, die für die Mission zentral sind, und zwar in einer ökumenischen Perspektive. Der gesamte Band unternimmt das Wagnis, die biblischen Grundlagen der Mission, die Missionsgeschichte, Fragen der Hermeneutik, Sichtweisen aus der „Dritten Welt", das Problem von Verkündigung und Kultur sowie heutige, neue Ansätze zu Mission bei uns aus einem gemeinsamen, konfessionsüberschreitenden Blickwinkel heraus zu betrachten und zu entfalten. So ist der Band eine Missionstheologie und Missionsgeschichte in einem, wobei notgedrungen manches freilich nur gestreift und in sehr knapper Form präsentiert werden kann: als Beispiele seien hier die Darstellung der reichen und bewegten protestantischen Missionsgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts oder die Skizzierung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie genannt. Besonders eindrucksvoll und überzeugend wird eine ökumenische Sicht der biblischen Missionsaussagen, aber etwa auch die Beschreibung der neuen theologischen Aufbrüche in Afrika dargeboten.

Die Autoren gehen davon aus, daß der Missionsauftrag schon deshalb heute nur gemeinsam übernommen werden kann, weil sich in den letzten Jahrzehnten eine „kopernikanische Wende" vollzogen hat: die Mission steht nicht mehr unter dem Einfluß der westlichen Welt; die „Mondialisierung" der Mission, befreit von der westlichen Missionsbewegung, gilt als die wichtigste Lektion für die Missionsgeschichte des 20. Jahrhunderts, die auch einen Ausblick in das neue Jahrtausend gestattet.

Mission ist ein ökumenischer Auftrag, wobei hier „ökumenisch" im traditionellen Sinn, also als Zusammenarbeit zwischen den Konfessionen und im Sinn eines globalen Christentums verstanden wird. Dies ist die Grundlinie dieses Werkes, die in eindrucksvoller Weise durchgezogen wird, so daß man sich seine Verbreitung auch über den niederländischen Sprachraum hinaus wünschte. Von den 21 Autoren sind 10 katholisch, die übrigen gehören den beiden reformierten Kirchen in den Niederlanden an.

Hans-Beat Motel

LATEINAMERIKA

Bibliothek Theologie der Befreiung (BThB). Patmos Verlag, Düsseldorf 1987 ff. 53 Bde. geplant, bis Sommer 1989 12 Bde. erschienen.

Der erste Teil der Besprechung der Reihe BThB im letzten Heft der ÖR bestimmte die Überzeugung von der notwendigen Bewährung des christ-

lichen Glaubens in der Praxis der Liebe als die übereinstimmende These der inhaltlich knapp skizzierten Einzelbände. Noch weitere Gemeinsamkeiten lassen sich benennen: Fast alle Autoren haben ihre theologischen Studien im abendländisch-europäischen Kulturraum absolviert und bemühen sich daher um eine Verbindung zwischen dem erlernten traditionellen Gedankengut und seiner aktuellen Infragestellung durch die gesellschaftspolitische Situation in Lateinamerika. Die narrativen Anteile der Darstellung nehmen einen großen Raum ein. Die tiefe spirituelle Verwurzelung ihres Theologisierens ist den Autoren oft anzumerken. Hervorstechend ist vor allem jedoch das ernste soziale Engagement für die Notleidenden, das unsere vorbehaltlose Hochachtung verdient.

Im folgenden sollen die aufgezeigten gemeinsamen Konturen der BThB exemplarisch verifiziert werden durch die Besprechung dreier Einzelbände:

Leonardo Boff, Der dreieinige Gott. 280 Seiten. Pb. DM 44,– (DM 38,–).

Diese Trinitätslehre des durch viele Veröffentlichungen auch im deutschen Sprachraum sehr bekannten und umstrittenen brasilianischen Befreiungstheologen Leonardo Boff belegt gerade durch ihre spannungsreiche Vielfalt in Methode und Inhalt die Schwierigkeiten einer Verbindung von Tradition und Innovation: Die Darstellung reicht von einer tiefen Skepsis gegenüber allen menschlichen Worten in der Theo-logie (19 f) bis zu präzisen Aussageregeln für ein trinitarisch richtiges Sprechen (115 f), sie bietet hochspekulative philosophische Thesen, aber auch ganz konkrete Anweisungen für ein rechtes Verhalten im Kampf gegen Unterdrückung und Elend. Boff beginnt mit einer Darlegung seines trinitäts-theologischen Ansatzes, stellt dann bibelexegetische und theologiegeschichtliche Erkenntnisse dar, schiebt eine Reflexion auf die Voraussetzungen einer Trinitätslehre in der gesellschaftspolitischen Situation in Lateinamerika ein und endet dann mit einer spekulativen Entfaltung seines eigenen Denkansatzes. Dieser lautet: „Die Gemeinschaft ist das erste und das letzte Wort des trinitarischen Geheimnisses. Übersetzen wir diese Glaubenswahrheit ins Gesellschaftliche, so können wir sagen (...): ‚Die Dreifaltigkeit ist unser wahres Gesellschaftsprogramm' " (29). „Perichorese", „Relation", „Communio" sind die tragenden Begriffe dieses Modells einer sozialen Trinitätslehre, das sich dem Denken der Theologen Matthias Joseph Scheeben, Taymans d'Eyoernon und Jürgen Moltmann verbunden weiß (139–142). Ein weiteres Grundanliegen, das Boff in seiner Trinitätslehre verfolgt, besteht in der Ablösung des sexistisch-paternalistischen Sprechens und Denkens in der Theo-logie. Boff verweist auf die „weiblichen" Verhaltensweisen Jesu, in denen dieser „Gottes mütterliches Antlitz" (211) offenbart hat. Ist dem vorbehaltlos zuzustimmen, so begibt sich Boff mit seiner These von der „Pneumatifizierung" Marias allerdings (wie schon in früheren Veröffentlichungen) auf theologisches Glatteis: „Gemäß diesem meinem Theologumenon hätte der Heilige Geist seine Gegenwart in Maria verdichtet (...), und zwar so wirklich und einmalig, daß er dort auf persönliche Weise bei voller Selbstmitteilung gegenwärtig ist, vergleichbar der Menschwerdung des Sohnes. Maria wäre also die unter allen Frauen gesegnete, voll der Gnade (die der Heilige Geist ist), nicht nur Gottes Tempel, sondern Gott selbst in seinem Tempel, das heißt Gott, der in Maria

wohnt und sich in ihr den lebendigen und wahrhaften Tempel schafft. Welches ist die künftige Bestimmung der Menschheit in ihrer weiblichen Konkretisierung? Antwort: vergottet zu werden, wie Maria es wurde, jede nach ihrem Maß und in ihrer besonderen Weise – Maria unmittelbar und voll; alle übrigen Frauen (und in etwa auch die Männer mit ihrer weiblichen Seite) in Teilhabe an Maria." (242) „Der Sohn hat das Männliche explizit und das Weibliche implizit vergöttlicht, im Maße, wie Männliches und Weibliches stets beisammen sind und sich perichoretisch aufeinander beziehen. Der Heilige Geist hätte dann aufgrund des wechselseitigen Einschlusses beider ineinander das Weibliche explizit und das Männliche implizit vergöttlicht. Jesus und Maria würden die ganze schon in der Zeit angenommene Menschheit darstellen." (241) Diese dem biblischen Zeugnis und der theologiegeschichtlichen Tradition fremde und daher unhaltbare These ist keineswegs erforderlich, um die „weibliche" Dimension Gottes zu beschreiben. Wünschenswert wäre in dieser Frage eine eingehende Fachdiskussion mit Boff.

Ein letzter Grundzug dieser aufs Ganze gesehen sehr anregenden Trinitätslehre soll noch besonders Beachtung finden: Leonardo Boff schreibt in einer Haltung großer Demut, Lernbereitschaft und spiritueller Offenheit. In dieser Haltung sollten auch wir ihm und seinem Werk begegnen.

Eduardo Hoornaert, Die Anfänge der Kirche und die Erinnerung des christlichen Volkes. 240 Seiten. Pb. DM 39,80 (DM 34,–).

„Die Kirchengeschichte ist eine Wissenschaft im Dienst der Erinnerung des christlichen Volkes." (17) Mit diesen Worten faßt Eduardo Hoornaert, ein heute in Brasilien in Forschung und Lehre tätiger gebürtiger Belgier, das methodische Selbstverständnis seines Werkes zusammen. Gegenstand der Erinnerung ist zunächst und vor allem das Christusereignis, aus dem Hoffnung erwächst für die Zukunft der Armen in Lateinamerika. Gegenstand der Erinnerung ist des weiteren das Leben der christlichen Gemeinden in den ersten Jahrhunderten. Nicht Siegergeschichten will der Verfasser erzählen, sondern erinnern an Besiegte, Gedemütigte, „Verrandete" und Verachtete, die in ihrem alltäglichen Zusammenleben Zeugnis für Christus Jesus ablegten. Die historische Studie ist geleitet von einem genau beschriebenen Gegenwartsinteresse: Sie will die Armen in Lateinamerika ermutigen in ihrem „Kampf" gegen die Unterdrückung. Sie sollen ihre Situation wiedererkennen im Leben ihrer frühchristlichen Schwestern und Brüder.

Konkret nimmt die Darstellung folgenden Lauf: Nach der Klärung seines Verständnisses von Kirchengeschichte zeichnet Hoornaert das Selbstbild der ersten christlichen Gemeinden, wie es uns in den Schriften des Neuen Testaments entgegentritt (I.). Die Christen führen als „Fremdlinge" im römischen Reich ein Leben ohne gesicherte Rechte. Aus diesem gesellschaftlichen Wurzelboden erwächst die Theologie der Erwählung der „Verrandeten", die ihr Leitbild in der Praxis Jesu hat. Die Theologen Paulus, Justin, Irenäus von Lyon und Tertullian bewahren dieses Evangelium für die verachteten Minderheiten am reinsten. Das zweite große Thema der ersten christlichen Jahrhunderte ist die Mission (II.). Hoornaert sucht und findet „das Geheimnis der schnellen Ausbreitung des Urchristentums" (69)

im alltäglichen Zusammenleben der Christen. Die Alten und Namenlosen sind die wahren christlichen Missionare. Hoornaert beschreibt sehr detailliert einzelne Missionsbewegungen. Im dritten Jahrhundert wandelt sich das bis dahin sehr positiv gezeichnete Bild frühchristlicher Missionstätigkeit. Die alte These von der Hellenisierung des Christentums als Grundübel und als Verrat an den Ursprüngen lebt hier in neuer Gestalt wieder auf. Die letzten Abschnitte der Studie bemühen sich um eine engere Parallelisierung des Lebens in frühchristlichen und lateinamerikanischen Basisgemeinden: ihre Communio-Struktur, der Dienstcharakter ihrer Ämter, die Gütergemeinschaft, eine neue Beziehung zwischen den Geschlechtern und die Bereitschaft zum Martyrium verbinden Christen heute und damals.

Auch wenn die hier vorgenommene Bewertung einzelner historischer Fakten Widerspruch erfahren dürfte, so sollte dieser ungewöhnliche Versuch einer Kirchengeschichte des alltäglichen Lebens doch Beachtung finden.

Francisco Taborda, Sakramente. Praxis und Fest. 184 Seiten. Pb. DM 44,– (DM 38,–).

Dieser Band der BThB will „anhand der Kategorie ‚Fest' eine Vermittlung zwischen Christentum als engagierter Lebenshaltung und den Sakramenten versuchen" (15). Der Verfasser, Francisco Taborda, hat über längere Zeit in Deutschland studiert und wurde in Münster mit einer von Peter Hünermann betreuten Arbeit zum Dr. theol. promoviert. Die Nähe zur phänomenologischen Methode der Welte-Schule und die guten Kenntnisse der neueren (katholischen) Sakramententheologie prägen den Gesamteindruck dieser sehr zu empfehlenden Studie.

Die Grundüberzeugung Tabordas, die er mit allen lateinamerikanischen Befreiungstheologen teilt, ist die der Prävalenz der historischen Praxis: „Christentum ist der Kampf des Volkes, das in Christus sein Ideal sieht und bekennt, von ihm die Kraft für seinen Weg in Richtung auf eine geschwisterliche Gesellschaft zu bekommen." (18 f) Die in phänomenologischer Methode beschriebene Kategorie des Festes ermöglicht eine Verbindung zwischen historischer Praxis und Sakramentenfeier: Die Sakramente werden verstanden als „Feier der historischen Praxis im Herrn". (97) Wie jedes Fest erinnert auch die sakramentale Feier ein als wertvoll erachtetes Faktum (christologische Dimension), sie bedarf eines bezeichnenden Ausdrucks in Wort, Geste und Symbol (anthropologische Dimension), und sie hat ihren Ort inmitten einer solidarischen Gemeinschaft (ekklesiale Dimension). Diese dreifache Dimension jedes sakramentalen Geschehens bildet den Rahmen, innerhalb dessen Taborda alle klassischen Fragen der „allgemeinen" Sakramententheologie behandeln kann. Dies geschieht mit großem Sachverstand und Geschick. Besondere Aufmerksamkeit widmet Taborda der „narrativen Infrastruktur" des Festes bzw. der Sakramentenfeier (80–88): In der Erinnerung des Vergangenen eröffnet sich Zukunft. Gerade für ökumenisch interessierte Leser bietet dieser Entwurf einer allgemeinen Sakramententheologie wertvolle Verständigungshilfen (etwa zur Frage der „Einsetzung" der Sakramente und ihrer Wirkweise „ex opere operato").

Seine Hochschätzung vor allem der ekklesialen Dimension der sakramentalen Feier weist hin auf die Verwurzelung des Autors in den lateinamerikanischen Basisgemeinden. Doch hier (wie auch

bei allen anderen theologischen Fragen) sollte man sich vor einem „Konkurrenzdenken" (zwischen Gottes Handeln und unserer Antwort) hüten: „Wenn wir sagen, in den Sakramenten feierte die Gemeinde ihr Leben und das Leben ihrer Mitglieder, schließen wir damit das Wirken Gottes nicht aus, sondern setzen es voraus." (99)

Dorothea Sattler / Theodor Schneider

Horst Goldstein, „Selig ihr Armen". Theologie der Befreiung in Lateinamerika ... und in Europa? Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989. 235 Seiten. DM 24,80.

„Theologie der Befreiung ist nicht nur Logos, sondern auch, und zwar zunächst, Eros und Pathos" (160). Unter Anwendung dieser Kriterien kann die von Horst Goldstein verfaßte Einführung in Gestalt, Geschichte und Themen der (lateinamerikanischen) Befreiungstheologie zweifelsohne selbst als ein (westeuropäischer) Beitrag zu eben dieser gewertet werden: Goldstein hat sich betreffen und verletzen lassen von der Not der Armen Lateinamerikas und anderswo, und er trägt seine Überlegungen auch nicht ohne spürbare Wut und Empörung vor. Zwischen allen Zeilen dieses Buches ist zu lesen, wie sehr Goldstein mit den unterdrückten und entwürdigten Menschen, deren Not er in langjähriger eigener Anschauung erfahren hat, leidet und kämpft.

Unter der Überschrift *„Hinreise"* (1–9) beleuchtet Goldstein blitzlichtartig drei Stätten, an denen lateinamerikanische Christen ihre Praxis der Befreiung zu leben versuchen, Orte, an denen „Kenosisekklesiologie" (9) geschieht. Gleichsam „angekommen" in der lateinamerikanischen Wirklichkeit, nähert sich Goldstein der Befreiungstheologie in einem dreifachen Zugang: *Teil A* (11–58) bestimmt den theologiegeschichtlichen Ort der Befreiungstheologie, näherhin die Frage, ob und wie sich Kontinuität in der theologischen Lehre und Innovation infolge des befreiungstheologischen Perspektiven- und Methodenwandels zu einer lebendigen Synthese verbinden lassen. Der Leser (und die Leserin) erfährt interessante Details über den theologischen Lehrbetrieb der 60er Jahre in Lateinamerika, wird vertraut mit den Namen führender lateinamerikanischer Kirchenmänner der Konzilszeit, erhält einen Einblick in die Textpassagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die sich unter befreiungstheologischer Perspektive als richtungsweisend erwiesen haben, und wird in differenzierter Weise unterrichtet über die Rezeption der westeuropäischen (vor allem deutschen) Theologie im lateinamerikanischen Kontext. Das zusammenfassende Fazit dieses Abschnitts: „Was in Europa an weiterführenden und hilfreichen Elementen erarbeitet wird, macht man sich in Lateinamerika zu eigen, während man Engführungen unberücksichtigt läßt oder eliminiert" (49) scheint mir – angesichts unverkennbarer Relikte einer europäischen Neuscholastik in den Werken mancher Befreiungstheologen – die Gesamtwirklichkeit zu sehr zu beschönigen. Aufschlußreich und informativ jedoch ist die Beschreibung einer konservativen Reaktion auf die Befreiungstheologie in Lateinamerika selbst. Die Wortführer dieser Bewegung mit dem Namen „Theologie der Versöhnung" wenden sich entschieden gegen eine ideologisierte Interpretation des Evangeliums, und sie finden offenbar Unterstützung in bestimmten europäischen Kreisen.

Teil B (59–158) beschreibt sehr ausführlich die Geschichte der Befreiungstheologie, analysiert die wesentlichen Methoden und Inhalte der Texte von Medellín (1968) und Puebla (1979), bestimmt den Beitrag einzelner Theologen zum buntschillernden Gesamtbild der Befreiungstheologie und gibt der wohl berechtigten Sorge Raum, angesichts mancher Anfeindungen der Befreiungstheologie im europäischen Kontext sei ihre Zukunft eher ungewiß. *Teil C* (159–178) gibt anhand systematisch-inhaltlicher Aspekte einen Überblick über die zentralen Anliegen der Befreiungstheologie. Die thesenartigen Überschriften können dabei als ein hilfreiches Summarium gelten. *Teil D* (179–200), die „Rückreise" nach Europa, ist für manch einen europäischen Betrachter möglicherweise von besonderem Reiz. Goldstein versucht hier einen Vergleich zwischen den (methodisch-hermeneutischen) Vorentscheidungen und inhaltlichen Ausgestaltungen der europäischen und lateinamerikanischen Theologie. Auch wenn dieser Abschnitt nicht frei ist von Pauschalisierungen und eher idealtypischen Charakterisierungen, so erleichtert die sicher jeweils auch gegebene Wahrheit in den Beschreibungen den denkerischen Zugriff zur Wirklichkeit der lateinamerikanischen (und auch der westeuropäisch-deutschen) Theologie. Goldstein beschließt sein Buch mit einigen Hinweisen auf Anwendungsmöglichkeiten befreiungstheologischer Thesen im Raum der westlichen Welt. Über die bereits bei der Wiedergabe der wesentlichen Inhalte ins Wort gebrachten Kennzeichen des Buches von Goldstein hinaus, seien besonders hervorgehoben: Sein großes Detailwissen über Geschichte und Personen der Befreiungstheologie, seine an entsprechender Stelle spürbare ökumenische Offenheit, die ihn immer wieder hinweisen läßt auch auf nichtkatholische Initiativträger der Befreiungstheologie und sein deutliches Interesse am weiblichen Beitrag zur Befreiungstheologie, der sich (bisher) weniger in Form wissenschaftlich-theologischer Publikationen äußert, als vielmehr im lebendigen Engagement zahlloser Ordensfrauen und weiblicher Laien in den Basisgemeinden und überall dort, wo Not „an der Frau" ist. Wie der umfangreiche Anmerkungsteil belegt, sind fremdsprachige Werke von Befreiungstheologen in großer Zahl und jüngsten Datums in die Darstellung eingearbeitet. Verweise auf bereits vorliegende Veröffentlichungen Goldsteins und anderer deutschsprachiger Theologen zu Themen und Gestalten der lateinamerikanischen Befreiungstheologie ermöglichen ein vertieftes Weiterstudium. Differenzierte Register erleichtern eine rasche Kurzinformation. Geeignet erscheint Goldstein als Autor dieser Einführung in die Befreiungstheologie insbesondere deshalb, weil er sich während seines Studiums und bei späteren Aufenthalten in Lateinamerika beeindrucken lassen konnte von der Not der Armen dort, denn die Befreiungstheologie ist „von ihrer Genesis her (...) zunächst keine geschriebene und gedruckte, sondern eine gesprochene und möglicherweise geschrieene Theologie. (...) Wer sich also der Theologie der Befreiung allein lesend nähert, ohne Betroffenheit und Sympathie, läuft Gefahr, ihrer eigentlichen Dynamik nicht gewahr zu werden" (161). Unter Berücksichtigung dieses Selbsteinwands sei die Lektüre des Buches allen empfohlen, die sich auch von Worten betreffen lassen können – insbesondere, wenn diese so lebensnah gesprochen sind wie im vorliegenden Fall.

Dorothea Sattler

Evangelisch-Lutherische Kirche in Brasilien: Nachfolge Jesu – Wege der Befreiung, hrsg. v. *Ulrich Schoenborn*. Institut für Brasilienkunde, Brasilienkunde-Verlag, Mettingen 1989. 286 Seiten Kt. DM 16,80.

Kaum jemandem würde es bei uns in den Sinn kommen, eine lutherische Kirche mit der „Theologie der Befreiung" in eine positive Beziehung zu setzen, gelten doch die Theologie der Befreiung als genuin katholisches Phänomen und die lutherischen Kirchen als traditionell eher konservativ. Dieses doppelte Vorurteil zu korrigieren, hilft der von Ulrich Schoenborn herausgegebene Sammelband über Evanglisch-Lutherische Kirche in Brasilien. „Theologie der Befreiung" ist demnach kein konfessionelles, sondern ein kontextuelles Phänomen, und die lutherischen Kirchen sind keineswegs so prinzipiell konservativ, wie es aus bundesrepublikanischer Sicht manchmal erscheinen könnte.

Die Beiträge des Sammelbandes stammen weithin aus den Federn von derzeitigen oder ehemaligen Dozenten der theologischen Fakultät (Escola Superior de Teologia) der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Brasilien (IECLB) in São Leopoldo/RS (unter ihnen auch der heute amtierende Kirchenpräsident Gottfried Brakemeier). Zwar vermag eine Ausbildungsstätte kaum das theologische Klima einer ganzen Kirche widerzuspiegeln, aber auf der anderen Seite ist es doch als signifikant zu bewerten, wenn die einzige, von der Kirche selbst unterhaltene theologische Fakultät ein so deutlich akzentuiertes Engagement zeigt.

Der Band weist auf, daß es sich in dieser Zuwendung der lutherischen Kirche zur Theologie der Befreiung nicht um einen beliebigen subjektivistischen Akzent handelt, sondern um den abgewogenen Versuch, das Evangelium in der historischen Realität Brasiliens verantwortlich zur Sprache zu bringen. Es wird aufgezeigt, daß sich die lutherische Kirche auf Grund eines soziologischen Wandels und einer geographischen Erweiterung seit den 70er Jahren nicht unbedeutend verändert habe. Die dramatisch zugespitzte und sich weiter zuspitzende lateinamerikanische Wirklichkeit bedeutet eine radikale Herausforderung aller Kirchen, der sie sich keineswegs unwidersprochen zu stellen bemüht. So wie der Theologie der Befreiung auf katholischer Seite inzwischen eine stärker werdende charismatische Bewegung zu schaffen macht, so hat sich der lutherische Aufbruch nach wie vor mit der evangelikalen Bewegung auseinanderzusetzen. Diese Auseinandersetzung mit der evangelikalen Bewegung scheint allerdings nicht so sehr, wie bei uns, unter der Androhung von Kirchenspaltung zu stehen, sondern eher um das Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre Luthers zu kreisen.

Mit der Theologie der Befreiung hat besonders das Bibelstudium in den Gemeinden ein neues Gewicht bekommen, wobei es darum geht, die Bibel ins Leben zu ziehen, ohne damit gleich die Praxis zu ideologisieren. Damit verbunden kommt der Erkenntnis weitreichende Bedeutung zu, daß Sünde nicht nur eine Angelegenheit des Individuums ist, sondern auch eine gesellschaftliche Dimension mit globalen Ausmaßen hat (strukturelle Sünde). In diesem Zusammenhang kommt Luthers theologia crucis wieder neu zum Tragen, die bei uns mehr und mehr verlorengegangen zu sein scheint. Am hoffnungsvollsten und ganz und gar im Sinne Luthers scheint mir schließlich die Entwicklung der durch die Bibel zu neuem Selbstbewußtsein kommenden

Gemeinde zu sein. Es ist ein instruktives Buch, das sehr lebendig und vielseitig über einen sehr bewegenden Prozeß informiert und zugleich eine eigenständige systematische Verarbeitung zu erkennen gibt, die ohne komplizierte Abstraktionen auskommt. Nicht zuletzt bleibt darauf hinzuweisen, daß der Erneuerungsprozeß der brasilianischen Kirchen auch uns unmittelbar angeht und zu lernen gibt.

Michael Weinrich

Hans-Jürgen Prien, Evangelische Kirchwerdung in Brasilien. Von den deutsch-evangelischen Einwanderergemeinden zur Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien. Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten, Bd. 10. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1989. 640 Seiten. Kt. DM 78,–.

Hans-Jürgen Prien, ein ausgewiesener Fachmann auf dem Gebiet der Kirchengeschichte Lateinamerikas, stellt in diesem Buch die „Evangelische Kirchwerdung in Brasilien" in drei Phasen dar: von der Bildung evangelischer Gemeinden im Zusammenhang mit der Einwanderung evangelischer Deutscher nach Brasilien im 19. Jahrhundert (25–109) über die Entstehung und Entwicklung von vier Synoden (111–511) bis zur Bildung einer nationalen lutherischen Kirche (512–543), ihrem Weg in die Ökumene (544–575) und ihrem Verhältnis zur Missouri-Synode (575–588). In einem Nachwort werden die „Entwicklungslinien zur Gegenwart" aufgezeigt (589–598). Namens-, Orts- und Sachregister erleichtern dem Leser die Orientierung.

Prien geht in seiner Darstellung jeweils kurz auch auf den brasilianischen Kontext ein. Allerdings fehlt der entsprechende Abschnitt für die Zeit, in der sich die nationale Kirche bildete (1945 bis 1950).

Besonderes Augenmerk richtet Prien auf die Fragen des Bekenntnisstandes, des Selbstverständnisses von Gemeinden und Synoden sowie der ökumenischen Beziehungen. Er belegt, wie aus deutsch-evangelischen Gemeinden, die zum großen Teil mit der unierten preußischen Kirche verbunden waren, eine in Brasilien verwurzelte lutherische Kirche wurde.

Die Darstellung beruht auf einer soliden Forschungsgrundlage und bringt viel Neues, vor allem aus der Geschichte der Synoden. Einige neuere brasilianische Veröffentlichungen sind dem Verfasser offenbar entgangen. Andere finden sich nur im Literaturverzeichnis, ohne Hinweis an der entsprechenden Stelle des Textes. Manche der Informationen, die Prien aus älteren Veröffentlichungen übernimmt, bedürfen der Überprüfung.

In Priens Konzeption rücken die Kirche als Institution und ihre Amtsträger in den Vordergrund. In der brasilianischen Kirchengeschichtsschreibung würde man dagegen die Quellen vornehmlich auf das Glaubens- und kirchliche Leben der Gemeinden und ihrer Glieder hin befragen, wie viele neuere Forschungen zeigen.

Priens Buch ist auf Bitten der Historischen Kommission des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes entstanden. Der Verfasser kennt die Kirche, deren Werden er darzustellen unternimmt, aus eigener Anschauung durch seine vierjährige Tätigkeit an deren Theologischer Hochschule. Man muß aber fragen: Hätte ein solches Vorhaben nicht als Gemeinschaftsarbeit angelegt werden sollen? Und vor allem: Hätte die dargestellte Kirche nicht aktiv daran beteiligt wer-

den sollen, anstatt nur Gegenstand der Darstellung zu sein? In diese Richtung weisen einige Folgerungen, die Prien selbst aus der bisherigen Geschichte zieht. Insofern ist seine Polemik gegen den ersten Beitrag eines brasilianischen Theologen zur kritischen Würdigung der Geschichte seiner Kirche, Martin N. Drehers 1978 veröffentlichte Münchener Dissertation „Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Ev. Kirche luth. Bekenntnisses in Brasilien (EKLBB)", zu bedauern.

Priens Arbeit mit ihrer für nicht-brasilianische Leser vielleicht etwas verwirrenden Fülle von Einzelheiten wird sicher für lange Zeit ein wertvolles Nachschlagewerk bleiben. In Brasilien („Dritte Welt"!) setzt freilich der Preis des Buches seiner Verbreitung enge Grenzen: er entsprach Mitte Februar d. J. nach dem freien Wechselkurs mehr als einem Fünftel des Mindest-Anfangsgrundgehalts eines Pfarrers der dargestellten Kirche.

Joachim Fischer

KIRCHE IM OSTEN

Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Im Auftrag des Ostkirchenausschusses der EKD und in Verbindung mit dem Ostkirchen-Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster herausgegeben von Peter Hauptmann. Band 32/1989 mit 21 Abbildungen. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989. 186 Seiten. Lw. DM 56,–.

Die Veränderungen in den osteuropäischen Ländern haben auch ein neues Interesse an den dortigen Kirchen wach werden lassen, dem dieses Jahrbuch als Orientierung und Informationsquelle dienen kann. Von den vier Hauptbeiträgen des vorliegenden Bandes untersucht der erste die Rolle, die das Buch des Erfurter Theologen und Pädagogen Johann Joachim Bellermann „Kurzer Abriß der russischen Kirche" von 1788 für die Entwicklung des Rußlandbildes in Deutschland gespielt hat. Die bedeutsame Gestalt des rumänischen Fürsten Vasile Lupu (1634-1653) auf dem Hintergrund der damaligen kritischen Situation im orthodoxen Osten und insbesondere im Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel steht im Mittelpunkt des zweiten Aufsatzes. Die anderen beiden Abhandlungen befassen sich mit den Altgläubigen (eine reich bebilderte Dokumentation zum Zweifingerkreuz und das Schicksal der Altgläubigengemeinden in der Mandschurei).

Die umfangreiche „Chronik" umfaßt die Kirchen in Estland, Lettland, Polen, Ungarn, Rumänien und der Sowjetunion (mit ausführlicher Darstellung der Tausendjahrfeiern der Taufe Rußlands) – die letzten drei leider ohne Einbeziehung der evangelischen Kirchen. Auch hier würde eine jährliche Berichterstattung dem Jahrbuch noch größere Aktualität verleihen.

Beachtentswerte Rezensionen runden wie immer den Band ab.

Hanfried Krüger

Wolfgang Kasack (Hrsg.), Tausend Jahre Russische Orthodoxe Kirche – Beiträge von Geistlichen der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland und Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen (Reihe: Arbeiten und Texte zur Slavistik 44.) Verlag Otto Sagner, München 1988. 200 Seiten. Kt. DM 28,–.

Dieser Sammelband – eine der ersten Veröffentlichungen zum Millenium der Taufe der Rus' – geht auf eine Jubiläumsveranstaltung zurück, welche von der deutschen Diözese der Russischen

Orthodoxen Kirche im Ausland unter Leitung ihres Oberhauptes, des Bischofs von Berlin und Deutschland Dr. Mark Arndt, zusammen mit der Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde schon im Oktober 1987 am Kathedralsitz in München gehalten worden ist. Manche Beiträge wurden allerdings ergänzt und auf den Stand von 1988 (also unter Einbeziehung der Feierlichkeiten in der UdSSR und des dortigen Landeskonzils) fortgeschrieben. Unter den zahlreichen deutschsprachigen Publikationen anläßlich des Milleniums ist diese die einzige, welche wesentlich von Geistlichen der Auslandskirche gestaltet wurde, also jenes Zweiges der russischen Emigration, der seit den zwanziger Jahren eine eigenständige, fast alle Länder des Exils russischer Gläubiger mit mehr oder minder starken Gemeinden erfassende Körperschaft bildet, deren kanonischer Status innerhalb des orthodoxen Pleroma zwar nicht eindeutig bestimmbar ist, die aber doch einen erheblichen Teil der russischen Gläubigen in der Emigration umfaßt – besonders in Deutschland, wo der Auslandskirche in den dreißiger Jahren die Stellung einer Körperschaft des öffentlichen Rechtes verliehen und ihr auch auf dem Verwaltungswege der gesamte russische Kirchenbesitz zugesprochen wurde.

Dies erklärt die pointiert kritische Einstellung zur Sowjetunion und auch zum Moskauer Patriarchat, die aus einigen Beiträgen, besonders dem von Georg Seide *„Die gespaltene Russische Orthodoxe Kirche nach 1000 Jahren"* und dem von Gerd Stricker *„Bringen die Reformen Gorbatschows den Kirchen mehr Freiheit?"* spricht. Auch andere Artikel tragen einen vorrangig zeitgeschichtlichen bzw. politischen Charakter, so von Paul Roth „Konterpropaganda zum Millenium: Die Religion als Feind der Kunst" oder von Otto Luchterhandt *„Staat und Kirche in Rußland und in der UdSSR 1887 : 1987"*. Einige weitere Beiträge behandeln demgegenüber mehr theologische und historische Einzelfragen, so von Ipodiakon Gleb Rahr über den genauen Zeitpunkt der Taufe der Rus' (er hält 988 für das Jahr der Taufe Vladimirs selbst, 990 aber für das der Taufe des Volkes von Kiev!), von Priester Nikolaj Artemoff über den *„Umbruch in der russischen Theologie vom 19. und 20. Jahrhundert"* (hauptsächlich aufgewiesen an der Entwicklung von Antonij Chrapovickij) und von Bischof Mark über *„Entwicklung des russischen geistlichen Lebens auf der Grundlage des Hesychasmus"* (mit einem sehr interessanten Abschnitt über den Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesu auf dem Athos und in der abendländischen Tradition). Gewissermaßen eine Fortführung dieses Themas stellt der Artikel von R. Slenczka *„Die Herzensgemeinschaft durch das Jesus-Gebet"* dar. Besonders verwiesen werden sollte noch auf den in seiner prägnanten Kürze beeindruckenden Überblick von Altmeister Günter Stökl über *„Eintausend Jahre Kirche und Staat in Rußland"* sowie den Beitrag des Herausgebers *„Das Christusbild in der russischen Literatur des 20. Jahrhunderts"*. Insgesamt: eine Sammlung größtenteils lesenswerter Ausführungen, die natürlich – wie alle derartigen Veröffentlichungen – nur einzelne Facetten der tausendjährigen russischen Orthodoxie zu beleuchten vermögen.

Nikolaus Thon

George Lemopoulos (Hrsg.), Your Will be Done. Orthodoxy in Mission. WCC Publications, Genf 1989. 267 Seiten. Pb. Sfr. 21,50.

Ein Buch, das mit dem Vorurteil aufräumt, die orthodoxen Kirchen wüßten nichts über Mission zu sagen. Ein Buch

aber auch, das zeigt, welche spezifischen – und vom „westlichen" Verständnis oft sehr unterschiedenen – Aspekte die Orthodoxen in die Missionsdebatte einzubringen vermögen.

Der Band dokumentiert die Vorträge, den Schlußbericht und die übrigen Beiträge der Konsultation, die im April 1988 in Neapolis, Griechenland, stattfand. Sie war von der Kommission für Weltmission und Evangelisation des ÖRK zur Vorbereitung der Weltmissionskonferenz von San Antonio einberufen worden und wurde von fast allen orthodoxen Kirchen, einschließlich der Altorientalen, beschickt.

Stark betont wird durchgängig die Bedeutung der Sakramente, vor allem der Eucharistie und damit des Gottesdienstes überhaupt, als missionarisches Handeln, das für sich spricht. Auch wird der nicht-verbalen Verkündigung, z.B. durch ein heiligmäßiges Leben, aber auch durch Symbole, große Bedeutung zugemessen. Trägerin der Mission ist die gesamte Kirche ebenso wie ihr Ziel – eine deutliche Kritik an manchem protestantischem Individualismus. Deshalb ist die Einheit der Kirche, die jeden Proselytismus verbietet, für die Mission konstitutiv. Bei allem zeigt sich aber auch eine überraschende Offenheit für den sozialethischen Aspekt der Mission, z. B. in Verbindung mit den Themen des „konziliaren Prozesses".

Natürlich bleiben auch Fragen: Wenn die Furcht vor Proselytismus so groß ist, gilt dessen Verwerfung dann nicht auch orthodoxen Kirchen, die etwa in Afrika durchaus auch Christen aus anderen Kirchen für sich gewinnen? Und würde die Bedeutung der Eucharistie nicht eine für andere Christen offene Zulassungspraxis nahelegen? Ist das Bewußtsein, „die Wahrheit und den wahren Glauben zu besitzen" (so Erzbischof Seraphim in seiner Grußadresse, S. 25) nicht anderen Kirchen gegenüber deutlich abgrenzend?

Immerhin: es nötigt Achtung ab, wie die Orthodoxen sich des Missionsauftrags bewußt geworden sind, indem sie sich nicht auf den Erhalt des Bestands in ihren Stammländern beschränken, sondern auch in Ländern „missionieren", in denen sie bisher kaum vertreten waren, und daß sie durchaus bereit sind, dies in bisher bei ihnen kaum üblichen Formen, z. B. durch altersspezifische Gruppen, zu tun.

Wolfgang Müller

KONZILIARER PROZESS

Günter Altner (Hrsg.), Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung. Kreuz Verlag, Stuttgart 1989. 429 Seiten. Pb. DM 36,–.

Es mag manchem Leser ein Ärgernis sein, daß es neben vielen anderen nun auch eine „ökologische" Theologie geben soll. Der eine wird einwenden, daß es nur eine einzige Theologie geben kann, die keiner weiteren Attribute bedarf; der andere wird bedauern, daß die besondere Beziehung von Ökologie und Theologie hier attributiv auf eine Stufe gestellt wird. Beide Einwände sind berechtigt, aber es ist wohl müßig, über die hier gewählte Begrifflichkeit zu streiten.

Die Breite des thematischen Ansatzes und die Tiefe der theologischen Aufarbeitung machen diesen Band jedenfalls zu einem eindrucksvollen Beleg für die Besonderheit der Beziehung zwischen Ökologie und Theologie. Es werden die historischen und interreligiösen Aspekte dargestellt, die biblischen Befunde über das Verständnis von Schöpfung sowie systematische Ansätze einer „Schöpfungstheologie" herausgearbeitet und

schließlich in den beiden Abschnitten „Ethische Perspektiven" und „Krise und Hoffnung" die Möglichkeiten und Notwendigkeiten erörtert, die sich aus dem Schöpfungsglauben ergeben. Der Band erhält auf diese Weise die Form eines Handbuches, das ausweist, wie umfangreich und vielfältig jene Beziehung inzwischen aufgearbeitet worden ist.

Nicht immer wird freilich die von den Autoren verwendete Definition von Ökologie dieser Besonderheit gerecht – so in der Aussage von Udo Krolzik, daß ökologisches Denken auf den Eigenwert der Natur verweise (S. 14). Hier besteht die Gefahr, daß die Ökologie normativ überfrachtet wird, als beschreibe sie nicht nur das, was ist, sondern auch das, was sein soll. Eine solche Definition von Ökologie würde der Theologie ihre grundsätzliche Bedeutung für die Begründung einer Umweltethik nehmen. Was zu tun ist, wie wir die Natur wahrnehmen, welchen Wert wir ihr bemessen sollen, sagt uns nicht die Ökologie. Diese beschreibt die Zusammenhänge des Lebens auf der Erde; aber für die Beantwortung der Frage, wie der Kulturauftrag des Menschen, der Natur unvermeidlich zum Objekt macht, so zu gestalten ist, daß er der Natur gerecht wird, reichen ökologische Erkenntnisse allein nicht aus.

Es ist der besondere Beitrag einer Theologie der Schöpfung, einen Weg anzuzeigen, der das „Recht" der Natur ebenso berücksichtigt wie die Tatsache, daß die Natur des Menschen sich in der Kultur verwirklicht. Daß die Suche nach diesem Weg ein schwieriger Prozeß ist, zeigt dieser überaus lesenswerte Band gerade dort, wo er den Kontroversen über die anthropozentrische Weltsicht Raum gibt.

Horst Zilleßen

Götz Planer-Friedrich (Hrsg.), Frieden und Gerechtigkeit. Auf dem Weg zu einer ökumenischen Friedensethik. Kaiser-Taschenbücher, München 1989. 231 Seiten. DM 19,80.

Dieser Band enthält die Beiträge und Berichte einer Konsultation, die der Lutherische Weltbund unter dem Thema „Theologie des gerechten Friedens" im Dezember 1987 in Bad Boll durchgeführt hat. Das Besondere daran war, daß Vertreter und Vertreterinnen verschiedener Konfessionen und Kontinente beteiligt waren. Dabei wurde deutlich, daß die Reflexion über die Voraussetzungen und Konsequenzen einer ökumenisch angelegten Theologie des Friedens die unterschiedlichen Kontexte berücksichtigen muß. Das von den Lutheranern bewußt gesuchte Gespräch mit anderen kirchlichen Traditionen sollte zur Präzision und Bereicherung des eigenen Selbstverständnisses beitragen. Ferner sollte der bei dieser Konsultation geführte Dialog auch als Beitrag zum „Konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung" verstanden werden. Wenn der dabei begangene Weg auch nur „eine Etappe in dem notwendigen ökumenischen Verständigungsprozeß" (so der LWB-Generalsekretär G. Staalsett im Vorwort) markieren kann, so lohnt es sich doch, den einzelnen Zugängen und Schritten dieses Wegstücks nachzugehen.

Die Frage nach dem Frieden durch Gerechtigkeit wird besonders herausgearbeitet in Beiträgen: von Sibusiso Bengu, der sich vor allem mit den Mechanismen weltweiter wirtschaftlicher Ungerechtigkeit befaßt, von Alex Bhiman, der den südafrikanischen Kontext im Zeichen der Apartheid analysiert und die Auswirkungen und Konsequenzen für eine dem Frieden verpflichtete

Theologie diskutiert, sowie von dem Brasilianer Vitor Westhaelle, der die Situation Lateinamerikas beschreibt und neu über Theorie und Praxis nachdenkt.

Die konfessionelle Vielfalt in der ethischen und theologischen Reflexion für den Frieden wird vorgestellt in einer Untersuchung der Friedenserklärungen, die 1983 von der katholischen Bischofskonferenz und 1986 von der Vereinigten Methodistischen Bischofskonferenz in den USA herausgegeben wurde. Die orthodoxe Position wird von Athanasios Basdekis anhand eines von der III. Panorthodoxen Vorkonziliaren Konferenz verabschiedeten bedeutsamen Friedenstextes dargestellt.

Wenn auch seit der Konsultation im Dezember 1987 der konziliare Prozeß in der Bundesrepublik und in Europa in der Erarbeitung wichtiger Erklärungen mit weitgehenden Übereinstimmungen vorangekommen ist, so wird doch das in diesem Band enthaltene interessante Material von in der Ökumene vertretenen friedensethischen Positionen und Konditionen dadurch nicht überflüssig.

Gerhard Fritz

Robert Clouse (Hrsg.), Armut und Reichtum. Die Wirtschaftssysteme aus christlicher Sicht. Francke Buchhandlung, Marburg 1988. 250 Seiten. Pb. 27,80.

Dieses Buch ist eine Übersetzung des evangelikalen amerikanischen Bestsellers „Wealth and Poverty". Es stellt eine Diskussion von Vertretern unterschiedlicher Wirtschaftskonzeptionen dar. Diese werden „Freie Marktwirtschaft", „Staatlich gelenkte Wirtschaft", „Dezentralisierte Wirtschaft" und „Zentralisierte Planwirtschaft" genannt.

Die Extreme sind die „Freie Marktwirtschaft" und die „Zentralistische Planwirtschaft". Erstere wird von Gary North als kompromißlose Laissez-Faire-Wirtschaft interpretiert, die alles dem Spiel der Marktkräfte überläßt. In Europa, auch in Großbritannien, gibt es in der Praxis eine solche Wirtschaftsform nicht mehr. Das andere Extrem ist die von John Gladwin vorgestellte Zentralistische Planwirtschaft, die in Osteuropa z. Zt. ihrem Ende entgegengeht. William E. Diehl vertritt den Standpunkt, daß die „staatlich gelenkte Marktwirtschaft", und darunter versteht er das US-amerikanische Wirtschaftssystem, die drei von der Bibel geforderten Prinzipien der Verantwortung, Freiheit und Gerechtigkeit einigermaßen erfülle. Er räumt allerdings die großen Schwächen des amerikanischen Sozialsystems ein. Das schwedische und das japanische Modell, die beide die Armen und Benachteiligten ihrer Länder sehr viel besser versorgen als die USA, lehnt er ab, auf die Bundesrepublik geht er nicht ein. Diehl weist zwar auf die Not in der Dritten Welt hin, kommt aber nicht auf die Idee, daß das auch mit dem Weltwirtschaftssystem und mit der Rolle der USA in diesem System zu tun haben könnte. Er appelliert lediglich an den guten Willen der Christen in den USA. Moralischer Appell ersetzt weltwirtschaftliche Analyse.

Art Gish stellt das System der dezentralisierten Wirtschaft vor. Er geht vom Begriff der „Haushalterschaft" im Alten Testament aus und weist auf das Hall- oder Jubeljahr hin, daß alle 50 Jahre eine Umverteilung anstrebte. Im Neuen Testament findet er Jesu Zuwendung zu den Armen und die Absage an eine Ökonomie des Wachstums, die rücksichtslos alle Ressourcen, mensch-

liche und natürliche, ausbeutet. Gish fordert deshalb: Die Einführung eines Halljahrs, das regelmäßig umverteilt und die Abschaffung von Wucherzinsen, die z. T. die Verschuldung der Dritten Welt verursachen. Außerdem setzt er sich für die Dezentralisierung ein, die er aus dem biblischen Begriff der „Koinonia", der frühchristlichen Gemeinschaft, ableitet. Dazu zählt er auch die Praktizierung eines einfachen Lebensstils mit dem die Christen anfangen müssen, da der Staat und die Parteien es nicht tun werden.

Die Kritik von North an dem Modell von Gish beruft sich auf die „Gesetze" des Alten Testaments, d. h. Garantie des Privateigentums und Verbot, mehr als 10 % des Einkommens zu besteuern (1 Samuel 8, 15-17). Er unterscheidet die Reichen von den Unterdrückern und meint, daß nur einige Reiche Unterdrücker seien.

William E. Diehl bezweifelt die Brauchbarkeit des Koinonia-Begriffs für größere Einheiten wie Nation oder Weltwirtschaft, womit er recht hat, da Gish wenig zur Ausgestaltung eines solchen Systems sagt. Er wirft ihm Unkenntnis der modernen Wirtschaftstheorien vor, was nicht ganz von der Hand zu weisen ist, aber er selbst bietet keine Alternativen an. Modelle des 3. Weges (Ota Shikua u. a.) sind allen Autoren offensichtlich nicht bekannt.

Leider sind alle Aufsätze zu oberflächlich, wenn man sie mit Untersuchungen vergleicht, wie sie der NAWU-Report oder der Brandt-Bericht vorlegten. Aber das Buch informiert über wirtschaftspolitische Ansichten, die innerhalb des evangelikalen Spektrums in den USA vertreten werden und mit denen wir uns differenziert gerade deshalb auseinandersetzen müssen, weil sie so undifferenziert sind.

Gerhard Grohs

Paul Ramsey, Speak up for Just War or Pacifism. A Critique of the United Methodist Bishops' Pastoral Letter "In Defense of Creation", with an Epilogue by Stanley Hauerwas. The Pennsylvania State University Press, University Park and London 1988. 214 Seiten. Pb. $ 12.95.

Wer diese höchst bemerkenswerte Dokumentation eines theologischen Einspruchs nach der Lektüre aus der Hand legt, weiß, daß die beiden Autoren, obwohl Exponenten sich ausschließender ethischer Konzepte, sich doch in einem Punkt einig sind: die Bischöfe hätten nur einem dieser beiden Konzepte folgen oder – schweigen sollen. Im zweiten Falle hätte jedoch diese streckenweise höchst anregende Publikation nicht das Licht der Öffentlichkeit erblickt.

Paul Ramsey, emeritierter Professor der Princeton University und – wie sein pazifistischer Counterpart Hauerwas – methodistischer Theologe, vertritt eine Lehre vom gerechten Krieg mit den beiden Hauptprinzipien der Differenziertheit und der Verhältnismäßigkeit; im Anhang erläutert er seine Theorie einer „abgestuften Abschreckung". Der Leser erfährt Interna aus der Entstehungsgeschichte des Bischofswortes, das zwei Jahre vorher erschienen war. In akribischer Analyse des Textes weist Ramsey den Bischöfen zahlreiche Fehler in ihren theologischen Aussagen nach, vor allem mangelnde Klarheit und Konsistenz ihrer Argumentation sowie Fehlinterpretationen zentraler biblischer Belegstellen. Dennoch unterstützt Ramsey die Bischöfe in der Wahrnehmung ihrer pastoralen und lehrmäßigen Verantwortung für die Kirche, die auch Stellungnahmen zu öffentlichen Fragen einschließt. Hauerwas, Professor an der Duke Divinity School in North Caro-

lina, bestreitet das ethische Mandat der Kirche, zu gesellschaftlichen Fragen anders als innerkirchlich Stellung zu nehmen. In einem über dreißigseitigen „Epilog" erläutert er seine Ablehnung des Bischofswortes und seine Theorie eines „christologischen Pazifismus". Eine Reflexion auf die Folgen, die sein ethisches Konzept impliziert, hat für dessen Gestaltung keine signifikante Bedeutung. Die Forderung des Bischofsrates, angesichts der nuklearen Bedrohung die Institution des Krieges und die atomare Abschreckung als Mittel der Politik abzuschaffen, wird von beiden Autoren als illusionär und utopistisch abgelehnt; gemeinsam bestreiten sie auch, daß die Existenz der Atomwaffen eine grundlegende Revision der traditionellen Theorien verlange. Das Verdienst dieses Buches scheint mir vor allem darin zu liegen, daß es zu gründlicherer Reflexion der theologischen Argumentation zwingt und wichtige Fragen stellt, deren Beantwortung wir uns nicht ersparen dürfen.

Manfred Marquardt

REALENZYKLOPÄDIE

Theologische Realenzyklopädie (TRE), Band 18 (Katechumenat/Katechumen – Kirchenrecht). Herausgegeben in Gemeinschaft mit vielen anderen von Gerhard Müller. Verlag Walter de Gruyter, Berlin – New York 1989. 778 Seiten. Halbleder DM 360,–.

In zahlreichen Artikeln des vorliegenden 18. Bandes der TRE werden wiederum ökumenische Aspekte einbezogen, wie schon ein Blick in das Register ausweist. So wird der Einsatz des ÖRK für Menschenrechte und Religionsfreiheit unter dem Stichwort „Kirche und Staat V" (403) dargestellt und gewürdigt. Der Artikel „Katholizität" zieht auch die Aussagen der Weltkirchenkonferenz von Uppsala (1968) heran (77f). Bei den Stichwörtern „Kindergottesdienst" und „Kinderkommunion" werden auch die ökumenischen Bezüge hergestellt (187f bzw. 192f). Das Verständnis der Ekklesiologie als Kernpunkt ökumenischer Diskussion und Entscheidungen spiegelt sich in der umfangreichen Abhandlung über „Kirche" wider (VI,3 276f und VII 279f), steht auch wohl hinter der ökumenischen Anmerkung zu „Kirchenordnungen III" (712). Der knappe Hinweis auf die rasch zunehmende Zahl „ökumenischer Kirchenlieder" als „ein nicht genug ernstzunehmendes Zeichen unserer Zeit" („Kirchenlied I" 605f) wäre sicher einer eingehenderen Untersuchung wert gewesen.

Zur „Kirchenmitgliedschaft" ist zu bemerken, daß die zitierte Kirchenordnung der deutschen Methodistenkirche von 1954 (644) durch die Verfassung und Ordnung der Evangelisch-methodistischen Kirche von 1968 abgelöst worden ist.

Die Darstellung der „Kirche von England" (344ff) hätte von vornherein mit dem redaktionellen Hinweis versehen werden müssen, daß die Artikel „Anglikanische Kirchengemeinschaft", „Anglokatholizismus" und „England" heranzuziehen sind, um den Eindruck der Unvollständigkeit (vor allem auch in ökumenischer Hinsicht) zu vermeiden (leider wird auch nur englischsprachige Literatur angegeben).

Solche kritischen Anmerkungen schmälern indes nicht den Respekt, den man der wissenschaftlichen Gesamtleistung der TRE entgegenzubringen vermag.

Hanfried Krüger

Das neue Heft enthält zwei Aufsätze, die die Bereitschaft voraussetzen, sich in einen fremden Kontext mitnehmen zu lassen, wenn ihre Lektüre zum Gewinn werden soll.

Mitsuo Miyata, Professor für europäische Geschichte in Sendai/Japan, ist ein Freund der Bekennenden Kirche, der sich über drei Jahrzehnte eingesetzt hat, daß in seiner Heimat „Barmen" und seine Weiterentwicklung in beiden deutschen Staaten bekannt wird. In der jetzigen Arbeit, die wir im ersten Kapitel um einige historische Details gekürzt haben, spiegelt er an uns zurück, wie er im Lichte seines japanisch-europäischen Vermittlerdienstes die gegenwärtige Situation seines Landes beurteilt. Daß er dabei die religiösen Wurzeln des japanischen Nationalismus freilegt, sollten wir ihm besonders danken, die wir derzeit in etlichen Wohnungen des Hauses Europa das brandgefährliche Wiedererwachen eines christlich verbrämten Nationalismus erleben.

Anastasios Kallis, Professor für orthodoxe Theologie an der Katholischen Fakultät in Münster, gibt in einem Vortrag, den er im September 1989 beim Symposion zum Gedenken an das Unionskonzil von Ferrara-Florenz in Bologna gehalten hat, Einblicke in die innere Problematik von „Unions"-Bemühungen. Was wird angestrebt: ein pragmatischer Kompromiß, wobei jede Seite mit welchen Mitteln auch immer soviel wie möglich aus der eigenen Tradition durchsetzen will? Oder die Besiegelung vorhandener Koinonia? Wir brauchen die Frage nur so zu stellen und wir sind mitten in unserer ökumenischen Gegenwart.

Irmgard Kindt-Siegwalt, Mitarbeiterin bei Faith and Order in Genf, legt die überarbeitete Fassung eines Beitrags vor, den sie, englisch geschrieben, in Ecumenical Review 2/89 veröffentlicht hat. Mit ihm setzen wir unsere Reihe zur Vorbereitung auf die Vollversammlung in Canberra fort, und zwar im Blick auf die anstehende Strukturreform des ÖRK.

Theodor Ahrens berichtet über die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Curitiba, wobei es reizvoll sein dürfte, seinen Bericht mit den in Heft 1/90 veröffentlichten Erwartungen des US-Amerikaners Paul Wee vor der Versammlung zu vergleichen.

Daß die Berichterstattung über die Weltversammlung in Seoul in Form eines Tagebuches erfolgt, geschieht in der Absicht, unserer Leserschaft größtmögliche Teilnahme an dem „Ereignis Seoul" zu vermitteln. Leider haben die meisten bundesrepublikanischen Medien (einschließlich der kirchlichen) an diesem Punkt versagt. Wo bleibt unvoreingenommene Wahrnehmung, wenn eine wichtige deutsche Presseagentur sich in Seoul durch einen evangelikalen Berichterstatter vertreten läßt? Wohin sind wir geraten, wenn der Vertreter von epd in Genf bewegende und erschütternde Zeugnisberichte in den Seouler Gottesdiensten dahin charakterisiert, die Versammlung sei durch ein Fülle von Gottesdiensten „betäubt" worden? Und fördert es die Ökumene, wenn anstelle von Informationen lediglich noch Tendenzkritik übermittelt wird, die u.a. auch abdecken soll, daß die größte christliche Konfessionsfamilie gut daran tat, sich in Seoul nur sehr herabgestuft zu beteiligen?

Ich hatte den Eindruck, statt zu informieren wurden hier in nicht wenigen Fällen Rechnungen beglichen. Dabei war Seoul für jeden, der nicht „Erklärungen" auf der Linie Stuttgart/Dresden – Basel fortschreiben oder den Gipfel einer Pyramide

besteigen wollte, durchaus erfolgreich. Die Weltkonferenz deckte auf, was in der großen Ökumene zwischen Nord und Süd zu verpflichteter Gemeinschaft führen kann und was, ob wir das nun bedauern oder begrüßen, mindestens im Augenblick und vermutlich für längere Zeit diese Kraft nicht oder nicht mehr hat. Damit aber ist für alle, die die weltweite und nicht nur die abendländisch-nordatlantische Ökumene wollen, eine vorurteilsfreie Beschäftigung mit den Affirmationen, den Bundesschlüssen und der Botschaft der Weltversammlung unerläßlich. Seoul ist nicht die „quantité negligeable", zu der es zu machen ein kräftiger Chor konservativer Berichterstatter sich vorgenommen hatte.

Übrigens, das Schlußdokument erscheint am 2.4. als epd-Dokumentation Nr. 16/90. Vo.

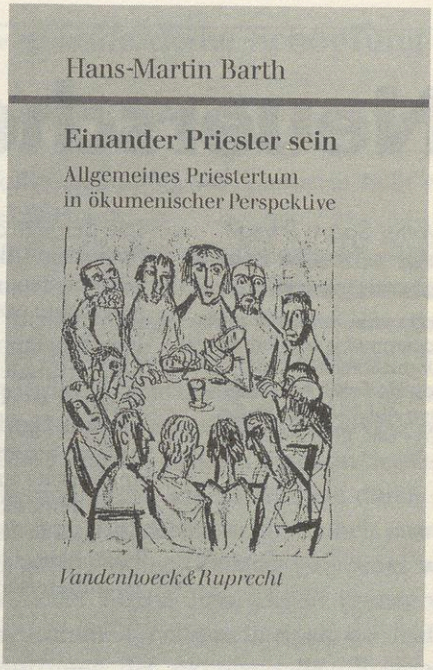
Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Theodor Ahrens, Süntelstr. 85i, 2000 Hamburg 61 / Pfarrer Harmjan Dam, Amt für Jugendarbeit, Elisabethenstr. 51, 6100 Darmstadt / Prof. Dr. Joachim Fischer, Caixa postal 14, BR-93001 São Leopoldo RS / Pfarrer Gerhard Fritz, Kronstr. 38, 6740 Landau / Dr. Günther Gaßmann, ÖRK, Postfach 2100, CH-1211 Genf 2 / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Jungstück 42a, 6500 Mainz 43 / Prof. Dr. Dr. Anastasios Kallis, Am Pastorsesch 12, 4400 Münster / Dr. Irmgard Kindt-Siegwalt, ÖRK, Postfach 2100, CH-1211 Genf 2 / Prof. D. Dr. Hanfried Krüger, Georg-Treser-Str. 32, 6000 Frankfurt 70 / Dozent Dr. Manfred Marquardt, Hagstr. 8, 7410 Reutlingen / Prof. Dr. Mitsuo Miyata, Takimichi 25-16, Aoba-ku, 981 Sendai, Japan / Pastor Wolfgang Müller, Neue Schlesingergasse 24, 6000 Frankfurt 1 / Pfarrer Hans-Beat Motel, Badwasen 6, 7235 Bad Boll / Pfarrer Andreas Rößler, Kremmlerstr. 35, 7000 Stuttgart 70 / Wiss. Assistentin Dorothea Sattler, Fachbereich Kath. Theologie, Saarstr. 21, 6500 Mainz / Dipl. Theol. Michael Schmitt, Kleine Pfarrergasse 16, 6720 Speyer / Prof. Dr. Theodor Schneider, Hauptstr. 60, 6509 Armsheim / Dipl. Theol. Nikolaus Thon, Grüner Weg 40a, 4630 Bochum / Prof. Dr. Michael Weinrich, Gesamthochschule, Paderborn, Postfach 1621, 4790 Paderborn / Dozent Dr. Michael Weyer MA, Bellinostr. 35, 7410 Reutlingen / Prof. Dr. Horst Zilleßen, Inst. für öffentliche Planung der Universität, Postfach 2503, 2900 Oldenburg.

Hans-Martin Barth

Einander Priester sein

Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive. (Kirche und Konfession, Band 29). 1990. Ca. 256 Seiten, kart. DM 38,–



Christsein heißt: vor Gott und den Menschen für einander einstehen – einander Priester sein.

»Allgemeines Priestertum« ist ein uneingelöstes Schlagwort reformatorischer Theologie. Für ein neues Konzept enthält es zukunftsträchtiges Potential. Dies zeigt sich bei kritischer Durchsicht der bereits vorliegenden Interpretationen von Martin Luther, Philipp Jakob Spener und Johann Hinrich Wichern, aber auch im Vergleich mit den Aussagen des II. Vatikanums über das »Laienapostolat«, mit Ansätzen in den lateinamerikanischen Basisgemeinden sowie mit Impulsen aus der griechischen und russischen Orthodoxie.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht

Göttingen/Zürich

Neuerscheinungen

Walter Sparn (Hrsg.)
Wer schreibt meine Lebensgeschichte?

Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge. Ca. 336 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. Kt. Ca. 128,– DM. [3-579-00273-2]

Die Beiträge dieses Buches untersuchen und hinterfragen die Umstände und Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit ein Individuum »seine« Lebensgeschichte erzählen und aufschreiben kann.

Jede Biographie und Autobiographie ist eine Symbolisierungsleistung, die Dichtung und Wahrheit zugleich ist. Über die gegenwärtige Forschung gehen die Beiträge dieses Buches in zwei Hinsichten hinaus: Sie vergleichen und verknüpfen empirisch-analytische und historisch-hermeneutische Zugänge zur Thematik. Beteiligt sind Soziologen, Psychologen und Pädagogen einerseits und Theologen, Historiker, Literaturwissenschaftler und Volkskundler andererseits.

Dumitru Staniloae
Orthodoxe Dogmatik II

Aus dem Rumänischen übersetzt von Hermann Pitters. Ökumenische Theologie, Band 15. 308 Seiten. Kt. 98,– DM. [3-579-00176-0] Gütersloher Verlagshaus / Benziger

In verständlicher Sprache entwirft der Autor das dogmatische Denken der rumänisch-orthodoxen Theologie und bereitet so den Weg für das ökumenische Gespräch mit der Ostkirche.

Die orthodoxe Dogmatik ist für Katholiken wie Protestanten eine gute Rückerinnerung auf die gemeinsamen Quellen. Dieses Werk entwickelt die orthodoxe Lehre auch im Dialog mit evangelischen und katholischen Theologen. In seinem Werk, von dem jetzt der zweite Band vorliegt, ist es dem Autor gelungen, die geistliche Bedeutung der Person Jesu Christi und dessen Erlösungswerk herauszustellen. Die dogmatischen Aussagen ostkirchlicher Theologie werden in einer sehr konkreten, lebensnahen Sprache, bezogen auf die Glaubenserfahrung heute, interpretiert.

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Spender des Lebens – erhalte deine Schöpfung

VON LUKAS VISCHER

Die Wahl des Themas für die Vollversammlung von Canberra stellt eine Art von Durchbruch dar; zweierlei fällt auf:

Zum erstenmal in der Geschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen steht das Wirken des Heiligen Geistes im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Der Reformierte Weltbund hatte bereits einmal eine seiner Generalversammlungen unter das Gebet *veni creator spiritus* gestellt (Frankfurt 1964). Der ÖRK hat aber bisher immer christologischen Themen den Vorzug gegeben. Eigentlich ist es seltsam, daß der Heilige Geist nicht schon früher zum Thema einer Vollversammlung wurde. Denn in gewissem Sinne ist der Geist *das* Thema der ökumenischen Bewegung. Denn wie, es sei denn durch das Wirken des Geistes, könnten die getrennten Kirchen je zur Einheit zusammenfinden? Wie könnte ihnen ein glaubwürdiges Zeugnis geschenkt werden? Durch „Wort und Geist" wird die Kirche Jesu Christi immer von neuem in der Einheit des Glaubens gesammelt, heißt es in einem der frühen reformierten Bekenntnisse. Die Hoffnung der ökumenischen Bewegung besteht genau darin: daß der Heilige Geist durch seine Kraft die durch den Ungehorsam fixierten und verkrusteten Kirchentümer aufbricht und die Gemeinschaft in Jesus Christus neu in Erscheinung treten läßt. Die Vollversammlung wird Gelegenheit geben, gemeinsam zu prüfen, wie das unter den Umständen der heutigen Zeit geschehen kann.

Ein Zweites kommt hinzu. Zusammen mit dem Wirken des Heiligen Geistes wird auch Gottes Schöpfung zum Thema gemacht. Endlich! ist man versucht auszurufen. Schon seit vielen Jahren wurde von verschiedenster Seite auf die Relevanz des Themas für das gemeinsame Zeugnis der Kirchen hingewiesen. Und doch wurde es immer wieder umgangen: zuerst aus der Befürchtung, daß die Verwurzelung der ökumenischen Bewegung im Bekenntnis zu Christus gelockert werden könnte, dann aus der Sorge, daß die konzentrierte Bemühung um die Einheit der Kirche Schaden leiden könnte, und zuletzt aus dem Verdacht, daß das Thema der Ökologie von den reichen Nationen mißbraucht werden könnte, um den Forderungen der Gerechtigkeit auszuweichen. Selbst die Vollversammlung von Vancouver schenkte dem Thema kaum Beachtung. Ohne wirkliche Debatte, wie durch eine Hintertür, kam ein Hinweis auf die Schöpfung in die zukunftsträchtige Empfehlung an die Kirchen, einen konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung in Gang zu bringen, eine Wendung, die

seither viel Kopfzerbrechen bereitet hat. Im Blick auf die Vollversammlung von Canberra hat sich die Situation jetzt aber verändert. Gottes Schöpfung ist ausdrücklich zum Thema erklärt worden.

Das Besondere, das die Pläne für die Vollversammlung von Canberra auszeichnet, besteht darin, daß die beiden Themen Heiliger Geist und Schöpfung miteinander in Verbindung gesetzt werden. Der Titel der ersten Sektion lautet: Spender des Lebens – erhalte deine Schöpfung! Die Frage ist damit aufgeworfen, in welchem Verhältnis nach dem Zeugnis der Schrift und der christlichen Tradition der Heilige Geist zur Schöpfung steht. Vieles wird darauf ankommen, wie die Vollversammlung von Canberra mit dieser Frage umgehen wird. Die Tatsache, *daß* der Heilige Geist und die Schöpfung miteinander in Verbindung gebracht werden, ist auf alle Fälle höchst bedeutsam. Es ist damit von vornherein und unmißverständlich deutlich gemacht, daß Gott nicht allein die Grundlage und der Anfang der Schöpfung ist, sondern als Heiliger Geist an ihr und in ihr wirkt. Der Geist, der am Anfang über den Wassern des Chaos schwebte, ist zugleich die Kraft, die das Leben der Schöpfung ausmacht, erhält und zur Vollendung bringt. Gottes Schöpfung ist nicht einfach der Akt, der die Welt in Gang gebracht hat; sie ist ein kontinuierliches Geschehen. Der Heilige Geist ist die Gegenwart des Schöpfers bei der Schöpfung. So wie der Heilige Geist die Botschaft des Evangeliums unsern Herzen zugänglich macht, erschließt er uns auch den Sinn der Schöpfung.

Diese Betonung ist für den Glauben der Christen heute von höchster Bedeutung. Zugleich wirft aber das Gebet „Spender des Lebens – erhalte deine Schöpfung" eine Reihe von Fragen auf, deren Beantwortung alles andere als selbstverständlich ist. Ich nenne fünf Fragen, über die sich im Vorfeld der Vollversammlung eine gemeinsame Meditation lohnt.

1. Geist, Mensch und Schöpfung

Spender des Lebens – erhalte deine Schöpfung! Ist das eigentlich ein biblisch begründetes Gebet? Besteht wirklich Anlaß, so zu beten? Bedarf es unseres Gebets, damit der Heilige Geist, der Geber des Lebens, die Schöpfung erhält? Die Heilige Schrift sagt doch eher das Umgekehrte. Sie weist uns auf Gottes Verläßlichkeit hin: Seht, wie Gott für jedes seiner Geschöpfe sorgt, und folgert daraus, daß auch ihr euch rückhaltlos Gottes sorgender Liebe anvertrauen könnt. Das Gebet „erhalte deine Schöpfung" scheint vorauszusetzen, daß Gottes Sorge für die Schöpfung ausbleiben könnte.

Ist aber das Gebet nicht angezeigt angesichts der zunehmenden Zerstörung der unmittelbaren Umwelt des Menschen in Gottes Schöpfung? Das Bewußtsein der Verläßlichkeit der Schöpfung wird heute mehr und mehr untergraben. Nehmen wir als Beispiel die drohenden Veränderungen des Klimas. Der Rhythmus der Jahreszeiten und des Wetters galt als eines der Zeichen, an denen Gottes Fürsorge abzulesen war. Die Störungen dieses Rhythmus, die sich bereits abzuzeichnen beginnen, versetzen der Aussagekraft dieses Zeichens einen entscheidenden Schlag. Sie machen die Zerbrechlichkeit der menschlichen Existenz sichtbar. Ist es in dieser Unsicherheit nicht sinnvoll zu beten „erhalte deine Schöpfung"?

Gewiß, das Gebet hat als Schrei der Sorge, ja der Verzweiflung über den Zustand der von Gott geschaffenen Welt seinen guten Sinn. Es kann aber auch Ausdruck religiöser Illusion sein. „Lieber Gott, mach, daß das Ozonloch wieder zugeht!" Dieses Gebet eines kleinen Kindes macht die ganze Zweideutigkeit der für die Vollversammlung gewählten Formulierung deutlich. Ein Kind, von Informationen erschreckt, die sein Fassungsvermögen überschreiten, mag so beten. Erwachsenen Menschen ist es aber verwehrt. Denn der Heilige Geist darf nicht als *Deus ex machina* betrachtet werden, der die von uns Menschen angerichteten Schäden heilt. Die Bitte um ein Wunder hat keine Berechtigung, wo im Grunde die Umkehr von uns gefordert ist.

Die zunehmende Zerstörung der Umwelt wirft bedrängend die Frage nach der Rolle des Menschen in der Schöpfung auf. Wer sind wir? Wie kommt es, daß wir so gehandelt haben und weiterhin so handeln? Der Heilige Geist erspart uns diese Frage nicht. Der Heilige Geist wirkt nicht an uns vorbei, um die Schäden, die wir angerichtet haben, wiedergutzumachen und die Schöpfung so wieder herzustellen, wie wir sie zu einem harmonischen Leben brauchen. Er dringt in uns ein, er stellt uns vor Gott, er macht unausweichlich deutlich, daß die Schäden, wenn überhaupt, nur durch radikale Umkehr und Neuorientierung behoben werden können.

Das Gebet „erhalte deine Schöpfung" fällt darum im Grunde auf uns selbst zurück. Sind wir bereit, dem Heiligen Geist in uns Raum zu geben? Das Gebet gibt Sinn, wenn es als Bitte um die Fähigkeit zur Umkehr und Neuorientierung verstanden wird. Es gibt keinen Sinn, wenn irgendwelche wunderbar heilenden Kräfte herbeigerufen werden sollen. Der Heilige Geist läßt das Maß erkennen, das Gott dem Menschen gesetzt hat. Er macht uns vertraut mit dem Ausmaß des angerichteten Schadens. Er gibt den Mut, den Tatsachen standzuhalten. So sehr der Geist die Kraft ist, die die Schöpfung durchdringt und erhält, gibt es doch keinen Frieden zwischen den Men-

schen und der Schöpfung ohne die Verwandlung der Herzen. Komm Schöpfer Geist, kehr in deinen Herzen ein!

2. Der Geist der Gerechtigkeit

Spender des Lebens – erhalte deine Schöpfung! Indem wir dieses Gebet sprechen, werden wir mit uns selbst konfrontiert: wer sind wir, die rings um uns herum so viel Tod verbreitet haben? Vor allem aber werden wir konfrontiert mit der extremen Ungerechtigkeit, die unser Umgang mit der Schöpfung zur Folge hat.

Die Menschheit, sagen wir, hat das ihr gesetzte Maß überschritten und ist vor Gott schuldig geworden. Ist es richtig, so generell zu reden? Die Aussage hat ihre erheblichen Schwierigkeiten. Zwar trifft es zu, daß alle Menschen vor Gott schuldig geworden sind. Es gibt kaum einen Menschen, der an der Zerstörung der Schöpfung nicht in irgendeiner Weise beteiligt wäre. Die generelle Aussage verschleiert aber die Tatsache, daß nicht alle Menschen in gleicher Weise schuldig geworden sind. Oder haben etwa Frauen denselben Anteil an der Zerstörung wie Männer? Trägt die große Menge dieselbe Verantwortung wie die planenden Geister? Und vor allem: geht das gigantische Unternehmen der Zivilisation nicht in erster Linie von den industrialisierten Nationen des Nordens aus? Nicht alle Menschen tragen im selben Maß zur Katastrophe bei. Und zugleich muß gesagt werden: nicht alle Menschen werden im selben Maß zu Opfern der Katastrophe. Aufs Ganze gesehen haben gerade diejenigen, die am wenigsten zu den Verursachern gehören, unter den Folgen am meisten zu leiden. Die Plünderung des Planeten ist zwar letztlich eine Gefahr für alle Menschen. Im Augenblick unterscheidet sich aber noch die Situation der Starken von derjenigen der Schwachen. Dem der hat, wird noch auf einige Zeit gegeben werden; dem der nicht hat, wird das genommen werden, was er hat.

So wie von der Schuld kann darum auch von der Umkehr nicht generell die Rede sein. Umkehr hat immer einen konkreten Inhalt, und dieser Inhalt ergibt sich aus der Rolle, die ein Mensch gegenüber seinen Mitmenschen und Mitgeschöpfen gespielt hat und noch spielt. Umkehr ist nicht dasselbe für den Reichen wie den Armen, nicht dasselbe für den Sieger wie das Opfer.

Die Aufgabe der Vollversammlung von Canberra wird darin bestehen, daß sich die Vertreter der Kirche darüber zu verständigen beginnen, was Umkehr in je ihrer Situation zu bedeuten hat.

Unter diesem Gesichtspunkt ist es eine höchst fragwürdige Entscheidung des Vorbereitungsausschusses, die Themen „Schöpfung" und „Befreiung" und „Gerechtigkeit" in zwei getrennten Sektionen zu behandeln. Diese Zweiteilung birgt die Gefahr in sich, das Thema „Schöpfung" unabhängig vom Engagement für ein Stück mehr Gerechtigkeit zu betrachten. Die Versuchung eines romantischen Umgangs mit der Schöpfung liegt nahe. Der Respekt vor Gottes Schöpfung ist aber nicht einfach zusätzliches Thema. Der Kampf um die Bewahrung der Schöpfung ist zugleich ein Kampf um Gerechtigkeit und Frieden. Der Heilige Geist, der um der Mitgeschöpfe willen Umkehr von uns fordert, fordert zugleich auch Umkehr um der Gerechtigkeit und des Friedens willen. Doch das Umgekehrte gilt nicht weniger: Befreiung, die meint, ohne den Respekt vor Gottes Schöpfung auskommen zu können, wird sich als Illusion herausstellen.

Nehmen wir nochmals den Treibhauseffekt als Beispiel. Die Erwärmung der Erdatmosphäre hat ihren Grund in dem vom Menschen verursachten unmäßigen Ausstoß von Treibhausgasen, vor allem von Kohlendioxyd und Fluorchlorkohlenwasserstoff. Experten und internationale Gremien sind sich einig darüber, daß der Ausstoß von Treibhausgasen in den kommenden Jahren drastisch reduziert werden muß, wenn die Katastrophe vermieden werden soll. 80% dieser Gase werden von den industrialisierten Nationen verursacht. Welchen Sinn hätte es da, von allen Menschen dieselben Maßnahmen zu fordern? Der Ausstoß von Treibhausgasen durch die industrialisierten Nationen ist nicht allein ein Spiel mit der Zukunft, sondern zugleich der Ausdruck extremer Ungerechtigkeit. Umkehr bedeutet für die industrialisierten Länder nicht allein die sofortige Reduktion ihres Verbrauchs, sondern schließt auch Akte der Solidarität ein. Warum schlagen die Kirchen nicht die Gründung eines internationalen Umweltfonds vor, der aus Abgaben auf Treibhausgasen gespeist wird und der Finanzierung von Umweltprojekten in den armen Ländern dient?

Es ist merkwürdig, daß ein Vorschlag dieser Art sich auch in den Vorbereitungsdokumenten für die Weltkonvokation in Seoul nicht findet. Und doch bestand im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen bereits vor Jahren ein Projekt mit dem Titel „Energy for my Neighbour". Offenbar kam es so lange vor seiner Zeit, daß es selbst im Ökumenischen Rat der Kirchen wieder vergessen werden konnte.

3. Der Geist Jesu Christi

Wer betet „Spender des Lebens – erhalte deine Schöpfung", bittet um die Fähigkeit der Umkehr und der Neuorientierung, habe ich gesagt. Wie

aber erfüllt der Geist diese Bitte? Die klassische Antwort der christlichen Tradition lautet: indem er uns in die Gemeinschaft mit Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, führt. In der Nachfolge Christi findet das menschliche Leben seine Erfüllung. Jesus hat Umkehr nicht nur gepredigt, sondern das Leben der Umkehr selbst gelebt. Das Maß, das wir suchen, ist gesetzt durch die Liebe, die er gelebt und durch seinen Tod besiegelt hat. Die Erneuerung wächst aus der Gemeinschaft mit ihm.

Der Heilige Geist ist nicht eine von Jesus Christus unabhängige Kraft. Der Heilige Geist macht wirksam und entfaltet die Versöhnung, die Jesus Christus gebracht hat. Wer um den Geist bittet, bittet im Grunde um die Begegnung mit Jesus Christus. Der Geist führt zu ihm. Es ist im Ökumenischen Rat der Kirchen in den letzten Jahren Sitte geworden, die Bedeutung der Trinität vermehrt zu betonen. Die Aussagen der Alten Kirche über Vater, Sohn und Heiliger Geist werden in ihrer Relevanz für das Zeugnis der Kirche heute wieder entdeckt. Gelegentlich führt diese neue Betonung allerdings zu merkwürdig zweideutigen Ergebnissen. Die Texte reden ausführlich von Gott, dem Schöpfer, und Gott, dem Heiligen Geist, der neues Leben schafft, lassen aber Jesus Christus und sein versöhnendes Handeln in den Hintergrund treten. Der Text, in dem das Thema der Vollversammlung von Canberra vorgestellt wird, ist ein gutes Beispiel dafür. Vom Heiligen Geist heißt es zwar, daß er vom Vater durch Jesus Christus zu uns gesandt sei, die Aussage „durch Jesus Christus" wird aber im folgenden über formelhafte Hinweise hinaus kaum entfaltet. Erst im Zusammenhang mit dem Thema Kirche ist von Jesus Christus wieder ausdrücklicher die Rede. Jesus wird aufs Ganze gesehen als derjenige dargestellt, der Gottes Liebe, wie sie von jeher war, in dieser Welt sichtbar macht und Wirklichkeit werden läßt. Ist diese Gewichtung aber wirklich trinitarisch oder wird hier der Geist ein Stück weit von Gottes offenbarendem Handeln losgelöst?

Der Heilige Geist war von jeher ein gefährliches Thema. Sobald er nicht konsequent trinitarisch verstanden wird, kann er leicht mit allerlei dem Evangelium fremden Inhalten gefüllt werden. Er kann einmal zur Rechtfertigung des Status quo dienen und ein andermal mit irgendwelchen Inspirationen, Träumen, Visionen oder anderen befreienden Erlebnissen identifiziert werden. Der Weg vom Heiligen Geist zum Zeitgeist ist nie weit gewesen. Der Geist wirkt zwar weit über das hinaus, was heute in den Kirchen gilt; er läßt aber nie etwas anderes lebendig werden als Gottes Liebe, die in Jesus Christus lebendig war. Der Heilige Geist geht vom Vater aus und leuchtet aus dem Sohne, heißt eine altkirchliche Formel. Jesu Antlitz wird auf immer neue Weise unter uns aufleuchten.

Und sind wir in einer Zeit der durch unseren Umgang mit der Schöpfung heraufbeschworenen Krisen und Konflikte auf dieses untrügliche Bild von Gottes Liebe nicht in besonderem Maße angewiesen?

4. Eine Spiritualität der Solidarität mit der Schöpfung

Wer betet „Spender des Lebens – erhalte deine Schöpfung", der bittet um eine Spiritualität, die vom Respekt vor der Schöpfung geprägt ist. Was ist eine solche Spiritualität? Sie besteht wohl vor allem andern darin, eine lebendige Beziehung zu den Geschöpfen, die uns umgeben, aufzubauen. Die vom Menschen errichtete technologische Welt wird mehr und mehr als in sich geschlossen erlebt. Die Mitgeschöpfe werden darum gar nicht mehr wahrgenommen, ihr Seufzen und Schreien nicht mehr gehört. In dem Maße, in dem die uns umgebende Welt zur Sache wird, sinkt unser Vermögen, mit ihr mitzuschwingen. Die Spiritualität der Solidarität mit der Schöpfung besteht in der Abkehr von der aggressiven Eroberung der Welt. Sie setzt voraus, daß wir den Eigenwert und die Rechte jedes einzelnen Geschöpfs anerkennen. Sie erstrebt ein neues Gleichgewicht zwischen Betrachten und Handeln.

Der Vorbereitungsausschuß für die Vollversammlung von Canberra spricht mit großem Nachdruck von der Notwendigkeit eines neuen Lebensstils. Zuerst heißt es: „Die Kirche wird vom Geist dazu befähigt, diese Wahrheit zu bekennen und für die Bewahrung der Ganzheit der Schöpfung tatkräftig Zeugnis abzulegen", eine Aussage, die jedenfalls nicht an einem Exzeß von Bescheidenheit leidet. Und dann geht es weiter: „Wir suchen daher unter Anleitung des Geistes nach Möglichkeiten, unser Leben so zu gestalten, daß es die biblische Vision einer in Gott versöhnten Welt zum Ausdruck bringt. Dabei suchen wir nach Inspiration in der Lebensweise der Menschen, die Gottes Schöpfung als Geschenk des Lebens achten, insbesondere der asketischen Erfahrung von Mönchen und Nonnen. Wir bemühen uns, aus den Erfahrungen der Urvölker herauszulesen, wie sie versucht haben, in Einklang mit der übrigen Schöpfung zu leben. Wir versuchen von anderen Religionen und ihrem Schöpfungsverständnis zu lernen, aber auch von all denen, die in vielfältiger Weise für die Erhaltung des Lebens eintreten, vor allem wenn es darum geht, Aussagen über unser Verständnis von der Beziehung zwischen Gott, dem Menschen und der übrigen Schöpfung zu machen."

Wer schwänge da nicht mit! Wer die Spiritualität des Respektes vor der Schöpfung mit Inhalt füllen will, muß sich mit Modellen sowohl der Ver-

gangenheit als auch der Gegenwart auseinandersetzen. Wir müssen Ausschau halten bei andern Religionen und Kulturen. Denn was in der Bibel angelegt ist, ist in andern geistlichen und kulturellen Traditionen in vieler Hinsicht klarer und überzeugender verwirklicht worden als in den christlichen Kirchen selbst. Christen haben allen Grund, jede Erweiterung ihres geistlichen Horizontes dankbar willkommen zu heißen.

Und dennoch haben diese Hinweise etwas Unbefriedigendes. Ein Zweifel steigt auf. Läßt sich heute eine Spiritualität wiedergewinnen, die Harmonie zwischen Mensch und Schöpfung herstellt? Ist „Ganzheit der Schöpfung" überhaupt noch eine realistische Vorstellung? Die theologischen Entwürfe der Gegenwart machen oft einen seltsam anachronistischen Eindruck. Sie entfalten ein Verständnis von der Schöpfung, das, wäre es vor 200 Jahren gelehrt worden, vielleicht dazu hätte beitragen können, den Zustand, in den die Menschheit heute geraten ist, zu vermeiden. Sie gehen aber nicht auf die Zerstörung ein, die bereits angerichtet *ist*. Es ist zwar entscheidend wichtig, daß sich das Verhalten gegenüber den Mitgeschöpfen ändert. Diese Veränderung kann aber nicht wieder gutmachen, was unwiederbringlich bereits zerstört worden ist. Die vielen Arten von Pflanzen und Tieren, die bereits ausgerottet worden sind, können durch keine noch so tiefgreifende Umstellung in unserem Lebensstil mehr ins Leben zurückgerufen werden. Die Fülle (wholeness) der Schöpfung kann nicht wiederhergestellt werden. Und zugleich können Faktoren nicht aus der Welt geschafft werden, die die Zukunft der nächsten Jahrzehnte bestimmen werden. Jede Nostalgie nach einem harmonischen voll entfalteten Leben wird zur Illusion angesichts der Frage, wie sechs Milliarden Menschen mit den beschränkten Ressourcen dieses Planeten zu überleben vermögen.

Die Spiritualität, die heute erforderlich ist, ist einerseits geprägt von einem tieferen Respekt vor der Schöpfung und von Engagement, alles zu tun, was zu ihrer Pflege und Bewahrung beiträgt; sie ist andererseits geprägt von der Bereitschaft, mit den Schäden, die bereits entstanden sind, zu leben und verantwortlich umzugehen.

5. Geist und Leben

Spender des Lebens – erhalte deine Schöpfung! Das Gebet ist wie jedes Gebet auf die Zukunft gerichtet. Welche Zukunft dürfen wir erwarten? Welche Antwort wird diesem Gebet gegeben werden? Was wird der Heilige Geist wirken? Er wird „Geist des Lebens" genannt. Was heißt das aber? Wird der Heilige Geist die Schäden, die der Mensch über die Schöpfung

gebracht hat, schließlich überwinden? Wird er nicht nur das Überleben der Menschheit sichern, sondern schließlich auch Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung herbeiführen? Das Vorbereitungskomitee für die Vollversammlung von Canberra scheint diese Frage zu bejahen. „Die Menschheit ist aufgerufen, die Früchte dieser Erde zu hegen und zu pflegen und an Gottes Schöpferkraft teilzuhaben. Statt dessen beansprucht die Menschheit die geschaffene Welt für sich und lehnt sich damit gegen Gott auf. Sie plündert und zerstört die Erde, Gottes Geschenk, ja bedroht sogar das Leben der Welt schlechthin. Doch der Geist regt sich unaufhaltsam, inspiriert, erneuert und erschafft neu. Angesichts der Gebrochenheit der Welt treibt uns der Geist an, eine gerechte Teilung der Gaben der Schöpfung herbeizuführen, Frieden und Einheit zu stiften und das Leben auf der Welt zu bewahren." Der Geist läßt demnach das von Gott geschaffene Leben nicht vergehen.

Ist das aber wirklich so? Muß nicht mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß das Geschaffene endet? Die Heilige Schrift spricht deutlich von dieser Möglichkeit, ja mehr: sie bezeugt sie mit Gewißheit, und es ist niemandem gedient, wenn diese Aussagen unterschlagen oder überspielt werden. Gottes Schöpfung ist nicht ewig; vor allem die Zeit, die der Menschheit auf dieser Erde gewährt wird, ist nicht unbegrenzt. Der Heilige Geist hebt durch sein Wirken diese Grenze nicht etwa auf. Er gibt dem Menschen keinen Anspruch auf geschichtliche Zukunft. Gott, der Schöpfer aller Dinge, bleibt Meister über die Geschichte. Das Geheimnis der Zukunft bleibt uns radikal verschlossen. Einzig, daß der Glaube an Gottes Wirken im Geist uns das Vertrauen gibt, daß uns auch das Ende der Geschichte Gottes Handeln nicht entreißt. Er ist das A und O: das Leben sowohl vor als auch in und nach aller Geschichte.

Spender des Lebens – erhalte deine Schöpfung! Dieses Gebet ist nicht die Bitte darum, daß die Grenzen, die allem Geschaffenen gesetzt sind, gesprengt werden. Es ist vielmehr die Bitte, daß seine Liebe *in* diesen Grenzen sichtbar und wirksam werden möge. Mach uns zu Werkzeugen deiner Liebe, solange wir leben. Je deutlicher wir uns der Grenzen alles Geschaffenen bewußt sind, desto freier werden wir Gottes Liebe Raum geben können. Das Engagement für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung hat seinen Sinn darin, daß es in diesem jetzigen Augenblick ein Zeichen für Gottes Liebe ist.

Die Arbeit der Einheit 1 des ÖRK zwischen Vancouver und Canberra

VON BERNARD THOROGOOD

Auf der 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver 1983 wurde ich als Neuling in die Angelegenheiten seiner Einheit 1 hineingezogen, mußte also das erste Jahr damit verbringen zu lernen, wie die Einheit arbeitete. Von den drei Einheiten des ÖRK besitzt sie am wenigsten aus der Natur der Dinge sich ergebende Gemeinsamkeiten. Das übergreifende Thema heißt „Glaube und Zeugnis". Aber die vier Arbeitszweige des ÖRK, die bei ihr als Untereinheiten untergebracht sind, unterscheiden sich doch sehr voneinander. Zwei von ihnen sind umfangreich, mit einer langen Geschichte hinter sich. „Glauben und Kirchenverfassung" bewahrt den Namen eines geschichtlichen Stromes der ökumenischen Bewegung mit Betonung derjenigen Faktoren, die auf dem Wege zur christlichen Einheit behandelt werden müssen. „Weltmission und Evangelisation" ist Treuhänder des früheren Internationalen Missionsrates, wozu die ganze Verpflichtung für die weltweite missionarische Bewegung gehört. Beide Kommissionen sind international besetzt und haben feste Einkünfte, beide haben traditionelle Arbeitsmethoden und beide sind als für das Leben des Ökumenischen Rates wesentlich anerkannt.

Die zwei anderen Untereinheiten sind jüngeren Datums. „Kirche und Gesellschaft" hat die Anliegen weitergeführt, die viele Jahre lang von Paul Abrecht vertreten wurden und in der Konzeption einer „gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft" zusammengeführt waren. Der „Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien" bedeutet die Anerkennung der Tatsache, daß Christen, wenn sie sich dem Geheimnis Gottes nähern, nicht alleine sind. Der ÖRK kann für sich keine exklusive Position beanspruchen. Aber die theologischen Voraussetzungen des Dialogs erfordern sehr sorgfältige Prüfung. Die beiden letztgenannten Untereinheiten hatten es durchaus nicht leicht, die Mittel für größere Vorhaben zu sammeln, und im Ganzen der Einheit 1 nehmen sie sich manchmal aus wie die kleinen Kinder, die von den großen Geschwistern an den Rand gedrückt werden.

Die Einheit als Ganze umfaßt also ein ziemlich ungleichmäßiges Interessengemenge. In der Zeit zwischen Vancouver und Canberra kamen die vier Kommissionen nur ein einziges Mal alle zusammen in Potsdam im Juli 1986

(s. ÖR 4/1986, 455ff). Das war eine Gelegenheit, um sicherzustellen, daß man auf die Anliegen des anderen hörte und die großen Themen von Vancouver fortführte. Ich komme darauf später noch zurück, möchte mich aber zunächst den vier Untereinheiten und ihrer Arbeit zuwenden.

Glauben und Kirchenverfassung. Alle in Vancouver Anwesenden werden sich an die freudige Erregung erinnern, als das Lima-Dokument „Taufe, Eucharistie und Amt" veröffentlicht wurde, ebenso an die anschließende Eucharistiefeier. Es war ein Meilenstein. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hatte einen Punkt erreicht, an dem die Arbeit genügend fortgeschritten, ausgereift und annehmbar war, um den Kirchen zugeleitet zu werden. Es ist auch deswegen ein einmaliges Ereignis, weil die Mitgliedskirchen „um eine offizielle Stellungnahme zu diesem Text auf der höchsten hierfür zuständigen Ebene der Autorität" gebeten wurden. Während die große Mehrheit der Veröffentlichungen des ÖRK sich an ökumene-begeisterte einzelne oder an Ausschüsse von Fachleuten wendet, richtet sich das Lima-Dokument an Synoden, Vollversammlungen und Konferenzen der Kirchen. Die Zeit seit Vancouver war also eine Zeit, in der man alle jene Antworten erhielt und zu verstehen versuchte, was sie für eine zukünftige Einheit bedeuten.

Das Lima-Dokument wurde in dreißig Sprachen übersetzt; etwa 350 000 Exemplare wurden verkauft. Offizielle Antworten kamen aus 160 Mitgliedskirchen und wurden in einer Reihe von Büchern veröffentlicht. 1987 bat der Zentralausschuß die Mitgliedskirchen dringend, „soweit es ihre jeweiligen dogmatischen Lehren von der Kirche erlauben zu erwägen, was sich aus ihrer Teilnahme am Lima-Prozeß für ihr eigenes Leben wie für ihre ökumenischen Beziehungen ergeben könne". Der Rat bemühte sich darum, daß der Durchbruch zu einem gemeinsamen Dokument nicht einfach dort enden sollte. Es sollte auch eine Richtungsanzeige für unser gemeinsames Leben sein, denn das Lima-Dokument versuchte ja eine zentrale christliche Tradition zu beschreiben, von der wir alle entweder weiter vorangeschritten oder abgewichen waren. Könnten wir nicht unsere Art, Kirche zu ordnen, ganz bewußt überprüfen, um ein größeres Maß an Einheit zu erhalten?

Ich glaube nicht, daß dieser Prozeß sehr weit gediehen ist. Die Kirchen sind nun einmal notorisch langsam im Verändern ihrer Ordnungen, und viele würden die Anregung, daß ein gemeinsames Ordnen möglich ist, ablehnen. Die offiziellen Antworten auf das Lima-Dokument spiegeln das wider. Viele von ihnen greifen die Naivität von Theologen in historischen Fragen als Schwachpunkt auf. Es ist so leicht, dem Heiligen Geist zu danken für eine Bewegung im Leben der Kirche, die zu einer bestimmten

geschichtlichen Zeit geschah, aber den Geist an anderen Punkten zu leugnen, mit denen wir nicht übereinstimmen. So kann den ersten drei christlichen Jahrhunderten eine gewichtige Bedeutung an Heiligkeit und Wahrheit gegeben werden, die allen folgenden Jahrhunderten verweigert wird. Auf Probleme wie diese muß Glauben und Kirchenverfassung sich konzentrieren, damit das großartige Unternehmen von Lima uns auch weiterhin herausfordert.

Es gab noch zwei andere größere Studien. Eine heißt „Auf dem Weg zum gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute". Da wird versucht, für unser Bekenntnis zu erarbeiten, was der Lima-Prozeß für unsere Ordnung erarbeitete. Die Kommission wählte das Nicänische Glaubensbekenntnis als das am weitesten anerkannte und erarbeitete eine Auslegung, die für das Zeugnis der Kirche am Ende dieses Jahrtausends wirkungsvoll sein könnte. Diese Arbeit erfordert viel Feingefühl. Für sie muß man mit der Entwicklung der Lehre und dem mannigfaltigen Kontext menschlichen Lebens vertraut sein. Unsere menschlichen Hoffnungen und Tragödien sind nicht einfach in altertümlichen Formeln enthalten. Aber die Arbeit am Entwurf hat Fortschritte gemacht, und wir können etwa 1993 einen wichtigen Text erwarten.

Das dritte Studienvorhaben trägt die Überschrift „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft". Diese Studie möchte zweierlei zusammenführen: das Streben nach Einheit der Christen in einer Gemeinschaft des Glaubens und Gehorsams und das Streben nach der Einheit der menschlichen Gemeinschaft. Wie wirkt beides aufeinander ein? Glauben und Kirchenverfassung hat deshalb die Studie über „die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche" berücksichtigt, denn wenn die Kirche selbst ein Zerrbild unserer menschlichen Gemeinschaft bietet, fehlt ihrer Botschaft die Glaubwürdigkeit. Das ist ganz sicher ein wichtiges Forschungsthema. Alle drei Themen werden bei der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1993 auf der Tagesordnung stehen.

Kommission für Weltmission und Evangelisation. In der angegebenen Zeitspanne waren die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen der Kommission für Weltmission und Evangelisation sehr mit der Vorbereitung der Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989 beschäftigt. Dies war der Brennpunkt der ganzen Zeitspanne und zugleich das Ende des Dienstes des bisherigen Direktors der Kommission, Dr. Eugene Stockwell, dem nun Dr. Christopher Duraisingh nachfolgt.

Ein durch die ganzen Jahre sich hindurchziehendes Thema ist die Frage nach dem Verhältnis von Evangelium und Kultur. Der Auftrag kam von der

Vollversammlung in Vancouver, „den Mitgliedskirchen dabei (zu) helfen, ein Verständnis der Beziehung zwischen Evangelisation und Kultur zu entwickeln, das sowohl die kontextuelle Verkündigung des Evangeliums in allen Kulturen als auch die verändernde Kraft des Evangeliums in jeder Kultur einbezieht" (Bericht aus Vancouver, S. 261). In den letzten Jahren erlebten wir, wie die Entwicklung theologischer Ansätze an verschiedenen Orten sowohl Anregungen gab als auch Unruhe hervorrief. Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, die Schwarze Theologie in den USA, die Theologie des Volkes (Minjung-Theologie) in Ostasien und die Kairos-Theologie in Südafrika sind Anzeichen dafür, wie tief das christliche Suchen nach einem wahren Ausdruck dessen reicht, was Christus bedeutet. Aber, so werden die zu orthodoxem Denken Neigenden fragen, ist das mehr als ein Hinterherlaufen hinter gängigen Strömungen? Ist feministische Theologie wirklich Bemühung um das Geheimnis Gottes, oder ist sie die Übernahme des säkularen Feminismus zur Beherrschung unseres christlichen Denkens?

Die Reichweite dieser Studienarbeit ist vor aller Augen. Jede missionarisch tätige Stelle nimmt bewußt oder unbewußt daran teil. Jeder Prediger kennt den auf ihm lastenden Druck. In diesem Zusammenhang ist die Reihe der Veröffentlichungen von Lesslie Newbigin und die Reaktion darauf bemerkenswert. In den beiden Veröffentlichungen „The Other Side of 1984" (dtsch: „Salz der Erde?!"), „Foolishness to the Greeks" (dtsch: Den Griechen eine Torheit") und in den Bibelarbeiten für San Antonio hat der frühere Direktor der Kommission die Härte der kulturellen Herausforderung in Westeuropa dargestellt. Das hat zu heftiger Debatte darüber geführt, ob die Grundlagen des säkularen Modernismus antichristlich oder aus christlichen Einsichten abgeleitet sind. Die weiterreichende Studie, die im „International Review of Mission" wiedergegeben wurde, erfordert persönliche Darstellungen, wie Christus in der Verschiedenartigkeit menschlichen Lebens Wirklichkeit und Herausforderung wurde. All das wurde Teil der Tagesordnung für San Antonio.

Ein anderer Aspekt der Arbeit betrifft die Missionsorganisationen selbst. Während der letzten zwanzig Jahre haben die westlichen Missionsgesellschaften sich in einer Welt zurechtfinden müssen, in der die Christenheit verschwand, in der aber in jeder Nation Christen existieren und in der die westlichen Kirchen viel schwächer sind als früher. Nicht die Berufung zum Zeugnis hat sich geändert, aber der Kontext wandelte sich radikal. An zwei Stellen haben die betroffenen Organisationen eine sachgerechte Reform durchgeführt. Die frühere Pariser Mission und die Londoner Missionsge-

sellschaft wurden zur Communauté évangélique d'action apostolique (Evangelische Gemeinschaft für Apostolische Aktion, CEVAA) beziehungsweise zur Conference for World Mission (Konferenz für Weltmission, CWM), d.h. zu zwei völlig internationalen „runden Tischen", bei denen jede Kirche sowohl Geber wie Empfänger ist. Die Kommission für Weltmission und Evangelisation des ÖRK hat diese Initiativen beobachtet und andere gefördert. Ziel muß sein, daß die Art und Weise, wie wir die kirchliche Missionsarbeit organisieren, „das ökumenische Miteinanderteilen" widerspiegelt.

Die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen haben auch versucht, Beziehungen zu den als „evangelikal" bezeichneten Gruppen zu entwickeln. Ein wenig ist dabei erreicht worden, denn viele Evangelikale waren in San Antonio dabei; aber die Kluft bleibt. Nach San Antonio kam Manila, wo der evangelikale Ansatz für die Weltmission verbreitet wurde, und wir müssen auf den Punkt hinarbeiten, an dem keine zwei getrennten Versammlungen mehr notwendig sein werden. Ein weiteres Beziehungsproblem, das in der Kommission für Weltmission und Evangelisation oft auftaucht, betrifft den Proselytismus. Wenn die Verkündigung des Evangeliums das Bestreben einschließt, Menschen von einer Kirche in eine andere herüberzuziehen, dann ist sie eine Form der Parteipropaganda geworden. Aber wenn in Ländern mit einer jahrhundertealten Nationalkirche die Masse der Menschen nur nominell zur Kirche gehört, dürfen diese Menschen dann nicht ein für sie attraktiveres Zuhause finden? Die Kommission muß zwischen diesen beiden legitimen Gesichtspunkten vermitteln.

All dieses und noch viel mehr wurde in San Antonio unter dem Thema „Dein Wille geschehe – Mission in der Nachfolge Jesu Christi" vorgestellt. Die Demut des christlichen Zeugnisses, aber auch der Mut dazu; die Vielfalt, in der Christus zum Ausdruck kommt; die Bereitschaft auf andere Stimmen zu hören, die sich vielleicht kritisch äußern, all dies kam zum Vorschein. Die Delegierten wurden in lebendige Gottesdienste hineingenommen, die die Schmerzen und die Auferstehungsfreude der bezeugenden Gemeinschaft darstellen.

Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien

Obgleich diese Untereinheit einen weiten Bereich bearbeiten soll, besitzt sie nur sehr begrenzte Hilfsquellen, und für den in Frage stehenden Zeitraum wurde festgestellt, daß die Ideologien nicht ausreichend behandelt werden konnten. Der Zentralausschuß hat dies anerkannt.

Das erste große Stück Arbeit nach Vancouver war eine Studie über „die theologische Bedeutung von Menschen anderer Religionen und ihrer Überzeugungen für den christlichen Glauben und die Theologie". Die Arbeitsgruppe „Dialog" begann diese Studie im März 1985. In diesem und dem folgenden Jahr 1986 gab es zwei Arbeitssitzungen. Das Ergebnis war die Veröffentlichung von „My Neighbour's Faith and Mine: Theological Discoveries Through Interfaith Dialogue" (dtsch: Keiner glaubt für sich allein. Theologische Entdeckungen im interreligiösen Dialog, 1987). Viele Studiengruppen in der ganzen Welt haben mit dieser Studie im Licht ihrer eigenen Erfahrungen vor Ort gearbeitet, und man erwartet einen vollständigen Bericht über die ganze Studie, der zu einem erheblich angemesseneren Verständnis führen soll, als es bisher vorhanden war.

Das Christentum hat sich schon immer im Dialog mit anderen Religionen befunden, aber man erkennt jetzt, daß die Mobilität der Menschen und die modernen Kommunikationsmittel den Dialog in jede Ortsgemeinde hineinbringen. Wir entdecken deshalb, daß es notwendig ist, einen allgemeinverständlichen Zugang zu theologischen Einsichten zu haben.

1989 verschaffte sich die Arbeitsgruppe einen Überblick über das Programm der letzten zwanzig Jahre. Es hat besondere Beziehungen durch Dialog gegeben, mit Juden, Muslimen, Hindus, Sikhs, Buddhisten und Angehörigen einheimischer Traditionen. Man stellte fest, daß die zur Zeit vorhandenen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen nicht zureichend auf drei dringliche Fragenkreise eingehen können:

a) die verwickelte und sich ständig wandelnde religiöse Situation in Ostasien,
b) den Dialog zwischen Christen und Marxisten,
c) die einheimischen Religionen in Afrika, Nord- und Südamerika, im Pazifik und in Asien.

Es war dem Zentralausschuß klar, daß hier eine Auswahl wesentlich ist, daß aber eine zahlenmäßige Verstärkung der Mitarbeiterschaft für die Zeit nach Canberra das Ziel sein muß.

An verschiedenen Punkten ist die Untereinheit „Dialog" verantwortlich für Dinge, die die Grenzen einer engen Auslegung ihres Auftrages überschreiten. Die Stellung der Frauen in der Gesellschaft ist durch religiöse Lehren erheblich beeinflußt worden; können wir durch Dialog zur Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Welt beitragen? Wo religiöse Gemeinschaften sich in gewaltsamem Konflikt befinden, gibt es da einen Weg zum Frieden durch einen Dialog zwischen Vertretern strenger Überzeugungen? Wo der Rassismus Menschen in Ghettos hineinstößt, kann die reli-

giöse Dimension ihrer Erfahrung nicht wenigstens bis zum Punkt gegenseitigen Respekts die trennenden Mauern überwinden? Dialog ist also keine bloß akademische Disziplin, sondern eine lebendige Art und Weise der Jüngerschaft und des Zeugnisses.

Kirche und Gesellschaft

Dies ist eine andere, sehr kleine Untereinheit mit einem sehr großen Arbeitsfeld. Hier geht es für die Kirchen um Offenlegung von Fragen, die am Horizont auftauchen. 1984 waren die beiden Hauptrichtungen des Arbeitsprogramms:

1. die Auswirkungen des raschen technologischen Wandels im sozialen und ökologischen Bereich,
2. Gott, Menschheit und Natur.

Im ersten Bereich liegen die harten Fragen der Atomenergie, der Gen-Manipulation, neuer Drogen, der Embryonenforschung und all die vorauszusehenden Auswirkungen moderner Wegwerfgesellschaften auf die Natur. Dieser ganze Bereich erfordert sowohl intensive wissenschaftliche Arbeit wie weise Einsicht in die menschliche Natur. Beispielsweise legte die Untereinheit „Kirche und Gesellschaft" ein Dokument zur Embryonenforschung vor, über das dann im Zentralausschuß heiß diskutiert wurde. Sprecher aus Westeuropa schilderten, welch ein Segen solche Forschung für viele kinderlose Paare sei und welche Fortschritte im Kampf gegen Erbkrankheiten möglich seien. Stimmen aus Asien hingegen sprachen von der großen Gefahr, daß die Armut Menschen dazu veranlassen könnte, ihre Körper für Experimente zu verkaufen. (Ein kürzlicher Fall aus Großbritannien brachte zutage, daß türkische Männer ihre Nieren für Zwecke der Transplantationschirurgie verkauft haben.) Wo weibliche Säuglinge nicht als wertvoll betrachtet werden, kann man sich die Auswirkung einer leichten Technik zur Geschlechtsbestimmung eines Embryos ausmalen. Der ÖRK muß auf beide Stimmen hören. Das bedeutet ein vorsichtigeres Herangehen an moderne biologische Forschung, als viele im Westen sich wünschen. Zu den Beschlüssen auf der Zentralausschußsitzung 1989 gehörte der Rat an Regierungen, Embryonenforschung zu verbieten „und allfällige Experimente, falls man ihnen zustimmt, nur unter genau definierten Voraussetzungen" zu gestatten.

Zur zweiten Priorität gehören die sich entwickelnde theologische Debatte über den Ort des menschlichen Lebens innerhalb des Gesamtlebens des Kosmos sowie die eingehendere Forschung darüber, wie wir in einer über-

füllten Welt mit Respekt vor ihrem Schöpfer leben sollen. Der Erzbischof von York, damals Vorsitzender der Untereinheit, hat von der Notwendigkeit „biologischer Demut" (biological humility) gesprochen. Der Welt ging es ganz gut, bevor die Menschen existierten, so erinnerte er uns, und sie würde ganz gut auch in Zukunft ohne uns auskommen. Die Menschheit wurde als ein außergewöhnliches Experiment in die Weltgeschichte eingeführt, das entweder zu einem verwüsteten Planeten führen kann oder zu einem Gleichgewicht zwischen unseren Wünschen und dem naturgegebenen System. An dieser Stelle berühren wir „die Bewahrung der Schöpfung", ein Thema für das „Kirche und Gesellschaft" wesentliche Verantwortung übernommen hat. Die interessantesten Arbeiten am Thema geschahen in Arbeitsgruppen rund um die Welt, in denen beispielsweise die besonderen Probleme der nuklearen Verseuchung mit den Erfordernissen der Energiegewinnung zusammengebracht wurden. Es gibt keinen Bereich im Leben des Rates, in dem unsere Verpflichtung zur Gerechtigkeit schärfer geprüft würde.

Allgemeiner Überblick

In der Einheit 1 bringen wir Themen des Lebens speziell der Kirche und des Lebens unseres ganzen Planeten zusammen: Wie befähigen unsere religiösen Überzeugungen uns dazu, in einer Welt mit Achtung vor allen unseren Nachbarn gemeinsam zu leben? Wie kann die Gemeinschaft der Kirchen Gottes Versöhnungsgabe in Christus bezeugen, wennn ihre eigene Geschichte durch Spaltungen gekennzeichnet ist? Sicherlich ist es möglich zu erkennen, daß alle vier Untereinheiten ihren Beitrag zu diesen übergreifenden Themen leisten. Alle haben eine große Verpflichtung bei der Vorbereitung für Canberra. Mit „Glauben und Kirchenverfassung" beten wir darum, daß der Heilige Geist die Kirchen erneuern, beleben, reformieren, herausfordern und heilen möge, damit sie dem einen Leib Christi näherkommen. Mit „Weltmission und Evangelisation" beten wir, daß das christliche Zeugnis geschehe, wie der Geist uns führt, Christus und dem Nächsten verpflichtet. Mit der Untereinheit für den Dialog beten wir, daß unsere Herzen offen sein mögen für das, was der Geist zu Menschen sagt, die anderen Religionen anhängen, was er unter ihnen sagt und so auch uns sagt. Mit „Kirche und Gesellschaft" beten wir, daß die ganze Schöpfung erneuert werde, bis alle Dinge in Christus zusammengebracht sind. Die Gebete sind ehrlich gemeint. Es wird tiefes Vertrauen und viel Einsatz nötig sein, wenn wir auch Teil ihrer Erhörung sein sollen.

Meine Erfahrung in der Einheit ist die, daß es sich bei ihr um einen schwerfälligen Mechanismus für die Leitung der programmatischen Arbeit des Rates handelt. Die Mitglieder des Zentralausschusses treffen sich nur kurz als Ausschuß der Einheit. Der große Arbeitsbereich, der ihm vorgelegt wird, hat schon die Zustimmung der Kommissionen und Arbeitsgruppen gefunden, von denen jede auf ihrem Spezialgebiet ein Gremium von Fachleuten ist. Die Mitglieder des Zentralausschusses können nicht viel mehr tun, als die ganze geschehene Arbeit entgegenzunehmen, für sie zu danken, nach einigen Einzelheiten zu fragen und alle zu loben, die weiterarbeiten. Wir empfinden, daß es eigentlich die beiden großen geschichtlich verwurzelten Kommissionen sind, die das Ganze vorantreiben. Sie haben zahlreiche Mitglieder, langfristige Programme und tragen viel Verantwortung für die Glaubwürdigkeit des Rates.

Deswegen war ich enttäuscht, daß der Zentralausschuß versäumte, einer Erneuerung der Programmstruktur zuzustimmen. Das lag hauptsächlich an dem von einigen Kommissionen ausgeübten starken Druck. Meiner Ansicht nach bedeutet das, daß der neue Zentralausschuß nach Canberra die gleichen Schwierigkeiten haben wird, einen weiten Bereich ungleichartiger Programme zu verstehen und zu beaufsichtigen, wie wir sie nach Vancouver hatten. Deswegen wird es auch schwerer werden, dem Leben des Rates das Gefühl einer gemeinsamen Ausrichtung zu geben. Ich frage mich, ob Emilio Castros Kommentar nicht bedrückend wahr ist, daß nämlich „das ökumenische Schiff ein gutes Symbol ist, daß wir aber inzwischen die Reise selbst so sehr genießen, daß wir nicht mehr danach fragen, wohin sie eigentlich geht". Die großen Vollversammlungen sind nicht der ideale Ort, um eine präzise Tagesordnung für die nächste Periode aufzustellen. Sie finden zu gelegentlich statt und sind zu groß, um sich mit so vielen Einzelheiten zu befassen. Aber sie sind das einzige, was wir haben, und das ist auch ein guter Grund für das Gebet „Komm, Heiliger Geist".

Der ÖRK ist ein zeitlich begrenzter Ausdruck einer Bewegung. Er soll uns alle zu jenem gemeinsamen Leben und Zeugnis voranbringen, durch welches dem gekreuzigten Christus die Ehre gegeben wird. Die Gefahr des Rates ist, daß er eine ebenso formale Institution wird wie die Kirchen selbst. Ich bin den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen überaus dankbar, die offen sind für die Rufe des Volkes Gottes, die uns allen helfen zu antworten, und die wissen, was eine dynamische Bewegung kostet. Es wird der Test für unsere Versammlung in Canberra sein, ob wir erkennen, auf welche Weise der Geist diejenige Gemeinschaft schafft, die uns wahrhaft eins in Christus werden läßt.

Übersetzt aus dem Englischen von Claus Kemper

Ökumenische Hermeneutik

Auf der Suche nach Kriterien der Kohärenz im Christentum

VON ANTON HOUTEPEN

„Wir können die Kohärenz nicht auf Kosten der Lebendigkeit und Mannigfaltigkeit verabsolutieren. Aber wir sollten auch die Inkohärenz nicht verabsolutieren in einer Art theologischem Anarchismus oder uns mit dem bequemen Pluralismus eines milden Liberalismus begnügen" (Miguez Bonino).[1]

Das Zeitalter des Mißtrauens zwischen Ost und West, das am 9. November 1989 mit der Öffnung der Berliner Mauer definitiv zu Ende gegangen ist – so hoffen und beten wir –, ist in der Kirche Christi leider immer noch nicht überwunden. Wenn sie auch allmählich dünner geworden sind, so stehen zwischen Wittenberg, Rom, Canterbury und Byzanz immer noch Trennwände, die den innerchristlichen Reiseverkehr behindern und somit den Weg Jesu Christi für unsere Zeitgenossen zumauern. Während wir uns weltweit in Seoul entschlossen haben, den konziliaren Weg des Verstehens und des gemeinsamen Handelns im Blick auf Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung zu gehen, zögern die kirchlichen Führungsgremien, die Ergebnisse von 30 Jahren intensiven Dialogs über Schrift und Tradition, Glaube und Bekenntnis, Nachfolge und Charisma, Sakramente und Amt zu rezipieren und einander die Hand der Koinonia zu reichen. Ihr Zögern wird von einer theologischen Ideologie unterstützt, die immer wieder neue Grunddifferenzen und Grundsatzunterschiede aufzudecken weiß, die es uns, so heißt es, vorläufig noch unmöglich machen, unsere Verschiedenheit am Tisch des Herrn zu versöhnen und das Evangelium vom Reich Gottes gemeinsam zu verkünden bis an die Grenzen der Erde: oikoumene (Mt 28,14).

Ich möchte in diesem Beitrag zeigen, daß das Stocken des Rezeptionsprozesses der Dialogergebnisse[2] und das Fortbestehen konfessioneller Trennungen von 1054 und 1517 auf einer fehlerhaften und irreführenden, vielleicht sogar fehlenden ökumenischen Hermeneutik beruhen, die einer gründlichen theologisch-wissenschaftlichen Neubearbeitung bedarf. Sie sollte auf gemeinsame Kriterien der Identität und der Kohärenz im Christentum zielen und die derzeit waltende Hermeneutik des Konsenses und der Konvergenz in einen weiteren Rahmen bringen. Das heißt selbstverständlich nicht, daß dieses Ringen um Konvergenz und Konsens nutzlos gewesen wäre oder daß wir damit aufhören müßten, im Gegenteil. Es heißt

aber wohl, gerade weil wir auf fast allen Gebieten des Dialogs einen solchen Fortschritt gemacht haben, daß jetzt vielleicht neue, wagemutige Schritte gefragt sind, damit die ökumenische Bewegung ihren *kairos* nicht verpaßt. Einige Entwicklungen in der philosophischen Hermeneutik könnten dabei vielleicht auch der ökumenischen Theologie dienlich sein.

Nach einem kurzen Rückblick in die Geschichte der theologischen Hermeneutik (§ 1–4) werde ich versuchen, die hermeneutische Lage in der Gegenwartsphilosophie zu skizzieren (§ 5–6), um daraus zum Schluß einige Kriterien der Kohärenz (§ 7) abzuleiten, die, so hoffe ich, zu einer Revitalisierung der ökumenischen Theologie, der ökumenischen Bewegung und des ökumenischen Gesprächs führen könnten.

1. Die vielschichtige Hermeneutik des Heils

Die alte Lehre vom vierfachen Schriftsinn (sensus scripturae), die das christliche Verständnis des Heilsgeschehens in Israel und im Leben Jesu begleitete, hat der Christenheit des ersten Millenniums eine Kohärenz verbürgt, die heute verlorengegangen ist. Im berühmten Lehrgedicht von Augustin von Dänemark lautete sie:

„Littera gesta docet, quid credas allegoria,/moralis quid agas, quo tendas anagogia."[3] (Der Buchstabe lehrt, was geschah, die Allegoria, was du glauben sollst. Was du tun sollst, lehrt der Moralsinn, wo man hinstrebt, die Anagogie.)

Bezeichnung, Bedeutung, Bewirkung und Bestimmung des einen Wortes der Schrift wurden zusammengehalten als das eine Wort Gottes, das Wort des Lebens in Geschichte und Gegenwart des Glaubens ist, Wort des Handelns und Wort in die Zukunft des Ewigen Lebens hinein. Das Woher und Woraufhin dieses Wortes umrahmte das Weshalb und Wozu von Glauben und Praxis. Die Lesbarkeit der Welt[4] wurde vom Lesen der Schrift hergeleitet, gerade durch diese vierfache hermeneutische Bewegung. Die Wirklichkeit der Schrift mußte man noch nicht mit einem Sola Scriptura gegen die Wirklichkeit der Kirche oder der Welt verteidigen. Die Welt der Völker, der Bund Gottes mit Israel und der Kirche und das Zeugnis der Schrift standen alle unter dem gemeinsamen „Logos tou theou", von der Schöpfung bis an das Ende der Welt, und zwar vermittelt durch die kirchliche Überlieferung in der erwähnten vierfachen Hermeneutik der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft. So wurde das Heil Gottes vielschichtig gelesen: in der Urkunde der Schrift, im Glauben der Kirche, in der Feier der sakramentalen Zeichen, in gelebter Nachfolge und in eschatologischer Hoffnung.

2. Die Konzentration auf „littera et res gesta" seit der Aufklärung

Die Säkularisierung im europäischen Kulturbereich hat diese wunderbare Kohärenz des altkirchlichen und auch noch mittelalterlichen Glaubenssystems zersplittert in getrennte Bereiche von Glauben und Wissen einerseits und von Natur- und Geisteswissenschaften andererseits. Sie mußte auf die Dauer entweder das Wissen einschränken, um den Glauben noch zu behalten, oder dem Glauben abschwören, um dem Wissen seine vollen Chancen zu geben. Aber nicht nur das. Sie hat dem Wissen ein bestimmtes Gebiet, das Gebiet von Tatsachen und Texten, von empirischem Beweis und begrifflicher Definition zugewiesen, indem sie alles andere, also das Unwissenschaftliche und Irrationale, der Kunst und Dichtung, der Religion und Phantasie überließ. So wurden die Geisteswissenschaften allmählich auf die erste der vier hermeneutischen Schichten des Textes beschränkt, auf *littera* und *res gesta,* auf Philologie und Geschichte. Die Theologie hat sich eifrig bemüht, sich diesen neuen Verhältnissen anzupassen. Sie hat zur Arbeitsteilung zwischen Glauben und Wissen, Dichtung und Wahrheit, Mythos und Logos kräftig beigetragen. So folgte auf die Entzauberung der Welt auch eine Entzauberung der Religion.

Diese Arbeitsteilung zwischen Glauben und Wissen hat fürs erste viele Vorteile gebracht, wie die Freiheit des Wissens und des Gewissens, Kommunikation und Toleranz, Autonomie und Demokratie.

Für die theologische Hermeneutik hatte diese Konzentration auf *littera* und *res gesta,* auf den Litteralsinn der Schrift, die Blütezeit der historisch-kritischen Forschung zur Folge, die Entmythologisierung alles Abergläubischen und aller falschen Ideologie in der Christentumsgeschichte sowie die Aufdeckung historischer Fehldeutungen in den Vorstellungen der Kirchen voneinander. Konfessions- und Kirchenkunde des 19. und 20. Jahrhunderts und die moderne ökumenische Bewegung wären ohne diese Entwicklung nie zustande gekommen. So hat auch das ökumenische Gespräch dieser historisch-kritischen Forschung sehr viel zu verdanken. Der Rückgang zu den historischen Quellen, zur Ebene der Entstehung der biblischen Schriften oder der historischen Trennungen hat schon öfters anfängliche Verwandtschaft späterer Divergenzen und somit Konvergenz aufgedeckt.

Das ökumenische Gespräch hat sich in den bi- und multilateralen Dialogen bis jetzt vornehmlich dieser retrospektiven Hermeneutik bedient. Man fragte nach den ursprünglichen Intentionen der Texte aus Schrift und Tradition, auf die sich die streitenden Parteien beriefen, und auch nach dem eigentlichen Anliegen der Proteste und Glaubenskämpfe, die zu Trennung

und Schisma geführt hatten. Die Ergebnisse der Dialoge zeigen tatsächlich, daß eine wachsende Gemeinschaft zwischen den kirchlichen Traditionen schon auf der Anerkennung vieler früherer Fehldeutungen basieren kann. Manche Kirchen haben inzwischen ihre damaligen Verwerfungen zurückgenommen, das Anathema aufgehoben, eine Konkordie unterzeichnet. Karl Rahner und Heinrich Fries meinten 1983 sogar, die Einigung der Kirchen, auch der Kirchen von Wittenberg und Rom, sei unter Bezugnahme auf diese Ergebnisse und unter der Bedingung einer Wiederentdeckung der hermeneutischen Kriterien des ersten Millenniums schon heute eine reale Möglichkeit.

Trotzdem stockt das Gespräch. Die Ergebnisse werden nicht rezipiert, die Schritte auf dem Weg zur Einheit bleiben leise Tritte. Die Aufdeckung historischer Fehldeutungen führte zwar zum Ende der Exkommunikationen, aber paradoxerweise nicht zur Wiederherstellung der Communio, der koinonia. Die einen sagen: Der Konsens im Glauben ist noch längst nicht gesichert. Eine neue Textgläubigkeit macht sich sowohl in Form eines biblizistischen Fundamentalismus wie auch in Form eines wiederkehrenden Konfessionalismus breit. Ein universaler Katechismus wird als wünschenswert betrachtet. Andere Stimmen dagegen fürchten Uniformität. Die Vielfalt wird verherrlicht, die Angst vor Zentralismus scheint berechtigt zu sein. Die kontextuelle Vielfalt der Theologie und der polyzentrische Charakter der Kirche Jesu Christi, die wir nach einer langen Periode des Eurozentrismus endlich entdeckt haben, liefern ihrerseits neue Argumente, um gerade die kulturelle Verschiedenheit der Traditionen als kostbares Gut zu hegen und zu pflegen. Warum dann noch Einheit, koinonia?

Vielleicht sind hier erneut nichttheologische, kulturelle Faktoren im Spiel, welche die wahre Identität und Kohärenz des Christentums bedrohen. Alain Finkielkraut spricht in diesem Rahmen von einer ganz gefährlichen kulturphilosophischen Situation, die zum Untergang des Denkens führen könnte.[5] Wahrheit wird domestiziert, privatisiert zum Wahrheitsspiel; das menschliche Subjekt wird eine Illusion; der Markt der Möglichkeiten auf kulturellem, ökonomischem und religiösem Gebiet gibt Raum für gemischte Baupakete privater Art, die – als Post-Modernismus verkauft – faktisch eine liberale Anarchie verkörpern, die nur den Starken nützt, sie schützt und als Reaktion wieder fundamentalistische Strömungen und rechtsradikale Gruppen ins Leben ruft.

Was fehlt, ist eine *hermeneutische Gemeinschaft,* die in der kontextuellen Vielfalt trotzdem Sinn und Richtung sucht und die in der Geschichte ihrer Variationen (Bossuet) dennoch Treue und Identität verspürt: Das laßt uns

festhalten, was immer und überall und von allen geglaubt wurde (Vinzenz von Lerinum).[5a]

In dieser Situation scheint die Frage nach einer vitalen und kohärenten Theologie der ökumenischen Bewegung mehr als angebracht. Wie können wir wieder so zueinanderfinden, daß unsere Kohärenz als hermeneutische Gemeinschaft die vielen anstehenden Fragen des kommenden Jahrhunderts mit Hoffnung angehen kann?

Diese Frage zu beantworten setzt aber m. E. gerade die Aufarbeitung der hermeneutischen Frage im ökumenischen Gespräch voraus. Ich möchte die Geschichte dieser Frage in den vergangenen drei Jahrzehnten kurz darstellen, damit wir sehen, was schon getan wurde und was noch zu tun geblieben ist.

3. Die hermeneutische Frage im ökumenischen Gespräch

Für die Geschichte der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert bedeutet 1961 in mehrfacher Hinsicht einen Wendepunkt. In demselben Jahr, als in Berlin die Mauer errichtet wurde, öffnete sich die Christenheit für die Welt aller Völker. In Neu-Delhi traten die großen Orthodoxen Kirchen des Ostens dem ÖRK bei. Die Christenheit insgesamt wandte sich den Kirchen der Dritten Welt zu und erkannte sie als gleichrangige Glieder des Leibes Christi an. In Rom hatte Papst Johannes XXIII. die Türen und Fenster der römisch-katholischen Kirche weit geöffnet.

Das Zweite Vatikanische Konzil und die 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963 hatten versucht, eine neue hermeneutische Basis für das ökumenische Gespräch in einem erweiterten und vertieften Begriff der Überlieferung zu finden. So sagte Montreal:

„Wir gehen davon aus, daß wir alle in einer Tradition leben, die auf unsern Herrn selbst zurückgeht und ihre Wurzeln im Alten Testament hat, und daß wir alle dieser Tradition insofern verpflichtet sind, als wir die offenbarte Wahrheit, das Evangelium, empfangen haben, wie es von Generation zu Generation weitergegeben wurde. So können wir sagen, daß wir als Christen durch die Tradition des Evangeliums (die *Paradosis* des *Kerygmas*) existieren, wie sie *in der Schrift bezeugt und in und durch die Kirche kraft des Heiligen Geistes* übermittelt worden ist. Tradition in diesem Sinne wird gegenwärtig in der Predigt des Wortes, in der Verwaltung der Sakramente und im Gottesdienst, in christlicher Unterweisung und in der Theologie, in der Mission und in dem Zeugnis, das die Glieder der Gemeinde durch ihr Leben für Christus ablegen."[6]

Hier werden die vier klassischen Schriftsinne mit dem Prozeß der Überlieferung verknüpft und auf das ganze Leben der Christen und der Kirchen angewandt. Das gleiche geschah zwei Jahre später auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der dogmatischen Konstitution „Dei Verbum":

„Was Gott zum Heil aller Völker offenbart hat, das sollte – so hat er in Güte verfügt – für alle Zeiten unversehrt erhalten bleiben und allen Geschlechtern weitergegeben werden. Darum hat Christus der Herr, in dem die ganze Offenbarung des höchsten Gottes sich vollendet (vgl. 2Kor 1,20; 3,16–4,6), den Aposteln geboten, das Evangelium, das er als die Erfüllung der früher ergangenen prophetischen Verheißung selbst gebracht und persönlich öffentlich verkündet hat, allen zu predigen als die Quelle jeglicher Heilswahrheit und Sittenlehre und ihnen so göttliche Gaben mitzuteilen. Das ist treu ausgeführt worden, und zwar sowohl durch die Apostel, die durch mündliche Predigt, durch Beispiel und Einrichtungen weitergaben, was sie aus Christi Mund, im Umgang mit ihm und durch seine Werke empfangen oder was sie unter der Eingebung des Heiligen Geistes gelernt hatten, als auch durch jene Apostel und apostolischen Männer, die unter der Inspiration des gleichen Heiligen Geistes die Botschaft vom Heil niederschrieben" (DV § 7).

Auch hier geht es in der Überlieferung nicht nur um Texte, sondern um das Evangelium des Heils, das in der Gestalt von Worten und Zeichen, Sitten und Lehren, Einrichtungen und Verhaltensmustern die christliche Lebenspraxis, die Gestalt der Kirche und das Ziel der Geschichte bestimmt.

Es mag wahr sein, daß die Gesamtperspektive der Konzilskonstitution sich damals darin von dem Montrealbericht unterschied, daß sie die Offenbarungsgeschichte dem Offenbarungswort deutlicher voranstellte und die Rolle der Offenbarungsträger – der Propheten, Jesu Christi, der apostolischen Prediger und Schriftsteller, der Kirchenväter, Bischöfe und des Kirchenvolks – stärker betonte.[7] Es mag auch zutreffen, daß der Ansatz bei einer tieferen und dynamischeren Idee der Tradition als „Paradosis des christlichen Lebens" im Endergebnis von Montreal doch zu wenig nachgewirkt hat.[8] Dennoch könnte man sagen, daß seit Montreal die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung und zum Teil auch die bilateralen Dialoge von vier hermeneutischen Prinzipien geprägt worden sind:

- Schrift und Tradition sind schon beim Entstehen und in der Auslegungsgeschichte der Schriften selbst wechselseitig inhärent (wie es auch von der Form- und Redaktionsgeschichte bestätigt worden war und von den neueren Judaica-Forschungen auch für das Verhältnis von Thora und Halacha/Haggada erläutert wurde);
- Tradition, Überlieferung war und ist immer zuerst mündliche Überlieferung, ist Erzählung aufgrund von Erfahrung;
- Die Schrift, obwohl Niederschrift der vorangehenden Tradition, ist normatives Kriterium der Glaubenslehre und kirchlichen Praxis, insoweit keine Lehre oder Praxis schriftwidrig sein darf und insoweit jede historische Lehre oder Praxis dem eschatologischen Urteil Gottes unterstellt bleibt, wie es gerade von der Schrift bezeugt wird. Dabei bleibt aber eine Interpretationsbreite, die vom verbindlichen Lehramt der Kirche über-

wacht wird, wie dies auch immer in verschiedenen Formen von *episkopé* gestaltet sein mag.

- Tradition, Überlieferung umfaßt mehr als nur Lehre oder Texte; sie bezieht sich auch auf Sakramente, liturgische Feste und Bräuche, Disziplin und christliches Verhalten, Spiritualität und kirchliche Organisationsformen.

Obwohl diese „ökumenische Hermeneutik" in ihrer Dialektik zwischen Text und Kontext, Kontinuität und Erneuerung, Geist und Buchstabe, Glaube und Praxis in vielen Studien zum hermeneutischen Problem in den 60er und 70er Jahren sowohl im Gesamtbereich der Theologie wie auch von Glauben und Kirchenverfassung und einigen bilateralen Dialog-Gruppen diskutiert worden ist[9], wurde sie von den Kirchen selbst kaum ernstgenommen. Aus den Reaktionen der Kirchen zu dem Lima-Text über Taufe, Eucharistie und Amt geht klar hervor, daß man diese erweiterte und vertiefte Hermeneutik, wie sie im Text exemplarisch angewandt wurde, nicht oder noch nicht rezipiert hat. Ein Beispiel aus dem Amtsteil von Lima mag dies erläutern.

In § 34 des Amtstextes wird eine Beschreibung der Idee der „apostolischen Tradition" gegeben, innerhalb derer das Zeichen einer „bischöflichen Sukzession" neu interpretiert wird, und zwar als Zeichen, nicht als Garantie der Einheit. Ich zitiere:

„Im Glaubensbekenntnis bekennt die Kirche, daß sie apostolisch ist. Die Kirche lebt in Kontinuität mit den Aposteln und ihrer Verkündigung. Derselbe Herr, der die Apostel aussandte, ist weiterhin in der Kirche gegenwärtig. Der Geist hält die Kirche in der apostolischen Tradition bis zur Vollendung der Geschichte im Reich Gottes. Apostolische Tradition in der Kirche bedeutet Kontinuität in den bleibenden Merkmalen der Kirche der Apostel: Bezeugung des apostolischen Glaubens, Verkündigung und neue Interpretationen des Evangeliums, Feier der Taufe und der Eucharistie, Weitergabe der Amtsverantwortung, Gemeinschaft in Gebet, Liebe, Freude und Leiden, Dienst an den Kranken und Bedürftigen, Einheit unter den Ortskirchen und gemeinsame Teilhabe an den Gaben, die der Herr jeder geschenkt hat."

Die Sendung der Apostel (*res gesta*), Glaubenserzählung (Gegenwart Jesu Christi, Beistand des Hl. Geistes, also *allegoria*), Glaubenspraxis (Bekenntnis, Sakramentsfeier, Ordination zum Amt, Diakonie, Solidarität und Einheit der Ortskirchen untereinander, also *sensus moralis*) und Glaubensbestimmung (Vollendung der Geschichte im Reich Gottes, also *anagogia*) sind hier im Begriff der apostolischen Tradition zusammengenommen.

Obwohl diese Beschreibung der apostolischen Tradition von den meisten Kirchen positiv aufgenommen wurde, werden daraus keine Konsequenzen

gezogen. Die Wiederherstellung des dreifachen Amtes um der Einheit willen, die Erneuerung der konziliaren Struktur der Kirche als einer Gemeinschaft von Kirchen oder die Ordination von Frauen werden – natürlich nicht von denselben Kirchen – mit Traditionsargumenten nach dem alten einseitig retrospektiven Muster weiterhin abgelehnt: die Schrift kannte solche Dinge nicht; die Kirche hat es immer so und so praktiziert; sie ist nicht in der Lage, solche Änderungen durchzuführen. So siegt der Litteralsinn über eine Hermeneutik der Kohärenz und wird die eigene Rolle der ökumenischen Bewegung als hermeneutische Gemeinschaft verkannt.

4. Versöhnte Verschiedenheit?

Wenn nun die Sache so steht, warum wird dann nicht der Weg der Anerkennung verschiedener hermeneutischer Verfahren und somit verschiedener Traditionen begangen? Warum sich überhaupt auf Konvergenz- oder Konsenstexte einlassen? Bringt es unsere heutige Einsicht in die Pluralität der Wahrheit und der Methoden der Wahrheitsfindung nicht mit sich, daß wir auf eine gemeinsame christliche Wahrheit verzichten müssen?

Schon 1963 in Montreal hatte Ernst Käsemann in seinem berühmten Vortrag: „Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?" auf diesen m.E. verführerischen Irrweg hingewiesen:

„Der nt.liche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher, d.h. *in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit*, dagegen die Vielzahl der Konfessionen. Die Variabilität des Kerygmas im NT ist Ausdruck des Tatbestandes, daß bereits in der Urchristenheit eine Fülle verschiedener Konfessionen nebeneinander vorhanden war, aufeinander folgte, sich miteinander verband und gegeneinander abgrenzte. Daß die gegenwärtigen Konfessionen sich sämtlich auf den nt.lichen Kanon berufen, ist *von da aus* durchaus begreiflich. Der Exeget kann ihnen grundsätzlich weder das methodische noch das sachlich fundierte Recht dazu bestreiten. Er muß es ihnen im Gegenteil grundsätzlich bestätigen. Ist der Kanon als solcher und im ganzen verbindlich, mögen die verschiedenen Konfessionen größere oder kleinere Partien, bekanntere oder unbekanntere Autoren des NT mit mehr oder weniger *historischem Recht* für sich in Anspruch nehmen. Ihr Rechtsanspruch ist grundsätzlich unbestreibar und im einzelnen beweisbar, die Einheit der Kirche umgekehrt *von solchem Ausgangspunkt her* grundsätzlich unbeweisbar und jeder konfessionelle Absolutheitsanspruch bestreitbar"[10] (meine Hervorhebungen: sie zeigen die Reduktion auf den Litteralsinn der Schrift und zeugen von Historismus im Sinne von Gadamer).

Wie Raymond Brown in Montreal und später James Dunn in seiner eingehenden Studie „Unity and Diversity in the New Testament"[11], wie auch Ferdinand Hahn, Karl Kertelge. Rudolf Schnackenburg[12] und neuerdings

Franz Georg Untergaßmair[13] und Ulrich Luz[14] gezeigt haben, ist im Neuen Testament zwar selten von Einheit (henotès) der Kirche die Rede (nur Eph 4,1–16) und sicher nicht von Uniformität oder Zentralismus; aber um so häufiger tauchen Methaphern auf, die auf Partizipation, Gemeinschaft, Solidarität, Kommunikation, Sammlung, Kohärenz und Liebe hinweisen.

Auf dem Boden historischer Vielfalt hat sich eine hermeneutische Gemeinschaft des Erzählens, des gemeinsamen Handelns und der gemeinsamen Suche nach dem Reiche Gottes gebildet. Das Bekenntnis des einen Gottes und Vaters Israels und Jesu Christi (1Kor 8,6; Röm 3,29; Eph 4,6; Joh 17,11.21.22.23), der definitiven und einmaligen Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu Christi und des einen, alle Völker bis ans Ende der Geschichte sammelnden Pneumas Gottes bildet das Fundament einer gegebenen Einheit, die zwar immer bedroht ist, aber dennoch immer wieder manifestiert werden soll. So gibt es nur ein Evangelium (Gal 1,6), eine Taufe (1Kor 12,13; Gal 3,28), eine Eucharistie (1Kor 10,16–17; 1Kor 11,17–34), eine apostolische Nachfolge, Sendung und *episkopè* (Apg 20,28–31) zum Aufbau des Leibes Christi (Eph 4,11–12), die in dem Kollegium der Zwölf, in ihrer Tischgemeinschaft mit dem Herrn ebenso vorgezeichnet ist wie in einer ursprünglichen ökumenischen Bewegung innerhalb Israels und für das erweiterte Israel der Völker.[15] „Daß Einheit der Kirche sichtbar gelebt werden muß, gehört zum Zentrum des christlichen Glaubens."[16] Und: „Wie das Ringen um Einheit der Kirche zum christlichen Glauben selbst gehört, so gehört auch die Vielfalt und die Verschiedenheit dieser Versuche zum christlichen Glauben."[17]

So ruht die Einheit der Kirche als versöhnte Vielfalt in einer hermeneutischen Erzählgemeinschaft auf der Suche nach dem Reich Gottes in der apostolischen Nachfolge und im Auftrag Jesu Christi. Der Kanon der Schriften, die altkirchlichen Symbole, die Zeichen des Neuen Bundes in Taufe und Eucharistie, die Nachfolge Christi und die apostolische Episkopè der Hirten im Namen Christi bilden die bleibenden Strukturen dieser hermeneutischen Gemeinschaft. Wo diese Strukturen leben, da kann auch die Einheit der Kirchen manifest werden, in vielerlei Formen.

Hier wird nun deutlich, daß versöhnte Verschiedenheit nur dann nicht als Alibi wirklicher Einheit verstanden wird, wenn sie Früchte der Solidarität trägt – was sollen wir tun? (*quid agas*) – und wenn sie zu neuen Sinnzusammenhängen führt – was dürfen wir hoffen? (*quo tendas*) – und vor allem: wenn sie die Bildung einer wirklichen hermeneutischen Gemeinschaft, die für die Kirche Christi charakteristisch ist, nicht verhindert.

Die moderne ökumenische Bewegung ist diesen Weg der gemeinsamen Praxis und der gemeinsamen Hoffnung auf vielen Gebieten des kirchlichen Lebens gegangen. Die Erfahrungen, die dabei gemacht worden sind, sind aber zum Teil noch nicht auf die Ebene des Bekenntnisses gebracht worden. Uns fehlt ein soziales Credo, uns fehlt eine gemeinsame Vision des Reiches Gottes. Es gibt darüber bis jetzt kaum bilaterale Dialoge und auch in dem multilateralen Dialog von Glauben und Kirchenverfassung wurde der Ansatz von Bangalore – „Gemeinsame Rechenschaft unserer Hoffnung" – nicht weiter verfolgt. Hier wirkt sich das Erbe der rückwärtsgewandten Hermeneutik, die sich auf *littera* und *res gesta* konzentriert, wie vielleicht auch das mißverständliche Erbe der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre verheerend aus. Aber wie könnte es je zur wirklichen Kohärenz und Identität in demselben christlichen Glauben kommen ohne Solidarität und Hoffnung aller Leidenden in der Welt? Ohne die Perspektive der Leidenden bleibt jede ökumenische Hermeneutik der Konvergenz und der Verständigung toter Buchstabe und dürre Grammatologie.

5. Die Hermeneutik aufs Spiel gesetzt

Nicht nur durch einen unzeitgemäßen Historismus im Verständnis der christlichen Überlieferung stockt das ökumenische Gespräch.

Die hermeneutische Methode und das hermeneutische Bewußtsein selbst sind in die Krise geraten. Die Zufriedenheit mit kirchlicher Vielfalt und Zersplitterung – zur Zeit gibt es nach David Barretts World Christian Encyclopedia etwa 21 000 christliche Denominationen und kommen jährlich etwa 300 neue hinzu – ist auch ein Echo der zunehmenden Resignation gegenüber der Vielfalt von Wahrheiten, Idealen und Werten und der Zersplitterung der Sinnsysteme als solcher. In einem Teil der modernen, vor allem der französischen Philosophie (Foucault, Derrida, Lyotard, Baudrillard) herrscht zur Zeit eine Absage an jegliche Hermeneutik des Sinnes. Es gibt nur Texte, Kontexte und Prätexte, nur Zeichen, die miteinander verknüpft, aber nie sinnhaft kohärent sein können. Jeder Schein des Verstehens ist eine Illusion, jede Lesart nur Spiel oder Betrug. Es gilt, bei jedem Sinn-Zeichen zuerst den angeblichen Sinn zu dekonstruieren und den Leser als Subjekt der Sinn-Stiftung zu demolieren. Wie in einem archäologischen Labyrinth von ehemaligen Deutungen sind wir in einem undurchschaubaren Prozeß der Intertextualität gefangen. Noch weiß keiner den Weg oder irgendeinen Ausgang aus dieser Wirrsal von Bezeichnung und Bedeutung, Bewirkung und Bestimmung. Eine semiotische Analyse von Texten ist zwar

möglich: ihre Aktanten und Kodierungen, ihre Transformationen und Verschiebungen, ihre Phoneme und Lexeme können beschrieben werden. Wer dazu Lust hat, kann solche Analysen bei seinem eigenen Wahrheitsspiel benutzen, aber eine hermeneutische Gemeinschaft, die mehr als Spiel mit den Texten sein möchte, gibt es überhaupt nicht.[18] Jede Interpretation ist ein willkürlicher Eingriff in einen Prozeß der Zerstreuung (dissémination) von Sinn. Es kann keine Wahrheit-in-Einheit mehr geben. Es gibt nur Diaspora.

So hat sich wieder einmal die Konzentration auf den Litteralsinn, die nach Gadamer schon bei Dilthey begonnen hat[19], als eine Anti-Hermeneutik ausgewirkt, wenn sie auch als Abwehr gegen romantische Willkür und skeptische Subjektivität gedacht war.[20] Gadamers eigener Ansatz einer praktischen und methodischen Hermeneutik der Horizontverschmelzung zwischen Leser und Text, die sich nur für den persönlichen Gebrauch der Leser und Hörer des Wortes eignet und die von jedem Wahrheitsanspruch gerade im Namen des unvermeidlichen Vorurteils absieht, hat dies vielleicht schon mitvorbereitet. Viele Kommentare deuten Derridas Grammatologie als die konsequenteste Ausführung des Gadamerschen Programms.[21]

Sein Plädoyer für das gute Recht der Tradition, die wir teilen und vor deren Gewalt wir uns beugen müssen, zeugt von derselben rückwärtsgewandten Intention wie der Historismus von Dilthey. Sie macht Tradition zwar zur Fundgrube und Urkunde, vergißt aber den aktuellen Transmissionsprozeß und die Bestimmung der Texte. Eine Teleologie kann es nicht geben. Das Buch der Geschichte der Interpretationen bleibt immer nur Fragment, wird niemals fertiggeschrieben. Es gibt niemals ein besseres, immer nur ein anderes Verstehen.[22] Eine hermeneutisch gezielte Bewegung, eine hermeneutische Gemeinschaft, die Verständigung durch Neu-Interpretation zum Ziele hat, kann es überhaupt nicht geben. Anders gesagt: es gibt nur Inszenierungen der Wahrheit und die wissenschaftliche Analyse solcher Inszenierungen. Es gibt nur die Differenz zwischen dem Alten und dem Neuen, keine Geschichte, keine Hoffnung. Das ist das unvermeidliche Gesetz der Kontingenz und der Textualität. Wir sind „Auswanderer, die nie heimkehren“[23].

Auch die christliche Tradition, selbst wenn sie eine hermeneutische Gemeinschaft sein wollte, ist diesem Gesetz der Textualität unterworfen. Die Suche nach irgendeiner, nicht nur innertextuellen oder intertextuellen, sondern zukunftsträchtigen Kohärenz, geschweige denn nach einer Konvergenz oder einem Konsens ist von vornherein unmöglich. Das einzig mögliche sind die kontinuierliche Verständigung, eine ständige Kommunikationsbereitschaft und eine Kunst des Gespräches.

Obwohl diese Einsichten im ökumenischen Gespräch sicher fruchtbar gemacht werden können[24], reichen sie für die Kirche als Zielgemeinschaft des Reiches Gottes nicht aus. Sie bringen zwar Einsicht in unsere Relativität und Begrenzung als Kirchen, nicht aber in die Beziehung zu der Una Sancta. Ihnen fehlt der anagogische Sinn.

6. Ein Haus des Sinnes, worin wir wohnen

Natürlich ist dies eine Abbreviatur des strukturalistischen und methodenabhängigen Ansatzes in der Philosophie. Sie hilft aber zu verstehen, was andere Philosophen wie Jürgen Habermas in Deutschland oder Emmanuel Levinas und Paul Ricoeur in Frankreich dagegen einzuwenden haben. Ich beschränke mich hier auf die Arbeit Paul Ricoeurs.

Für ihn meint Hermeneutik nicht Zerstreuung von Interpretationen, sondern Sammlung des Sinns (réceuillier, récollection).[25] Es gibt im Konflikt der Interpretationen auch eine Entlarvung, eine Mäeutik des Sinns, und zwar durch Kritik. Aber diese Kritik dient dem positiven Ziel des Sammelns von Sinn.

Für Ricoeur beschränkt sich die Hermeneutik nicht auf Texte. Sie bezieht sich auch und primär auf Symbole. Wie im Traum, im Gebet, im Gedicht sind Sprache und Leben, Bios und Logos miteinander verknüpft. Sprache und Texte können diese symbolische Tätigkeit nur durch Formalisierung verlieren; denn normalerweise wirkt alle Sprache symbolisch, d.h. in der Doppelheit von Verbergen und Offenbaren (montrer en cachant): „Interpretation ... ist die Arbeit des Denkens, die aus dem Aufdecken des verborgenen Sinns im sichtbaren Sinn besteht, aus dem Entfalten der Sinnebenen, die im Wortsinn eingeschlossen sind."[26]

So vollzieht sich in der Interpretation von Symbolen und Texten „ein Erfassen des Realen"[27], „eine Verknüpfung zu einer zusammenhängenden Folge"[28], aber dieses Stiften des Zusammenhangs ist nur möglich durch den Lebensvollzug.[29] Die Bedeutung und der Sinn, obwohl von uns gesehen, gelesen, gesammelt, wird uns zugleich geschenkt und gegeben. „Le symbole *donne* à penser."[30]

Das Prinzip dieser Sinn-Deutung ist einerseits das Gedächtnis, die erinnerte, erzählte Erfahrung, eine Archäologie des Subjekts; andererseits aber auch die Bestimmung und die Hoffnung, also die Teleologie des Subjekts, die ihrerseits aber noch von einem größeren Rahmen umfaßt wird, nämlich dem der Eschatologie des Subjekts *und* der Geschichte, wie sie in der Religion gedacht wird.[31] Für Ricoeur steht fest, daß die Wahrheit nie auf der

Ebene der Aussage des Wortes oder des Satzes gefunden werden kann, sondern nur in der Erzählung, durch die die Geschichte vermittelt wird. Am Ende wird sich herausstellen, daß diese Geschichte eine Geschichte Gottes ist, an der wir gerade durch unsere „Enarrationes" dieser Geschichte teilhaben. Das ist das Haus des Sinnes, worin wir wohnen dürfen, dadurch daß wir alles Wohnliche sammeln und kohärent machen.

Ricoeur meint, daß das Christentum, nachdem es von den Meistern des Mißtrauens (Marx, Nietzsche und Freud) als unterdrückende Machtlegitimation und als infantil-regressive Verbotsinstitution entlarvt worden ist[32], eine zweite Naivität in einem postkritischen Glauben erreichen kann. Darin werden Herrschsucht, Habgier und Ehrgeiz, die den Menschen schon nach Aristoteles zu Politik, Wirtschaft und Kunst anstiften, durch eine kritische Selbstanalyse des Subjektes in einer neuen hermeneutischen Gemeinschaft zu Einsatzbereitschaft im Dienst, zu Solidarität und Frieden umgewandelt. Die Anerkennung der Schuld (l'aveu, confession) wird so zum Grund des neuen Bekenntnisses zur Humanität gegenüber Gott.[33]

Hier zeigt sich nun eine tragfähige Brücke zu unserer Zeitgeschichte und ihren Wahrheitsspielen. Die Kirche Christi in ihrem ökumenischen Auftrag hat sich zu bewähren als im Namen Gottes erfolgende Sammlung all derer, die und all dessen, was in der Diaspora zerstreut ist. Sie tut dies durch ihre Symbole und Geschichten, durch eine Struktur der „Enarratio", die Gott zugleich verbirgt und offenbart als den Vater aller Völker, als den Diener aller Leidenden, als den Richter aller Herrschenden und als den Geist des Lebens in der Fülle des Reiches Gottes.

Diese Schriften und Symbole sind nicht deshalb normativ, weil sie litterae et res gesta der göttlichen Offenbarung wie versteinerte Gesetze weitergeben, sondern weil sie die uns geschenkten göttlichen Sinnzusammenhänge durch Symbole und Erzählungen entdecken lassen.

So ist die Kirche inmitten aller offensichtlichen Grammatologie unserer Kultur, die nur Reiseführer für die Landschaft ihrer eigenen Textmonumente liefern, aber keine Heimkehr oder irgendeinen Ausweg aus dem selbstgebauten Labyrinth ermöglichen kann, eine kritische Kontrastgemeinschaft. Ihre ökumenische Aufgabe im 20./21. Jahrhundert ist nicht länger eine zentrifugale Expansion bis an die Grenzen der Erde – das Bild, das die Oikoumene des 19. Jahrhunderts hervorgebracht hat –, sondern eine zentripetale Kohäsion und Kohärenz all dessen, was sie in ihren vielen Zentren an Zeichen und Symbolen des gemeinsamen Reiseziels findet.

Sie muß hören und sammeln, was der Geist allen Kirchen über den Baum des Lebens im Garten Gottes zu sagen hat (Offb 2,7), damit wir aus einem Munde den Gott loben, der in unserer Zerstreuung bei uns wohnt.

Die Konvergenzbemühungen der ökumenischen Bewegung müssen in den weiteren Rahmen des Suchens von Kohärenz gestellt werden, um der Solidarität aller zu dienen, die Gott suchen. Die Ökumene muß verbinden, was noch unverbunden ist, und heilen, was zersplittert wurde. Welches wären die wichtigsten Merkmale einer solchen Hermeneutik der Kohärenz?

7. Kriterien einer ökumenischen Hermeneutik der Kohärenz

a) Das erste Kriterium einer ökumenischen Hermeneutik der Kohärenz wäre ein patristisches und scholastisches *Adagium,* wie es Thomas von Aquin zusammenfaßt in dem Satz „Der Glaube bezieht sich nicht auf etwas, das mit Worten ausgedrückt werden kann, sondern auf die Sache."[34] Der nordafrikanische Bischof und Kirchenvater Vigilius von Thapsos, dessen Autorität man als der des hl. Augustinus gleichrangig oder im Westen bis zur spätmittelalterlichen Scholastik sogar für höher erachtete, prägte schon um 480 eine Goldene Regel für die Auslegung von Glaubensformulierungen: „Wo der Sinn unversehrt bewahrt bleibt, soll man über Worte nicht im voraus entscheiden."[35] Es kann der Sinn der Glaubensgeschichte also sehr gut auch mit anderen Worten weitergegeben werden.

Nach der Reformation aber, als die Interpretation der Schrift und der dogmatischen Formeln einer eigentümlichen litteralistischen und juridischen Hermeneutik unterworfen wurde, stellte Bellarmin – im Einklang mit Calvin – dieses Diktum von Vigilius auf den Kopf, als er behauptete: „Der Glaube steckt nicht in den Worten, sondern im Sinn! Wir haben also nicht dasselbe Symbol, wenn wir bezüglich der Auslegung uneinig sind."[36] Das hat zu einer positivistischen Theologie geführt, die eine juridische Hermeneutik der Glaubensformel zum Gesetz erhoben und ihre Funktion als *enarratio,* als Geschichte und Erzählung, vernachlässigt und verdunkelt hat. Schließlich waren es die Glaubensformeln als Glaubenssätze (propositiones), die man zu glauben und zu unterschreiben hatte.

Es geht im Glauben und auch beim ökumenischen Gespräch nicht um Texte, sondern um die Sache, das Reich Gottes. Die Geschichte des Heiles als die von Gott gewirkte Geschichte des Suchens des Reiches Gottes wird zwar durch die Überlieferung von Erzählungen vermittelt, geht aber selbst weiter in der Gegenwart Christi und des Geistes Gottes. Sie ist praxis- und zielgerichtet. Ihre Wahrheit ist „ex auditu", aber sie soll dann auch getan, nicht nur ausgesagt oder angenommen werden.

b) Die Kirche Christi ist eine hermeneutische Erzählgemeinschaft in vielen Kontexten. Es geht in dieser Gemeinschaft mehr um die Subjekte, die Träger der Überlieferung, als um die Instrumente der Überlieferung.

Nicht *determinatio fidei* ist das Ziel der Verkündigung oder des Lehramtes, sondern *communicatio fidei!* „Die Kirche sollte ungern definieren."[37] In der heutigen weltweiten Diaspora und Verlorenheit soll die Kirche Haus des Sinnes und Asyl für alle Pilger sein, die Gott suchen.

c) Nicht *sola scriptura* oder *sola traditio,* sondern *solum Regnum Dei* soll die zusammenbindende Glaubensregel sein. Die Kirche muß einer missionarischen, zukunftgerichteten Hermeneutik den Vorrang geben.

Dazu brauchen wir ein neues „ökumenisches Viereck", das dem vierfachen Schriftsinn entspricht und sich vielleicht so formulieren läßt:

1. Das Gedächtnis der Geschichte Gottes mit Israel und der Geschichte Jesu, wie es von den Schriften des Alten und des Neuen Testamentes vermittelt worden ist (*res gesta*);
2. Die Gegenwart der Glaubensgemeinschaft als einer hermeneutischen Erzählgemeinschaft um Wort und Sakrament, Zeichen der Gegenwart Christi und des Heiligen Geistes (*allegoria*);
3. Die konkrete Praxis der Nachfolge in Sendung und Dienst in vielfachem Kontext (*sensus moralis*);
4. Die Berufung und Bestimmung des Menschen im Blick auf das Reich Gottes in konkreter prophetischer Ansage der Hoffnung und Absage an all das, was dem Reich Gottes widerspricht (*anagogia*).

Das kirchliche Amt hat die Aufgabe der besonderen Aufmerksamkeit und Wachsamkeit (*episkopè*) über dieses Viereck, fügt aber nichts wesentlich Neues zu. Man darf die Aufgabe des Amtes mit Recht als eine sakramentale, von Christus gewollte und vom Geist geleitete Aufgabe betrachten, aber sie darf nicht als eine Sonderseite dieses ökumenischen Vierecks behandelt werden, als ob die Kirchengemeinschaft als hermeneutische Gemeinschaft erst durch diesen Dienst des Amtes möglich wäre. Das ganze Volk Gottes aller Zeiten und aller Orte ist Träger der Überlieferung, dabei von seinen Hirten begleitet, die mit ihm auf demselben von Gott in Christo vorgezeichneten hermeneutischen Weg sind.

Ich bin der Überzeugung, daß dieses Viereck den Intentionen der Kirchengemeinschaft Jesu Christi besser gerecht wird als das jetzt vorherrschende von Lambeth 1886/88 und 1920, das einer dürftigen Ekklesiologie mit juridischem und historistisch-legitimierendem Vorzeichen entstammt und den Ergebnisen der Exegese der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts in bezug auf Einheit und Kirchengemeinschaft nicht gerecht wird. Das Walten

dieses Lambeth-Vierecks in den bi- und multilateralen Dialogen verhindert die wahrhaftige Rezeption ihrer Ergebnisse: es führt auf „final agreement" hin, weil inzwischen die Erfahrung der Gemeinschaft des Vertrauens und der Liebe, des gemeinsamen Handelns und Hoffens nicht honoriert und manchmal sogar als Ungeduld oder Ungehorsam diskreditiert wird.

d) In einer missionarischen und zukunftsbezogenen Hermeneutik dürfen die früheren Geschichten und Erzählungen nicht nur wiederholt und die alten Formeln nicht nur rezitiert werden, so wenig man sie vergessen darf. Wir brauchen auch neue Ausdrucksformen und Symbole. Die neueren Glaubenskenntnisse sind „Loci theologici", die im ökumenischen Gespräch beachtet werden müssen.

Wie es Ellen Flesseman vor acht Jahren in Odessa gesagt hat:

„Es reicht nicht, das Credo für Christen heute neu zu formulieren. Wir müssen dasselbe tun, was das Credo zu seiner Zeit tat, nämlich versuchen, den gemeinsamen christlichen Glauben im Blick auf die Ketzereien und Probleme, die unseren Glauben heute bedrängen, zum Ausdruck zu bringen, und zwar in einer Sprache, die unserem Denken entspricht und die unserer erfahrenen Gemeinschaft mit Gott in Jesus Christus durch den heiligen Geist gerecht wird ...

Deshalb sollte die gemeinsame Bekenntnisgrundlage der Kirchen nicht eine moderne Neuformulierung des Credos (von Nizäa AH) sein, vielmehr sollte ein Versuch unternommen werden, den apostolischen Glauben in heutigen Denkformen im Blick auf moderne ‚Ketzereien' zu bekennen. Die wichtigsten Kriterien für das Gelingen eines derartigen Versuches wären, ob er dem soteriologischen Skopus der Schrift und den soteriologischen Bedürfnissen und Erwartungen heutiger Glaubender entspricht." [38]

Es geht tatsächlich um „homologein eis sōterian" (Röm 10,10). Vergleichbares sagte Hans-Martin Barth auf einer Tagung der Societas Oecumenica in Rom 1984: „Nicht gemeinsam zu akzeptierendes Formelgut aus Bekenntnissen von gestern, sondern die Dynamik der miteinander in Kontakt kommenden Bekenntnisgeschichten wird die Christenheit zur Wahrnehmung und Verantwortung ihrer gemeinsamen Bekenntnisgeschichte inspirieren." [39]

e) Eine solche Hermeneutik der Kohärenz ist nur möglich bei Intensivierung des ökumenischen Dialogs der polyzentrischen Bekenntnistraditionen in Ost und West, Nord und Süd, vor allem der jüngeren Kirchen in Asien, Afrika und Lateinamerika. Sie sollten gleichberechtigte Teilnehmer innerhalb der christlichen hermeneutischen Gemeinschaft werden.

Ein wirklicher Austausch dieser Bekenntnistraditionen im Rahmen des ÖRK hat noch nicht stattgefunden. Der Dialog mit anderen Religionen und die Inkulturations- und Befreiungsproblematik machen einen solchen Aus-

tausch dringend notwendig. Eine Zusammenarbeit der Kommission für Mission und Evangelisation, der Unterabteilung für den Dialog mit den anderen Religionen und der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wäre notwendig, um eine solche Hermeneutik der Kohärenz für das nächste Jahrhundert der Kirche vorzubereiten und die hermeneutische Gemeinschaft weltweit auszubauen. Die Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT) sollte als Expertengruppe für eine solche Zusammenarbeit herangezogen werden.

ANMERKUNGEN

[1] Miguez Bonino, The Ecumenical Review 41 (1989) S. 164.

[2] Dazu z. B.: P. Lengsfeld / H. G. Stobbe (Hrsg), Theologischer Konsens und Kirchenspaltung, Stuttgart 1981.

[3] Augustinus von Dänemark (gest. um 1285), H. de Lubac, Les quatres sens de l'Ecriture I/a, Paris 1959, 129–219.

[4] Vgl. H. Blumenberg, Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt a. M. 1981. Das Bild der Welt als ein lesbares Buch geht schon zurück auf Augustin und Plotin, findet sich aber im Ansatz auch schon bei Plato im „Timaios" (29b), wo die Entstehung des Kosmos mit Funktion und Form des Wortes verglichen wird und wo die „Redlichkeit" des Alls als wurzelnd im redlichen Schöpfergott ausgemalt wird (vgl. auch 37b, 39e, 47b, 48d). Die Zusammenstellung des Kosmos ist wie eine gut aufgebaute Geschichte, wie eine annehmliche Erzählung. Wie es Heidegger später sagen würde: der Logos der Sprache entspricht dem Logos des Seins.

[5] Alain Finkielkraut, La défaite de la pensée, Paris 1987.

[5a] Id teneamus, quod semper et ubique et ab omnibus creditum est.

[6] Montreal 1963. Bericht der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Genf 1963, S. 43f.

[7] Vgl. M. Ledwith, The Theology of Tradition in the World Council of Churches, The Irish Theological Quarterly 43 (1976), S. 104–123.

[8] Vgl. den Bericht der europäischen Sektion über Tradition und Traditionen, in: Tradition und Traditionen. Arbeitshefte Montreal, o.c. Teil II, S. 39–75, vor allem S. 67–75 (von J.-L. Leuba).

[9] Einige Beispiele: G. Ebeling, Wort Gottes und Tradition. Studien zur Hermeneutik der Konfessionen, Göttingen, 2. Aufl. 1966; M. Michel u. a., Ecriture, Parole et Communauté, Paris 1977; H. G. Stobbe, Hermeneutik: ein ökumenisches Problem. Eine Kritik der katholischen Gadamer-Rezeption, Zürich 1981; P. Lengsfeld/H.G. Stobbe (Hrsg.), Theologischer Konsens und Kirchenspaltung, Stuttgart 1981; H. Fries / K. Rahner, Einigung der Kirchen – Reale Möglichkeit (Quaestiones Disputatae 100), Freiburg/Basel/Wien 1983; E. Jüngel, Die Kirche als Sakrament, ZThK 80 (1983) 432–457; P. Knauer, Der Glauben kommt vom Hören. Oekumenische Fundamentaltheologie, Bamberg, 3. Aufl. 1983; E. Herms, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen, Göttingen 1984; Societas Oecumenica, Bekenntnisbildung: Kontinuität und Erneuerung. Berichte der Tagung in Rom 1984, Una Sancta 40 (1985) S. 21–81; B. W. Anderson, Tradition and Scripture in the Community of Faith, Journal of Biblical Literature 100 (1981) S. 5–21; J. A. Sanders, From Sacred Story to Sacred Text, Philadelphia 1987; E. Geldbach, Bekenntnishermeneutik und

Ökumenische Bewegung, Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 38 (1987), S. 102–105. Innerhalb von Glauben und Kirchenverfassung soll auf die Studie über das Verbindliche Lehren (Odessa 1977) und über die Autorität der Schrift hingewiesen werden. Vgl. A. Houtepen, Verbindliches Lehren der Kirche heute (Beiheft z. ÖR Nr. 33), Frankfurt 1978, S. 120–207.

[10] E. Käsemann (Hrsg.), Das Neue Testament als Kanon, Göttingen 1970, 124–133 (Zit. S. 131).

[11] J. Dunn, Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity, London [4]1986.

[12] F. Hahn/K. Kertelge/R. Schnackenburg, Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament (Quaestiones Disputatae 84), Freiburg/Basel/Wien 1979.

[13] F. Untergaßmair, Die Einheit der Kirche im Neuen Testament, in: H. J. Urban und H. Wagner (Hrsg.), Handbuch der Ökumenik, Bd I, Paderborn 1985, S. 51–87.

[14] U. Luz, Unterwegs zur Einheit: Gemeinschaft der Kirche im Neuen Testament, in: Chr. Link/U. Luz/L. Vischer, Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft, Zürich 1988, S. 43–186.

[15] U. Luz, S. 53.

[16] Ebd. S. 44.

[17] Ebd. S. 46.

[18] Vgl. J. Derrida, L'Ecriture et la différence, Paris 1967, S. 24; La dissémination, Paris 1972, S 72 und 102.

[19] H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 226.

[20] W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Göttingen 1977, Bd. V, S. 317–331.

[21] z. B. Th. C. W. Oudemans, in: Th. de Boer e. a., Hermeneutiek, Meppel/Amsterdam 1988; J. Greisch, Herméneutique et Grammatologie, Paris 1977.

[22] H. Gadamer, WM, S. 280.

[23] Gadamer, WM, S. 424.

[24] Vgl. H. G. Stobbe, Ökumenische Hermeneutik.

[25] Vgl. O. Pöggeler, Hermeneutische Philosophie, München 1972, S. 259.

[26] „L'interprétation ... est le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de signification impliqués dans la signification littérale" (P. Ricoeur, Le conflit des interprétations, Paris 1969, S. 16).

[27] Ebd. S. 8.

[28] Ebd. S. 9.

[29] Ebd. S. 13.

[30] Ebd. S. 32.

[31] Ebd. S. 26–27. Vgl. P. Ricoeur, Temps et Récit I, Paris 1983, S. 23.

[32] Le conflit des Interprétations, S. 148ff.

[33] Ebd. S. 22. Vgl. Finitude et Culpabilité I. L'Homme faillible, Paris 1966.

[34] Summa Theologie II,II, q.1a.2. ad 2: „Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide."

[35] „Non praejudicantur verba, ubi sensus incolumis permanet". Contra Eutycheten IV, 1, J. P. Migne, Patrologia Latina 62, 119B.

[36] „Non in verbis, sed in sensu est fides; non ergo habemus idem symbolum, si in explicatione dissidemus." Über diesen Prozeß der allmählichen Fixierung der Glaubensaussagen auf uniforme Formulierung und Auslegung: H. J. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979, S. 283ff.

[37] J. H. Newman, The Arians of the Fourth Century, 1832, ed. 1876, S. 133.

[38] E. Flesseman, zitiert von G. Voss, Una Sancta 40 (1985), 9–10, übersetzt aus „Towards visible Unity" (Lima 1982), S. 132–154 (141).

[39] H. M. Barth, Bekenntnisse von gestern – Bekenner von heute, Una Sancta 40 (1985), S. 60.

Die katholische Kirche und der Aufbau Europas

VON PAUL HUOT-PLEUROUX

Es ist – schon – 16 Jahre her, daß in Roehampton (London) ein Kongreß über die Verantwortung der Christen für die Europäische Gemeinschaft abgehalten wurde. Ihm folgte wenig später ein „Manifest", das Professor Hendrik Brugmans, der ehemalige Rektor des Europäischen Kollegs in Brügge, veröffentlicht hatte: „Die Präsenz der Christen auf der Baustelle Europas". Es ging um die Frage, ob Christen in ausreichendem Maße im Prozeß der Integration der Europäischen Gemeinschaft engagiert sind, wie er durch die Römischen Verträge (1957) anvisiert worden war, und man wollte die Christen zu konkreteren Schritten ermuntern.

Die Ereignisse innerhalb der Europäischen Gemeinschaft seit dem Kongreß in Roehampton (die Erweiterung der Gemeinschaft durch Griechenland, Spanien und Portugal; die Einheitliche Europäische Akte; die fortschreitende Öffnung nach Osten) und darüber hinausgehend die aktuellen Entwicklungen der mittel- und osteuropäischen Staaten stellen auf völlig verschiedene Weise die eine deutliche Frage nach der Präsenz der Kirchen auf unserem Kontinent, was ihre prophetische Aufgabe angeht. Gegenstand ist nicht mehr die Errichtung eines „Binnenmarktes"; er hat sich beträchtlich ausgeweitet. Es geht nicht mehr allein um das Europa der „Zwölf", sondern um den Kontinent in seiner Gesamtheit. Übrigens gerät das Jahr 1993 schon weitgehend aus dem Blick, und das Jahr 2000 wird ins Auge gefaßt. Jedes Nachdenken über die Zukunft der Europäischen Gemeinschaft muß über diese neuen Gegebenheiten Rechenschaft ablegen. Wir müssen darauf achten, daß wir sie nicht vergessen, indem wir – wie es erbeten wurde – hier die ausschlaggebenden Prinzipien darstellen, die aus der Sicht der katholischen Kirche den Aufbau der Gemeinschaft bestimmen.

Es gibt eine Frage, die eine solche Bedeutung hat, daß man sie im voraus beantworten muß: Warum interessieren sich die Kirchen überhaupt für den Aufbau Europas? Haben sie nicht genug andere Probleme zu lösen, sogar interne Schwierigkeiten; haben sie nicht auf jeden Fall Sorge zu tragen für die Verwirklichung ihrer eigenen Mission, um das Evangelium in diesem Kontinent zu verkündigen? Es sind oftmals von den Verantwortlichen der katholischen Kirche vier Gründe genannt worden, um das wachsende Interesse an der europäischen Zukunft zu rechtfertigen:

1. Der erste Grund bezieht sich auf die Geschichte, und er läßt sich in einem Satz zusammenfassen, an den Johannes Paul II. oft erinnert hat: „Europa ist das Erbe des Christentums." Das römische Reich hatte an Rhein und Donau seine Grenze, nämlich den „Limes". Als es durch die Völkerwanderungen zerstört wurde, waren es die christlichen Missionare, die – von Irland oder Konstantinopel herkommend – jene bis dahin starren Grenzen überschritten, um den christlichen Glauben zu verbreiten und schließlich „Europa zu gründen". Sicherlich sind noch andere Wurzeln zu nennen, griechische, römische, keltische, slawische, später dann der Humanismus und die Renaissance sowie besonders die Aufklärung. Trotzdem bleibt ein wichtiger christlicher Erbteil übrig, weshalb sich die Kirchen auch heute noch verantwortlich fühlen.[1]
2. Der zweite Grund liegt in der Bedeutung, die ein Christ seiner Zeit und den menschlichen Realitäten beimißt. Er nimmt am Leben der Welt teil und leistet seinen Beitrag zu ihrem Erhalt. Die Kirchen sind keine abgehobenen Gebilde, die das tägliche Leben der Leute und Völker aus dem Blick verlieren. (Man hat es ja gerade bei den Vorgängen in Osteuropa gesehen.) Sie müssen sich vielmehr dafür einsetzen, daß die Lebensbedingungen geschaffen werden, die es erlauben, jene angemessenen menschlichen Werte zu verwirklichen. In diesem Sinne kann sie die Art und Weise, wie sich das Geschehen in Europa entwickelt, nicht gleichgültig lassen.
3. Europa, vor allem Westeuropa, besteht aus reichen Ländern, während ein großer Teil der Welt in wachsender Armut lebt. Angesichts dieses Skandals haben die Kirchen das Bewußtsein ihrer Gläubigen für die Verantwortung gegenüber den Ärmsten der Erde zu wecken.
4. Schließlich ist es ein ausgesprochen ökumenischer Grund, der die Kirchen veranlaßt, sich für Europa zu interessieren. Hier, auf unserem Kontinent ist die christliche Einheit zerbrochen, und es waren damals Europäer, die jene Scherben über die ganze Welt zerstreut haben. Wie sollten die Kirchen dies vergessen? Die Bürde eines gemeinsamen Zeugnisses ist ihnen gewissermaßen in Europa auferlegt. Sie haben diese auch mehrfach anerkannt.[2]

Nehmen wir die gegenwärtige Lage des Christentums in Europa in den Blick! Könnte man nicht, ohne böse Absichten, dafür eintreten, daß die Kirchen zunächst ihre eigenen Probleme lösen sollten, ehe sie sich um die anderen kümmern? H. Brugmans hat in dem obengenannten Manifest darauf schon geantwortet: „Gerade dann, wenn sich eine Gemeinschaft in der Krise befindet, muß sie die einseitige Ausrichtung auf ihre internen Kontro-

versen beenden. Man meistert seine eigenen Schwierigkeiten nur, wenn man sich auf eine höhere Ebene begibt. Es ist nutzlos, die alten Streitigkeiten immer wiederzukäuen und Debatten zu führen, wo alles bereits gesagt und nach jeder Seite gewendet wurde. Dagegen ist es viel effektiver, ein gemeinsames Projekt in Angriff zu nehmen, das beiden Seiten erlaubt, einen „neuen gedanklichen Kraftakt" zu leisten, und daran erinnert, daß die Kirchen nicht für sich existieren, sondern zum Ruhm ihres Herrn und zum Wohl der Menschen." Es gibt für eine gewisse Annäherung auf die Einheit der Kirchen hin keine bessere Möglichkeit als die gemeinsame Arbeit am Aufbau Europas, des Europas der Menschen und Völker.

Dies sei hinzugefügt: Wie beurteilen die Kirchen den Aufbau der Europäischen Gemeinschaft? Die allgemeine Antwort fällt leicht: als Chance und als Herausforderung gleichzeitig – oder besser: als Chance, aber nicht um jeden Preis.

Als eine Chance. Es besteht kein Anlaß, diesen Punkt übermäßig auszuführen. All das, was in die Richtung eines intensiveren Kennenlernens der Menschen und Völker, eines besseren Verstehens, einer „communio", einer aktiveren solidarischen Gemeinschaft etc. läuft, kann gerade im Namen des Evangeliums von den Kirchen nur unterstützt werden. Man könnte hier zahlreiche Texte nennen, die diesen Gedanken näher ausführen. Erwähnt sei hier jedoch nur für den Zeitraum der letzten 10 Jahre die Erklärung der Präsidenten des Rates der europäischen Bischofskonferenzen (von Ost und West), die in Subiaco am 28. September 1980 unter dem Titel „Die Verantwortung der Christen im Europa von heute und morgen" veröffentlicht wurde, die zahlreichen Verlautbarungen von Johannes Paul II., besonders seine Ansprache an das Europäische Parlament in Straßburg am 10. Oktober 1988, und die Erklärungen der Kommission der Bischöfe der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) angesichts der Wahlen zum Europäischen Parlament.

Aber nicht um jeden Preis! Es muß hier eine tiefere Analyse folgen, denn die Gegebenheiten lassen sich auf verschiedene Weise interpretieren, und die kommende Entwicklung ist noch ungewiß. Jenes aber wird der Inhalt des zweiten Teils dieses Artikels sein.

Was bei dem Aufbau Europas auf dem Spiel steht

1. *Als erstes ist die soziale Gerechtigkeit zu nennen.* Man kann dies durch einige Fragen präzisieren: Werden alle oder nur einige wenige am Gemeinsamen Markt profitieren? Werden nicht manche zur Kasse gebeten, während

andere sich gut aus der Affäre ziehen? Diese Frage bezieht sich sowohl auf Personen als auch auf bestimmte Gebiete:

– bezogen auf die *Personen:* Landwirte mit kleinen Betrieben, kleine Handwerker, Arbeiter in Fabriken, welche aufgrund von Absatzproblemen keine Mittel zur Modernisierung haben und auch nicht mit fremder Hilfe den Betrieb umstellen können, laufen nicht gerade sie Gefahr, die Kosten von 1993 zu übernehmen? Wird die Arbeitslosenrate zurückgehen? Die EG-Experten sagen voraus, daß nach einem unbestimmten Zeitraum vielleicht schwieriger Verhältnisse die Gemeinschaft zwischen zwei und fünf Millionen Arbeitsplätze geschaffen haben wird. Aber welchen Arbeitslosen kommen diese neuen Möglichkeiten des Arbeitsmarktes zugute? Können die Arbeitslosen heute auf eine Anstellung hoffen? Ist in dieser Sache noch alles offen und kann man nur die Tatsache festhalten, daß eine enorme Anstrengung zur Umgestaltung wohl notwendig ist (sie besteht bereits, muß aber verstärkt werden)? Dies ist der Grund, warum die COMECE 1989 hervorgehoben hat, daß ganz besonders Rücksicht genommen werden muß auf die Menschen, die in schwierigen sozialen Verhältnissen leben, sowie auf jene, die unsere Gesellschaft an den Rand gedrängt hat.[3]

– bezogen auf die *Gebiete:* Die Präambel der Römischen Verträge enthielt schon 1957 den Vorschlag, „eine harmonische Entwicklung der Wirtschaftsstrukturen anzustreben, indem man die Kluft zwischen den einzelnen Ländern schließt und die Ungleichzeitigkeit der benachteiligten Regionen aufhebt". Die Einheitliche Europäische Akte hat an mehreren Stellen die Bedeutung einer solchen Aktion unterstrichen. Die Unterschiede in den Bereichen von Arbeit und Produktion, die zwischen den geringer entwickelten und jenen Ländern an der Spitze bestehen, liegen in einer Größenordnung von eins und fünf auf der Skala der Gemeinschaft, – und das trotz der verschiedenen, im Rahmen einer regionalen Politik unternommenen Versuche und der unterschiedlichen, zur Verteilung eingesetzten Mittel (vor allem Strukturfonds). Diese Gebiete stehen eben nicht so im Vordergrund wie die Spitzenländer der EG.[4] Man kann mit gutem Recht fragen, ob sich 1993 die Unterschiede in der EG verringern, ob sie gleichbleiben oder ob sie sich sogar noch vergrößern werden. Wo wird das Kapital hinfließen, wo wird investiert? Werden es die Gebiete sein, in denen die Wirtschaft schon floriert (d.h. das Viereck London – Paris – Mailand – Frankfurt, hinzu kommt Barcelona), oder die Randgebiete, die sich von Irland über Portugal nach Griechenland hinziehen? Diese sind heute vollkommen benachteiligt, und die Randlage wirkt sich auf ihre wirtschaftliche Entwicklung katastrophal aus. Werden die zwei oder mehr Millionen neuen Arbeitsplätze, mit

denen man für 1993 rechnet, in diesen benachteiligten Gebieten entstehen? Man sieht ganz genau das Risiko, in die fortschreitende Verwirklichung des einen Europas, das sich schließlich aus zwei oder drei Schichten zusammensetzt, ohnmächtig eingebunden zu sein. Dieses Europa aber steht im Widerspruch zu einer Solidarität, die man berechtigterweise von einer echten Gemeinschaft erwarten dürfte.

2. *Die zweite Herausforderung bezieht sich auf den Respekt vor den Verschiedenheiten.* In einer Zeit, wie wir sie heute erleben, deren Vergangenheit von Diktatur und Totalitarismus geprägt wurde, sind die Menschen sehr sensibel für das Respektieren von Verschiedenheiten, für das Recht der Differenz. Es bedarf keiner großen Phantasie, um die Frage zu stellen, ob der Gemeinsame Markt nicht so etwas wie eine „Dampfwalze" werden könnte, die alle Unterschiede nivelliert, oder ob wie bisher jedes Volk im Rahmen der eigenen Kultur weiterhin nach seiner Tradition leben kann.

Derartige Befürchtungen wurden in Irland und Griechenland sowie in den Gebieten geäußert, in denen sehr viele Minderheiten leben. Und an solchen Regionen mangelt es in Europa nicht.[5]

Die Frage aber stellt sich in gleicher Weise für die Emigranten und Flüchtlinge (im Sinne der Genfer Konvention über das Asylrecht). Die Regierungen – von denen viele in der christlichen Tradition stehen – haben sich vor kurzem entschieden gegen das Einigungsprojekt von Schwengen ausgesprochen. Die Kirchen sind angesichts der in den Flüchtlingsbestimmungen immer restriktiver gehandhabten Politik der Staaten gleichermaßen beunruhigt. Sie haben hier eine Wächterfunktion zu erfüllen, damit der Gemeinsame Markt von 1993 nicht alle von den äußeren Grenzen der Gemeinschaft systematisch abweist, die durch Hunger und Verfolgung gezwungen sind, ihr Land zu verlassen. Der kürzlich in Straßburg von der europäischen Caritas abgehaltene Kongreß – unter der Schirmherrschaft der COMECE – hat die Kirchen mit Nachdruck daran erinnert. Die Kirchen müssen sich, wie es im Schlußkommuniqué heißt, „für die Rechte und Lebensbedingungen der Flüchtlinge und aller schutzbedürftigen Personen einsetzen; sie müssen die öffentliche Meinung auf diese Sache lenken, über den gesetzlichen Rahmen wachen, wegen der Gesetze und gerechter Verfahren Druck auf die Politiker ausüben sowie Aktionen in Europa und auf der ganzen Welt koordinieren" (10.3.1990).

3. *Eine dritte Herausforderung betrifft die Öffnung der Gemeinschaft.* Die EG hat dank der verschiedenen Konventionen von Lomé wirtschaftliche Beziehungen mit einzelnen Entwicklungsländern aufgenommen, die für

jene günstige Bedingungen enthalten. Die 68 Länder in Afrika, der Karibik und im Pazifik, die die letzte Konvention unterzeichnet haben, können erfreulicherweise vom Gemeinsamen Markt nicht mehr ignoriert werden. Zwei Fragen stellen sich indessen.

Zum einen: Kann die EG nicht mehr für sie tun? Und vor allem, wird sie weiterhin nicht nur in Notsituationen, sondern zu deren eigener Entwicklung helfen, in Zusammenarbeit mit dem Gemeinsamen Markt? Derartige Befürchtungen wurden vereinzelt von den Botschaftern der afrikanischen Staaten zum Ausdruck gebracht. Man kann diese folgendermaßen zusammenfassen: „Ihr Europäer seid dermaßen mit der Verwirklichung des Gemeinsamen Marktes beschäftigt (was zu verstehen ist), daß ihr darüber unsere eigentliche Situation vergeßt wie auch die Tatsache, daß diese sich ständig verschlechtert (z.B. die Schuldenkrise)".

Johannes Paul II. hat oft auf diesem Punkt beharrt, besonders als er sich an die Verantwortlichen der Gemeinschaft in Brüssel (20.5.1985) und in Straßburg (10.11.1988) wandte: „Die europäische Zusammenarbeit (mit den AKP-Staaten) wäre viel glaubwürdiger und fruchtbarer, wenn sie ohne den Hintergedanken der Hegemonie vorangetrieben würde, aber mit der Absicht, den armen Ländern zu helfen, Verantwortung für ihr eigenes Geschick zu übernehmen."

Zum anderen: Die Gemeinschaft muß aus mehreren Gründen den mittel- und osteuropäischen Ländern ihre Hilfe anbieten (ohne irgendeine Bevormundung), wobei man hier die bekannten Schwierigkeiten in Kauf nehmen sollte. Aber dies muß natürlich geschehen, ohne den Vorwand zu nutzen, daß man – so der Papst – „nun die Problematik der südlichen Welthalbkugel vernachlässigen kann. Ein stärker vereintes Europa hat im Gegenteil die Pflicht, seine Dynamik zum Dienst der internationalen Gemeinschaft einzusetzen. ‚Gott ... wollte, daß alle Menschen *eine* Familie bilden und einander in brüderlicher Gesinnung begegnen' (Gaudium et Spes, 24)."[6] Hat die EG, die 1993 wirtschaftlich noch mächtiger sein wird, auch den politischen Willen dazu? Präsident J. Delors hat oft versichert, daß die Gemeinschaft in keiner Weise eine Festung werden dürfe. Gegenseitige Hilfe und Solidarität, diese beiden alten sozialen Grundprinzipien der Kirche, finden hier konkrete Anwendungspunkte.

4. *Die vierte Herausforderung: Die kulturelle Ebene des europäischen Marktes.* Allgemein bekannt ist der berühmte Satz von Jean Monnet, den er am Ende seines Lebens in den Memoiren festhielt: „Wenn ich es gewußt hätte, hätte ich mit der Kultur begonnen." Eine enttäuschte Aussage? Wir

ignorieren sie. Aber sie macht deutlich, welche fundamentale Bedeutung die Kultur für den Aufbau Europas besitzt – eine Bedeutung, die von den Römischen Verträgen noch nicht erfaßt wurde, die aber in den Augen der Kirche sicherlich eine essentielle Dimension hat. Eine breite Ausführung wäre hier notwendig, um die „europäische Kultur" zu definieren, die ja unsere Identität nachhaltig bestimmt. Johannes Paul II. hat dies in seiner Rede an den Europarat am 8. Oktober 1988 unterstrichen: „Die europäische Identität ist gewiß nicht leicht zu umschreiben ..." (aufgrund der vielen Ursprünge und aller aktuellen Unterschiede auf dem Kontinent), aber „im Blick auf die anderen Erdteile erscheint Europa wie eine große Einheit, selbst wenn ihre Kohäsion von denjenigen, die für sie verantwortlich sind, kaum wahrgenommen wird".

Aber – um genau zu sein – Einheit heißt nicht Einförmigkeit. Wird ein größerer interner Zusammenhalt der „Zwölf" nicht einen gewissen Druck auf die europäische Kultur in ihren vielen Spielarten ausüben? Wie weit darf eine Harmonisierung gehen? Bis zu welchem Punkt kann eine Konvergenz zustande kommen? Drei Beispiele lassen sich anführen:

– zunächst der Bereich der Erziehung. Die Kompetenz der Europäischen Gemeinschaft auf diesem Gebiet war bislang äußerst gering. Es wurden höchstens einige Maßnahmen unternommen, die durch den freien Personenverkehr notwendig geworden waren. Dabei ging es um die gegenseitige Anerkennung von Diplomabschlüssen, um den Austausch von Studenten (Erasmus-Programm) usw., und darüber sollte man froh sein. Weitere Aufgaben müssen aber in Angriff genommen werden, wie z.B. in bezug auf die Schulbücher, die oft nach sehr begrenzten nationalen Kriterien konzipiert wurden. Das sollte ein größeres Verständnis zwischen den Völkern dieses alten Kontinents fördern, auf dem jahrhundertelang Kriege geführt wurden. Aber wie weit darf man harmonisieren, ohne das Risiko einer kulturellen Verarmung einzugehen? Unsinnig wäre, alles auf ein einheitliches Niveau zu drücken. Das scheint glücklicherweise niemand zu wollen, und niemand vermöchte es wohl zu realisieren.

– dann die Familie, und die gleiche Feststellung: es hat bis zu diesem Zeitpunkt keine echte Familienpolitik in der Gemeinschaft gegeben – übrigens, weil man nicht in der Lage war, sich auf ein einheitliches Familienkonzept zu verständigen (eine einseitig juridische Sichtweise der Ehe, eine Familie, die nur nach gegebenen Fakten beurteilt wird, homosexuelle Paare und alleinerziehende Väter und Mütter). Die Verfassungen und Gesetzgebungen unterscheiden sich in den einzelnen Ländern beachtlich. Einige positive Schritte sind inzwischen gemacht worden, so z.B. zugunsten der Gleichstel-

lung von Mann und Frau, zugunsten von Kindern (die niemals unter der Einstellung ihrer Eltern zur Ehe leiden sollten) usw. Manche aber erwarten mehr von der Gemeinschaft und fordern einen höheren Schutz für die Familie. Hat die Mobilität der Menschen und der Austausch von Ideen, welche die Verwirklichung des Gemeinsamen Marktes immer mehr begleiten, nicht auch Auswirkungen auf die Familie, die von der Kirche als die grundlegende „Zelle" der Gesellschaft angesehen wird? Man weiß ja, wie die katholische Kirche in Irland den Druck fürchtet, der von den anderen EG-Ländern ausgehen könnte, um die in diesem Land bestehende gesetzliche Regelung zur Abtreibung zu modifizieren. Ähnliche Ängste würde man sowohl bei den Orthodoxen als auch bei den Katholiken in Griechenland finden, die sich allgemein auf die Familie als Ort und Anwalt der Tradition beziehen.

– Das letzte Beispiel hat nicht weniger Bedeutung: die Medien und im besonderen die *audiovisuellen.* Man hat in letzter Zeit sehr viel über eine Politik der Gemeinschaft im Bereich der audiovisuellen Medien, über die gemeinsame Forschung auf diesem Gebiet (das audiovisuelle Eureka) und über ein die Grenzen überschreitendes TV-Projekt geredet. Es ist ein Glücksfall, daß mit Hilfe der Medien Einfluß auf die Mentalität der Menschen genommen werden kann. Aber notwendig bleibt, daß mit aller Kraft eine Einigung über die Einschränkung der Gewalt im Fernsehen, über den Schutz der Jugendlichen vor Drogen usw. erzielt wird. Für das Fernsehen stellt sich jedoch mit Rücksicht auf die Öffentlichkeit immer die Frage nach den finanziellen Mitteln (man sieht es gerade bei dem Versuch, kommerziell in die BRD einzusteigen); hier ist zu wünschen, daß unter den „Zwölf" (und den anderen, da man ja offensichtlich hier nicht mehr von Grenzen reden kann) verstärkt gemeinsame Projekte aufgegriffen werden, um die Qualität der Produktionen zu fördern und einen Zuwachs an europäischen Eigenproduktionen zu unterstützen. Diese würden zumindest ein besseres Verstehen unter den europäischen Völkern ermöglichen.

Zum Abschluß dieser Überlegungen über die Kultur noch eine Frage: Hat eine Gemeinschaft, die sich vollkommen auf den wirtschaftlichen Erfolg konzentriert – was angesichts der internationalen Konkurrenz zu ihrem Bestehen notwendig ist –, noch genügend Zeit und Mittel, um sich neben den ökonomischen Fragen mit anderen Dingen zu beschäftigen, und zwar in der Anerkennung und zum Wohl eines jeden? Der Mensch lebt nicht vom Brot allein.

Man wird sich am Ende dieser aus Raumgründen sehr knappen Reflexionen fragen, ob all diese von der Kirche angezeigten Problemfelder im Hin-

blick auf den Aufbau der Europäischen Gemeinschaft nicht in einem Wunsch zusammengefaßt werden könnten: ein größerer Binnenmarkt, eine höhere ökonomische Wettbewerbsfähigkeit, ein angenehmeres Leben – einverstanden! Aber all dies sollte dem *Menschen dienen*, d.h. allen Menschen.

In diese Richtung drängen sowohl die positive Unterstützung als auch die konstruktive Kritik von den Verantwortlichen aus der katholischen Kirche. So tauchen die folgenden Ausdrücke immer wieder wie Leitmotive auf: die Betonung der Würde eines jeden Menschen aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit; die Garantie der Menschenrechte; die Unterordnung der Wirtschaft für ihren Dienst an den Menschen; der Aufbau eines Europas, das eine Gemeinschaft von Menschen und Völkern bildet; die Förderung einer wachsenden Öffnung und Solidarität der Gemeinschaft in Europa (dem ganzen Europa) und der übrigen Welt; das anvisierte Ziel, Friedensstifter zu sein.

Die katholische Kirche ist zur Verwirklichung eines solchen Programms, das ja sehr anspruchsvoll klingt, verpflichtet, indem sie ihre eigene Kompetenz einbringt und gleichzeitig die legitime Autonomie und Verantwortung der Institutionen respektiert, um so den Beitrag einer für den Aufbau der Europäischen Gemeinschaft aktiven Kirche zu leisten. Dies ist auch der Grund für die ständige Vertretung des Heiligen Stuhls bei der EG in Brüssel, ebenso eines ständigen Vertreters beim Europarat in Straßburg. Die gleiche Zielrichtung verfolgen die Bischofskonferenzen der Gemeinschaft, die im Jahre 1980 die COMECE gründeten (das „Pendant" zur „Ökumenischen Kommission für Kirche und Gesellschaft" der protestantischen und anglikanischen Kirchen in der EG), und in demselben Geist arbeiten zahlreiche katholische Organisationen, die in keine Regierung eingebunden sind, mit der Gemeinschaft und dem Europarat zusammen. Diesen Sinn hatten auch die Besuche von Johannes Paul II. bei den europäischen Institutionen. Man kann den Wert der unternommenen Anstrengungen auf vielerlei Weise aufzeigen. Aber all dies geschieht in dem brennenden Wunsch, daß die Initiativen dem Anspruch des Evangeliums immer mehr gerecht werden.

Das Werk des Aufbaus Europas sollte sich nach Meinung der Kirche nicht auf die Gemeinschaft der „Zwölf" begrenzen. Europa ist für sie immer „das große Europa" gewesen, das sich vom Atlantik bis zum Ural hin ausdehnt. Jene Idee, die noch vor kurzer Zeit einer Utopie glich, hat vor allem der Rat der europäischen Bischofskonferenzen unermüdlich ins Gedächtnis gerufen, wobei er von Johannes Paul II. unterstützt wurde, der als Delegierter des polnischen Episkopats hier Mitglied war und der nie auf-

gehört hat, an dieser Idee zu arbeiten. Und sie gewinnt von Tag zu Tag an Realität. Europa war, wenn man es zurückverfolgt, noch niemals derart in Bewegung gewesen, wie es heute der Fall ist. So steht es in der bereits zitierten Erklärung der Sozialkommission des französischen Episkopats: „Die heilvolle Geschichte der Staaten, die lange Zeit stillstand, ist in Bewegung gekommen. Die Völker insgesamt haben die Parole wieder aufgegriffen. Demokratische Staatsformen setzten sich durch. Die Berliner Mauer ist zerbrochen. Deutschland steht vor seiner Wiedervereinigung. Man kann sich an diesen Ereignissen begeistern, selbst wenn die Zukunft ungewiß bleibt.... Die Sozialkommission des Episkopats teilt die allgemeinen Hoffnungen und Fragen. Das Evangelium, auf das sie sich beruft, lädt jeden ein, seine Ängste zu überwinden und einen Beweis der Brüderlichkeit zu geben."

Auf dieser Stufe des Zusammenwirkens in Europa schließt sich die katholische Kirche – über ihr Engagement für die EG hinaus – jener Aktion der anderen christlichen Kirchen an. Sie ist erfreut, daß eine fruchtbare Zusammenarbeit zwischen CCEE und KEK entstehen konnte, die nun seit fast 20 Jahren Bestand hat. Ihre Grundpfeiler bilden die 4 ökumenisch-europäischen Treffen von Chantilly (1978), Løgumkloster (1981), Riva del Garda/Trient (1984) und Erfurt (1988) wie auch die Ökumenische Versammlung von Basel im Mai 1989.

Die Öffnung nach Mittel- und Osteuropa hin kann die unternommenen Anstrengungen für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung nur ermutigen, die zum Wohl der Gesamtheit des Kontinents inzwischen gemacht wurden. Sie sind für die Verkündigung des Evangeliums in Europa und in der ganzen Welt von hoher Bedeutung.

Übersetzt aus dem Französischen von Udo Müller

ANMERKUNGEN

1 Man sollte hierzu die interessanten Überlegungen von Msgr. Gustave Thils lesen: „Foi chrétienne et unité de l'Europe", Louvain la Neuve, 1990, S. 47ff.

2 Kardinal Roger Etchegaray, damals Präsident des Rates der europäischen Bischofskonferenzen, hat während der ersten ökumenisch-europäischen Begegnung in Chantilly (1978) besonders diese Tatsache unterstrichen.

3 Erklärung anläßlich der Wahlen des Europäischen Parlaments, 17. April 1989. Die fünf Punkte, an die in dieser Erklärung erinnert wird (Anerkennung der Menschenwürde, der Schöpfung, der verschiedenen Kulturen, die Solidarität mit den wirtschaftlich benachteiligten Gebieten der EG, Partnerschaft mit den ärmsten Ländern der Erde), fassen gut die Gesamtheit der unterschiedlichen Herausforderungen zusammen, von denen wir hier sprechen.

[4] Zahlreiche Regionen haben in der letzten Zeit in Brüssel ein Büro eingerichtet, um aus nächster Nähe die gemeinschaftlichen Aktivitäten genau zu verfolgen. Es existiert im Europarat eine ständige Konferenz der lokalen und regionalen Organisationen (CPLRE). Werden wir es erleben, daß eines Tages eine Institution der Gemeinschaft direkt Regionen vertritt?

[5] Um nur ein Beispiel zu nennen: weiß man, daß es in Italien nicht weniger als 18 ethnische, linguistische und religiöse Minderheiten gibt?

[6] Erklärung der Sozialkommission des französischen Episkopats: „Les appels de l'Europe", 10. April 1990.

Zur theologischen Begründung der Menschenrechte*

VON WOLFGANG LIENEMANN

I. Zur gegenwärtigen Situation

Das Ethos der Menschenrechte ist ein prägendes Merkmal der Neuzeit. Es hat sich, aus ganz verschiedenen Quellen, Leiden, Erfahrungen und Einsichten gespeist, über Jahrhunderte entwickelt. Für unsere Gegenwart ist entscheidend, daß Menschenrechte sowohl in das innerstaatliche wie in das Völkerrecht Eingang gefunden haben. Ausgehend von der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948" durch die Vereinten Nationen[1], bei deren Verabschiedung die kommunistischen Staaten, Saudi-Arabien und Südafrika sich der Stimme enthielten, ist es zu einem weltweiten Kodifizierungsprozeß von Menschenrechten gekommen. Es ging darum, den programmatischen Gehalt der Allgemeinen Erklärung in bindende rechtliche Formen zu überführen.[2] Die wichtigsten völkerrechtlichen Abkommen zur Sicherung der Menschenrechte sind die beiden Internationalen Pakte über bürgerliche und politische Rechte (IPBPR) sowie über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (IPWSKR), die die Generalversammlung der Vereinten Nationen am 16. Dezember 1966 verabschiedete. Diese beiden Abkommen enthalten umfassende Kataloge von klassischen liberalen Freiheitsrechten einerseits, sozialen Leistungsrechten andererseits. Sie sind 1976 in Kraft getreten und haben Verbindlichkeit für die Rechtsordnung der Ratifizierungsstaaten gewonnen.

---

* Referat bei der 21. Tagung des Lateinamerika-Beratungsausschusses der EKD am 20. November 1989 in Frankfurt am Main.

Prinzipiell verwirft heute keine Weltregion und kaum ein Staat diese Pakte; dennoch bestehen nach wie vor gravierende Lücken bei der staatlichen Rezeption dieser völkerrechtlich abgesicherten Humanrechte. Die beiden grundlegenden Pakte werden überdies ergänzt durch weitere allgemeine Abkommen zur Beseitigung der Diskriminierung von Rassen und Frauen, zur Ächtung der Apartheid sowie 1984 durch die Konvention gegen Folter. Hinzu kommt eine zunehmende Fülle regionaler Vereinbarungen zum Schutz der Menschenrechte, die naturgemäß von unterschiedlicher rechtlicher Verbindlichkeit sind.[3]

Weltweit treten in der Gegenwart die Kirchen als Anwalt der Menschenrechte auf. Die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" des II. Vatikanischen Konzils vom 7. Dezember 1965 formuliert: „Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums verkündet also die Kirche die Rechte des Menschen, und sie anerkennt und schätzt die Dynamik der Gegenwart, die diese Rechte überall fördert" (GS 41,3). Die römische Kirche versteht sich als Hüterin der Menschenrechte gegenüber allen politischen Systemen und gesellschaftlichen Ordnungen, die diese Rechte bedrohen: „Immer und überall aber nimmt sie das Recht in Anspruch, in wahrer Freiheit den Glauben zu verkünden, ihre Soziallehre kundzumachen, ihren Auftrag unter den Menschen unbehindert zu erfüllen und auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte (iura fundamentalia) der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen" (GS 76,5). Der gegenwärtige Papst hat in seiner ersten Enzyklika „Redemptor Hominis" vom 4. März 1979 diese Stellung zu den Menschenrechten bekräftigt (Nr. 17) und sogar ein Jahr später anläßlich eines Besuches in Frankreich versichert, daß die Ideale der französischen Revolution von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit im Grunde christliche Ideen darstellen.[4]

Für die ökumenische Bewegung und den Ökumenischen Rat haben Kodifizierung und Sicherung der Menschenrechte von Anfang an hohe Priorität gehabt. Die IV. Sektion der ersten Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam 1948 forderte ausdrücklich eine „Bill of Rights" für die internationale Gemeinschaft und betonte die besondere Verantwortlichkeit der Kirchen in diesem Bereich: „ Sie müssen auf ein immer umfassenderes und tieferes Verständnis der Menschenrechte hinwirken, die wesentlich sind, wenn die Menschen dazu frei sein sollen, den Willen Gottes zu tun."[5] Eine wichtige Konsequenz dieser Einsicht war die Erklärung der Vollversammlung zur Religionsfreiheit[6], eine andere das aktive Engagement der „Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten"

(CCIA) bei der Vorbereitung der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen vom Dezember 1948.[7]

Die ökumenische Bewegung hat seither ihre Verpflichtung gegenüber den Menschenrechten vielfach konkretisiert.[8] In den 50er Jahren stand das Recht der Völker auf Selbstbestimmung und die Überwindung des Kolonialismus im Vordergrund; in den 60er Jahren ist der – bis heute virulente – Kampf gegen den Rassismus vordringlich gewesen. Zu Beginn der 70er Jahre kam es angesichts flagranter Menschenrechtsverletzungen in Brasilien zu einer ziemlich dramatischen Verlegung der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes von Porto Alegre nach Evian, weil wichtige Delegierte an einer Einladung des damaligen brasilianischen Staatspräsidenten Anstoß nahmen.[9] In den 70er Jahren setzte dann auch ein intensiveres theologisches und politisches Nachdenken über Herkunft und Geltung der Menschenrechte ein. Es fanden zahlreiche Tagungen und Konsultationen des ÖRK, der großen konfessionellen Weltbünde, in Kirchen und theologischen Akademien und Ausbildungsstätten statt.[10] Diese Überlegungen und Aktivitäten standen natürlich in Wechselwirkung mit der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) und der Menschenrechtspolitik das damaligen amerikanischen Präsidenten Carter.

Diese breite Rezeption der Idee der Menschenrechte in den christlichen Kirchen und das Eintreten aller Kirchen für die völker- und staatsrechtliche Sicherung grundlegender Rechte ist jedoch alles andere als selbstverständlich. Für die römische Kirche hat nach 1975 die päpstliche Kommission „Justitia et Pax" in einem Arbeitspapier über „Die Kirche und die Menschenrechte"[11] festgestellt, daß die Päpste des 19. Jahrhunderts die Menschenrechte als widergöttliche und antikirchliche Früchte von Aufklärung und Französischer Revolution betrachtet hätten; „all das bewog die Päpste oft zur Vorsicht und Ablehnung, ja manchmal sogar zur offenen Feindschaft und Verurteilung" (Nr. 18). Und auf protestantischer Seite in Deutschland hat beispielsweise Friedrich Gogarten in seiner „Politischen Ethik" von 1932 die Idee der Menschenrechte als Ausdruck eines ungehemmten Individualismus verstanden; dessen Wurzel sei nicht das Verständnis der Gewissensfreiheit, wie es für Luther charakteristisch war, sondern der schwärmerische, alle Ordnung bedrohende Geist der Täufer und Spiritualisten.

Eine umfassende Würdigung der Menschenrechte von seiten der großen Kirchen setzt erst mit den Erfahrungen der Nazidiktatur und des Stalinismus ein. Wenn gegenwärtig die Kirchen sich weltweit menschenrechtliche Forderungen zu eigen machen, dann ist das sicher zu begrüßen, aber man

muß doch auch selbstkritisch sehen, daß in der Vergangenheit Menschenrechte auch gegen die Interessen der Kirchen erkämpft und durchgesetzt werden mußten. Die Kirchen haben insofern historisch die Geltung der Menschenrechte nicht *begründet*, aber sie haben durch ihre *Anerkennung* dazu beigetragen, daß das Ethos der Menschenrechte seine Dynamik entfalten konnte. So kann es nicht verwundern, daß es in den heutigen Kirchen keine einmütige theologische Begründung der Menschenrechte gibt. Die verschiedenen Begründungen werden aber plausibel, wenn man zuvor die Herkunft der Idee der Menschenrechte erläutert.

II. Zur historischen Herkunft und Begründung der Menschenrechte

Entscheidende Voraussetzungen für die neuzeitliche Idee der Menschenrechte sind älter als die christlichen Kirchen. In der Antike hat vor allem die Philosophenschule der Stoa aus der Vernunftnatur *jedes* Menschen, auch der Sklaven, angeborene und unveräußerliche Rechte einer jeden Person abgeleitet.[12] Weil und insofern *ein* Logos den gesamten Kosmos durchwaltet, hat *jeder* Mensch, dessen Seele durch diesen Logos bestimmt wird, daran Anteil. Vor allem das neuzeitliche Naturrecht konnte hier und besonders an Cicero anknüpfen, wenn es um die Begründung universaler Rechte für alle Menschen ging, obwohl in der Antike derartige Konsequenzen nicht gezogen worden waren.

Den aristotelisch-stoischen Gedanken eines natürlichen Vernunftrechtes (lex naturalis) findet man ebenfalls bei Thomas von Aquin und in der von ihm eröffneten Tradition bis in die Gegenwart.[13] Das natürliche Vernunftrecht ist zwar dem Offenbarungsrecht (lex aeterna) untergeordnet, kann aber nicht von diesem aufgehoben werden. So ist es nach Thomas nicht erlaubt, Kinder heidnischer Sklaven gegen den Willen der Eltern zu taufen, weil das göttliche Recht nicht das natürlich gegebene Elternrecht zerstören darf. Dasselbe Motiv begegnet später bei Dominikanern wie Francisco de Vitoria oder Las Casas, wenn sie im Blick auf die Einwohner der „Neuen Welt" geltend machen, daß das göttliche Recht der Evangeliumsverkündigung nicht dazu mißbraucht werden darf, das natürliche Recht der Eingeborenen auf Eigentum aufzuheben. Neben dem Elternrecht und dem Recht auf Eigentum ist auch die Ausnahmestellung des Gewissens zu nennen: selbst wenn das Gewissen irrt, soll niemand gezwungen werden, seine Gewissensüberzeugungen aufzugeben. Damit ist noch keine neuzeitliche Glaubens- und Gewissensfreiheit erreicht, aber immerhin eine wichtige Grundlage geschaffen.

Ebenfalls weitgehend unabhängig von Kirche und Christentum entfaltete sich ein anderer wichtiger Ursprung neuzeitlicher Menschenrechte. Man kann ihn als Grundlage der politischen Rechte, d.h. der politischen Teilhaberrechte der Menschen im Rahmen einer politischen Ordnung bezeichnen. Das bekannteste, sehr alte Dokument dieser Traditionslinie ist die englische „Magna Charta Libertatum" von 1215. Zwar handelt es sich hier wie bei einer ganzen Reihe vergleichbarer Beispiele nicht um individuelle, sondern um korporative Rechte des Adels und der Kirche; entscheidend für die Folgezeit aber sind der Grundsatz der Bindung aller Herrschaft an Recht und Gesetz sowie die Begründung eines korporativen Widerstandsrechtes für den Fall fundamentaler Rechtsverletzungen durch die Inhaber der Herrschaft. Der erste Grundsatz weist in die Zukunft des Konstitutionalismus der Neuzeit, während das zweite Element ein Teil der langen Entwicklung des Widerstandsrechtes ist. Dieses Widerstandsrecht ist seinerseits aus mannigfachen, überwiegend zunächst nichtchristlichen Ursprüngen erwachsen. In seine Vorgeschichte gehören sowohl die Kritik am Königtum im alten Israel (man denke nur an die Jotham-Fabel in Richter 9 oder die verbreitete prophetische Sozialkritik) als auch die herrschaftskritischen Impulse der politischen Philosophie der Griechen oder die Systematisierungen der Tyrannis-Lehren der Scholastiker sowie die frühen Ansätze zu einer Lehre von der Volkssouveränität. Im letzten Fall handelt es sich etwa bei Marsilius von Padua[14] um eine explizit kirchenkritische Lehrbildung, die auf den Schutz des einzelnen und die Zustimmungsbedürftigkeit aller Herrschaftsausübung zielt. Diese Traditionslinie übergreift später die konfessionellen Grenzen; im Freiheitskampf der vormals spanischen Niederlande konnte man im 16. Jahrhundert zur Verteidigung der Glaubensfreiheit auf die Lehren der Dominikaner und Jesuiten zurückgreifen.[15]

Schließlich darf man die Reformation und die abendländische Glaubensspaltung als eine Quelle menschenrechtlicher Forderungen nicht übergehen.[16] 1529 erklärten auf dem Reichstag zu Speyer die reformatorischen Reichsstände, daß „in Sachen, Gottes Ehre und unser Seelen Heil und Seligkeit anlangend, ein jeglicher für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft geben muß". Glaubens- und Religionsfreiheit gründen danach in der unveräußerlichen Freiheit des Gewissens. Auch wenn diese Freiheit noch lange durch die konfessionelle Homogenität der Territorien in Europa beschränkt blieb, bildete das ius emigrandi doch ein entscheidendes Ventil. Die neuzeitlichen Staaten, die aus den konfessionellen Bürgerkriegen hervorgingen, mußten daher zunehmend religiöse Toleranz institutionalisieren. Von hier führen dann auch unmittelbar Linien zur „Bill of Rights"

von Virginia von 1776 und zur Erklärung der Menschenrechte von 1789. Insgesamt wird man urteilen müssen, daß viele dieser Schutzrechte, die allererst moderne Menschenrechte ermöglicht haben, immer wieder teils gegen kirchlichen Widerstand, teils im Einklang mit biblischen Traditionen erkämpft werden mußten. Entscheidend war stets, daß die Wurzel derartiger Rechte im Widerstand gegen erlittenes Unrecht lag. Diese existentielle Dimension des Protestes reichte und reicht tiefer als die theoretische Rechtfertigung und die theologische Begründung.

III. Zu heutigen theologischen Begründungen der Menschenrechte

Menschenrechte, so könnte man zusammenfassen, sind nicht primär auf die Verkündigung, den Glauben und die Ordnungen der Kirche zurückzuführen. Als *Rechte* bedürfen sie zu ihrer Institutionalisierung und Garantie in der Neuzeit des Schutzes des säkularen *Staates*; als Rechte, die *jedem Menschen* zustehen, sind sie nicht exklusiv an das Menschenbild des christlichen Glaubens gebunden; ihre *Ursprünge* überschreiten den historischen Umkreis der christlichen Kirchen. Dennoch ist für die Anerkennung und Geltung der Menschenrechte nicht gleichgültig, sondern sehr wichtig, wie sich die Christenheit zu ihnen stellt. Mit welchen Gründen haben die Kirchen besonders seit 1945 die Idee der Menschenrechte anerkannt und die Notwendigkeit ihrer rechtlich verbindlichen Geltung begründet? Es kann nicht überraschen, daß in den spezifisch theologischen Begründungen die Besonderheiten der jeweiligen Konfession und Tradition zum Vorschein kommen. Aus den intensiven theoretischen Auseinandersetzungen der 70er Jahre gingen einige typische Begründungsmuster hervor, die ihre Herkunft deutlich erkennen lassen.

1. Elementare Schichten einer Wahlverwandtschaft von Christentum und Menschenrechten

Bekanntlich hat das frühe Christentum nicht die Idee gleicher Rechte für alle Menschen gekannt.[17] Soweit ich sehe, haben auch das ältere wie das rabbinische Judentum vergleichbare Vorstellungen nicht entwickelt; gerade Institutionen – oder Postulate? – wie das Hall- und Erlaßjahr setzen ja soziale und rechtliche Ungleichheiten voraus, deren Überhandnehmen Korrektur und Ausgleich erforderlich werden läßt. Dennoch gibt es eine *elementare Wahlverwandtschaft* zwischen biblischen Überlieferungen und dem Ethos der Menschenrechte. Dazu gehören:

a) Das jüdisch-christliche Urmotiv der Gottesebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,26f). Obwohl die Vorstellung der imago Dei höchst unterschiedliche Deutungen erfahren[18] und sicher nicht einem sozialen Gleichheitsdenken den Weg bereitet hat, ist an ihr der Zug zu einem heilsgeschichtlichen Universalismus offenkundig: der Gott Israels, den die Kirche als Vater Jesu Christi bekennt, will, daß das Heil zu *jedem* Menschen gelangt. Der jüdisch-christliche Monotheismus hat die politischen, sozialen und kulturellen Schranken der Heilsvermittlung gesprengt und darin die Möglichkeit eines universalen Ethos begründet, das Grenzen aufgrund von Rassen, Klassen oder Geschlecht tendenziell aufhebt.

b) In dieser Tradition steht die ausdrückliche Relativierung innerweltlicher Unterschiede zwischen Menschen durch die Verkündigung Jesu und die Missionspredigt des frühen Christentums. Die neue Freiheit in Christus relativiert die Unterschiede von Juden und Heiden, Frauen und Männern, Herren und Knechten. Auch wenn im Blick auf das Ende dieser Welt geraten wird, in dem Stand zu bleiben, in den jemand durch Geburt gestellt ist (vgl. 1 Kor 7,20ff; Phlm), wird die Geltung derartiger Unterschiede entscheidend relativiert. Die soziale Organisation des frühen Christentums und seine Diakonie manifestieren diese neue Grundorientierung.

c) Schließlich hat in Auseinandersetzung mit dem Religionsrecht des römischen Reiches die frühe Christenheit Religionsfreiheit gefordert und schließlich gewonnen; auch wenn die „siegende Kirche" diese Freiheit ihren unterlegenen Gegnern weithin vorenthielt, blieb sie als Forderung einer Opposition stets virulent. Der wichtigste – und beschämende – Indikator dafür war und ist, wie die Kirche sich zu den unverlierbaren Rechten des Judentums gestellt hat und stellt.

2. Renaissance des Naturrechts in der römischen Kirche und Begrenzung der Menschenrechte (bzw. Grundrechte) durch das in Fragen der Wahrheit letztgültig entscheidende Lehramt

Jenseits dieser elementaren Wahlverwandtschaft von christlichem Glauben und Menschenrechten begegnen freilich tiefe Unterschiede im gegenwärtigen Verständnis. Die römische Kirche nimmt für sich in Anspruch, in Gestalt des *Naturrechts* den wahren Kern der neuzeitlichen Menschenrechte immer schon geschützt zu haben.[19] Sie hat im 19. Jahrhundert das Freiheitsverständnis des politischen Liberalismus ebenso wie das des Kommunismus unerbittlich bekämpft, aber niemals dasjenige Menschenrecht in Frage gestellt, das den Liberalen ebenso heilig ist wie die Freiheit: das Recht

auf Eigentum. Rechte, die heute als Menschenrechte selbstverständlich sind, hat die römisch-katholische Kirche schon lange eingefordert: das Verbot von Folter und Sklaverei, die Ablehnung von Zwangsbekehrungen, die Verurteilung des Rassismus, die Sicherung einer Kindererziehung unabhängig von staatlicher Bevormundung.[20] Aber dabei beansprucht die römische Kirche zugleich, letztlich mit höchster Autorität die Grenzen naturrechtlich begründeter Freiheitsrechte bestimmen zu können: sie verweigert Frauen gleiche Rechte in der Kirche wie Männern und lehnt es ab, zur Kontrolle kirchlicher Macht innerkirchlichen Grundrechtsschutz zu gewähren.[21] So bleiben die Menschenrechte umgriffen vom Anspruch des Lehramts auf letzte Verbindlichkeit in der Erkenntnis der Wahrheit und der gebotenen Sittlichkeit. Die Konsequenzen dieser Überzeugung kann man allenthalben an Auseinandersetzungen mit kritischen Theologen, an Besetzungen von Bischofssitzen und nicht zuletzt am Umgang der Hierarchie mit den Laien ablesen.

3. Menschenrechte als Element der Befreiung in reformierter Perspektive

In den reformierten Kirchen[22] begegnet oft eine tiefe Skepsis gegenüber den Möglichkeiten naturrechtlicher Menschenrechtsbegründung, wobei vor allem die deutschsprachige Theologie unter dem Einfluß Karl Barths sich vom Naturrecht häufig distanziert, während die Angelsachsen, und hier natürlich besonders die Juristen, sehr viel leichter diese Tradition aufnehmen können.

In den Stellungnahmen des Reformierten Weltbundes versucht man, die Idee der Menschenrechte aus der Bundestreue Gottes und der menschlichen Bestimmung zur Ebenbildlichkeit herzuleiten. Dabei ergeben sich mindestens zwei Schwierigkeiten: die biblischen Überlieferungen werden weniger ausgelegt als zur Illustration herangezogen, und zum anderen werden die historisch belegten Gegensätze von Kirche und Menschenrechten of heruntergespielt und damit die säkularen Ursprünge dieser neuzeitlichen Idee bagatellisiert. Auf der anderen Seite ist hervorzuheben, daß besonders von reformierter Seite das dynamische und sozialkritische Moment der Menschenrechte vor dem Hintergrund alttestamentlicher Überlieferungen betont wird; so versucht man besonders, das Ethos der Menschenrechte mit Einsichten der Befreiungstheologie zu verbinden[23] und besonders die sozialen und Teilhaberrechte zu stärken.

4. Menschenrechte als Basisanforderungen an eine legitime Ordnung nach Rechtsprinzipien

In den stärker lutherisch geprägten Kirchen und Zusammenschlüssen findet man, abgesehen von ähnlichen Begründungen[24], daß vor allem der rechtliche Charakter der Menschenrechte betont wird.[25] Menschenrechte gehören wie alle Rechte, die das friedliche Zusammenleben der Menschen sichern und fördern, zu den lebensdienlichen Anordnungen Gottes (vgl. CA 16), was immer ihre historische Herkunft im Einzelfall sein mag. Ihre Geltung betrifft daher prinzipiell alle Menschen und darf auch nicht auf Angehörige einzelner Klassen oder Rassen eingeschränkt werden. Menschenrechte werden dabei im Horizont einer anzustrebenden weltweiten Ordnung des Rechtes gesehen (auch im Felde der Wirtschaft) und nicht auf Abwehrrechte des einzelnen gegenüber dem Staat beschränkt. Daher schrieb schon die Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung 1975: „Menschenrechte werden vielmehr auch dann verletzt, wenn die Lebensbedingungen und der Wohlstand von Menschen innerhalb eines Landes einseitig auf Kosten von Menschen in anderen Ländern gefördert werden. Die Verwirklichung der Menschenrechte im eigenen Land schließt daher die Verpflichtung für die Durchsetzung und Verwirklichung der Menschenrechte in anderen Regionen ein."[26] Auch wenn diese Überzeugung auf schwierige rechtsdogmatische Probleme führt, ist deutlich, daß Menschenrechte trotz ihrer partikularen europäischen Herkunft in einen globalen Verantwortungszusammenhang gehören.[27]

5. Das praktische Engagement für die Opfer von Menschenrechtsverletzungen ist die wichtigste Begründung der Menschenrechte

Spätestens hier wird deutlich, daß die Bedeutung und Verpflichtung der Menschenrechte immer weniger in ihrer geschichtlichen Herkunft als solcher als vielmehr in ihrer zukunftsgestaltenden Kraft zu suchen sind. Die beste Begründung der Menschenrechte liegt in dem konfessionelle und religiöse Grenzen übergreifenden praktischen Einsatz für ihre Verwirklichung. Alle Kirche bekennen heute, daß die gottesdienstliche Gemeinschaft in der Verkündigung des Evangeliums und der Feier der Sakramente die Grundlage dafür ist, die Rechte jedes Menschen zu schützen. Weil Gott sich vor allem der Bedrängten und Rechtlosen annimmt, müssen Menschenrechte vor allem dem Schutz der Schwachen und von Minderheiten dienen. Weil Menschenrechte *Rechte* sind, muß man auch eine *staatliche* Ordnung wol-

len, die ihre Einhaltung überwacht und notfalls erzwingt. Aller Streit um divergente Begründungen jedoch muß zurücktreten vor der unmittelbaren Hilfe für die Opfer von Menschenrechtsverletzungen. Oft ist dabei nicht mehr möglich als die öffentliche Anklage, wie sie von Menschenrechtsorganisationen erhoben wird. Auch wenn das häufig wie ein ohnmächtiger Protest wirkt, gilt, was Werner Lottje dazu sagt: „Die schärfste Waffe einer durch Unterdrückung gebeutelten Bevölkerung ist die schmerzhafte, minuziöse Dokumentation der Verbrechen und des Unrechts."[28] Die Kirchen, deren einzige Waffe das Wort ist, haben hier ihre besondere Verantwortung.

ANMERKUNGEN

1 Nützliche Textausgaben: Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen, hg. v. Wolfgang Heidelmeyer, Paderborn 1972; Internationale Dokumente zum Menschenrechtsschutz, hg. v. Felix Ermacora, Stuttgart 1971.

2 Zur Einführung vgl. Wolfgang Huber/Christian Tomuschat, Menschenrechte, Ev. Staatslexikon, Stuttgart [3]1987, 2116–2132 (Lit.); Wolfgang Lienemann, Die Zerstörung der Menschlichkeit im Nationalsozialismus und das Ethos der Menschenrechte, in: Stephan H. Pfürtner u. a., Ethik in der europäischen Geschichte, Bd. II, Stuttgart 1988, 148–166; Heinz Eduard Tödt, Menschenrechte – Grundrechte, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 27 (1982), 5–57.

3 Zur internationalen Menschenrechtsentwicklung vgl. bes. das Yearbook on Human Rights, New York 1946 ff. Eine knappe Übersicht bietet auch Der Überblick, H. 1/1986.

4 Vgl. Josef Isensee, Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis, Stuttgart 1987, 138–174 (hier 138); Wolfgang Huber/Heinz Eduard Tödt, Menschenrechte – Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart-Berlin 1977 ([3]1988), 39–45.

5 Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam, hg. v. Willem A. Visser't Hooft, Genf 1948, Bd. V, 124.

6 A.a.O., 129–133.

7 Vgl. O. Frederick Nolde, Menschenrechte im Rückblick, in: Hanfried Krüger (Hg.), Kirche zwischen Gott und Welt (Bh. 9/10 der Ökumenischen Rundschau), Stuttgart 1969, 93–104.

8 Vgl. Erich Weingärtner, Human Rights on the Ecumenical Agenda (CCIA-Background-Information 1983/3), Genf 1983.

9 Vgl. dazu eingehend Christa-Maria Knirck-Wißmann, Kontextualität und Partikularität der Kirche. Zur ekklesiologischen Bedeutung der Auseinandersetzung um die Verlegung der 5. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes von Porto Alegre nach Evian, Diss. theol. Heidelberg 1978 (masch.).

10 Am wichtigsten war wohl die Konsultation des Ökumenischen Rates zur Frage der Menschenrechte im Oktober 1974 in St. Pölten; vgl. epd-Dok. 5/1975. Die Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung nahm diese Impulse in ihrem Beitrag „Die Menschenrechte im ökumenischen Gespräch" (26. September 1975) auf; Text in: Die Denkschriften der

EKD, Bd. 1/2, Gütersloh 1978, 87–103. Vgl. dazu bes. Martin Honecker, Das Recht des Menschen, Gütersloh 1978, 128–166; sowie aus juristischer Sicht Ludwig Raiser, Die Rechtsgeltung der Menschenrechte (1974), in: ders., Vom rechten Gebrauch der Freiheit, Stuttgart 1982, 168–176.

11 Deutsche Ausgabe München-Mainz 1976.

12 Vgl. Georg Picht, Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Lehre von den Menschenrechten (1978), in: ders., Hier und Jetzt, Bd. I, Stuttgart 1980, 116–132.

13 Vgl. etwa Thomas v. Aquin, S.Th. I–II, q. 19 a. 5; I–II, q. 68, a. 10.

14 Defensor Pacis (wohl 1324 abgeschlossen).

15 Vgl. Wolfgang Fikenscher, Die heutige Bedeutung des nichtsäkularen Ursprungs der Grundrechte, in: Böckenförde/ Spaemann, a.a.O. (Anm. 4), 43–73.

16 Vgl. Martin Heckel, Die Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie, Heidelberg 1987.

17 Vgl. Klaus Thraede, Art. Gleichheit, RAC 11 (1979), 122–164.

18 Überblick bei Jacob Jervell/Henri Crouzel/Johann Maier/Albrecht Peters, Art. Bild Gottes, TRE 6 (1980), 491–515.

19 Vgl. Isensee, a.a.O. (Anm. 4).

20 Vgl. Die Kirche und die Menschenrechte, a.a.O. (Anm. 11), 14–27; vgl. auch die Überlegungen der Schweizerischen Nationalkommission „Justitia et Pax" über „Menschenrechte und katholische Soziallehre", Freiburg/Schweiz 1985.

21 Johannes Neumann, Menschenrechte – auch in der Kirche? Zürich 1976; Stephan H. Pfürtner, Die Menschenrechte in der römisch-katholischen Kirche, in: ZEE 20, 1976, 35–63.

22 Vgl. Gottes Recht und Menschenrechte. Studien und Empfehlungen des Reformierten Weltbundes, hg. v. Jan Milič Lochman/Jürgen Moltmann, Neukirchen-Vluyn 1976; Recht nach Gottes Wort. Menschenrechte und Grundrechte in Gesellschaft und Kirche, Neukirchen-Vluyn 1989; Dietrich Ritschl, Der Beitrag des Calvinismus für die Entwicklung des Menschenrechtsgedankens in Europa und Nordamerika, in: ders., Konzepte München 1986, 301–315.

23 So besonders in der Studienarbeit des Reformierten Weltbundes.

24 Vgl. Martin Honecker, Menschenrechte in der Deutung evangelischer Theologie, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (Beilage zur Wochenzeitung ‚Das Parlament'), B 36/1979, 7–25.

25 Vgl. Heinz Eduard Tödt, Theologische Reflexionen zu den Grundlagen der Menschenrechte, in: Jørgen Lissner/Arne Sovik (Hg.), Ein lutherischer Materialband über Menschenrechte, Genf 1978, 158–172.

26 A.a.O. (Anm. 10), 96.

27 Vgl. dazu Horst Folkers, Zur Theorie der Menschenrechte – Perspektiven ihrer Weiterentwicklung, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 76, 1990, 12–36.

28 Zitat nach Huber/Tomuschat, a.a.O. (Anm. 2), 2122.

Entgegnung zu Th. Schneider, Römisch (und) Katholisch?

Zu dem Beitrag „Römisch (und) Katholisch" von Theodor Schneider (ÖR 1/90, 29 ff) wäre vieles zu sagen; ich möchte mich auf die Richtigstellung eines einzigen Punktes beschränken, in dem der Verfasser sich leider eine weitverbreitete Unwahrheit zu eigen macht, die durch stetiges Wiederholen offenbar langsam den Rang einer Tatsache erhalten soll. Es geht um den Satz auf Seite 32: „Ein Alarmsignal muß allerdings der Text sein, der zwischen Kardinal Ratzinger und dem (auch damals schon suspendierten) Erzbischof Lefebvre ausgehandelt wurde ... Er ist leider immer noch in Geltung insofern, als er die Grundlage bildet für die ‚Wiedereingliederung' der Priester und Priesteramtskandidaten, die zwar Lefebvres Richtung weiter vertreten, sich aber nicht von Rom trennen wollen. Darin ist das theologisch eigentlich Unglaubliche dokumentiert, daß von den Traditionalisten aufs Ganze gesehen keine inhaltliche Bejahung der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils gefordert wird außer der Anerkennung der höchsten Autorität des jetzigen Papstes."

Ich möchte nicht weiter eingehen auf den subtilen Fußtritt, der im Kontext des Artikels und seiner Wertung „des jetzigen Papstes" in der Behauptung liegt, es werde nur dessen Anerkennung gefordert. Davon ist im Text natürlich nicht die Rede; er verlangt ganz einfach die Treue „zur katholischen Kirche und zum römischen Bischof, ihrem obersten Hirten ... und Chef der Gemeinschaft der Bischöfe (du Corps des Evêques)". Mit dieser letzten Formel ist ausdrücklich das weltumspannende Bischofskollegium zusammen mit den jeweiligen Trägern des päpstlichen Amtes in die Anerkennung der konkreten Gestalt der Kirchenleitung aufgenommen, ohne daß irgend vom „jetzigen Papst" die Rede wäre. Der eigentliche Fragepunkt, um den es hier gehen soll, ist aber die Stellung zum Konzil. Dazu sagt das Protokoll:

„2. Wir erklären, daß wir die in Nr. 25 der Dogmatischen Konstitution Lumen gentium des II. Vatikanischen Konzils über das kirchliche Lehramt und die ihm geschuldete Folgsamkeit (adhésion) enthaltene Doktrin annehmen.

3. Was gewisse vom II. Vatikanum gelehrte Punkte oder die nach dem Konzil geschehenen Reformen von Liturgie und Recht angeht, die uns

schwer mit der Tradition zu vereinbaren scheint, so verpflichten wir uns (nous nous engageons) zu einer positiven Haltung des Studiums und der Kommunikation mit dem Heiligen Stuhl, wobei wir jede Polemik vermeiden werden."

Was das Recht angeht, ist noch Punkt 5 wichtig: „Schließlich versprechen wir, die gemeinsame Disziplin der Kirche und der kirchlichen Gesetze zu achten, besonders jene, die in dem von Papst Johannes Paul II. veröffentlichten Codex enthalten sind, unbeschadet der durch ein Sondergesetz der Bruderschaft gewährten Disziplin."

Wer die Texte auch nur halbwegs unvoreingenommen liest, kann nicht auf die absurde Idee kommen, mit Nr. 2 sei gemeint, daß die Bruderschaft vom ganzen II. Vatikanischen Konzil einzig die Nr. 25 aus Lumen gentium anzunehmen habe. Alle folgenden Aussagen wären dann gänzlich sinnlos; von beiden Seiten wäre in den Gesprächen niemand auf einen so abenteuerlichen Gedanken verfallen, dessen inhaltliche Leere überdies in keinem Verhältnis zur Mühe wochenlanger Debatten stünde. Es geht vielmehr darum, den Modus der Annahme des Konzils – sagen wir besser: die Hermeneutik der Annahme – so genau wie möglich zu definieren. Mgr. Lefebvre war sich sehr wohl bewußt, daß an der Annahme des Vatikanum II – dessen Konstitutionen und Dekrete er mit Ausnahme von zweien alle selbst unterschrieben hatte – kein Weg vorbeiführe. Es ging also darum, den Auslegungsschlüssel und den Grad der Verbindlichkeit präziser zu umschreiben. Lefebvre selbst schlug die Formel vor, man nehme das II. Vatikanum an „interpretiert gemäß der Tradition". Diese Formel ist an sich durchaus den Intentionen des Konzils gemäß, das immer wieder betont, daß es sich „auf den Spuren der Konzilien von Trient und Vatikanum I" bewege (z. B. DV 1) und das überdies alle wesentlichen Passagen der Primatslehre des Vatikanum I wörtlich wiederholt. Aber im gegebenen Kontext wäre diese Formel nicht genau genug und zu sehr Mißdeutungen von gegensätzlichen Seiten ausgesetzt gewesen. Deswegen entschloß sich die Delegation des Hl. Stuhls, den Auslegungsschlüssel aus dem Konzil selbst zu entnehmen, und zwar eben aus Lumen gentium 25, wo die Verpflichtungsgrade päpstlicher wie konziliarer Äußerungen genau festgelegt werden. Diesem Text ist übrigens auch die Formel vom „Corpus Episcoporum" entnommen, die in Nr. 1 des Protokolls als Bezeichnung für die bischöfliche Kollegialität eingegangen ist.

Was ist also mit Nr. 2 gesagt? Ganz schlichtweg dies, daß die Mitglieder der Bruderschaft die Texte des Konzils in der Verbindlichkeit annehmen, die sie sich selbst beilegen. Von da aus versteht man dann den Inhalt von Nr. 3

des Protokolls. Sie setzt die Einsicht voraus, daß nur Gott vom Menschen unbedingten Gehorsam fordern kann. Daher ist mit der unbedingten Zustimmung des Glaubens einzig das aufzuerlegen, was die Kirche als eine ihr vorgegebene und ihr selbst unverfügbare Aussage der Offenbarung erkennt. Der Verbindlichkeitsgrad der eigenen Äußerungen des Lehramts bemißt sich nach dem Grad ihrer Nähe zur Offenbarung selbst. Deswegen kann Nr. 3 die Möglichkeit von Fällen vorsehen, in denen jemand das Traditionsgemäße neuer Lehraussagen nicht erkennen kann. Das Verhalten in solchen Fällen wird mit drei Begriffen umschrieben: positives Mühen um Verstehen, Kommunikation mit dem Hl. Stuhl darüber, Verzicht auf Polemik. Es ist das, was das kirchliche Lehramt auch von allen übrigen Theologen gerne praktiziert sähe ...

Mir bleibt unerfindlich, wie man diese Aussagen so interpretieren kann, wie Schneider es tut: Man habe „aufs Ganze gesehen keine inhaltliche Bejahung der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils gefordert ... außer der Anerkennung der höchsten Autorität des jetzigen Papstes." Noch unbegreiflicher wird mir dies angesichts der Tatsache, daß Schneider im selben Beitrag eine unter anderem von A. Ganoczy vertretene These vorsichtig aufnimmt, wonach die nicht von allen christlichen Kirchen und Konfessionen rezipierten Konzilien (in seiner Sicht wären es wohl die des zweiten Jahrtausends) neu diskutiert werden müssen. Ob es ein von allen christlichen Kirchen und Konfessionen rezipiertes Konzil gibt, weiß ich nicht; ich denke nicht. Aber wie dem auch sei, das II. Vatikanum gehört nach dem von Ganoczy genannten und von Schneider etwas abgemilderten Rahmenbedingungen eindeutig zu jenen Kirchenversammlungen, deren Lehren neu zur Debatte stünden. Wer bejaht also nun eigentlich die Aussagen des II. Vatikanums wirklich?

Ich unterstelle nicht, daß Schneider sie nicht – samt der dort feierlich wiederholten Primatslehre des I. Vatikanums – bejahe. Aber leider unterstellt er solches anderen mit Hilfe einer polemischen Entstellung eines Textes, die sich im übrigen – wie gezeigt – durch ihre Widersprüchlichkeit selbst aufhebt. Wenn hier allem Anschein nach die Affekte, die man früher dem konfessionellen Gegner zugewandt hatte, einen neuen Platz im innerkirchlichen Streit finden, so ist das nur scheinbar ein ökumenischer Fortschritt. Denn eine Polemik, die einen Verlust an Wahrheit und an Toleranz einschließt, schadet stets dem Ganzen, wer auch immer seine näheren Adressaten sein mögen.

Joseph Kardinal Ratzinger

Ich bin dankbar für einige wichtige Klarstellungen in Kardinal Ratzingers Brief und bedaure sehr, daß ich – in Unkenntnis des vollen Wortlauts des Protokolls über die Absprache zwischen ihm und Erzbischof Lefebvre – in meinem Aufsatz Unrichtiges behauptet habe.

Die im Brief zitierten Passagen bestärken mich gleichwohl in meiner Befürchtung, daß es in dieser Absprache nicht gelungen ist, eine generelle Zustimmung zu den Beschlüssen des II. Vaticanums zu erreichen (ohne die beliebte, aber längst als unzulässig erkannte „selektive" Rezeption zu unterbinden), vielmehr die theoretische Möglichkeit offen blieb, selbst wichtige Konzilsaussagen als letztlich nicht verbindliche Bemühungen eines „bloßen Pastoralkonzils" einzustufen.

Im übrigen fühle ich mich im Blick auf wichtige Punkte meiner Darlegungen mißverstanden und unfair interpretiert. Aber dieses Gefühl, mißverstanden und unfair behandelt zu werden, hat Kardinal Ratzinger vermutlich auch! Manche Äußerung in seinem Brief klingt sogar so, daß ich vermuten muß, ich habe ihn verletzt. Mir tut das leid, ich wollte niemanden verletzen! Ich möchte der gemeinsamen Sache dienen und wäre traurig, wenn ich durch meinen Beitrag die *innerkatholischen* Bemühungen um die Aufarbeitung dieses dornigen, ökumenischen Problemfeldes „Universaler Jurisdiktionsprimat" erschwert hätte.

Zehn Jahre theologischer Dialog zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Rumänischen Orthodoxen Kirche (1979–1989)

1.

Allgemein bekannt ist die Tatsache, daß eine der anschaulichsten und dauerhaftesten Formen des gegenwärtigen Ökumenismus der bilaterale theologische Dialog, und zwar jener von Kirche zu Kirche ist.

Unter den bilateralen theologischen Gesprächen erfreuten sich einer besonderen Hochschätzung jene, die von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) mit dem Russischen Patriarchat (1959), mit dem Ökumenischen Patriarchat (1969) und mit dem Rumänischen Patriarchat (1979) geführt wurden. Im theologischen Dialog zwischen der EKD und der Rumänischen Orthodoxen Kirche haben bisher fünf Begegnungen stattgefunden. Geleitet wurde die evangelische Delegation bei jeder dieser Begegnungen von Dr. Heinz Joachim Held, Präsident des Außenamtes der EKD und Moderator des Zentralausschusses des ÖRK; die orthodoxe Delegation stand unter der Leitung S.E. Bischof Dr. Vasile Coman von Oradea.

2.

Die erste Begegnung fand in Goslar vom 19. bis 23. November 1979 mit dem Thema *„Die Heilige Schrift und die apostolische Tradition in dem Bekenntnis der Kirche"* statt. Durch die dieses Thema betreffenden Vorträge und Erörterungen[1] „wurden die ergänzenden und übereinstimmenden Elemente hervorgehoben, es wurden Schritte zum gegenseitigen Kennenlernen und zur gegenseitigen Annäherung und zum Voranschreiten zur Glaubenseinheit unternommen. Seitens der Orthodoxen betonte Prof. Dumitru Staniloae die Notwendigkeit der gemeinsamen Auffindung umfassender paradoxer Formeln und Formulierungen der Glaubenswahrheit, die das Verhältnis zwischen dem göttlichen Faktor und dessen Verständnis und Wiedergabe implizieren. Durch solche Formen oder Formulierungen würde der Protestantismus aus seiner Unbeweglichkeit heraustreten, in der er durch die ausschließende Autorität einer einzigen ursprünglichen Konfession (der Augsburgischen Konfession) oder durch die ausschließliche Entwicklung auf ihrer Linie verharrt, und die Orthodoxie würde so in einigen ihrer Formulierungen, die unserer Zeit zu weit entfernt sind, mit Nuancen entgegenkommen, die gleichzeitig dem Geist der Beschlüsse mit paradoxem Charakter der Ökumenischen Synoden näherstehen"[2].

Als ein Ergebnis dieser ersten Begegnung wurde eine Reihe von Thesen angenommen, in denen einige Konvergenzen zwischen der Lehre der beiden Kirchen formuliert sind; die orthodoxe Seite begrüßte mit besonderem Interesse jene, die die gemeinsame Überzeugung betreffen, daß es neben der „apostolischen Tradition" auch eine lebendige verlängerte Tradition gibt, die für den Glauben und die Kirche

unerläßlich ist.[3] Im Vorwort des Bandes, der dieser Begegnung gewidmet ist, unterstrich Heinz Joachim Held mit Recht, daß die Eigentümlichkeit des Dialogs zwischen der EKD und der Rumänischen Orthodoxen Kirche darin besteht, daß an diesen Begegnungen als Beobachter auch je ein Delegierter seitens der Evangelischen Kirche A.B. und der Evangelischen Reformierten Kirche in Rumänien teilnahmen, eine Tatsache, die auf der Eigenart der Beziehungen des kirchlichen Lebens in Rumänien beruht, um den Dialog zwischen der EKD und der Rumänischen Orthodoxen Kirche mit den interkonfessionellen Begegnungen in diesem Land in Verbindung zu bringen.[4] Tatsächlich erwiesen sich die engen und komplexen Beziehungen der Zusammenarbeit, die die Rumänische Orthodoxe Kirche mit den Protestantischen Kirchen in Rumänien unterhält, für den theologischen Dialog zwischen den Orthodoxen und Lutheranern als sehr nützlich.

Die zweite Dialogbegegnung zwischen der EKD und der Rumänischen Orthodoxen Kirche fand vom 24.bis 26. Oktober 1980 im Zentrum der Metropolie der Moldau und Suceavas in Jassy statt.

Das Hauptthema dieser Begegnung war „Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana und in den orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16./17. Jahrhunderts“[5]. Dieses Thema wurde vor allem deshalb gewählt, weil die Evangelisch-Lutherischen Kirchen 1980 die 450. Wiederkehr der Übergabe des Augsburgischen Bekenntnisses an Kaiser und Reich feierten, also ihres wichtigsten Glaubensbekenntnisses, das von Philipp Melanchthon verfaßt, am 25. Juni 1530 dem Reichstag von Augsburg vorgelegt wurde. Der Beschluß, die zweite Tagung dieses Lehrgesprächs in Jassy abzuhalten, wurde deshalb gefaßt, weil hier 1642 die Synode zusammentrat, die das Glaubensbekenntnis des Metropoliten Petrus Mogilas gebilligt hat.

Das Thema dieser Begegnung wurde in sechs Referaten, je drei von jeder Seite, und in den sehr angeregten Diskussionen tiefgehend erörtert. Wie auch der Leiter der evangelischen Delegation unterstrich, hält das Kommuniqué dieser Begegnung drei Kategorien von Ergebnissen fest: (1) Übereinstimmungen, (2) Konvergenzen und (3) Offene Fragen, was eine neue und wirksame Methode im orthodox-lutherischen Dialog darstellt.[6]

Von den Übereinstimmungen vermerken wir jene, die in der Lehre von den Sakramenten aufzeigen, „daß über die Gegenwart Jesu Christi selbst in der Vollziehung der sakramentalen Handlungen wie auch über seine reale Gegenwart in der heiligen Eucharistie völlige Übereinstimmung herrscht. Deshalb gelangten beide Seiten zu der Überzeugung, daß die Sakramente Heilsmittel sind, durch die Gott seine Heilsgnade in der Kirche und für die Kirche spendet. Die Sakramente wurden eingesetzt, damit die Christen an der heilbringenden Wirkung Christi Anteil nehmen und sie aus eigenem Willen empfangen. Der Heilige Geist vergegenwärtigt Jesus Christus in der Vollziehung der Sakramente und verleiht den Menschen ein neues Leben in Christus“[7].

Das dritte Dialogtreffen entfaltete sich vom 28. Mai bis 3. Juni 1982 in Hüllhorst/Westf. mit dem Thema: „Buße und Beichte im Glauben und Leben unserer Kirchen und ihre Bedeutung für die Erneuerung und Heiligung der Christen“.

Auch dieses Thema wurde durch vier Referate orthodoxer- und drei Referate evangelischerseits sowie durch Diskussionen zu den Referaten gründlich erörtert. Unter den auf dieser Begegnung angenommenen Thesen wurde betont: „Buße und Beichte

müssen im Zusammenhang unserer Rechtfertigung und Erlösung in Christus durch den lebenspendenden Heiligen Geist in der Kirche gesehen werden. Vergebung der Sünde gibt von neuem Freiheit von der Knechtschaft der Sünde, schenkt Trost und Kraft, ist ‚Leben und Seligkeit' in Gott im Blick auf den einzelnen, aber auch für die Gemeinschaft. Diese Vergebung muß sich im Verhalten zeigen und wirkt ein neues Gemeinschaftsverhältnis der Christen untereinander, weil sie das gemeinsam haben, daß sie von Vergebung in der Kraft Christi leben. Reue und Buße, ‚metanoia', durch die Kraft Gottes bedeuten Herzens- und Sinneswandel, Quelle der ständigen Erneuerung des inneren Menschen. Wir stimmen darin überein, daß die kirchliche Buße auf den Freispruch zielt, neues Leben bewirkt und einen therapeutischen Charakter hat."[8]

Gemäß den von Bischof Vasile von Oradea geäußerten Bemerkungen beschränkte sich das Lehrgespräch nicht nur darauf, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede beim Sakrament der Beichte hervorzuheben, sondern man bemühte sich, Beiträge zur Vertiefung und Erneuerung des religiös-sittlichen Lebens der Christen zu leisten. Die Kirche ist berufen, ihnen dazu Hilfestellung zu geben. Hierin liegt die große Rolle des Priesters, die Menschen mit Gott und ihresgleichen zu versöhnen.

Das vierte Lehrgespräch, das vom 6. bis 11. Mai 1985 in Techirghiol/Rumänien stattfand, hatte folgendes Thema: „Das Heil in Jesus Christus und die Heilung der Welt". Es wurde ein einführendes Referat und je zwei Referate zu den Unterthemen (a) Glaube und Liebe in der Erlangung des Heils, (b) Heil als Versöhnung und (c) Heil als Neuerschaffung des Kosmos behandelt.

Im Schlußkommuniqué dieser Begegnung wurde folgendes festgelegt: „Mit dem Thema ‚Das Heil in Christus und die Heilung der Welt' hat unser Dialog das Zentrum des christlichen Glaubens erreicht. Wir sind uns bewußt, daß es hier fundamentale Übereinstimmung trotz unterschiedlicher Traditionen in unseren Kirchen gibt, deren Wurzeln teils in die Zeit der Kirchenväter, teils in das 16. Jahrhundert zurückreichen und teils das Ergebnis verschiedener Begriffsbildungen sind. Diese Differenzen lassen sich als verschiedene Ausformungen des gemeinsamen Glaubens verstehen, gemäß den Aussagen des nizänischen Symbols: Der Sohn Gottes ist ‚für uns Menschen und zu unserem Heil vom Himmel gekommen, hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria, ... Er wurde für uns gekreuzigt ... Er ist am dritten Tage auferstanden nach der Schrift'. Durch den Auferstandenen und Erhöhten hat der Vater den Heiligen Geist ausgegossen. Wir warten auf das ‚Wiederkommen' Christi ‚in Herrlichkeit'.

Mit der Heiligen Schrift und den Vätern können unsere theologischen und liturgischen Traditionen dies Mysterium des Heils in Christus in verschiedenen Wendungen und Bildern beschreiben. Von Versöhnung sprechen wir alle. Dagegen ist die für die Orthodoxe Kirche so bedeutsame Kategorie der Vergöttlichung in der evangelischen Theologie ungebräuchlich, wenngleich sie klaren Rückhalt besonders in den Weihnachtsliedern der evangelischen Kirche hat. Andererseits ist die für abendländische und insbesondere reformatorische Theologie wichtige Aussage über die Rechtfertigung kaum in der orthodoxen Liturgie verankert, obgleich diese ganze Liturgie vom Ruf um Vergebung der Sünden und um Hilfe der Gnade Gottes erfüllt ist. Wir haben aber gefunden, daß sich in diesen Differenzen des Ausdrucks auch eine tiefe Gemeinsamkeit im Glauben und Leben unserer Kirchen ausspricht, die uns erlaubt,

eine Konvergenz dieser den Vorstellungen und Worten nach verschiedenen Heilsaussagen festzustellen."

Als ein weiterer positiver Aspekt der Begegnung von Techirghiol wurde hervorgehoben, daß der Dialog zwischen den beiden Kirchen sich nicht nur auf lehrmäßig-theoretische Diskussionen beschränkte, sondern seine Ziele erstmalig im gemeinsamen liturgischen Gebet und dann auch durch Kontakte mit dem Alltag der Gastgeberkirche veranschaulichte; die Fortsetzung dieser Art des Dialogs wurde wärmstens empfohlen.

Mit dieser Überzeugung begann die fünfte Dialogbegegnung zwischen den beiden Kirchen, die vom 18. bis 27. Mai 1988 im Kloster Kirchberg bei Sulz am Neckar stattfand und das Thema „Rechtfertigung und Vergöttlichung des Menschen in Jesus Christus" behandelte. Die Begegnung verlief wie gewohnt, mit Referaten und Diskussionen, auf deren Grundlage ein Schlußkommuniqué erarbeitet wurde, das sieben Punkte enthält. Von diesen sei erwähnt:

„1. Es ist der Glaube der heiligen Kirche, daß Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist uns Menschen das Heil schenkt. Dies Heilswerk wird in der Tradition der Orthodoxen Kirche insbesondere als Vergöttlichung (theosis) beschrieben, in evangelischer Theologie vor allem als Rechtfertigung (iustificatio) oder Rechtfertigung und Heiligung (sanctificatio). Beide Aussagen blicken auf das eschatologische Ziel, in dem wahres Menschsein zur Erfüllung kommt und damit Gottes Willen mit seiner Schöpfung; es geht aber zugleich um das rechte Verständnis des Lebens des Getauften und Gerechtfertigten unter der Gnade Gottes in der noch pilgernden Kirche.

2. Beide Beschreibungen wurzeln in der Heiligen Schrift. Obgleich die Theologie der Rechtfertigung vor allem an die Sprache des heiligen Apostels Paulus anknüpft, während die Theologie der Vergöttlichung johanneische Aussagen aufgreift (vgl. etwa 1 Joh 3,1f), haben die Väter in beiden Traditionen doch jeweils das Ganze des christlichen Glaubens vom Heil Gottes für den Menschen im Blick gehabt.

Orthodoxe Theologie kann dabei zwischen der Vergöttlichung im eigentlichen Sinne, in der Gott allein durch die Gemeinschaft mit Christus im Heiligen Geist den Christen über den Tod hinaus zur Vollendung führt, und der Vergöttlichung im weiteren Sinne unterscheiden, die der Weg der Heiligung des Menschen im Kampf gegen die Sünde von der Taufe bis an das Ende des irdischen Lebens ist. Dieser Weg, also die Vergöttlichung im weiteren Sinn, schließt die Rechtfertigung mit ein, die von der Verherrlichung gekrönt wird, so kann es bereits der heilige Apostel Paulus schreiben (Röm 8,29f).

In evangelischer Theologie wird dagegen das Wort Rechtfertigung in der Regel auf den ganzen Heilsweg Gottes mit dem Getauften und Glaubenden bezogen, auch diese Terminologie kann sich auf den heiligen Apostel Paulus berufen (z. B. Röm 5,18f).

3. Völlige Übereinstimmung besteht zwischen uns im Verständnis des Zieles des Weges zur Vollendung, das Gott seinem Volk verheißen hat, der Teilhabe an Gottes Herrlichkeit in der Gemeinschaft mit dem gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Christus kraft des Heiligen Geistes. Auch wenn das Wort Vergöttlichung in der Sprache evangelischer Frömmigkeit in der Regel fremd ist, so doch nicht die Sache; zumal die gottesdienstlichen Lieder der Reformation zur Weihnacht in Übereinstim-

mung mit den Vätern der Alten Kirche davon singen. Wir bekennen auch gemeinsam, daß die Teilhabe an der göttlichen Natur (2 Petr 1,4) den wesenhaften Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht aufhebt.

4. Auch im Verständnis des Lebens der Gläubigen, begonnen mit der heiligen Taufe und von ihr bestimmt, dem Weg der Heiligung, des neuen Lebens in Christus, im ihm immer mehr Ähnlichwerden (2 Kor 3,18; Gal 4,19), bestehen tiefe Übereinstimmungen ...."

Außerdem machten die in Kirchberg zusammengetretenen Delegierten der beiden Kirchen darauf aufmerksam, daß bei der Fortsetzung dieser Gespräche folgende Gesichtspunkte einbezogen werden sollen:

„a) Mit dem Thema der fünften Begegnung haben wir Fragen berührt, die auch in anderen ökumenischen Dialogen behandelt werden. Daher sollten wir uns wechselseitig stärker über Lehrgespräche mit anderen Partnern informieren und ihre Ergebnisse für uns fruchtbar machen.

b) Die exegetischen Referate dieser Begegnung haben Ergebnisse gebracht, die ein hohes Maß an Übereinstimmung zeigten. Aber die jeweiligen Methoden der Auslegung der Heiligen Schrift waren oft unterschiedlich. Dadurch wurde uns deutlich, welches Gewicht die hermeneutischen Probleme haben, die sich aus den jeweiligen Methoden der Bibelexegese, der liturgischen Einordnung der Texte und ihrer Entfaltung in Lehre und Spiritualität unserer Kirchen ergeben.

c) Bei der Behandlung unserer Themen haben wir bemerkt, daß wir auf den Kontext achten müssen, in dem je unsere theologische Tradition und Frömmigkeit ihre Prägung erhalten und bewahrt haben. Wir sollten uns auch die Heiligen- und Vorbildgestalten gegenseitig vor Augen führen, die für unsere Spiritualität charakteristisch sind."

Als Ertrag der Begegnung in Kirchberg vermerken wir vor allem, daß sich die Dialogpartner beider Kirchen nicht auf die Feststellung lehrmäßiger Gemeinsamkeiten oder Unterschiede beschränkten, sondern versucht haben, ihre Diskussionen zu vertiefen und die Art und Weise zu ergründen, wie sich beide Traditionen ergänzen, oder dort, wo es Unterschiede gibt, diese genau zu bestimmen und zu ergründen, ob es sich nicht nur um terminologische Unterschiede handelt.

Im letzten Teil des gemeinsamen Kommuniqués werden auch drei methodologische Prinzipien angeführt, die der Fortsetzung dieses Lehrgesprächs sehr zustatten kommen könnten. Von großer Bedeutung ist die Empfehlung, sich über Lehrgespräche mit anderen Kirchen wechselseitig stärker zu informieren, in denen möglicherweise dieselben Themen wie im eigenen Dialog erörtert werden.

3.

Die Dokumente dieser Begegnungen sind zum Teil schon erschienen; ein weiterer Teil harrt seiner Veröffentlichung, so wie es übrigens mit den Dokumenten anderer Gespräche dieser Art ebenfalls geschieht. Leider muß jedoch festgestellt werden, daß die Ergebnisse, zu denen es bei einem solchen Dialog kommt, gewöhnlich nur innerhalb der beteiligten Kirchen ausgewertet werden. Dieser Mangel an Interesse macht sich in gewissem Maße auch im weltweiten Dialog zwischen Orthodoxen und Lutheranern bemerkbar, wo den Ergebnissen der bilateralen Lehrgespräche zwi-

schen einigen orthodoxen und einigen evangelischen Kirchen zu wenig Beachtung geschenkt wird. Dies ist um so bedauerlicher, als einige der bilateralen orthodox-lutherischen Dialoge weit größere Fortschritte erzielt haben als der orthodox-lutherische Dialog auf Weltebene.

Eine Lösung, die zur Beseitigung dieser Mängel führen könnte, wäre die Gründung eines Sonderreferats – sei es im Rahmen des Lutherischen Weltbundes, sei es beim Ökumenischen Rat der Kirchen oder eines anderen ökumenischen Forums –, das nicht nur die Information über die verschiedenen theologischen Gespräche zu übernehmen hätte, sondern auch eine ökumenische theologische Verarbeitung ihrer Ergebnisse. Dies könnte einen wertvollen Beitrag zur Förderung des allgemeinen Ökumenismus darstellen.

Die Rumänische Orthodoxe Kirche schenkte bisher dem theologischen Dialog mit der EKD besondere Aufmerksamkeit und möchte diesen Dialog beständig weiterführen. Sie betrachtet ihn jedoch nicht als Teilökumenismus, sondern als Ökumenismus mit umfassendem Charakter, in dem sämtliche Implikationen, die dieser Dialog auf der Ebene des allgemeinen Ökumenismus haben könnte, in Betracht gezogen werden, Implikationen, die sie sich möglichst fruchtbar wünscht im Dienste der Wiederherstellung der christlichen Einheit.

Viorel Ioniţa

ANMERKUNGEN

Die ersten drei Theologischen Gespräche zwischen der EKD und der Rumänischen Orthodoxen Kirche sind veröffentlicht als Beihefte zur ÖR, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M.:

(1) „Die Heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis", Goslar 1979, Bh. 42, 1982.
(2) „Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana und in den orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16./17. Jahrhunderts", Jassy 1980, Bh. 43, 1982.
(3) „Buße und Beichte im Glauben und Leben unserer Kirchen und ihre Bedeutung für die Erneuerung und Heiligung des Christen", Hüllhorst/Westf. 1982, Bh. 51, 1987.
(4) Ein Studienheft über das 4. Gespräch, hrsg. von H. J. Held/Klaus Schwarz, erscheint im Laufe dieses Jahres.

[1] Siehe Beiheft 42.
[2] Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Dialogul teologic între Biserica Ortodoxă Română si Biserica Evangelică din R. F. Germania*, in rev. B.O.R., XCVIII (1980), Nr. 11–12, S. 1098.
[3] Ebd. S. 1099.
[4] Bh. 42.
[5] Siehe Bh. 43.
[6] Ebd. S. 23.
[7] Pfr. Dr. Viorel Ionita, *Cel de al IIlea dialog teologic doctrinal dintre Biserica Ortodoxă Română si Biserica Evangelică din Germania*, (Jassy, 24. bis 26. Oktober 1980), in rev. Mitropolia Moldovei si Sucevei, LVI (1980), Nr. 9–12, S. 726.
[8] Siehe Bh. 51, S. 20.

Ökumenische Gemeindeerneuerung im europäischen Kontext

Bericht über eine Konsultation des ÖRK und der KEK in Zusammenarbeit mit der Badischen Landeskirche, 20. bis 24. März 1990 in Bad Herrenalb

„Ihr werdet meine Zeugen sein zu Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an das Ende der Erde" (Apg 1,8) – die Aufgabe, diese Verheißung Christi in der gegenwärtigen Periode tiefgreifender Veränderungen für den europäischen Kontext neu auszulegen und wahrzunehmen, stand im Mittelpunkt einer Konsultation unter dem Titel „Missionarische Gemeinden in einem säkularisierten Europa", zu der vom 20. bis 24. März 1990 70 Teilnehmer aus 11 west- und osteuropäischen Ländern (davon 40 % Frauen) im Haus der Kirche in Bad Herrenalb zusammenkamen. Zur Tagung eingeladen hatten die Abteilung für Weltmission und Evangelisation des ÖRK, die Studienabteilung der KEK und die Badische Landeskirche, die in Person von Pfr. Gerhard Linn, Prof. Dr. Hermann Goltz und Dr. Karl-Christoph Epting auch für die Durchführung der Tagung verantwortlich zeichneten. Die Teilnahme von Vertretern aus mitteleuropäischen (DDR, BRD, Österreich, Ungarn, CSFR), südeuropäischen (Portugal, Spanien, Italien) und westeuropäischen Ländern (Großbritannien, Belgien, Frankreich) bewirkte einen lebendigen Austausch über Fragen der Gemeindeerneuerung in den verschiedenen Kontexten und machte zugleich die Vielfalt kirchlicher Lebenssituationen im „ökumenischen Mikrokosmos" unseres Kontinents deutlich.

Hintergrund: Neuauflage der ökumenischen Studie „Mission als Strukturprinzip"

Die Tagung fügt sich für die Konferenz Europäischer Kirchen ein in das Mandat, in der Arbeitsperiode bis zur nächsten Vollversammlung (1992) einer Studie zum Thema „Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa" Priorität zu geben.[1]

Die Missionsabteilung des ÖRK ihrerseits ist von der Weiterarbeit an der Erklärung über „Mission und Evangelisation" sowie vom Programm „Erziehung zur Mission" her an einer intensiven Zusammenarbeit mit der KEK interessiert. Die Aufgabe, „ein Verständnis der Beziehung zwischen Evangelisation und Kultur zu entwickeln, das sowohl die kontextuelle Verkündigung des Evangeliums in allen Kulturen als auch die verändernde Kraft des Evangeliums in jeder Kultur einbezieht"[2], war schon von Vancouver her maßgebend für Bemühungen, die missionarische Erneuerung der Kirchen auf dem europäischen Kontinent, insbesondere in den Ländern des ehemaligen Ostblocks auch im ÖRK auf die Tagesordnung zu bringen.[3]

Der Tagung lag ein Dokument vor, das in den kommenden Jahren eine Schlüsselrolle bei der Motivierung und Befähigung örtlicher Gemeinden und Gruppen zu einem Prozeß ökumenischer Erneuerung spielen soll: „Projekt: Ökumenische Gemeindeerneuerung – Mission als Überwindung von Grenzen". Das Dokument sollte kritisch kommentiert und auf seine Verwendbarkeit im örtlichen Kontext überprüft werden. Dazu wurden nicht Delegierte einzelner Mitgliedskirchen oder Experten theologischer Forschungsinstitute, sondern Gruppen aus einzelnen Gemeinden

ganz unterschiedlicher Kontexte eingeladen. Sie waren nach dem Kriterium ausgesucht, ob sie sich bereits an der Erprobungsphase des Projekts „Ökumenische Gemeindeerneuerung" beteiligt hatten oder aber sich für eine Teilnahme interessierten. Abgesehen von den „Länderforen", an denen sich Gemeinden mit länderspezifischen Gemeinsamkeiten einbringen konnten, und von den Bibelarbeiten, die um die Frage der Bedeutung der Laien für Dienst und Gemeinschaft der Kirche kreisten (Ex 19,3–6; 1 Petr 2,9–10; Röm 12,1–8; Lk 5,1–11), lag der Akzent auf dem Austausch in kleinen, jeweils kulturell und politisch gemischten Gruppen sowie auf dem Gespräch im Plenum über gemeinsame oder divergierende Leitfragen ökumenischer Gemeindeerneuerung. Die Erfahrung, daß das „Volk Gottes" bzw. die Laien als seine Glieder hier einmal selbst zu Wort kommen konnten, gab der Konferenz ihre Prägung. Daß sich Theologen hier als Minderheit in einer Gemeinschaft von Hausfrauen, einer Chemikerin, einem Agraringenieur, einem Werbefachmann, einem Fotografen, einer Buchhändlerin, einem Opernregisseur oder einem Grundschullehrer etc. wiederfinden konnten, war ein Signal für ein grundsätzliches Kennzeichen der ökumenischen Gemeindeerneuerung. Denn dadurch wurde deutlich, daß sich ökumenische Gemeindeerneuerung nur im Zusammenspiel von Laien und Theologen vollziehen kann. Eine ihrer entscheidenden Voraussetzungen besteht in der Bildung von Überzeugungsgemeinschaften, die eine neue Vision gemeindlicher Existenz miteinander leben und in die weitere Gemeinde hineintragen.

Ökumenische Gemeindeerneuerung als Grenzüberschreitung am eigenen Ort

In dem Entwurf zu diesem „Projekt" hatte es geheißen: „Viele denken bei ‚Mission' vor allem an ihren Wunsch, ihre eigene Gemeinde und Kirche möchte wieder wachsen, die Zahl ihrer Mitglieder möchte zunehmen. Wenn wir aber das Eigeninteresse unserer Kirche zum Maßstab und Motiv unseres Handelns machen, verfehlen wir die Chance möglicher Erneuerung in der Mission." Um eben diese Unterscheidung zwischen einer bloß auf äußeren Bestand zielenden Wachstumsstrategie, die „das Zählen nicht lassen kann", und einer Orientierung gemeindlicher Erneuerung, die inneres Wachstum mit einer Kommunikationsfähigkeit nach außen verbindet, kreiste ein wichtiger Gesprächsstrang. Das Nachdenken über missionarische Erneuerung kann nicht mit der Sorge um die Zukunft der Kirche beginnen, so hieß es. Gerade in den Umbruchsituationen der bisherigen Ostblock-Länder sei es wichtig, nicht auf quantitative Vermehrung zu setzen, sondern die in der Periode der Unterdrückung entwickelte innere Qualität und Verbindlichkeit des Zusammenlebens zu bewahren und weiterzuentwickeln. Ökumenisch – so hieß es – werde Gemeindeerneuerung nicht dadurch, daß interkonfessionelle Zusammenarbeit und das gemeinsame Nachdenken über Mission zwischen Partnergemeinden ein zentrales Element darstellten. Die Qualifikation als *ökumenische* Gemeindeerneuerung habe vielmehr entscheidend damit zu tun, daß der Horizont der „einen bewohnten Erde" in den Lebenszusammenhang der Gemeinde eingebracht wird. „Christliche Gemeinden sind mit ihrem Leben und ihrem Zeugnis Träger der Botschaft von Gottes Liebe, die der ganzen ‚Ökumene' (d. h. der ‚bewohnten Erde') gilt. Wie sieht diese ‚Ökumene' am eigenen Ort aus? Welche Verheißungen Gottes gelten ihr? Bei dieser Bewegung von der Gemeinde zur Ökumene am Ort und damit zu einer erneu-

erten Gemeinde werden die Beteiligten auf Grenzen stoßen, die mit Gottes Hilfe zu überwinden sind. Bei ‚Mission' denken viele an das Überschreiten geographischer Grenzen, das kennzeichnend für die Weltmission war. Doch auch am eigenen Ort gibt es Grenzen – z. B. soziale und kulturelle Schranken –, die überwunden werden müssen, wenn sie das Angebot der Liebe Gottes an alle Menschen einschränken."[4] Um die Sensibilisierung für die „missionarischen Barrieren" in der *eigenen* Lebenskultur der Ortsgemeinden, ihrer sozialen Zusammensetzung, ihres Sprachstils, ihrer Gottesdienstpraxis sollte es ganz wesentlich gehen. Dabei ist diese „ökumenische", d. h. interkonfessionell und interkulturell grenzüberschreitende Gemeindeerneuerung kein Selbstzweck. Zugespitzt könnte man sagen: Die Mission dient nicht einfach dem Gemeindeaufbau und -wachstum, sondern umgekehrt: der Gemeindeaufbau dient der Mission Gottes, seinem Heilswirken zur Erneuerung der ganzen Menschheit in der von ihm geliebten Schöpfung.

Nun mag sich das theologisch leicht so feststellen lassen. Wie aber steht es mit der Wirklichkeit in den Ortsgemeinden? Hierzu wurde u. a. die Vermutung geäußert, daß sich Gemeinden trotz vielfältiger Aktivitäten häufig gar nicht bewußt sind, daß und welche Schranken im Verhältnis zu den sozialen Gruppen ihrer Umgebung entstanden sind. Selbstisolierung, ein fehlender Einladungscharakter und viel Gewohnheiten in Sprache und Verhalten, die ausschließend wirken, existieren weithin unerkannt. Obgleich jede Gemeinde in einem konkreten Umfeld existiert, ist das Wissen über seine Prägung sowie über Faktoren, die das Leben außerhalb des unmittelbaren Nahbereichs der Gemeinde bestimmen, häufig gering. Die Gemeindearbeit geschieht oft wie die Predigt ohne eine klare Erfassung der „Hörersituation": Sie zielt an den Adressaten vorbei oder über sie hinweg. Die diffus vorhandenen Kenntnisse der Lebensbedingungen werden selten gemeinsam gesichtet und noch seltener zum Ansatzpunkt einer gründlichen, kontext- und aufgabenbezogenen Planung der Gemeindeentwicklung gemacht.

Wie aber kann es zur Befreiung von Situationsblindheit, zur Anteilnahme der Gemeinde an den Lebensproblemen der Nachbarschaft und der Gesellschaft kommen? Hier soll mit dem Projekt ökumenischer Gemeindeerneuerung ein neuer Akzent gesetzt werden: Anders als bei manchen anderen Modellen des Gemeindeaufbaus wird hier der *Situationsbezug* groß geschrieben. Die Devise lautet nicht „missionarischer Aktivismus", sondern „neu hinsehen und hinhören!" – ein Hinhören in doppelter Weise, auf die Situation und auf die Verheißung des Wortes Gottes. Ökumenische Gemeindeerneuerung wird nicht als ein Problem des Defizits an „Programmen" aufgefaßt (dann wäre sie nichts weiter als ein zusätzliches Handlungsprogramm, das die von Gemeindeaufbaustrategien überschütteten Pfarrer/innen und Mitarbeiter/innen nur noch zusätzlich aufstöhnen lassen würde). Vielmehr geht es um die Verbindung eines ökumenischen Lernprozesses mit der Entwicklung eines situationsbezogenen Projektes der Gemeindeerneuerung. Zwei Stränge also, die in der westdeutschen Diskussion eher nebeneinander hergelaufen sind, *Gemeindeaufbau und ökumenisches Lernen*, werden hier miteinander verbunden. Dem Grundsatz folgend, daß „Lernen in der Mission" heute nur noch als zweiseitiges Lernen, d. h. im lebendigen Austausch mit Partnergemeinden in Übersee oder in einem anderen Land möglich sein kann, sollen die vielfältigen Partnerschaftsbeziehungen, die sich über Missionswerke, Kirchenkreise und Gemeinden in

den letzten Jahren entwickelt haben, für die Gemeindeerneuerung bei uns fruchtbar gemacht werden. Aus „Spende"-Partnerschaften werden damit gegenseitige „Lern"-Partnerschaften, aus dem Gemeindeaufbau als Beschäftigung mit sich selbst und zusätzlichem Leistungsappell wird ein bereichernder und – in sich gemeindebauender – Prozeß ökumenischen Lernens. Das wichtigste praktische Mittel, diese beiden Dimensionen miteinander zu verbinden und sich in der Gemeinde der vorhandenen Grenzen bewußt zu werden, ist ein mit dem „Projekt ökumenische Gemeindeerneuerung" verbundenes *„Frageraster"*, das als Hilfestellung zur lokalen Kontext- und Gemeindeanalyse gedacht ist und auf verschiedene Situationen hin adaptiert werden kann.[5] Die ökumenische Gemeindeerneuerung verknüpft so Methoden der aktivierenden Gemeindebefragung (Frageraster) mit der Bildung einer Projektgruppe gemeindlicher Erneuerung (Trägerkreis) und einer geistlich-theologischen Neuorientierung über den Auftrag der Gemeinde (Bibelarbeit). Ihr Ziel ist die *Stärkung der „inneren Ökumenizität" der Ortsgemeinden*: die sprachlichen, soziologischen, mentalen Barrieren zu den anderen und Fremden im eigenen Kontext sollen bewußt gemacht und ihre Überwindung soll ins Auge gefaßt werden, damit vor Ort etwas sichtbar wird von jener Gemeinschaft des Leibes Christi, in der die Grenzen von Rasse, Geschlecht und sozialer Stellung ihre trennende Wirkung verloren haben (Gal 3,28).

Natürlich wurde die Frage laut, wo ein solches Projekt denn schon einmal „erfolgreich" durchgeführt worden ist. Hier war der Bericht einer Gruppe aus *Barnet/GB* aufschlußreich, die sich in einer dreimonatigen Arbeitsphase den Entwurf des ÖRK zunutze gemacht hatte, um sich über die Prioritäten der eigenen gemeindlichen Erneuerung klar zu werden: Ein Gruppe von 8 Kirchen in der Stadt Barnet (darunter vier Gemeinden der Church of England, 2 freikirchlich-reformierte Gemeinden, eine methodistische und eine römisch-katholische(!) Gemeinde) hatte sich vor ein paar Jahren zusammengeschlossen, um Aufgaben von Verkündigung, Mission und Dienst gemeinsam wahrzunehmen. Der Zusammenschluß erfolgte in Form einer gegenseitigen Bundesverpflichtung, für die nicht nur einzelne Engagierte, sondern die Gemeinden als ganze verantwortlich zeichneten. Die Verpflichtung zu einer weitestmöglichen Zusammenarbeit in der Mission, im Teilen der Ressourcen (auch der finanziellen!) und der (verschiedenen) theologischen Einsichten und gottesdienstlichen Erfahrungen war Gegenstand des Bundesschlusses. Alle Mitglieder des Leitungsgremiums dieses Local Ecumenical Projects, von denen es in Großbritannien mittlerweile an die 600 gibt, sind engagierte Laien. Diese Projektgruppe aus Barnet hatte sich den Entwurf zur ökumenischen Gemeindeerneuerung zu eigen gemacht und berichtete, daß es durch diesen Ansatz vor allem gelungen sei, die wirklich wichtigen *Fragen* zukünftiger Gemeindeentwicklung freizulegen statt nur den Handlungsdruck zu erhöhen.[6] Nach der Durchführung der Kontextanalyse wurde eine gemeinsame Erklärung über das missionarische Selbstverständnis des LEPs (wer wir sind – was wir glauben – was wir wollen) erarbeitet, die als Bezugspunkt für künftige Prioritätenbildung dienen soll. Insbesondere die *Beteiligung von Nichtchristen* an einem gemeindlichen Trägerkreis für eine solche Gemeindeanalyse erwies sich in Barnet als ein fruchtbarer „grenzüberschreitender" Schritt. Für eine Gemeindeerneuerung, die „die anderen", darunter eben auch die Nichtchristen, Andersgläubigen oder Kritiker der Kirche im Blick behalten will, ist diese Beteili-

gung von Nichtchristen an einer Trägergruppe offensichtlich von strategischer Bedeutung. Nur durch sie kann eine „Außenperspektive" gewonnen werden, die die Gemeinde vor Ort veranlaßt, sich auch völlig neuen und unbequemen Fragen auszusetzen. So ist die richtige Zusammensetzung der Trägergruppe offensichtlich schon die halbe Arbeit für alle, die sich auf ein solches Projekt einlassen möchten.[7]

Verknüpfung von „Tagesordnung der Welt" und Spiritualität der Gemeinde

Erst wo es zu Berührungspunkten zwischen den Anliegen der Gemeinde und den Konflikten ihrer Umwelt oder den Lebensinteressen der Nachbarschaft kommt, beginnt ein gegenseitiger Prozeß missionarischen Lernens, so berichteten Teilnehmer/innen aus *Schottland*. Es sei ein Mißverständnis des missionarischen Auftrages, als sollten einfach der Kirche Fernstehende dazu „überredet" werden, sich stärker für kirchliche Anliegen zu interessieren. Gerade die „weltlichen" Angelegenheiten, der Kampf um den Arbeitsplatz, um die neue Demokratisierung, gegen die soziale Vereinsamung seien der Ort, an dem die Gemeinde dem Evangelium konkrete Gestalt geben müßte. Erst wo Menschen in der Sprache des Gottesdienstes auch die Probleme ihres säkularen Berufslebens wiederentdeckten, werde Gemeinde neu glaubwürdig als Gemeinschaft der Hoffnung, die nicht „von der Welt", aber gleichwohl „mitten in der Welt" existiert. Es war bemerkenswert, daß von Modellen und Arbeitshilfen, die diese Verschränkung einer Hinwendung zu sozialen Problemen vor Ort mit geistlicher Erneuerung betonten, vor allem aus dem angelsächsischen Bereich berichtet wurde.[8]

Zwischen *missionarischer Erneuerung und konziliarem Prozeß,* so lauteten andere Stimmen, dürfe deshalb *kein künstlicher Widerspruch* aufgebaut werden. Bei einem rechten Verständnis der „ökumenischen Dimension" gehörten sie vielmehr beide notwendig zusammen. Weder darf das Engagement für die Überlebensfragen der Menschheit zu einem bloß aktionsorientierten Stil der Gemeindeerneuerung verführen, dem dann die Bereitschaft zu einer tiefreichenden Umkehr und das Atemholen in liturgischen Gestalten gelebter Hoffnung abhanden kommt. Noch darf sich ein Stil geistlicher Gemeindeerneuerung einbürgern, unter dessen Mantel es letztlich nur zu einem Kreisen um sich selbst und einer Abkehr von den Fragen des Überlebens kommt. Die sozialethischen Fragen vielmehr als Anliegen einer zutiefst *geistlichen Umkehr von Wertorientierung und Lebensstil in unserer westlichen Kultur* aufzufassen, darauf käme es an.

Für die Verknüpfung von „Tagesordnung der Welt" und Spiritualität der Gemeinde gab es in den Gruppengesprächen immer wieder interessante Beispiele: Aus der *DDR* wurde von Gemeindeseminaren berichtet, die jeweils durchaus „säkulare" Themen in den Mittelpunkt stellten und in einem problemorientierten, von Laien gestalteten Gottesdienst gipfelten. Vor allem die Öffnung der Kirchen für die Friedensgebete der Initiativgruppen, die schließlich den Auslöser für die Massendemonstrationen bildeten, wurden als Beispiel dafür genannt, welche verändernde und erneuernde Kraft sich ergeben kann, wenn die Sprache der Klage, des Protestes und der Hoffnung in der Gemeinde Raum gewinnt. Aus dem Grenzort Guben wurde von einer „grenzüberschreitenden" Lichterkette berichtet, mit der am 2. Weihnachtstag die Unantastbarkeit der Oder-Neiße-Grenze und die Versöhnung zwischen Deut-

schen und Polen betont wurde; aus der *Church of Scotland* von einem Versuch, im Rahmen des Projektes „Developing a missionary Parish“[9] durch Aufbau eines Gemeindecafes zu einer neuen Begegnung mit den Sorgen und Nöten der Menschen einer Stadt, vor allem der Arbeitslosen zu kommen. Ermutigend war vor allem das Zeugnis der Bewegung „Frauen für das Leben“ aus der *Badischen Kirche,* die die urchristliche Praxis der Pilgerschaft – als Wanderung von Gemeinde zu Gemeinde – wiederentdeckt und mit einem symbolischen Zeichen christlicher Hoffnung an wichtigen Gefahrenpunkten (Chemiefabrik Basel, atomare Wiederaufbereitungsanlage) oder Entscheidungszentren (Bonner Ministerien) verbunden haben.[10]

Die Chance kleiner Überzeugungsgemeinschaften („determined minorities“)

Immer wieder kreiste das Gespräch um die Bedeutung kleiner Gruppen in der Gemeindeerneuerung. Eine Korrespondenz zwischen der äußeren Situation der Kirche in der Gesellschaft und der inneren Situation in der Gemeinde schien sich da zu ergeben: Ein neues Nachdenken über die missionarische Aufgabe der Kirche – dies konnten die Vertreter noch „volkskirchlich“ geprägter Kirchen von den Minderheitskirchen Südeuropas und Osteuropas lernen – fängt erst an, wenn die eigene Diasporasituation erkannt und ernstgenommen wird. Dann aber braucht sie gerade nicht gefürchtet zu werden. Eine Minderheit, die einen verbindlichen Lebensstil in Gebet, Gottesdienst und Aktion gemeinsam entwickelt, kann Enormes bewirken. Diese biblische Lektion (Senfkorngleichnis, Salz der Erde) neu zu begreifen, war für mich ein wesentlicher Kern der Gesprächserfahrungen in Bad Herrenalb.

Das Wachsen gemeinsamer Verbindlichkeit in kleinen Gruppen ist auch für die Gestaltwerdung von Kirchen in unseren großen Flächengemeinden von zentraler Bedeutung. Wenn es dort nicht zu Gruppenbildungen kommt, in denen sich die einzelnen „zu Hause“ fühlen, Alltagsleben und Suche nach Orientierung zusammenkommen und Privatisierung und Individualisierung wenigstens ansatzweise überwunden werden, kann auch der sonntägliche Gottesdienst nicht zu dem Ort werden, wo Gemeinschaft erfahrbar wird. Der Sonntagsgottesdienst schwebt über dem Erdboden, wenn er nicht verwurzelt ist in einem Beziehungsgeflecht, das aus kleinen Gruppen besteht. Ihre Art mag sehr verschieden sein; Hauskreise, Aktionsgruppen, Arbeitsgemeinschaften oder kleine christliche Wohngemeinschaften haben durchaus nicht den gleichen Charakter. Aber wenn der Rahmen überschaubarer Gruppen ausfällt, in denen es zur Erfahrung des Tragens und Getragenwerdens, zur Erfahrung der persönlichen Bestärkung im Glauben kommt, wird dieses Fehlen auch nicht durch den Sonntagsgottesdienst ersetzt werden können. Kleingruppen, so hieß es, seien der entscheidende soziale Ort, wo sich ein Erwachsenenkatechumenat vollziehen, d. h. eine selbstbestimmte christliche „Nachsozialisation“ stattfinden kann. Der Prozeß der „Entdeckung von Gaben“ kann sich nur im sozialen Rahmen kleiner Gruppen (u. U. auch gerade außerhalb kirchlicher Gebäude) vollziehen, in denen Schwellenängste und Verunsicherung sich weniger auswirken als bei offiziellen Veranstaltungen. Gerade in solchen Gruppen erweise sich Mission als Prozeß der Selbsttransformation von Kirche. „Man kann sich nicht in der Mission engagieren, ohne dabei zutiefst selbst verändert zu werden“, lautete eines der geflügelten Worte während der Tagung.

Auf der Suche nach einer elementaren Sprache des Glaubens

Sterilität, Dogmatismus, Unausgelegtheit und Insidersprache kennzeichneten noch immer die religiöse Sprache in Gottesdiensten und liturgischen Texten – so ein weiterer Motivkreis der Gespräche. Missionarische Gemeinde zu werden bedeute auch, den Weg zu einer neuen Alltagssprache des Glaubens zu finden. Diese Erkenntnis umzusetzen in praktische Schritte der Erneuerung, fiel der Konsultation allerdings nicht leicht. Gemeinsam wurde betont, daß die Sprache des Leidens, die sich als Klage, Protest oder Verweigerung gerade in Randgruppen artikuliere, aus der Ortsgemeinde häufig ausgewandert sei und neu in sie hineinwandern müsse.

Gemeinde als Gegenkultur oder als Forum für alle?

Eine Kontroverse entspann sich, als die Spannung zwischen Leitwerten der säkularen Gesellschaften und den Leitwerten des Evangeliums in den Vordergrund trat. Miroslav Heryan (CSFR) hatte in einer Bibelarbeit über Röm 12,1–8 die Spannung hervorgehoben, in der jede Gemeinde steht: die Anpassung an die Leitwerte der Gesellschaft steht der Selbstisolierung, dem Kontaktverlust zur Welt gegenüber. In großkirchlichen Verhältnissen sei es vielfach zu einer Angleichung christlicher Lebensführung an die Standards und Wertvorstellungen der Umgebung gekommen. Freilich gibt es gerade im westlichen Kontext auch andere Beispiele, die eher auf kulturelle Nichtanpassung hinzielen. So erzählte ein Geschäftsmann, wie er aus seinem Großbetrieb vorzeitig ausgeschieden ist, weil er als Christ gängige Praktiken der Unternehmensleitung nicht mehr mit seinem Gewissen vereinbaren konnte. Andere Teilnehmer generalisierten diese Erfahrung: Es sei wichtig, sich vor Augen zu halten, daß die gesamte westliche Zivilisation einschließlich der Leitwerte ihrer gesellschaftlichen Entwicklung in einer Krise stecke, die durch das Scheitern des „realsozialistischen Modells" nur vorübergehend überdeckt werde. Sich in das Bewußtsein der Überlegenheit des westlichen Wirtschaftsmodells einzuschwingen, wäre eine verhängnisvolle Anpassung an das „Schema dieser Welt". Gemeinde heute ökumenisch zu gestalten heiße vielmehr, sich an dem Versuch zu beteiligen, in kleinen Gruppen an der Entstehung einer *neuen,* überlebensfähigen Kultur menschlichen Zusammenlebens und des Umgangs mit der Natur zu beteiligen. Ökumenische Gemeindeerneuerung sei deshalb als Entwicklung von „Gegenkultur" bzw. einer alternativen Kultur zu verstehen. Dagegen gab es energischen Widerspruch: Christus sei nicht *gegen* die Welt gestorben, sondern *für* die Welt und für alle Menschen. Gemeindebildung aus prinzipieller Opposition heraus zu betreiben, sei mit dem Evangelium nicht vereinbar. Die Gemeinde lebe nicht von dem, wogegen sie ist, sondern von dem, was sie empfange. Und dies vollziehe sich wesentlich im Gottesdienst. Die Kontroverse zeigte, daß eine Volkskirche sich nur schwer von der traditionellen Symbiose von Christentum und Mehrheitskultur zu lösen vermag.

Fremde als Testfall der „inneren Ökumenizität" von Ortsgemeinden

Besorgniserregend waren die Stimmen, die von einem Anwachsen fremdenfeindlicher Tendenzen berichteten. Der Zerfall des Ostblocks habe die Wiederbelebung nationaler Gegensätze zur Folge gehabt. Auch in westlichen Gesellschaften habe die

Abschottung gegen die Flüchtlinge und Wanderarbeiter aus der südlichen Hemisphäre zu einem z. T. sehr angespannten Verhältnis zwischen verschiedenen Bevölkerungsgruppen geführt. Grenzüberschreitende Gemeindearbeit heiße hier, die Andersheit des anderen wahrnehmen und akzeptieren zu lernen. Es gab sogar Stimmen, die von einer umgekehrten missionarischen Bewegung sprachen: Statt von einer missionarischen Aufgabe der Kirche an den Fremden müsse von einer missionarischen Bedeutung der Fremden gegenüber der Kirche gesprochen werden; gerade in der Präsenz von Minderheiten im eigenen Kontext liege eine heilsame Erinnerung daran, daß die Kirchen die Reichweite der Verheißungen Gottes nicht zu klein werden lassen, sondern ihrer Universalität soziale Gestalt geben. Das Verhältnis zu den Fremden im unmittelbaren Nahbereich der Ortsgemeinde müsse deshalb als entscheidender Testfall ihrer „inneren Ökumenizität" angesehen werden.

Ausblick

Wie häufig bei Konsultationen blieben am Ende mehr Fragen als fertige Antworten: Wird hinter dem bröckelnden „Eisernen Vorhang" zwischen Ostblock und westlichen Staaten eine neue (alte) Trennung sichtbar, die in ihren Folgen noch längst nicht überwunden ist, das Schisma zwischen Ost und West im 11. Jahrhundert? Folgt dem kapitalistischen roll-back gegen den östlichen Kommunismus nun ein katholisch-abendländisches roll-back gegen die orthodoxen Kirchen? Muß es im europäischen Kontext nicht eine Aufgabe protestantisch-ökumenischer Bemühungen sein, die kirchen- und reisepolitisch vom Vatikan unterstützte Strategie einer Gleichsetzung von europäischem Christentum mit römischem Katholizismus (der Papst in der Rolle des Hirten der *ganzen* Christenheit) kritisch zu hinterfragen und protestantische Stimmen in der sich neu ordnenden europäischen Gemeinschaft ausreichend zur Geltung zu bringen? Es stimmt nachdenklich, daß Stimmen aus der italienischen Diaspora ein schärferes Bild gegenwärtiger Entwicklungen im römischen Katholizismus entwarfen, als das in der vergleichsweise „milden" ökumenischen Atmosphäre unseres Landes üblich ist.

Dem Studienprojekt „Ökumenische Gemeindeerneuerung" ist zu wünschen, daß sich viele Gemeinden, Pastoralkollegs und Predigerseminare an der Erprobung der Impulse beteiligen, die die vermutlich im Mai überarbeitet vorliegende „Einladung zu einem ökumenischen Lernprozeß" enthalten wird. Es ist höchste Zeit, daß die Fragen von *Gemeindeaufbau und Ökumene* bei uns nicht mehr nebeneinander diskutiert, sondern aufeinander bezogen werden. Hier liegt ein wesentliches Verdienst der Tagung.

Im Oktober 1991 soll es in Kreta zu einer Studienkonsultation der KEK zum Thema „Praktische Schritte der Mission" kommen. Im folgenden Monat, im November 1991 wollen Vertreter der KEK und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) Fragen der Mission und Evangelisation in Europa auf ihre Tagesordnung setzen. Für 1992 ist die nächste Vollversammlung der KEK geplant, in der die Impulse aus dem konziliaren Prozeß und dem Nachdenken über ökumenisch-missionarische Gemeindeerneuerung verbunden werden sollen. M. a. W.: Das

Thema „ökumenische Gemeindeerneuerung" wird uns noch für einige Zeit viele fruchtbare Impulse bringen.

Dietrich Werner

ANMERKUNGEN

1 Vgl. zu Begründung und bisherigen Ergebnissen dieser KEK-Studie: Präambel zu den Studienempfehlungen von Stirling, in: Begegnung in Stirling, Bericht der IX. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen, Genf 1987, S. 105f; „Die missionarische Aufgabe vor der Erfahrung der Säkularität". Beiträge aus dem KEK-Studienprozeß „Mission und Säkularisation", in: epd-Dokumentation Nr. 45/1988, S. 1–50; Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa. Mission und Säkularisation. KEK-Studienheft Nr. 18, Genf 1989; Übersicht über KEK-Dokumentationsdienst. Offizielle Studiendokumente und Studienarbeit europäischer Kirchen, 14. Jg. Nr. 27. Juni 1989; Hans-Eberhard Fichtner, Die Studienarbeit der KEK nach Stirling, ÖR 1/89.

2 Bericht aus Vancouver 1983, darin: Bericht des Ausschusses für Programmrichtlinien, Frankfurt 1983, S. 261.

3 Vgl. Gerhard Linn, Missionarische Kirche in Osteuropa, Bericht über eine Konsultation des ÖRK 1987 in Wykno/Polen, Genf 1988; ders., Die Mission der Kirche in den Sozialistischen Ländern Europas, Bericht über eine gemeinsame Konsultation des ÖRK und der KEK 1989 in Tahi/Ungarn, in: ÖR 1/1990, S. 95–101.

4 3. Entwurf zum Projekt „Ökumenische Gemeindeerneuerung", CWME, Genf, Manuskript 1989, S. 1.

5 Der Entwurf „Projekt Ökumenische Gemeindeerneuerung. Mission als Überwindung von Grenzen. Einladung an Gemeinden zur Beteiligung an einem Prozeß ökumenischen Lernens", in dessen viertem Abschnitt dieses Frageraster enthalten ist, ist beim ÖRK, CWME (P. O. Box 2100, CH-1211 Genf 2) oder beim EMW (Mittelweg 143, 2000 Hamburg 13) zu erhalten.

6 Vgl. Report: Towards Renewed Congregations in Mission. A pilot study by Barnet Local Ecumenical Project, England, March 1990 (Manuskript); und: Towards Renewed Congregations in Mission. Report on the use of the WCC Study Method in Barnet, March 1990, England.

7 Ein weiterer wichtiger Schritt, von dem die Projektgruppe aus Barnet berichtete, war die Entscheidung darüber, welche der in dem CWME-Papier vorgeschlagenen Bibeltexte man gemeinsam bearbeiten sollte, welche zur eigenen Situation am besten paßten bzw. diese am ehesten herausforderten. Gerade in der situationsbezogenen Auswahl dieser Bibeltexte werden wichtige ökumenische Lernprozesse (und Erkenntnis über die unbewußten eigenen Vorlieben!) deutlich.

8 Vgl. EUTP = Evangelical Urban Training Project, Parish Audit – Switching the Style. Audit Exercises for the Local Church, Part One: Know your Church! Part Two: Know your Area!, Part Three: Know Your Gospel!, Peter Hall, Bishop of Woolwich (Liverpool, P. O. Box 83); vgl. auch: Mission Pursuit. A Spiral of studies, stories and things to do to help churches equip themselves for local mission in the wider context of the Council for World Mission (11, Carteret Street, London SW 1H 9DL, UK).

9 Developing the missionary parish (10 Arbeitshilfen), published by the Department of Ministry and Mission (Church of Scotland, 121 George Street, Edinburgh EH2 4YN).

10 Vgl. z. B. den Bericht aus der Anfangszeit dieser Bewertung: Erika Herzog, Unterwegs für das Leben. Tagebuch eines Bittgangs von Moosbach nach Genf, Eschbach 1985.

Selbstkritisch und Selbstbewußt

Der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Genf, 25. bis 30. März

Auf dieser letzten Sitzung des Zentralausschusses (ZA) vor der 7. Vollversammlung des ÖRK im Februar 1991 in Canberra, Australien, gab es zwei Themen, die die Gemüter besonders erhitzten: Die Rumänienpolitik des ÖRK in den vergangenen Jahren und die vorgeschlagene Neuordnung der Programmarbeit.

Der Zentralausschuß: selbstkritisch und selbstbewußt

Es war nicht verwunderlich, daß sich das Thema „Rumänien" zum Hauptthema dieser Zentralausschußsitzung entwickelte. Immerhin hatte der ÖRK einen seiner schärfsten Kritiker in punkto Rumänien zu dieser Tagung nach Genf eingeladen: Der rumänische Pfarrer Laszlo Tökes, der gerade zum Bischof der Ungarischen Reformierten Kirche gewählt worden war, sollte auf einem Osteuropa-Forum über die zukünftige Rolle der rumänischen Kirchen bei der sozialen Erneuerung ihres Landes sprechen. Zudem erinnerten sich noch viele Ausschußmitglieder an das Scheitern einer geplanten Erklärung gegen das unterdrückerische Ceausescu-Regime auf der letzten Sitzung im Juli 1989 in Moskau. Damals hatte sich Generalsekretär Emilio Castro gegen eine Stellungnahme ausgesprochen und damit dem Willen der rumänischen Delegierten entsprochen. Zugleich hatte er die Entscheidung über eine Rumänien-Erklärung zu einer persönlichen Vertrauensabstimmung gemacht und damit diese Erklärung verhindert. Denn wer sich für die Rumänien-Erklärung aussprechen wollte, war gezwungen, gegen den Generalsekretär zu votieren. Davor scheuten sich jedoch viele Delegierte.

In Genf nun wollten die Zentralausschußmitglieder durch eine deutliche Stellungnahme sichtlich ihrem selbstgefundenen schuldhaften Versagen in Moskau Ausdruck geben.

Zu einer kontroversen Debatte über die Haltung des ÖRK in der Rumänienfrage kam es allerdings erst am Schlußtag. Weder im Anschluß an den Rechenschaftsbericht des Moderators, der die problematische Haltung des ÖRK zu Rumänien selbstkritisch angesprochen hatte, noch im Anschluß an das Osteuropa-Forum, auf dem neben Laszlo Tökes der sowjetische Literaturprofessor Sergej Averintzew und der sächsische Landesbischof Johannes Hempel über die Notwendigkeit einer Vergangenheitsbewältigung und die zukünftigen Aufgaben der mittel- und osteuropäischen Kirchen in der neuen gesellschaftlichen Situation ihrer Länder gesprochen hatten, war es zu einer gründlichen Aussprache über die Haltung gekommen, die der ÖRK in den vergangenen Jahren zu Rumänien eingenommen hatte.

Erst als der Ausschuß für öffentliche Angelegenheiten am letzten Sitzungstag im Plenum den Entwurf einer Rumänien-Erklärung vorlegte, kam es zwischen Befürwortern und Gegnern einer Bußerklärung zu einer kontroversen und heftigen Debatte. Besonders die Delegierten aus den beiden deutschen Staaten, England, Holland, Österreich, Skandinavien, Ungarn und den USA setzten sich für eine solche Bußerklärung ein. Aus der Sicht einiger orthodoxer Delegierten war die ÖRK-Politik der stillen Diplomatie in den vergangenen Jahren nicht zu tadeln. Sie beton-

ten, daß diese Vorgehensweise oft mehr erreicht habe als jedes offene Wort. Der Generalsekretär bekannte sich indessen weiterhin zum allgemeinen Grundsatz der Politik des ÖRK, in öffentlichen Fragen nur dann zu sprechen, wenn das in Übereinstimmung mit der betroffenen Mitgliedskirche geschieht. Ein offenes Wort hätten die ökumenischen Organisationen nicht sprechen wollen, um die Möglichkeiten einer Kommunikation mit den Mitgliedskirchen in Rumänien nicht zu gefährden. Indem er persönlich die Verantwortung für das Scheitern einer Stellungnahme in Moskau und für die Haltung des ÖRK in der Rumänienfrage übernahm, hatte der Generalsekretär die Debatte erneut personalisiert. Unklar blieb jedoch bis zum Schluß, ob Emilio Castro sein Verhalten in Moskau nun bereute oder nach wie vor für richtig hielt. Seine Worte über das Eingeständnis von Fehlern gingen in Rechtfertigungsversuchen unter. Eine Buß- bzw. Schulderklärung lehnte er ab.

Laszlo Tökes hatte auf dem Osteuropa-Forum unmißverständlich noch einmal deutlich gemacht, daß er ein offenes und öffentliches Eintreten des ÖRK und anderer ökumenischer Zusammenschlüsse für die Menschenrechte in Rumänien während der Ceausescu-Ära erwartet hätte. Er sparte nicht mit Vorwürfen gegen den ÖRK, aber auch nicht gegen frühere bzw. noch amtierende Kirchenführer in Rumänien. Seine Position war klar: Der ÖRK solle nun die „Zwangsjacke der ökumenischen Diplomatie" aufbrechen und seine Aufmerksamkeit auf die wirkliche Situation der Kirchen in Rumänien richten. Vor Vertretern der Presse hatte er zudem eine Bußerklärung des ÖRK befürwortet.

Schließlich wurde abgestimmt: Zwar fand eine Antragsänderung zum ausdrücklichen Eingeständnis der Schuld nur die Zustimmung einer Minderheit der Delegierten, doch mit dem Willen der Mehrheit wurde eine Rumänien-Erklärung verabschiedet, in der immerhin das Bedauern über die eigene Fehleinschätzung in Moskau und über das Versäumnis, sich nicht deutlich genug zur Lage in Rumänien geäußert zu haben, ausgesprochen wird.

Es bleibt zu fragen, warum man sich auf dieser Tagung nicht die Zeit genommen hat, um grundsätzlich, ausgehend von den Problemen in der Rumänienfrage, die Logik des oben erwähnten allgemeinen Grundsatzes der Politik des ÖRK zu überprüfen und sich den schmerzlichen Ereignissen und Erfahrungen der Vergangenheit zu stellen, die die Gemeinschaft des ZA in eine, wie es der Moderator, Heinz Joachim Held, in seinem Rechenschaftsbericht deutlich ausdrückte, „kritische Zerreißprobe" geführt habe, aus der man nicht ganz unversehrt hervorgegangen sei.

Mit welchen Konsequenzen oder Kompromissen muß der ÖRK leben, wenn er sich auf der einen Seite uneingeschränkt für die Menschenrechte einsetzen möchte, aber zugleich der Verantwortung zur Wahrung der Gemeinschaft mit den Mitgliedskirchen in einem Land, in dem sie verletzt werden, gerecht werden will? Was bedeutet diese Gemeinschaft und wie sieht geschwisterliches Verhalten der Mitgliedskirchen untereinander aus, wenn eine dieser Kirchen bedrängt wird und leidet? Und nicht zuletzt: Muß nicht in bestimmten Fällen auch die Unterscheidung zwischen Kirchenobrigkeit und Kirchenvolk deutlicher die Entscheidung zum Handeln und zum Sprechen beeinflussen? Die Auseinandersetzung mit diesem Fragenkomplex, der ja nicht zuletzt auch das Dilemma der beiden Sitzungen des ZA in Hannover 1988 und Moskau 1989 beschreibt, wäre ein wichtiger Tagesordnungspunkt auf der Agenda in Genf gewesen.

Zeigte der Zentralausschuß in der Debatte um die Rumänien-Erklärung selbstkritisches Profil, so war der Debatte um die *Neuorganisation der Programmarbeit des ÖRK,* für die sich besonders Emilio Castro eingesetzt hatte, deutlich ein stark gewachsenes Selbstbewußtsein des ZA abzuspüren. Bei früheren Sitzungen konnte man eine derartige Entschiedenheit und Eindeutigkeit nicht beobachten: Nach einer eingehenden Debatte wurden sämtliche, mit viel Aufwand durchgeführten Neuorganisationsplanungen zur inneren Struktur des ÖRK handstreichartig vom Tisch gefegt. Zwar hielt man organisatorische Änderungen in der Programmarbeit für notwendig und wünschenswert, doch die Vorschläge zur Neuordnung wurden an den neuen ZA überwiesen, der in Canberra gewählt wird. Zudem war man der Meinung, daß man erst die Beschlüsse der Vollversammlung über die zukünftigen Programmschwerpunkte abwarten sollte; denn erst danach könne der neue ZA Entscheidungen über die Neuorganisation der Programmarbeit treffen. So sollen die „Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten" sowie die wichtigen Arbeitsbereiche „Glauben und Kirchenverfassung", „Weltmission und Evangelisation" bestehen bleiben. Auch die bisherige Struktur mit den drei Programmeinheiten wird nicht geändert werden.

Es war deutlich zu beobachten, wie sich der Zentralausschuß nicht nur an dieser Stelle vom Generalsekretär und seinen Vorgaben emanzipierte. Auch bei Entscheidungen zu Personalfragen, welche ausschließlich in nichtöffentlicher Sitzung gefällt werden, soll es zu Haltesignalen gegenüber den Vorschlägen des Generalsekretärs gekommen sein. Die Fähigkeit zur Selbstkritik wie im Falle der Rumäniendebatte und das in der Diskussion um die Neuorganisation der Programmarbeit bewiesene Selbstbewußtsein sind deutliche Anzeichen für ein in sechs Jahren gewachsenes Profil dieser Gemeinschaft von 158 Mitgliedern.

Dennoch, die Diskussionen drehten sich nicht nur um diese beiden Themen. Auf der gedrängten Tagesordnung standen so wichtige Punkte wie der Bericht über die Vorbereitung der 7. Vollversammlung sowie eine Einführung in die Problematik der „Aborigines" in Australien, der Bericht über die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, die gerade zwei Wochen zuvor in Seoul zu Ende gegangen war, der Bericht des Generalsekretärs des Südafrikanischen Kirchenrates, Frank Chikane, über die Entwicklungen im Südlichen Afrika und die Podiumsveranstaltungen zur Rolle der Kirchen nach dem politischen Umbruch in Mittel- und Osteuropa sowie zur Einschätzung dieser Ereignisse durch die Kirchen bzw. den ÖRK. Außerdem wurden neben der Erklärung zu Rumänien noch Erklärungen zu Südafrika, zu Fragen im Zusammenhang mit der Entwicklung in Mittel- und Osteuropa, zur Todesstrafe sowie eine Botschaft an die Kirchen im Libanon verabschiedet.

Zwei der obengenannten Themen des ZA sollen in diesem Bericht besondere Erwähnung finden, da sie beide mit der zukünftigen Arbeit und der möglichen ökumenischen Vision des ÖRK zu tun haben: Der Bericht über die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Seoul und der Bericht über die Vorbereitung auf die 7. Vollversammlung des ÖRK in Canberra.

Die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Seoul und der weitere Weg der Kirchen im konziliaren Prozeß

Keineswegs spiegelten die Berichte vor dem ZA über die Weltversammlung, die vom 6. bis 13. März in Seoul, Südkorea, stattgefunden hatte, die Enttäuschung über diese Versammlung wider, von der in westdeutschen Tageszeitungen zu lesen war. Sicherlich wurde Kritik geäußert: an der mangelnden organisatorischen Vorbereitung der Tagung, an der nicht immer ausreichend gründlichen Vorbereitung einiger Delegierter und am Maß des Erreichten zum Ende der Tagung. Insgesamt jedoch wurde die Weltversammlung als äußerst wichtige Station auf dem weiteren Weg des konziliaren Prozesses gewertet, als neue Herausforderung an die Kirchen, nun in den Regionen und an jedem Ort den jeweils spezifischen Beitrag für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu leisten und an den Themen der Weltversammlung weiterzuarbeiten. Nur so könne die bisherige Ungleichheit der Regionen überwunden und der globale Zusammenhang und Zusammenhalt gefunden werden.

„Mir scheint, daß zunächst in den Regionen und Kontinenten intensiv über den Beitrag zu einem möglichen Ganzen beraten werden muß, um dann zu versuchen, zu gemeinsamem Reden und Handeln zu finden. Zentrales Anliegen des konziliaren Prozesses ist ja nicht die Angleichung des Verschiedenen, sondern die Verknüpfung, das Aufzeigen der Interconnectedness", so formulierte Margot Käßmann, EKD-Zentralausschußmitglied und Berichterstatterin über Seoul, die Ziele der weiteren Arbeit.

Sie resümierte nüchtern die Ergebnisse der Weltversammlung und kennzeichnete klar die Herausforderung, die eine Verwirklichung dieser Ziele darstellt: „Seoul war ein Anfang, der die Energie wert war, die wir hineingesteckt haben. Aber eben ein Anfang. Wir sind als Einzelpersonen, in unseren Mitgliedskirchen und als ÖRK verantwortlich dafür, diesen trotz aller Probleme kostbaren und zukunftsweisenden Ansatz zu vertiefen und fortzuführen. Wir haben in Seoul den Prozeß der gegenseitigen Verpflichtung begonnen. Die Versammlung hat unterstrichen, daß dieser Anfang in und nach Canberra fortgesetzt werden muß. Nur dann wird deutlich, daß die Affirmationen keine Selbstverständlichkeiten, sondern eine entscheidende und tiefgreifende Herausforderung an die Strukturen und das Handeln des ÖRK und seiner Mitgliedskirchen darstellen. Es geht ja um nicht weniger als um das glaubwürdige Zeugnis von Kirchen und Christen in dieser Zeit und in dieser Welt."

Auch die vom ZA einmütig verabschiedeten „Empfehlungen der Programmeinheit II zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (JPIC)" sprechen eine eindeutige Sprache:

Der Zentralausschuß bekräftigte die langfristige Verpflichtung des ÖRK für den JPIC-Prozeß, also über die Vollversammlung in Canberra hinaus. Es wird empfohlen, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im Hinblick auf den JPIC-Prozeß die theologische Begrifflichkeit – z. B. die Begriffe „Bundesschluß" und „Konziliarität" – sowie die Frage der Verknüpfung von Ethik und Ekklesiologie untersucht und diese Arbeit im Zusammenhang mit der geplanten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (1993) fortsetzt und intensiviert. Das Schlußdokument der Weltversammlung soll den Kirchen zur Prüfung und Stellungnahme empfohlen werden. Über den Rezeptionsprozeß wird auf der Vollversammlung in

Canberra berichtet und weiter beraten werden. Deutlich wurde hervorgehoben, daß die JPIC-Anliegen im Zentrum der ökumenischen Vision für das nächste Jahrtausend stehen. Daher empfielt der Zentralausschuß, die JPIC-Problematik auf der Vollversammlung bei allen Veranstaltungen zu berücksichtigen. Ihr wird empfohlen, sich für die Fortsetzung des JPIC Prozesses auszusprechen. Ferner soll die Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche auf allen Ebenen gesucht werden.

Der ZA hat sich mit diesen Empfehlungen jedenfalls deutlich für die Fortsetzung des konziliaren Prozesses einer gegenseitigen Verpflichtung der Kirchen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ausgesprochen und dem Rat aufgetragen, diesen Empfehlungen auch in seiner zukünftigen Arbeit strukturell und materiell Rechnung zu tragen.

Die Bedeutung dieser weitreichenden und eindeutigen Empfehlungen wird man wohl erst in den nächsten Jahren ermessen können. Deutlich ist jedoch schon jetzt, daß der neue Zentralausschuß, der in Canberra gewählt wird, hinter diese Beschlüsse schwerlich zurückgehen kann.

„Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung"

„Wenn wir um das Kommen des Heiligen Geistes beten, ist das ein Ausdruck unseres Eingeständnisses, daß wir an die Grenzen unserer eigenen Möglichkeiten gekommen sind. Man wird sagen, daß das im Blick auf die Einheit der Kirche, auf die Bekehrung unserer Herzen und Strukturen zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung schon immer der Fall gewesen ist, daß wir dabei von jeher auf die Macht und den Beistand Gottes angewiesen waren und darum gebetet haben. Ich denke aber, daß das Bewußtsein unserer Grenzen und der Ungewißheit, wie es weitergehen kann, in den letzten Jahren besonders stark geworden ist. Wir fühlen uns mehr denn je auf Klarheit und Wegweisung Gottes angewiesen. Aber wir bringen mit dem Thema unserer Vollversammlung auch zum Ausdruck, daß wir an die Verheißungen Gottes glauben und mit ihrer Erfüllung rechnen, daß nämlich der Heilige Geist kommen und uns auf dem Weg der sichtbaren Einheit und zu einer menschlichen Gemeinschaft in Gerechtigkeit und Frieden weiterführen wird. Wir wollen zugleich mit der Wahl des Themas sagen, daß wir uns weiterführen lassen wollen, daß wir uns auf neue und bisher nicht gewohnte Wege der Gemeinschaft im Glauben und in einem Zusammenleben einzulassen bereit sind, das von Gerechtigkeit und gegenseitiger Anteilnahme gekennzeichnet ist. Wird es uns gelingen, diesen Willen auf unserer Vollversammlung zum Ausdruck zu bringen?"

Der Moderator Heinz Joachim Held markierte in seinem Rechenschaftsbericht mit diesem Aufriß des Vollversammlungsthemas deutlich die Brisanz, die diesem Gebet um Erneuerung innewohnt, aber auch die Zusammenhänge zwischen dem Anliegen des konziliaren Prozesses einer gegenseitigen Verpflichtung der Kirchen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung und dem Thema der Vollversammlung.

An die Frage des Moderators gleichermaßen anknüpfend, forderte der Vorsitzende des Ausschusses zur Vorbereitung der Vollversammlung, Avery Post, in seinem Bericht an den Zentralausschuß die Kirchen auf, den Heiligen Geist nicht durch mangelnden Einsatz oder unvollständige Planung zu „enttäuschen". Schon frühzei-

tig sollten sich die Delegierten und die anderen Teilnehmer auf die Vollversammlung vorbereiten, zusammen mit den Kirchen und Gemeinden, aus denen sie kommen.

Immerhin nehmen etwa 80 Prozent der Delegierten zum ersten Mal an einer Vollversammlung teil. Das „Herz" von Canberra wird bei den Sektionen und Untersektionen liegen. Jeder Teilnehmer soll einer der Untersektionen, einer Gruppe von ca. 10 Personen, zugeteilt werden und damit einer der vier Sektionen, d. h. der größeren Gruppe angehören, die sich einem der Unterthemen des Vollversammlungsthemas widmet.

Bischof Arthur Malcolm, Vorsitzender der „Kommission für Aborigines und Inselbewohner", und David Gill, Generalsekretär des Australischen Kirchenrates, wiesen den ZA darauf hin, daß die Ureinwohner unter einer mangelhaften Gesundheitsversorgung sowie einem ungenügenden Schulsystem litten und ihnen das Recht auf ihr Land nicht zugestanden werde. Ebenso werde ihnen das Menschenrecht auf eine eigene Kultur, Tradition und Spiritualität immer noch verwehrt. Beide forderten den ÖRK auf, Australiens Ureinwohner in ihrem Kampf um Land und Würde zu unterstützen. Bischof Arthur Malcolm äußerte dazu den Wunsch: Die Vollversammlung solle zu einer „Brücke der Verständigung zwischen Weiß und Schwarz" werden.

Auf der Vollversammlung sollen die Probleme der Ureinwohner intensiv behandelt werden.

Bettina Hildebrand

Die Zukunft der Deutschen in Europa

Kolloquium in Potsdam vom 11. bis 13. Mai 1990

Um die Zukunft der Deutschen in Europa ging es bei einem internationalen Kolloquium, zu dem die Präsidien der evangelischen Kirchentage in der DDR und der Bundesrepublik vom 11. bis 13. Mai nach Potsdam eingeladen hatten. Das Thema, das schon vor mehreren Monaten festgesetzt worden war, hatte bei der sich ständig beschleunigenden Entwicklung auf die Vereinigung zu eine besondere Aktualität, und es war den Teilnehmern und Teilnehmerinnen anzuspüren, wie sehr die anstehenden Fragen allen unter den Nägeln brennen! Man kann den Kirchentagen und der unterstützenden Otto-Bennecke-Stiftung nur dankbar sein, daß sie die Gelegenheit zu einem derart dichten Austausch schuf.

Daß das europäische Haus im Dorf der Welt liegt und damit auch das deutsche Zimmer auf die Straßen dieses Dorfes hinausgeht, geriet während des gesamten Kolloquiums nicht aus dem Blick. Daß es sich öffne und geöffnet bleibe, war das Anliegen aller Anwesenden. Erhard Eppler und der Staatssekretär im DDR-Entwicklungsministerium, Wolf-Dieter Graewe, setzten gleich zu Beginn an dieser Stelle einen deutlichen Akzent, wobei auffiel, wie positiv beide die Möglichkeiten einer veränderten und besseren Entwicklungspolitik Europas aufgrund der Entspannung im Ost-West-Verhältnis beurteilten: geringere Rüstungsausgaben, größere wirtschaftliche Flexibilität, die Freisetzung von Kräften zur Entwicklung ökologisch verantworteter Politik usw. – all das werteten sie als Chancen. Allerdings müsse die Frage nach der Auswirkung unserer Politik auf die Entwicklungsländer ständig gestellt und nicht, wie es bisher geschieht, unentwegt verdrängt werden. Ein für den Süden partnerschaftliches Europa werden wir nicht erreichen, wenn wir uns selbst nicht ändern: in der Agrarpolitik, in der Energiepolitik, der Finanzpolitik usw. Die EG habe die Chance, unter den neuen Bedingungen aus dem Block der nördlichen Giganten auszuscheren und mit dem Süden politische Kompromisse auszuhandeln. Sie sollte sie nutzen! „Und warum sollten wir nicht für die gesamtdeutsche Verfassung aufschreiben, wie wir unser Verhältnis zum Süden sehen?", endete Eppler seinen Vortrag. Dabei wäre die Expertise der DDR unschätzbar, die Graewe bezüglich der Entwicklungsländer hervorhob, zu denen die Bundesrepublik bislang kaum Beziehungen unterhält. Der Ball wurde während der gesamten Tagung immer wieder aufgenommen: Günter Gaus fragte, ob die Wanderung von Ost nach West nicht vielleicht der Beginn des Marsches der Armen in die reichen Länder sei, und Carl-Friedrich von Weizsäcker erinnerte in seinem Rückblick auf die Weltversammlung in Seoul an das dort vorherrschende Thema der ungerechten Weltwirtschaftsbeziehungen mit ihren verheerenden Auswirkungen auf die Dritte Welt. Europa und wir Deutschen mittendrin sind hier wahrhaftig gefordert!

Daß die deutsch-deutsche Vereinigung nicht zu einer internen Angelegenheit werden konnte, dafür sorgten die ausländischen Redner aus Polen, der CSFR, den Niederlanden, Schweden, der Sowjetunion und den USA. Ein Gast aus Frankreich forderte in der Diskussion die stärkere Berücksichtigung des europäischen Südens beim Nachdenken über die Umgestaltung Europas.

Aber zweifellos am eindrücklichsten waren die Beiträge der Polen und des früheren tschechischen Außenministers Jiri Hajek, des großen alten Mannes der Charta-77-Bewegung. Letzterer entwarf ein weitmaschiges, großzügiges Bild eines neuen Europa, das die bestehenden Möglichkeiten der KSZE nutzend durch die Bildung einer gesamteuropäischen Kommission zu einer neuen gemeinsamen Sicherheit kommen könne. Die Entscheidung der Deutschen zur Vereinigung beschrieb er als einen erwünschten Schritt auf die Lösung der Probleme Europas zu, den sein Land seit dem Prager Appell im Jahre 1985 befürwortet. Die KSZE, in der alle Staaten einzelne Subjekte sind und die damit die Blöcke übergreift, sei ein sehr viel wirksameres Instrument für die Einigung und Sicherheit Europas als etwa die NATO. Dieser Punkt: die Selbstverständlichkeit, mit der in der Bundesrepublik von der Zugehörigkeit Gesamtdeutschlands zur NATO gesprochen wird, ist ein Herd der Beunruhigung und Sorge bei unseren Nachbarn. Das wurde nicht nur von Hajek, sondern auch von dem Polen Stanisław Musiał und von dem Direktor des SIPRI-Institutes Walter Stützle für seine aus elf verschiedenen Staaten stammenden Mitarbeiter artikuliert. Es sollte uns hellhörig machen und andere Möglichkeiten ernsthafter prüfen lassen. Zwei Politikerinnen aus der Bundesrepublik, Hildegard Hamm-Brücher und Antje Vollmer, stellten denn auch die NATO, die ja als Verteidigungsbündnis gegen den Ostblock konzipiert ist, als ungeeignetes Instrument der Friedenssicherung ausdrücklich in Frage und unterstützten statt dessen den tschechoslowakischen Vorschlag. Das war ein wichtiges Signal an die ausländischen Gäste. Die Skepsis gegenüber der NATO paart sich bei manchen unserer Nachbarn, vor allem bei den Polen, mit der Angst vor zu viel Machtfülle der Deutschen. Musiał wies darauf hin, daß die Vereinigung Deutschlands bei 60 % der polnischen Bevölkerung Sorge auslöse und daß diese Tendenz zunehmend sei. Es ist die Angst vor der Wiederholung des ewigen Rhythmus der Erniedrigung und Erhebung der Deutschen, vor der Situation des kleinen Landes zwischen zwei Giganten, die sich auf seine Kosten verbünden könnten. Musiał sprach sehr eindrücklich von unserer Verantwortung in Deutschland, diese Angst überwinden zu helfen. Als später Bischof Tranda, der Präsident des Polnischen Ökumenischen Rates, in sehr bewegenden Worten um Vergebung bat für das Leid, das sein Volk den Deutschen angetan habe, und als er von der beginnenden Versöhnung auch zwischen Polen und Russen sprach – da war plötzlich mit Händen zu greifen: für die Polen ist die Versöhnung eine Frage des Überlebens. Bei uns scheint sie eher eine Frage des Gewissens und der moralischen Anstrengung. Die wirtschaftliche Machtposition macht uns zu Siegern, wo wir eigentlich hätten demütig werden sollen. Wie können wir damit verantwortungsvoll und ohne Überheblichkeit umgehen? Es hat die Atmosphäre des Kolloquiums zweifellos entspannt, daß unser Bundespräsident mittlerweile in Polen war.

Aus der Sicht von außen bekamen die anwesenden Deutschen ein weiteres Unbehagen bestätigt, das auch im Lande wächst und sich im Ausgang der Wahlen in Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen kundtat: der Alleingang der Regierungen und die fehlende Einbeziehung der Parlamente bei der Aushandlung des Staatsvertrages. „Es vereinigen sich Staaten, daher gibt es einen Staatsvertrag; nicht Menschen, sonst würden wir über eine gemeinsame neue Verfassung sprechen", akzentuierte Konrad Weiß, Volkskammerabgeordneter für das Bündnis 90, diese Mißlichkeit.

Ihre jeweils eher fragenden als konstatierenden Gedanken über nationale Identität und kulturelle Zusammengehörigkeit äußerten die Schriftstellerin Rosemarie Schuder (DDR) und Günter Gaus. „Gegensätzliches hatte ich zu registrieren – das ist meine Identität", sagte Frau Schuder und griff in ihrem Nachdenken über die nationale Identität auf das Bild Bert Brechts von Deutschland, der bleichen Mutter zurück, die aus ihrer Besudelung zwei so verschiedene Töchter hervorgebracht hat. Jede dieser Töchter habe ein eigenes Leben, das – wenn auch noch so unbedeutend – sein Gewicht behalten müsse. Sie trat für die Identität der kleineren, armen und entblößten Tochter ein. Und Günter Gaus sprach skeptisch über die Möglichkeit von uns Deutschen, weise wie ein Dädalus mit den Machtinstrumenten der Moderne umgehen zu können und nicht wie Ikarus sich im Höhenflug die Flügel zu verbrennen. Von dem, was in der DDR Ideologie war, seien auch wir im Westen heimlich ausgegangen: vom Glauben an die Veränderbarkeit des Menschen, der sich als ein Irrtum erwiesen habe; und es stelle sich im gegenwärtigen Medienzeitalter mit all seinen Verflachungserscheinungen sehr akut die Frage, ob wir überhaupt noch demokratiefähig seien. Nationale Identität und Zusammengehörigkeit: das läßt sich begrifflich nicht fassen – es liegt eher im unabweislichen Interesse aneinander.

Dies Interesse hat seine handfeste Basis in den wirtschaftlichen Fragen. So war es notwendig und im Detail weiterführend, daß ein ganzer Vormittag mit Referaten von den Wirtschaftswissenschaftlern Hans Knop (DDR) und Kurt Biedenkopf (BRD, jetzt Gastprofessor in Leipzig) diesen Problemen gewidmet war. Wichtig für die bundesrepublikanischen Teilnehmer zu hören, wie groß der Vermögensunterschied zwischen DDR und Bundesrepublik tatsächlich ist: der Zuwachs des westdeutschen Sparvermögens war beispielsweise 1989 ebenso groß wie das gesamte Geldvermögen in der DDR; die Bundesbürger besitzen durchschnittlich viermal soviel Geld wie die DDR-Bürger, die Löhne sind mehr als doppelt so hoch usw. usw. Bei diesen und anderen Ungleichheiten schien es nur logisch, wenn Biedenkopf hervorhob, daß eine zehnmal höhere Belastung im Verhältnis zur DDR für die materiellen Kosten des wirtschaftlichen Umbaus durchaus zumutbar und notwendig sei. Die immateriellen Kosten habe ohnedies die DDR-Bevölkerung fast allein zu tragen: Änderung der Arbeitsverhältnisse, drohende Arbeitslosigkeit, neue Leistungsanforderungen, Umorientierung der gesellschaftlichen Werte, Aufgabe von „Besitzständen an Gewohnheiten", wie z. B. das Warten auf Lieferungen oder das Verlassen des Arbeitsplatzes, um Einkäufe zu erledigen usw. Einen notwendigen Akzent in der gegenwärtigen Unsicherheit setzte Biedenkopf mit seiner Bemerkung, daß die soziale Marktwirtschaft nicht nur der Grundlage des Privateigentums an Produktionsmitteln, sondern auch eines starken Staates bedarf, der den Wettbewerb garantiert und die sozial Schwachen schützt.

Das Kolloquium hat insgesamt gezeigt, wie wichtig das differenzierte Gespräch über all diese lebenswichtigen Zukunftsfragen ist. Man kann nur hoffen, daß der am Schluß gemachte Vorschlag einer baldigen Wiederholung dieser Gespräche gegebenenfalls mit den gleichen Referenten und im Rückblick auf die heute gemachten Prognosen, in die Tat umgesetzt wird.

Elisabeth Raiser

Die Rolle des Pfarrers oder Priesters in der Gemeinde

Eine internationale Konsultation der Abteilung
Erneuerung und Gemeindeleben (RCL) des ÖRK in Aleppo, Syrien

Gastgeber der Konsultation „Die Rolle des Pfarrers oder Priesters in der Gemeinde" *) war der Metropolit der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Aleppo, Gregorios Yohanna Ibrahim. Er nutzte die Gelegenheit, uns nahe an das Leben seiner Kirche heranzuführen, das sich wesentlich im alten christlichen Stadtteil von Aleppo, Hayalsyrian, abspielt. Zwischen unserem Übernachtungsgebäude und dem Tagungsgebäude steht die Kirche, in der zweimal täglich Gottesdienst gehalten wird, die zentrale Aufgabe der orthodoxen Priester; und zwischen diesen Eckpunkten des Tages sind sie frei, ihre Gemeindeglieder zu besuchen und an deren Leben teilzunehmen. An jedem Sonntag übernimmt der Bischof selbst seine Rolle im Gottesdienst und lädt anschließend alle Teilnehmer, die sich für Fragen der Kirche mitverantwortlich fühlen, zu einem Informations- und Rundgespräch ein.

Einbezogen in den kirchlichen Alltag während der Konsultation erlebten wir die erstaunliche Nähe und Vertrautheit des Bischofs und der Priester mit den Gemeindegliedern, vor allem auch der Jugendlichen, für die das kirchliche Leben seit früher Kindheit Teil ihres Alltags ist; denn schon die kleinen Kinder gewöhnen sich in den Gottesdienst ein.

Natürlich hatten wir den Eindruck, als sei diese christliche Minderheitenkirche in einem islamischen Land von fast problemloser Lebendigkeit. Aber auch in dieser Kirche, in der man stolz ist auf die lebendige Tradition, die bis zu den Urgemeinden zurückreicht, und sein Taufkreuz zur Standortbestimmung sichtbar um den Hals trägt, beginnt die junge Generation zu fragen, ob die Autorität des Priesters durch sein Leben, seine persönliche Spiritualität gedeckt ist. Die Frage nach der persönlichen Authentizität des Pfarrers bzw. Priesters wurde von uns allen, ob katholisch, orthodox, lutherisch oder reformiert, als eine zentrale Anfrage aufgedeckt und schließlich auch vom Oberhaupt der Muslime als *die* Frage der jungen Generation gegenüber ihren Geistlichen bestätigt.

Es war unsere Aufgabe, angesichts weltweit neuer Formen von christlichen Gemeinden in und am Rande der Kirche, angesichts des Traditionsabbruchs zur jungen Generation, angesichts der Wellen gemeindeverwirrender amerikanischer Fundamentalisten, das Verständnis der Pfarrer und Priester in der Spannung zwischen der jeweiligen konfessionellen Tradition und der neuen gemeinsamen Herausforderung zu überdenken.

Ein Konsultationsbericht, in dem sich die Teilnehmer in einer Traditionsbandbreite von orthodoxen Priestern über Katholiken bis zu reformierten Kollegen und

*) Die Konsultation war die letzte einer Reihe von Konsultationen der 80er Jahre, veranstaltet von der Abteilung „Renewal and Congregational Life" des ÖRK. Die Reihe stand unter dem Thema: „Spirituality for our Times", damit den Anstoß aus Vancouver aufnehmend:
1984 Annecy, Frankreich „Spirituality for our Times"
1988 Prag, „People of God and Renewal of Community"
1990 Kreta, „New Ecumenical Perspectives on Laity"
1990 Aleppo, Syrien, „The Role of the Pastor/Priest in the Congregation"

lutherischen Pfarrerinnen wiederfinden, wird von der Abteilung RCL des ÖRK herausgegeben. Hier möchte ich, eine der beiden lutherischen Pfarrerinnen, etwas von meiner Vorbereitung und meinen Einsichten darstellen, und am liebsten dadurch mit jenen Kollegen ins Gespräch kommen, die mir mit ähnlichen Einsichten voraus sind.

Es war meine Aufgabe, ein Referat zum Aspekt „Spiritualität und Amt" vorzubereiten. Eben dieses Thema hatte ich mir gewünscht, weil ich es für ein Schlüsselproblem in unseren Gemeinden in Deutschland halte und meinem Eindruck nach fast ein Tabu über diesem Thema liegt. Bei der Vorbereitung stieß ich auf ein Buch, das das gemeinte Problem vorzüglich darlegt: „Theologie und Spiritualität" von Gerhard Ruhbach, und ich kam zu sehr einfachen Einsichten, als ich die Situation der Pfarrer und Pfarrerinnen anhand unserer Vorbereitung auf das Pfarramt skizzierte. Ich möchte hier nur in wenigen Sätzen das Mißverständnis beschreiben, das meiner Ansicht nach zwischen Spiritualität und Amt besteht, und dann von meiner Wiederentdeckung einfachster Dinge und der Reaktion der Teilnehmer aus anderem konfessionellen Hintergrund sprechen.

Das Amt des Pastors oder Priesters sollte in seiner persönlichen Spiritualität verwurzelt sein. Das ist sachgemäß; denn sein Amt ist ein religiöses Amt, und dies entspricht auch den Erwartungen der Menschen in und außerhalb der Gemeinde an sein Amt. Seine Glaubwürdigkeit liegt darin, daß sein Handeln und seine Haltung in gesellschaftlichen Fragen auf seinen Glauben hin ausgerichtet ist. Spiritualität als Wurzel allen Handelns und Redens meint hier: sich der Gegenwart Gottes aussetzen, täglich und regelmäßig, um einerseits den Frieden zu finden, den Christus hinterlassen hat, und andererseits den Willen Gottes, der täglich zu tun ist. In der Sprache des Paulus heißt dies, dem Christus in uns Raum geben, ernst machen mit der Vision der neuen Kreatur. In heutiger Sprache: sich transformieren lassen in einen Menschen der Freiheit, der in voller Nüchternheit sucht, was seine tägliche Aufgabe ist – leitend und dienend – in einer Gemeinde, heute, hier in unserem Lande, in dem Bewußtsein, Teil der Weltkirche zu sein und Teil der bewohnten Erde. Zu dieser Spiritualität, dem Raum-Geben des Willens und Wortes Gottes, gehört zuerst die Stille, das innere Entleeren, das Aufhören allen Redens als Voraussetzung neuen Hörens. Es gilt, das Hören vor dem Reden wiederzuentdecken. So ist auch Luther mit der Schrift umgegangen. Es ist die unüberholbare Einsicht Luthers, uns zum Finden des Willens Gottes eindeutig auf die Schrift zu verweisen als die Quelle der Einsicht, die lebenslang nicht ausgeschöpft wird und verdorrt. Aber ein allzu schneller Rückgriff auf die lutherische Frömmigkeitstradition und den Umgang mit dem Wort kann insofern hinderlich sein, als es zunächst darum geht, Schweigen zu lernen. Daraus kann ein neues, sensibleres Gehör erwachsen, was denn Priorität, Standort und tägliche Entscheidung sei. Allem prophetischem Reden geht Hören voraus. Für uns in unseren hektischen, wortüberfüllten Tagen kann dies bedeuten, daß alle Wege, die ins Schweigen führen, hilfreich sind, damit neues, unideologisches Hören und Erkennen der Schrift möglich wird. Die Konzentrationsübungen der Zen-Meditationen, die den Geist schulen, von der Verklammerung mit vertrauten Gedanken abzulassen, sowie die Formen vorreformatorischer geistlicher Übungen, die davon wissen, daß das Wort im Menschen selbst wirkt und sich zur Erkenntnis formt, wenn es regelmäßig meditiert wird, sind Wege zum selben Zweck, dem neuen Hören. Dies ist nur die Beschreibung möglicher Wege zu neuem Ver-

nehmen biblischer Weisung, die täglich geübt werden müßten – lebenslang –, um nüchtern und furchtlos zu handeln und zu reden.

Meine erste Einsicht in der Darstellung des Verhältnisses von Spiritualität und Pfarramt war also die: Spiritualität, die sich täglich der Gegenwart Gottes aussetzt in Gebet, Meditation, Schweigen, ist das Natürlichste der Christenexistenz und zumal der Pfarrerschaft. Und dies haben wir nicht gelernt.

Die zweite Einsicht ist die, daß diese Spiritualität gelernt, geübt werden muß, täglich, ein Leben lang, als geistlicher Prozeß, zu dem Wüsten- wie Erkenntniszeiten gehören. So wie jede Kunst geübt werden muß, so wie aller Stillstand Rückgang ist, muß auch unser Umgang mit uns selbst vor Gott geübt werden. Was uns fehlt, sind geistliche Lehrer und Lehrerinnen, was von uns erwartet wird, als *eine* Aufgabe im Pfarramt, ist die Einführung und Begleitung anderer auf ihrem geistlichen Weg. Weil wir dies nicht gelernt haben und nicht leisten können, gehen viele Menschen an uns vorbei zu religiösen Gruppen und Führern.

Die dritte Einsicht ist die, daß alles Engagieren und Handeln für mehr Gerechtigkeit, alle Schritte auf dem Weg der Nachfolge, aus Spiritualität genährt werden müssen oder zur Ideologie verdorren. Chiffren der Glaubenstradition wie „Sünde, Gnade" verdorren ebenso wie Chiffren der Ökumene „Solidarität mit den Armen als Zeichen des Reiches Gottes", wenn sie von Pfarrern und jedem anderen Christen proklamiert werden, ohne in der Person in ihrem geistlichen Mühen verankert zu sein. Aus all diesem folgt sehr dringend, daß für die Vorbereitung auf unser Amt in unserem Lande Konsequenzen notwendig sind.

Als letztes sei noch die Einsicht vermittelt, die ich gewann, als ich beschrieb, mit wie vielen Herausforderungen, Materialien, Problemen und Informationen die Gemeindepfarrer in unserem Land durch die Erwartungen und Notwendigkeit des ökumenischen Lernens konfrontiert werden. Es ist eine natürliche Reaktion, sich gegen solche Überfülle zu verschließen, wenn etwa die Kriterien und der Mut zur „Auswahl" der Probleme fehlen. Diese überfordernden Weltprobleme, von denen so viele fein aufbereitet auf den Schreibtischen der Pfarrer landen, zerreißen den Pfarrer, der seine Wurzel und die Balance des Handeln nicht in seiner täglichen Vergewisserung der Gegenwart Gottes hat, in seiner Spiritualität. Ohne die Bemühung um und die Erfahrung des Friedens, den Jesus Christus seinen Nachfolgern versprach, ist das Pfarramt unserer Tage mit seiner Sensibilisierung für die Weltverantwortung der Christen kaum tragbar.

Großes Erstaunen erweckte unter den nichteuropäischen protestantischen und orthodoxen Kollegen die Einsicht, daß die theologische Ausbildung für das Pfarramt in Europa keine Verantwortung für das spirituelle Leben einschließt, daß also Theologie und Spiritualität getrennt gedacht werden können. Dies ist aus orthodoxer, aber auch aus protestantischer Tradition anderer Kulturen (Indonesien z. B.) nicht vorstellbar.

Die Erfahrung der Überforderung durch zu viele Informationen, Materialien und Aufforderungen zum Engagement in Fragen weltweiter Ungerechtigkeit und Solidarität konnten die Kollegen nicht teilen. Es war ihnen nicht geläufig, in ihren Gemeinden bei Problemen außerhalb der eigenen Betroffenheit anzusetzen. Ökumenisches Lernen und die Verantwortung für weltweite gesellschaftliche Ungerechtigkeit können in ihrer Erfahrung immer nur bei der Betroffenheit der Gemeinde ansetzen und

dann zu Einsichten globaler Zusammenhänge führen und so Solidarität auslösen, nicht umgekehrt mit Informationen außerhalb ihrer Erfahrung beginnen. Dies wird zunehmend auch in unserem Land gelten.

Woran mir am meisten lag, Spiritualität als Schweigen und neues Hören und Erkennen des Wortes Gottes zu beschreiben, fand unter der orthodoxen Mehrheit der Teilnehmer kein natürliches Echo, weil ihre Weise, sich der Gegenwart Gottes (der Trinität) auszusetzen, eine andere ist und täglich im Gottesdienst geschieht.

Ich selbst erfuhr in frischer Weise im Spiegel orthodoxer Spiritualität meine lutherischen Wurzeln. Doch zeigten die orthodoxen Kollegen in ihrer Sprache, daß sie mein Anliegen verstanden, indem jemand sagte: „Für den Priester geht es darum, Ikone Christi zu werden". In unserer Sprache heißt das, es geht darum, auf Christus hin durchsichtig zu werden. Die Wege dazu sind vielfältig, die Gestalten der Spiritualität mit oder gegen den Zeitgeist und dessen Mentalität verbunden. Das Übernehmen spiritueller Formen aus dem großen Schatz der weltweiten Kirche ist nicht beliebig, die eigene Kultur, Notwendigkeit und Mentalität werden den einen nahestehen, anderen fern. Aber es braucht uns keine Angst und konfessionelle Einengung zu beklemmen; denn alle Wege der Spiritualität suchen dasselbe, sich der Gegenwart Gottes auszusetzen, um daraus die tägliche Standortbestimmung zum Handeln mit der Gemeinde in der Welt zu gewinnen.

Bettina Opitz

Vom 25.–30.3. tagte in Genf der Zentralausschuß des ÖRK letztmalig vor der 7. Vollversammlung in Canberra (s. S. 337). Er nahm u. a. einen weiteren Bericht der seit 25 Jahren bestehenden Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen ÖRK und Vatikan entgegen. Die ÖR wird berichten.

Vom 23.–25.4. fand in Genf eine von der KEK einberufene Sondertagung für Kirchenführer statt, an der sich über 150 kirchenleitende Personen beteiligten. Zweck der Zusammenkunft war eine tour d'horizon angesichts der eingetretenen und bevorstehenden Veränderungen in Europa.

Die 10. Vollversammlung der KEK wird im September 1992 in Prag unter dem Thema „Gott eint – in Jesus Christus eine neue Schöpfung" stattfinden.

Vom 20.–27.4. fand in Minsk/Weißrußland der 12. Dialog zwischen EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche mit dem Thema „Das Leben der Kirche und ihr Zeugnis als Ausdruck der Heiligkeit und Katholizität" statt. Im Anschluß besuchten der Präsident im Kirchenamt der EKD Heinz Joachim Held und OKR Klaus Schwarz erstmals Kaliningrad, das ehemalige Königsberg. Gesprächsthema war dort auch deutsche Hilfe für den Wiederaufbau des Doms.

In der Orthodoxen Akademie von Kreta hielten vom 26.5.–4.6. das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel und die EKD ihren 9. Dialog. Thema war „Das Leben in der Kraft des Hl. Geistes". Die orthodoxe Delegation leitete Metropolit Augoustinos, die der EKD Präsident Heinz Joachim Held.

Vom 4.–8.6. besuchte eine Delegation der EKD unter Leitung des Ratsvorsitzenden, Bischof Kruse, den Ökumenischen Patriarchen, Dimitrios I., im Phanar in Istanbul sowie die dortigen Leitungen der armenischen und syrisch-orthodoxen Kirche.

In einer vom ÖRK, dem LWB und dem RWB bei einer Kirchenleitertagung Ende Mai in Moskau verfaßten Erklärung wird die römisch-katholische Kirche gebeten, enger mit den orthodoxen und protestantischen Kirchen Osteuropas zusammenzuarbeiten und die gesellschaftlichen Veränderungen dort nicht „zur Wiederherstellung ihrer Vorherrschaft zu mißbrauchen".

Metropolit Alexij von Leningrad und Nowgorod wurde am 7.6. vom Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche zum neuen Patriarchen gewählt. Neben ihm kandidierten die Metropoliten Wladimir von Rostow und Filaret von Kiew. Der neue Patriarch ist 1923 in Reval/Estland geboren. Als Präsident der KEK war er im Mai 1989 Co-Vorsitzender der Basler Ökumenischen Versammlung.

Einen „Allrussischen Rat" haben die in rund 100 Gemeinden lebenden 6000 Pfingstler Rußlands gebildet. Eins seiner Ziele ist „das Eintreten für die Einheit aller evangelischen Christen in Rußland".

Der Bischofsrat der United Methodist Church hat Anfang Mai in Detroit/USA eine Erklärung verabschiedet, in der vor den „Versuchungen eines selbstsüchtigen Nationalismus" gewarnt wird. Die Einigung Europas müsse über rein wirtschaftliche Überlegungen hinausgehen, alle Länder dieses Kontinents umfassen und dürfe nicht vernachlässigen, daß eine neue Weltordnung geschaffen werden müsse, die „in vollem Maß die Länder der südlichen Welthalbkugel einschließt".

Bischof Per Lønning/Bergen und der Landesbischof von Hannover Horst Hirschler feierten am Karfreitag, 13.4. in Bergen zum Gedenken an den deutschen Überfall auf Norwegen einen Versöhnungsgottesdienst, der im norwegischen Fernsehen und von der ARD übertragen wurde.

Die Lutherische Kirche Ungarns und der Staat haben am 19.3. einvernehmlich den Staatskirchenvertrag aus dem Jahr 1948 gelöst. Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat sind jetzt durch die Verfassungsgesetze über die Kirchen bzw. über die Gewissens- und Religionsfreiheit vom Februar 1990 geregelt. Außerdem ist die Lutherische Kirche Ungarns zum 31.3. aus der Christlichen Friedenskonferenz (CFK) ausgetreten.

Das frühere Oberhaupt der Rumänischen Orthodoxen Kirche, Patriarch Teoctist I., der im Januar zurückgetreten war, ist im April in einer turbulent verlaufenen Sitzung des Hl. Synod, an der auch der rumänische Religionsminister teilnahm, einstimmig wieder zum Patriarchen gewählt worden. Dabei dürfte auch mitgespielt haben, daß einige mögliche Nachfolgekandidaten noch enger mit dem Staat zusammengearbeitet hatten als der Patriarch und daher zum jetzigen Zeitpunkt für die Nachfolge nicht in Frage kamen.

Frauen auch zum Bischofsamt zuzulassen, haben jetzt die Anglikanische Kirche von (Gesamt)Irland und die Lutherische Kirche Finnlands beschlossen.

In Schweden haben der röm.-kath. Bischof von Stockholm, Hubertus Brandenburg, und der Leiter des freikirchlichen Svenska Missionsförbundet die Bischöfe der lutherischen Kirche in einem offenen Brief auf das ökumenische Problem aufmerksam gemacht, das aufgrund des schwedischen Staatskirchenrechts daraus entsteht, daß Kinder auch ohne Taufe Mitglieder der Kirche von Schweden werden, wenn die Eltern Mitglieder dieser Kirche sind. Das hat dazu geführt, daß zwar 90% der Bevölkerung Mitglieder der Kirche von Schweden, aber schätzungsweise 500 000 von ihnen nicht getauft sind.

Der Niederländische Kirchenrat, dem auch die röm.-kath. Kirche angehört, hat aufgrund der positiven Reaktionen in den Gemeinden einstimmig beschlossen, den konziliaren Prozeß bis zu einem zweiten holländischen Kirchentag zu Pfingsten 1992 fortzusetzen.

Zum 100. Jahrestag der Sozialenzyklika „Rerum novarum" hat die Österreichische Bischofskonferenz am 15.5. einen Sozialhirtenbrief veröffentlicht, der ökumenische Beachtung verdient.

Die Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen in der Bundesrepublik und Berlin (West) (ACK) und in der Deutschen Demokratischen Republik (AGcK) wollen in neuer Form die Gemeinschaft wiederherstellen, die bis zur aufgenötigten Trennung 1970 bestand. Dies beschlossen sie am 9.5. in Berlin bei einer ersten Zusammenkunft nach Öffnung der Grenzen. Felder der Zusammenarbeit sollen „gemeinsames Zeugnis und Dienst für das eine Evangelium" sowie „die Weiterarbeit am konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit und Frieden und Bewahrung der Schöpfung" sein. In damit zeitlich verbundenen getrennten Sitzungen hat die AGcK in der DDR dem Antrag der Berliner Bischofskonferenz auf Vollmitgliedschaft anstelle des bisherigen Beobachterstatus einstimmig entsprochen. Die Bundes-ACK nahm die Heilsarmee wieder als Vollmitglied auf, nachdem diese Freikirche ihre Mitwirkung 1984 auf die Gastmitgliedschaft zurückgenommen hatte. Der ACK im Westen gehören jetzt 11 Voll- und 4

Gastmitglieder an, der AGcK in der DDR neben den 8 Mitgliedskirchen des Bundes Evangelischer Kirchen weitere 9 Vollmitglieder und 4 Beobachter, unter ihnen die Russisch-Orthodoxe Metropolie des Moskauer Patriarchats für Deutschland und die Siebenten-Tags-Adventisten.

Am Himmelfahrtstag, 24.5. wurde in Jerusalem die evangelische Himmelfahrtskirche auf dem Ölberg wieder eingeweiht. Sie soll künftig auch als Zentrum der Seelsorge an deutschsprachigen evangelischen Besuchern Jerusalems dienen. Über Pfingsten veranstalteten die katholische Dormitio-Abtei und die evangelische Erlöserkirche erstmalig einen „Ökumenischen Kirchentag in deutscher Sprache in Jerusalem".

Die Vereinigungen evangelischer Freikirchen in der Bundesrepublik und in der DDR wollen sich wieder zu einer einheitlichen Organisation zusammenschließen. Dies beschlossen die Präsidien bei einer gemeinsamen Sitzung am 9.6. in Berlin.

Ein „Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie" ist in Münster in Verbindung mit dem Lehrstuhl von Prof. Robert C. Walton, Evang.-theol. Fakultät, gegründet worden.

Von Personen

Der Schweizer Pfarrer Jacques Nicole, z. Z. Dozent an der Theologischen Hochschule des Pazifik in Suva/Fidschi-Inseln, wird Direktor des Ökumenischen Institutes in Bossey.

John Davies, reformierter Pfarrer und Moderator einer Provinzialsynode in England, wird stellv. Generalsekretär des ÖRK mit Verantwortung im Bereich Finanzen und Verwaltung.

Pfarrer Laszlo Tökes, Pfarrer der reformierten ungarischen Minderheitskirche in Rumänien, dessen Vertreibung aus dem Pfarramt in Timisoara den Sturz des Ceausescu-Regimes einleitete, hat am 8.5. in Oradea sein neues Amt als Bischof der Reformierten Kirche Rumäniens angetreten. Zum Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche Rumäniens wurde anstelle des verstorbenen Bischofs Albert Klein Professor Christoph Klein gewählt, der schon bisher in der Kirchenleitung und zugleich als theologischer Lehrer an der Fakultät in Hermannstadt (Sibiu) tätig war.

Erzbischof Runcie von Canterbury hat Ende März seinen Rücktritt zum 31.1.1991 angekündigt.

Bischof Karlheinz Stoll, der Vorsitzende der Nordelbischen Kirchenleitung und leitende Bischof der VELKD, legt seine Ämter zum 31.10. aus Gesundheitsgründen nieder.

Pfarrer Peter Bukowski, Dozent am reformierten Predigerseminar in Wuppertal, wurde als Nachfolger von Prof. Hans-Joachim Kraus neuer Moderator des Reformierten Bundes, dem z. Z. 404 Gemeinden und 659 Einzelmitglieder angehören. Neuer Generalsekretär anstelle von Pastor Joachim Guhrt/Bad Bentheim wurde Pastor Hermann Schaefer, bisher Studienleiter im Kloster Frenswegen.

Prälat Dr. Nikolaus Wyrwoll, Göttingen, 1988/89 für den Rat der europäischen Bischofskonferenzen in der Vorbereitung der Basler Ökumenischen Versammlung tätig, wird Direktor im Ostkirchlichen Institut in Regensburg.

Mutter Teresa ist 79jährig als Leiterin der von ihr gegründeten Ordensgemeinschaft der Missionarinnen der Nächstenliebe zurückgetreten. Der Gemeinschaft gehören mehr als 400 Häuser in 92 Ländern an.

Georg Kretzschmar, Professor für Neues Testament und Alte Kirchengeschichte in München, wird nach seiner Emeritierung im Sommer 1990 für voraussichtlich zwei Jahre am Aufbau des Theologischen Seminars der Deutschen Lutherischen Kirche in der UdSSR in Riga mitwirken.

Volkmar Deile, zuletzt beim ÖRK zuständig für die Vorbereitung der Weltversammlung in Seoul, wird Generalsekretär der deutschen Sektion von amnesty international.

Klaus Geyer, bisher Pastor in Beienrode, wird als Nachfolger von Professor Dietrich Goldschmidt Vorsitzender der Aktion Sühnezeichen.

Metropolit Pitirim, der Leiter der Verlagsabteilung des Moskauer Patriarchats, wurde am 15.5. Ehrendoktor des Fachbereichs Evangelische Theologie in Gießen.

Reinhard Groscurth, Ökumenereferent der Evangelischen Kirche der Union, Bereich West, und Christa Grengel, in derselben Funktion beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR bzw. der EKU, Bereich Ost, wurden vom Eden Theological Seminary der United Church of Christ in the USA mit der Ehrendoktorwürde ausgezeichnet.

Prälat Johannes Hüttenbügel, 21 Jahre lang Ökumenereferent des Erzbistums Köln, trat in den Ruhestand. Das Ökumenereferat ist jetzt dem Bischofsvikar, Weihbischof Dr. Luthe, zugeordnet und wird von Dipl. Theol. Dr. Raimund Luelsdorf geleitet.

Es wurden:

90 Jahre alt Heinz-Dietrich Wendland, em. Professor für Sozialethik in Münster und von 1962–69 Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (am 22. Juni).

75 Jahre alt Hans-Werner Gensichen, em. Professor für Missionswissenschaft in Heidelberg (am 10. März); Christiaan F. Beyers-Naudé, von 1963 bis zu dessen zwangsweiser Schließung Direktor des Johannesburger Christlichen Instituts, von 1977 bis 1984 gebannt (am 10. Mai); Roger Schutz, Gründer und Prior der Gemeinschaft von Taizé (am 12. Mai); Erwin Iserloh, em. Professor für Mittlere und Neue Kirchengeschichte in Münster und kath. Forscher zur Reformationsgeschichte (am 15. Mai).

70 Jahre alt Johannes Paul II., Bischof von Rom (am 18. Mai).

Verstorben sind:

Kurt Scharf, Altbischof in Berlin und von 1961–67 Ratsvorsitzender der EKD, am 28. März im Alter von 87 Jahren.

Ralph Abernathy, Baptistenpastor, Mitarbeiter und Nachfolger von Martin Luther King in der Leitung der Southern Christian Leadership Conference, der einflußreichen schwarzen Bürgerrechtsorganisation, am 28. April 64jährig in Atlanta.

Pimen, Patriarch von Moskau und Ganz-Rußland, am 3. Mai im 80. Lebensjahr in Moskau.

Christian Berg, 1. Generalsekretär des Evangelischen Hilfswerks, dann ökumenischer Direktor im Diakonischen Werk, Koordinator der DDR-Hilfe der EKD-Gliedkirchen und Mitbegründer der Aktion Brot für die Welt, am 5. Mai 82jährig in Berlin.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 13. Juni 1990)

I. *Konziliarer Prozeß und Weltversammlung Seoul*

(a) Thematische Beiträge

Matthias Sens, Menschliche Wirtschaft – Auf der Suche nach bibl. Kriterien für menschliche Wirtschaftssysteme, ZeichdZ 3/90, 53–58; *Martin Honecker*, Gnade und Dienst. Über Rechtfertigung und Gerechtigkeit, EvKom 3/90, 149–154; *Michael Weinrich*, Recht und Gerechtigkeit als jüdisch-christliche Herausforderung, RefKirchZ 5/90, 150–156; *Günter Reese*, Kairos Europa 1992. Eine Initiative europäischer Christen für eine gerechte Wirtschaftsordnung, Junge Kirche 5/90, 278–290; *J. Georg Schütz*, „Zwischen Sintflut und Regenbogen" – Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit und konziliarer Prozeß, KNA-ÖKI, 1990, Nr. 11, 5–9; *Nikolaus Wyrwoll*, Gerechtigkeit und Frieden für die ganze Schöpfung – Auftrag für die Kirchen, Ökum. Forum, Graz 1989, Nr. 12, 145–168; *Gennadios Limouris*, Auf der Suche nach Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Orthodoxe Perspektiven von Sofia über Minsk nach Seoul, ebd., 207–234; *Michael Prokurat*, Orthodox Perspectives on Creation, St. Vladimir's Theol. Quarterly, 4/89, 331–349.

(b) Bewertung Seoul

Marlin VanElderen, Looking Back at Seoul, One World Nr. 155/1990, 4–5. (Auch die übrigen Beiträge dieser Ausgabe sind der Berichterstattung über Seoul gewidmet); *Ulrich Ruh*, ÖRK: Weltversammlung von Seoul bleibt hinter den Erwartungen zurück, HerKorr 4/90, 159-160; *Michael Strauß*, Die richtigen Fragen gestellt. Nach den Enttäuschungen der Weltversammlung in Seoul, EvKom 4/90, 218–219; *Friedrich-Wilhelm Graf*, Haben die Christen sich auseinandergelebt? Weltversammlung in Seoul konnte Krise nicht meistern, LuthMon 5/90, 216–217; *Wolfgang Huber*, Mangel an Klarheit. Hat die politische Ethik in der ökumenischen Bewegung eine Zukunft? EvKom 5/90, 287–290; *Götz Planer-Friedrich*, Ökumene der Gruppen. Nach der Weltversammlung in Seoul, ebd. 290-292; *Erich Geldbach*, Nach Seoul kann und muß es weitergehen, MdKonfInst 2/90, 25–27; *Beate Schaefer*, Schrei nach Gerechtigkeit, Brüderbote, Juni 1990, 15–18; *Wolfgang Thönissen*, Weltversammlung in Seoul – Bilanz und Ausblick 1990, KNA-ÖKI Nr. 16/17, 5–11; *Gerhard Grohs*, Ökumenische Weltversammlung in Seoul 1990, Der Überblick 1/90, 57–58; *Rüdiger Noll / Ulrich Duchrow / Margot Käßmann*, Weltversammlung in Seoul, Junge Kirche 4/90, 196-210.

II. Ekklesiologie

Wolfgang Beinert, Die alleinseligmachende Kirche – oder: Wer kann gerettet werden?, I und II, StimdZ 2/90, 73–84 und 5/90, 264–278; *Herbert Vorgrimler*, Karl Rahners Einfluß auf die Ekklesiologie des II. Vatikanums, KNA-ÖKI 1990, Nr. 14, 5–9; *Georg Evers*, Schwierigkeiten beim Weltkirche-Werden, HerKorr 3/90, 129–135; *ders.*, Ortskirchliche Eigenständigkeit – universalkirchliche Einheit. Ein Symposium des Missionswissenschaftl. Instituts in Aachen, ebd. 4/184–187; *Gerhard Ludwig Müller*, Was ist kirchlicher

Gehorsam? Zur Ausübung von Autorität in der Kirche, Catholica 1/90, 26–48; *Peter Knauer* SJ, Der neue kirchliche Amtseid, StimdZ 2/90, 93–101; *Heiner Grote*, Nochmals: Der Treueid der Bischöfe, MdKonfInst 2/90, 34–37; *Michael Staikos*, Die Stellung des Laien in der orthodoxen Kirche, Ökum. Forum, Graz 1989, Nr. 12, 69-88; *Reinhard Frieling*, Europa und die Kirchen – Plädoyer für eine europäische evang. Synode, epd-Dok 21/90; *„Ökumene am Ort"*, Nr. 2/3, 1990, Themenheft: Antworten evang. und kathol. Christen auf unsere Umfrage zum Thema „Kirche".

III. Grundsatzfragen

Georg Hintzen, Die Selbstbezeugung des Wortes Gottes. Gedanken zu Schrift, Tradition und kirchlichem Lehramt, Catholica 1/90, 1–25; *Internationale Theologenkommission* (Dokument der), Die Interpretation der Dogmen, IntkathZ 3/90, 246–266; *Gunther Wenz*, Kerygma und Dogma. Erwägungen zum Verhältnis von Schrift, Bekenntnis und Lehramt in der Perspektive luther. Tradition, KuD 1/90, 2–36; *Johannes B. Bauer*, Schrift und Tradition aus der Sicht eines röm.-kath. Theologen, Ökumen. Forum, Graz 1989, Nr. 12, 13–25; *Gregorios Larentzakis*, Schrift und Tradition aus der Sicht eines griech.-orth. Theologen, ebd., 27–44; *Peter Knauer* SJ, Die Korrelation von Glaubensgegenstand und Glaubensakt, Catholica 1/90, 49-63; *Reinhard Kähler*, Taufe und Abendmahl – Eine Auseinandersetzung mit dem Votum der Kommission für theolog. Grundsatzfragen des Bundes Ev. Kirchen in der DDR, ZeichdZ 3/90, 78–81.

IV. Dialog und Konsens

Harding Meyer, „Grundkonsens" als Struktur des ökumen. Konsenses, KNA-ÖKI 1990, Nr. 7, 5–8 und Nr. 8, 5–11; *ders.*, Wenn Verluste drohen. Ökumene im Übergang, LuthMon 5/90, 205–208; *Walter Lindemann*, Notwendige Stufen eines ökumen. Dialogs, ebd., 209–210; *Erwin Fahlbusch*, Eine Vision verblaßt. Zwei offizielle Voten zu ‚Einheit vor uns' und ein Kommentar, MdKonfInst 1/90, 13–14; *Hans-Georg Link*, Und sie bewegt sich doch – Anmerkungen und Fragen zum Ökumenismusdekret aus evang. Sicht, KNA-ÖKI 1990, Nr. 5, 5–12; *Hans Joachim Schulz*, Ekklesiologische Zwischenbilanz des kathol.-orthod. Dialogs, ebd. Nr.22, 5–8 und 23/24, 5–10; *Internationale Gesellschaft für Konziliengeschichtsforschung*, Auf dem histor. Weg der griech. Delegation – Internat. Symposium „550 Jahre Konzil Ferrara-Florenz", ebd. Nr. 21, 13–15; *John Meyendorff*, Chalcedonians and Non-Chalcedonians – The last steps for Unity, St. Vladimir's Theol. Quarterly 4/89, 319-329; André de Halleux, Actualité du néochalcédonisme. Un accord christologique récent entre Orthodoxes, Rev. théol. de Louvain, 1/90, 23–54; *Ulrich Asendorf*, Noch manche Steine sind wegzuräumen. Zum luther.-orthod. Dialog in Amerika, LuthMon 5/90, 220–222; *Hans-Friedrich Geißer*, Streit um die Rechtfertigung. Zu Jörg Baurs Kritik eines ökumen. Papiers, EvKom 3/90, 155f.; *Themenheft „Die orthodox-kathol. Beziehungen"* mit Beiträgen von F. Wetter, St. Harkianakis, H. Galitis und E. Chr. Suttner zum offiz. orthod.-kathol. Dialog in der Bundesrepublik sowie von *Th. Nikolaou*, Einigendes und Trennendes zwischen der römisch-kathol. und der orthod. Kirche. Ökumenische Ansätze. Dazu die Dokumente des Dia-

logs auf internationaler Ebene und in der Bundesrepublik, Ökumen. Forum, Graz 1989, H. 12, 141–265.

V. Gottesdienst – Liturgie – Katechese

Timothy Gorringe, „Amen, komm Herr Jesu". Eucharistie, Eschatologie und die Option für die Armen, EvTheol 1/90, 26–39; *Eberhard Busch*, Das Verständnis der Taufe und die Frage der Erneuerung der kirchlichen Taufpraxis, RefKirchZ 4/90, 116–120 und 5/90, 145–150; *Herlinde Pissarek-Hudelist*, Ein Katechismus für die Weltkirche? Bemerkungen und Rückfragen zu einem römischen Entwurf, HerKorr 5/90, 237–242; *Friedemann Merkel*, Die römische Liturgie – 25 Jahre nach der Reform, MdKonf-Inst 1/90, 3–7; *Harald Schultze*, Nichtsprachliche Elemente im Gottesdienst, ZeichdZ 5/90, 118–125.

VI. Mission und Evangelisation

Theodor Ahrens, Heilsverkündigung in einer Welt vieler Religionen. Überlegungen zu Dialog und Mission, UnSa 1/90, 20–27.38; *Ulrich Kühn*, Grundprobleme einer Theologie der Religionen, ebd., 48–62; *H.-J. Höhn*, Religion im Vorübergehen? Urbanität als Herausforderung für die Kirche, StimdZ 6/90, 363–373; *Themenheft „Urbanes Christentum* – Antworten auf die Herausforderungen der Städte", mit Beiträgen von *K.-F. Daiber*, Religion in der Stadt; *M. Sievernich* SJ, Urbanität und Christentum; *N. Mette – M. Schäfers*, Kirche in der Stadt. Bestandsaufnahme und Problemanzeige; *W. Grünberg*, Die Idee der Stadtkirche; *H.W. Dannowski*, Kirche in der Stadt. Leitlinien kirchlichen Handelns, PastTh 3/90, 80–157; *Themenheft „Spirit and Mission: Renewing the Earth"* mit Beiträgen u. a. von *John S. Pobee*, Lord, Creator-Spirit, Renew and sustain the whole creation. Some missiological perspectives; *Ghillean T. Prance*, Giver of life – Sustain your creation; *Gerhard Linn*, From section II in San Antonio 1989 to section I in Canberra 1991, IntRevMis Nr. 314, April 90.

VII. Rom und der Osten

Emmanuel Lanne, Les Catholiques orientaux. Liberté religieuse et Oecuménisme, Irenikon 1/90, 20–46; *Ernst Chr. Suttner*, Dialog und Uniatismus, UnSa 1/90, 87–94; *Themenheft „L'union de Brest* (1596) *et l'avenir de l'église d'Ukraine*, Istina 1/90, darin: Bernard Dupuy, L'union de Brest jugée avec le recul du temps (17–42), Les Articles de Brest (43–49) und Dokumentation: La Visite de Gorbatchev au Vatican (108–123).

VIII. Weitere beachtenswerte Beiträge

Ulrich Kühn, Die Überlieferung der Einzigartigkeit Christi in den Kirchen, Ökumen. Forum, Graz 1989, Nr. 12, 55–68; *Christophoros Pulec*, Die kosmische Dimension der Schöpfung, ebd. 175–186; *Hans Norbert Janowski*, Taktik oder Inventur. Wohin bewegt sich die ökumenische Bewegung? EvKom 5/90, 259f.; *Ulrich Ruh*, Der ÖRK. Durch die Entwicklung in Osteuropa herausgefordert, HerKorr 5/90, 204f (2 Beiträge zur Tagung des Zentralausschusses März 1990 in Genf); *Louis von Zobeltitz*, Die christliche Friedenskonferenz am Scheidewege – Ende oder neuer Anfang, Junge Kirche 3/90, 147–150; *Eberhard Simons*, Wahrheit und Toleranz. Die Provokation des Fundamentalismus, UnSa 1/90, 4–13; *Eugen Biser*, Wir dürfen nicht schweigen. Erwägungen zur kirchlichen Sprachlosigkeit, StimdZ 4/90, 219–228.

Wolfgang Müller / Hans Vorster

Neue Bücher

ÖKUMENE IM ÜBERGANG

Konrad Raiser, Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung? Chr. Kaiser-Verlag, München 1989. 205 Seiten. Pb. DM 20,–.

Wohl selten hat die Einsicht, daß jede Stärke in einer Hinsicht zugleich die entscheidende Schwäche in anderer Hinsicht ist, so unmittelbare Konsequenzen wie in der ökumenischen Bewegung. Seit die katholische Kirche auf dem II. Vaticanum sich nun auch der ökumenischen Bewegung eingefügt hat, ist die ökumenische Bewegung weltweit eine Angelegenheit der Kirchen selbst geworden. Das kann selbstverständlich nur begrüßt werden. Gleichzeitig wachsen aber allein dadurch schon die ökumenischen Probleme. Die Kirchen selbst haben nämlich Ökumene faktisch dem Bereich der „Außenbeziehung", die den „Binnenraum" nicht tangiert, zugeordnet. Das führt notwendigerweise zum Konzept einer „Verhandlungsökumene", in der die Kirchen erwarten, daß in den „Dialogen" der jeweilige Binnenraum möglichst ungeschoren davonkommt. „Verhandlungen" oder „Dialoge", die für die Kirchen nicht mit dem Ergebnis enden, welches die jeweilige Kirche immer schon gelehrt hat und mit welchem sie in den „Dialog" eingetreten ist, gelten als noch nicht ausreichend genug geführt. Daß auf diese Weise Ergebnislosigkeit der „Dialoge" und deren Folgenlosigkeit geradezu einprogrammiert sind, dürfte sich mittlerweile herumgesprochen haben. Stagnation ist daher die notwendige Folge. So wie bisher geht es jedenfalls nicht weiter.

In Zeiten der Stagnation ist nichts so sehr vonnöten wie Grundlagenbesinnung. In Konrad Raisers Buch „Ökumene im Übergang" wird solche Grundlagenbesinnung in erregender Weise vollzogen. Um den mangels Unterscheidung zu erklärenden inflationären Gebrauch des Stichwortes „Paradigmenwechsel" wissend, nimmt Raiser den Begriff „Paradigmenwechsel" im Sinne Thomas S. Kuhns, der darunter eine epochale, revolutionäre Veränderung des umfassenden geistigen Orientierungsrahmens begreift (und davon eine kontinuierliche Weiterentwicklung des bisher gültigen Rahmens genau unterschieden wissen will). Da sich erst im Rückblick feststellen läßt, ob heute ein solcher Paradigmenwechsel im Sinne Thomas S. Kuhns in der ökumenischen Bewegung vorliegt oder nicht, halten Raisers Ausführungen am hypothetischen Charakter der Rede des Paradigmenwechsels fest. Zu beachten ist allerdings, wie Raiser betont, daß für die Rede von einem „Paradigmenwechsel" nicht entscheidend ist, ob dem bislang leitenden Orientierungsrahmen bereits ein qualitativ neuer als fertige und schlüssige Alternative gegenübergestellt werden kann, sondern daß der bisherige von immer mehr Seiten grundlegend in Frage gestellt wird (vgl. S. 54f). Mit ungewöhnlich sensiblem Wahrnehmungsvermögen wird Ernst Langes 1972 getätigte Feststellung von der dreifachen Unschlüssigkeit der ökumenischen Bewegung im Blick auf die Ziele, die Methoden und die Träger unter ganz veränderten Umständen von Konrad Raiser aufgenommen und am Schicksal der neueren ökumenischen Bewegung eindrücklich demonstriert (11-49). Nicht minder eindrücklich wird das Profil des klassischen Selbstverständnisses der ökumenischen Bewegung nach dem

2. Weltkrieg gezeichnet (51-86), das im „christozentrischen Universalismus" seinen Orientierungsrahmen fand und in sämtlichen Kirchen einschließlich der römisch-katholischen auf dem II. Vaticanum sich Ausdruck verschaffte. Dieser Orientierungsrahmen stößt seit dem Ende des II. Vaticanums und seit Uppsala 1968 angesichts zahlreicher Herausforderungen an seine inneren Grenzen (87-123). Der überlieferte christozentrische Universalismus als Orientierungsrahmen kommt nicht zurecht mit der religiösen Pluralität, mit der Logik des globalen Systems (Vielfalt der Kulturen, der Kampf um soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit, Kampf gegen Rassismus, Marginalisierung Behinderter, zynische Mißachtung der Menschenrechte, Grenzen des Wachstums, Schicksal der Freiheitsbewegungen, Auswirkungen von Wissenschaft und Technik, Nord-Süd-Konflikt, Ökologiekrise usw., usw.), mit der Bedrohung des Überlebens, mit dem Thema Verschiedenheit in der Kirche. Vor diesen gründlichst analysierten Grenzen des überlieferten Paradigmas wird sodann in Umrissen das neue Paradigma sichtbar. Konrad Raiser versucht es in dem Kapitel „Ökumene: der eine Haushalt des Lebens" nach- und vorauszuzeichnen (125-170). Ökumene als bewohnbare Erde, die Sozialität Gottes, eucharistische Verknüpfung und ökumenische Hausgenossenschaft mit ökumenischer Gastfreundschaft sind nur die dürren Überschriften, unter denen ein ungewöhnlicher Reichtum an Erkenntnissen, Erfahrungen, Wahrnehmungen, Anregungen vermittelt wird. Eine Gegenprobe (171-182) auf die überraschend deutlich sichtbar gewordenen Umrisse des neuen Paradigmas wird am Thema der ekklesiologischen Bedeutung des ÖRK und am konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung durchgeführt. „Die Selbstbegrenzung und der dialogische Streit um die Wahrheit, das solidarische Teilen miteinander und die Bereitschaft zur Selbstkorrektur im Vollzug ökumenischen Lernens – sie beschreiben die Dimensionen der Hoffnung auf eine neue Vision für die ökumenische Bewegung. Die Kirchen und der ÖRK sind eingeladen, ihre ökumenische Unschlüssigkeit zu überwinden und zu erkennen, daß sie bereits als Hausgenossen im größeren Haushalt Gottes leben" (182).

Konrad Raisers Buch läßt einen neuen Zusammenhang des Disparaten und Auseinanderstrebenden aufleuchten. Es ist ein geistvolles Buch, weil es sorgfältig wahrnimmt, präzise analysiert, genau hinhört, Vielfältiges als solches in den Blick nimmt und durchdrungen ist von einem Geist, der das einzelne und den einzelnen lebendig in ihrem vielfältigen Beziehungsreichtum erhalten wissen will. So entsteht ein klares Profil einer neuen lebendigen Ökumene, die man unter dem bescheidenen Titel „Ökumene im Übergang" nicht vermutet.

Johannes Brosseder

Dietrich Ritschl, Konzepte. Ökumene – Medizin – Ethik. Gesammelte Aufsätze. Chr. Kaiser-Verlag, München 1986. 359 Seiten. Geb. DM 58,–.

Unter dem in theologischer Literatur ungewöhnlichen Titel „Ökumene – Medizin – Ethik" publizierte der bekannte Heidelberger Systematiker und Ökumeniker Dietrich Ritschl wissenschaftliche Aufsätze der Jahre 1971-1986, die samt und sonders an konkreten Themenstellungen aufweisen, wie sich der Verfasser eine theologische Arbeitsweise vorstellt, die er in seinem 1984 erschienenen Buch „Zur Logik der

Theologie" beschrieben hatte. Der Band versammelt elf Beiträge zu ökumenischen Problemen (15-197), sechs Beiträge zur medizinischen Ethik (201-297) und drei Beiträge zur politischen Ethik (301-351). Auf den ersten Blick mag die innere Zusammengehörigkeit der verschiedenen Themen nicht unmittelbar einleuchten, zumal der Verfasser noch offen erklärt, daß auch er die Zusammenhänge nicht voll durchschauen oder eindeutig erklären könne (Vorwort). Auf den zweiten Blick jedoch verdichtet sich der innere Zusammenhang des auf den ersten Blick Disparaten in erregender Weise. Ein Schlüsseltext dafür ist der Beitrag „Die Erfahrung der Wahrheit – Die Steuerung von Denken und Handeln durch implizite Axiome" (147-166). Ritschl bündelt an zentralen Stellen dieses Beitrags Gedanken, die in seinem Buch „Zur Logik der Theologie" breiter entfaltet sind. So wird vor allem unterstrichen, daß Theologie letztlich nicht Wissenschaft, sondern Weisheit ist (147): „Sie drängt auf die Weisheit liebevollen, therapeutischen Handelns mit den Menschen, um sie auf allen Ebenen spüren zu lassen, daß sie Menschen bleiben sollen, und auf die Weisheit der Doxologie, die Gott zuruft, daß er unser Gott ist. In therapeutischem und doxologischem Handeln scheint sich mir alles erschöpfend darzubieten, was letztlich wichtig ist. Aber sprechen läßt sich besser über das Vorletzte, über den Weg dorthin und die Einladung auf den Weg, die von dort kommt" (147f). Theologie, alte, ältere und neuere Philosophie (vor allem auch aus dem anglo-amerikanischen Kulturraum), Theorien über den Spracherwerb, Einsichten der Neurophysiologie, der Physik, der Psychopathologie, der Tiefenpsychologie und der Medizin werden in Anspruch genommen, um den Widerschein der Rationalität Gottes in der Rationalität der Welt (vgl. 164f) auf den Weg des therapeutischen, ethischen und doxologischen Handelns des Menschen zu schicken. So verbinden sich in einem geradezu faszinierenden Zusammenhang Ritschls Erwägungen zur medizinischen Ethik (z. B. das glänzende Exposé zu einer Landkarte der medizinischen Ethik, 213-244, oder auch das Nachdenken über das Sterben, 282-297) und zur politischen Ethik (Menschenrechte sowohl als Thema der medizinischen Ethik, 245-265, wie als Thema der politischen Ethik, 301-315; Logik der Friedenssicherung) mit dogmatisch-doxologischen Erwägungen zur alten Kirche (Trinitätslehre, filioque-Streit) und z. B. mit frömmigkeitsgeschichtlichen Problemen der orthodoxen und römisch-katholischen Kirche (Mariologie, Heiligenverehrung).

Eine weitere innere Klammer aller Beiträge ist das „story-Konzept" Ritschls. „Wenn ich sagen soll, wer ich bin, so erzähle ich am besten meine ‚story'" (207). Das gilt für jeden einzelnen Menschen in seinem doxologischen Handeln, es ist zentral im Bereich der Medizin und der Psychotherapie, es ist nicht minder zentral für die politische Ethik. Das „story-Konzept" ist fruchtbar zu machen für interkonfessionelle, interreligiöse und interkulturelle Begegnung, es gilt für „Landschaften", Religionen, Kontinente, Zeiten, Räume etc. Nur aus dem lebendigen Zuhören der erzählten „story" jedes einzelnen in diesem vielstimmigen Chor von „stories" vermag Ritschl – in bezug auf die Ökumene – auch die Überzeugung zu gewinnen, daß der Pluralismus der Äußerungen der christlichen Kirchen und deren verschiedene Sprachen gesteuert werden von vielleicht nur ganz wenigen impliziten Axiomen (165), die

„verdichtete Erfahrungen mit dem Leben und mit Gott im Leben" (161) sind.

Und noch eine dritte Klammer verbindet die Überlegungen zur medizinischen und politischen Ethik mit den ökumenischen Erwägungen. Der Verfasser nennt sie zwar – wenn ich nichts übersehen habe – nirgends so; aber mir fällt auf, daß Ritschls Verständnis von Ökumene, wie es in den skizzierten Problemfeldern aufleuchtet, von einem wissenschaftsethischen Impetus seines Theologieverständnisses geleitet ist. Nur der Theologe betreibt sein Geschäft, so jedenfalls habe ich Ritschl verstanden, mit einem angemessenen Ethos, der anderen „stories" anderer Zeiten, Traditionen und Gegenwarten zuzuhören vermag. Hier wird ein ganz neuer Zusammenhang von „theologischer Ethik" und Ökumene sichtbar; Ökumene hier verstanden als das Wissenschaftsethos der Theologie, die ihrerseits als Einladung auf den Weg therapeutischen und doxologischen Handelns begriffen wird.

Dietrich Ritschls Theologie fasziniert wegen ihrer unkonventionellen Fragestellungen, ihrer ungewöhnlichen Offenheit, ihrer Bereitschaft und Fähigkeit zu konkretem interdisziplinärem Austausch mit möglichst vielen Wissenschaftsdisziplinen, wegen ihrer intellektuellen Redlichkeit, ja, gelegentlich wegen ihrer Verliebtheit ins Detail. Die in diesem Buch veröffentlichten Abhandlungen zu Ökumene, Medizin, Ethik sind ein eindrücklicher Beleg des Satzes: „Das bleibend Wichtige erkennen wir nur in unserer Verwicklung mit dem jetzt Dringlichen – aber wir wären verloren im jetzt Dringlichen, wüßten wir nicht um das bleibend Wichtige" (163).

Johannes Brosseder

Hans Halter (Hrsg.), Neue ökumenische Eiszeit? Benzinger Verlag, Zürich 1989. 154 Seiten. Brosch. DM 19,80.

Katholische und evangelische Theologen haben 1988 in einer Vorlesungsreihe der Theologischen Hochschule Chur Rechenschaft darüber gegeben, wie sie vierzig Jahre nach Gründung des Ökumenischen Rates und fast fünfundzwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Fähigkeit der Kirchen einschätzen, ökumenisch zu handeln. Zwar fehlen Beiträge aus Freikirchen, und die Position der Orthodoxie wird nur in Kürze durch einen Ukrainisch-Unierten referiert (Robert Holz), aber die im deutschen Sprachraum wichtigsten Streitfragen werden erörtert: praxisorientiert am deutlichsten im Dilemma der Seelsorge mit konfessionsverschiedenen (-verbindenden) Ehepaaren (Albert Ebneter), und, nicht minder ärgerlich, in der Festschreibung der Faktoren, die eine gemeinsame Feier der Eucharistie bzw. des Abendmahls nicht gestatten (Johannes Flury). Den Streit um das Papsttum und die Einsprüche gegen seinen Anspruch stellt Lukas Vischer dar, ohne die Aufgabe zu vernachlässigen, auf Einheit der Lehre und des Handelns in Zeugnis und Dienst der Kirchen zu drängen.

Auf der Suche nach Einheit ist es nötig, den Apostel Paulus nach seinem Konzept von Einheit zu fragen (Franz Annen), ebenso nötig aber auch, nach hintergründigen Hemmnissen, nach unbewältigter Geschichte und entsprechenden unerledigten Verurteilungen zu fragen (Albert Gasser).

Weder „Eiszeit" noch „Rückwärtsgang" kann das Fazit heißen – aber das beharrliche Bohren dicker Bretter darf nicht den Theologen allein überlassen bleiben, die hier die Gesichtspunkte

übersichtlich und verständlich dargestellt haben. Vielmehr ist es nun an den Kirchen und ihren Leitungsorganen, Zeugnis und Dienst ökumenisch zu orientieren und sich dabei der Arbeit der Theologen zu bedienen.

Jürgen Schroer

Vinay Samuel / Albrecht Hauser (ed.), Proclaiming Christ in Christ's Way. Studies in Integral Evangelism. Regnum Books, Oxford 1989. 228 Seiten. Pb. £ 9.95.

Als Festschrift zum 60. Geburtstag von OKR Walter Arnold, Stuttgart, konzipiert, enthält der Band Beiträge von 13 Teilnehmern an der weitgehend von ihm organisierten Konsultation über Evangelisation und Mission, die 1987 auf Anregung der Kommission für Weltmission und Evangelisation des ÖRK in Stuttgart stattfand.

Bezeichnend ist wohl, daß diese Festschrift für einen deutschen Theologen in englischer Sprache erschienen ist. Wird damit doch etwas davon deutlich, daß die Annäherung von evangelikalen Positionen auf der einen und von ökumenischen auf der anderen Seite weltweit eben eher möglich ist als hierzulande. Um so bemerkenswerter, daß sich der Jubilar durchaus als Brückenbauer zwischen beiden versteht. Auch erweist sich wieder einmal, daß „evangelical" im englischen Sprachraum nicht ohne weiteres den fundamentalistisch-kämpferischen Beigeschmack von „evangelikal" im deutschen hat. Ob es dabei um „ganzheitliche Evangelisation", um Evangelium bzw. Evangelisation und Kultur („Inkulturation des Evangeliums"), um christliche Ethik im Licht der Botschaft vom Reich Gottes, um die „Politik des Reiches Gottes" oder eine Reihe ähnlicher Themen geht – überall wird deutlich, daß es entgegen allen hierzulande ertönenden Unkenrufen durchaus möglich ist, eine bibelbezogene und erwecklicher Frömmigkeit verpflichtete Einstellung mit Offenheit für die Herausforderungen durch die moderne Gesellschaft und mit kritischem Hinterfragen klassischer pietistisch-„evangelikaler" Traditionen zu verbinden. Die Frage stellt sich, warum denn bei uns Theologen wie z. B. Christopher Sugden, Vinay Samuel, Ronald Sider, Raymond Fung oder René Padilla, um nur einige Autoren des Bandes zu nennen, so wenig bekannt sind.

Die Lektüre lohnt sich also für „Evangelikale" und „Ökumeniker" in gleicher Weise. Sie könnte für gemeinsame Evangelisation in einer säkularisierten Gesellschaft von ganz praktischer Hilfe sein. Ob es eine ganz und gar utopische Hoffnung ist, sie könnte auch bei uns in den Köpfen bekenntnisbewegter Hardliner einen Prozeß des Umdenkens in Gang zu setzen helfen?

Wolfgang Müller

Mit der Kirche glauben. Beiträge von W. Beinert, G. Gaßmann, A. Kallis, K. Kertelge, J.B. Metz, G. Schmidtchen. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1990. 180 Seiten. Kt. DM 19,80.

Die Zahl der Christen steigt, die sich mit ihrem Glauben innerlich von ihrer Kirche getrennt oder stillschweigend verabschiedet haben. Die Kirchlichkeit sinkt! „Christsein ohne Kirche" – dieses Programm wird für viele immer attraktiver. Kirche, wie sie sich in ihrer konfessionellen Gestalt darstellt, steht unter dem Verdikt einer einseitigen dogmatischen Verengung. Man sucht heute religiöse Einsicht und Sinn häufig außerhalb jener alten kirchlichen Traditionen. Vor dem Hintergrund dieser

aktuellen Problemsituation hatten die beiden kirchlichen Akademien in Bayern zu einer gemeinsamen Tagung nach Tutzing eingeladen. Das Thema, mit dem man sich in der Zeit vom 21. bis 23. April 1989 beschäftigte, hieß: „Mit der Kirche glauben". Auf welche Weise bestimmen die einzelnen Konfessionen das Verhältnis zwischen Kirche und Glaube? Ist in absehbarer Zukunft ein ökumenischer Konsens über den Stellenwert der Kirche für den Glauben denkbar? Die im April 1989 in Tutzing gehaltenen Vorträge evangelischer, katholischer und orthodoxer Theologen wurden nun in diesem Buch veröffentlicht. Die verschiedenen Autoren versuchen aus konfessionellem Blickwinkel eine Standortbestimmung über die Zuordnung von Kirche und Glauben zu geben. Dabei bemüht man sich um eine Öffnung der traditionellen Antworten in Richtung auf ökumenische Perspektiven. So werden in der Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition jeweils übergreifende ekklesiologische Aspekte (die communio-Gestalt, das Mysterium der Kirche) anvisiert, die zu einem ökumenischen Dialog anregen. Da die unterschiedlichen Beiträge vor allem auf Fragen der Kirchenlehre eingehen, kommt die akute Problematik jener fortschreitenden Entkirchlichung der Menschen heute fast völlig aus dem Blick. Es wird deutlich, daß eine Kirche, die sich lediglich mit konfessionellen Lehrdifferenzen (mit der Aufarbeitung der eigenen Geschichte) befaßt, die entscheidenden Anfragen der Gegenwart noch nicht beantwortet hat.

Udo Müller

Hanna Renate Laurien / David Seeber (Hrsg.), Was Laien bewegt. Verlag Herder, Freiburg 1989. 224 Seiten. Pb. DM 28,80.

„Zur Lage der Kirche", wie der Untertitel heißt, äußern sich 26 Frauen und Männer aus dem deutschsprachigen Katholizismus. Nach Lebensraum, Alter und Beruf bunt gemischt, sind sie in ihrem Ziel einig: sie möchten ihre Kirche davor bewahren, das Zweite Vatikanische Konzil (und die Synode der deutschen Bistümer) ungeschehen zu machen. Die Versuchung nennt Seeber am deutlichsten beim Namen: Zuflucht in der Kirche wie in einer warmen Stube zu suchen, zurück in den „scheinbar warmen Mutterschoß: die Kleriker in das Prestige ihres Amtes, die Laien in die wärmende Gesinnungsgruppe, die Kirche als amtlich verfaßte in den Selbsterhaltungstrieb als Institution" (S. 30).

„Erwachsene Laien erfordern auch erwachsene Geistliche, die mit Erwachsenen wie mit Erwachsenen umgehen können" (S. 32). Insofern könnte mancher Beitrag auch von evangelischen Christen und über die evangelische Kirche geschrieben sein. Freilich: was die Autoren in ihren Berufen als Christen herausfordert oder in Verlegenheit bringt, kommt nur in ganz wenigen Beiträgen zur Sprache, andererseits überschneiden sich mehrere Beiträge, was ihre binnenkirchlichen Anliegen anbelangt. Insofern geht es dem Buch ähnlich wie es dem Zweiten Vatikanischen Konzil ergangen ist: Angetreten, um dem Glauben seinen Platz in der gegenwärtigen Welt von neuem anzuweisen, kam das Konzil nicht über die Platzanweisung in der Kirche hinaus.

Von einem „Ende der klerikalen Kirche" (Leo Karrer) kann noch keine Rede sein – aber was die Bewältigung von binnenkirchlichen Konflikten angeht, ist bei ihm (Aufbruch der Christen, München 1989, 190 S., DM 26,–) systematisiert, was der Erhaltung einer

Theologie der „Laien" im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils dienen könnte.

Jürgen Schroer

DER MENSCH VOR GOTT

Gerhard Ebeling, Lutherstudien Band II, Dritter Teil: Disputatio de homine. Kommentar zu These 20–40. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1989. 696 Seiten. Ln. DM 178,–.

1977 – 1982 – 1989: zu Luthers Disputatio de homine, die Gerhard Ebeling über Jahrzehnte hinweg inspiriert hat, liegt jetzt sein in drei Anläufen gestalteter, monumentaler Kommentar abgeschlossen vor. Zugleich bekommen wir es in dem hier anzuzeigenden dritten Band, der die Thesen 20-40 der theologischen Definition des Menschen aus der Breite von Luthers Gesamtwerk erläutert, mit einem zweiten dogmatischen Entwurf zu tun, den der Autor seiner dreibändigen Dogmatik des christlichen Glaubens an die Seite gestellt hat. War diese, unter ebenfalls breiter Aufnahme der Theologie Luthers, im Kontext neuzeitlicher Lebensphänomene gestaltet (die für E. immer zugleich Sprachphänomene sind), so hat sich jetzt eine lebenslang Luther gewidmete Forschungs- und Reflexionsanstrengung zu einer reformatorischen Dogmatik im Spannungsfeld zwischen Mittelalter und Neuzeit verdichtet. Einmal also systematische Theologie von dem her, was auf der Linie Schleiermacher – Barth/Bultmann auszutragen ist, und nun im Medium dessen, was zwischen Reformation und Scholastik aufgebrochen, aber noch immer nicht gültig aufgearbeitet ist, so läßt es sich verkürzt sagen. Dabei wird überall zwischen der Verhältnisbestimmung Luther/Scholastik und den Anfragen, die seit der Aufklärung bzw. dem Zerfall der Neuzeit anstehen, streng unterschieden, zugleich aber der gegenseitige Bezug ständig sichtbar. Ersteres macht das Werk theologiegeschichtlich, letzteres fundamentaltheologisch spannend.

Wichtig ist, die Genese zu beachten, die aus dem 3. Band einen flüssig lesbaren Haupttext und zugleich eine Fundgrube von Einzelbeobachtungen und Forschungsergebnissen werden ließ: die Niederschrift in einem Zug unter dem Druck einer Vorlesung im Wintersemester 1987/88, um zu einem Gesamtduktus zu kommen, und die Erarbeitung eines ungeheuren Materials, größtenteils Belegstellen aus der Lutherlektüre des Autors, aber auch Literaturübersichten und Diskussion der Forschungsergebnisse seit der Lutherrenaissance unseres Jahrhunderts.

Wenigstens eine knappe Übersicht sei dieser generellen Charakterisierung angeschlossen. Ein einleitendes Kapitel „Der Anspruch theologischer Definition" gilt, anknüpfend an These 20 der Disputation, dem Geschehen, in dem sich „Theologie" für Luther bildet und aus dem sie sich bewahrheitet. Darin besonders eindrucksvoll der Abschnitt, der dem Ausbruch Luthers aus der scholastischen Wissenschaftstheorie gewidmet ist: „Dem ungeheuren Gewicht scholastischer Wissenschaftstheorie hält Luther zwar nicht die Waage durch ein entsprechend durchreflektiertes Gegenkonzept. Wohl aber wirft er Grunderkenntnisse bahnbrechender Art in die Waagschale, Erkenntnisse, die ... eine noch nicht hinreichend eingelöste Herausforderung und Wegweisung für eine neue Lehre vom Wesen der Theologie bedeuten." Das heilsgeschichtliche Gefälle von Schöpfung, Fall und Befreiung durch Christus wird in einer Kurz-

darstellung der Christologie und Soteriologie Luthers aufgenommen, die durch eine beglückende Vielfalt an Zitaten Leuchtkraft gewinnt und mit einem Paragraphen „Das Verhältnis von Christologie und Anthropologie" abschließt. Ihm entspricht ein weiterer Paragraph „Rechtfertigungslehre und Anthropologie" als Abschluß desjenigen Kapitels, das die Kurzfassung der theologischen Definition des Menschen aus Römer 3,28 erläutert. Beide Paragraphen stellen mit das Luzideste dar, was seit dem Auseinanderbrechen von „Zwischen den Zeiten" zu diesen Problemfeldern geschrieben worden ist. Wo Theologen Vernunft haben zu vernehmen, machen diese Paragraphen das Pingpong-Spiel mit den gegenseitigen Anthropozentrik- bzw. Theozentrik-Vorwürfen obsolet.

Das Kapitel, das die pseudotheologischen Illusionen über den Menschen behandelt (unversehrte Natur nach dem Fall, Verdienstlehre, Ausrichtung auf das Gute, Vernunft als göttliches Licht, Wahlfreiheit) läuft auf die Frage nach der „Grunddifferenz" zwischen Luther und der Scholastik zu, die E. soweit wie irgendmöglich von dem Seitenblick auf die Frage nach der Konfessionsdifferenz freihalten will und dazu bewußt in den Grenzen historischer Luther-Interpretationen verharrt. Er sieht sich mißverstanden, wo man ihn dahin interpretiert, als ginge es ihm bei der Bestimmung der Grunddifferenz darum, die Suche nach unterschiedlichen letzten theologischen Prinzipien weiter zu steigern; vielmehr möchte er „auf angemessene Weise den entscheidenden Divergenzpunkt von so offensichtlich verschiedenen theologischen Gesamtauffassungen" bestimmen. Er liegt für E. nicht in der Unterscheidung von Natur und Gnade bzw. Gesetz und Evangelium als solchen, sondern in der unterschiedlichen Steuerung, die von ihnen bei Luther und in der Scholastik auf das theologische Denken insgesamt ausgehen. Das tritt dann besonders bei der Analyse derjenigen Lutherthesen heraus, in denen das aristotelisch-scholastische Schema von den vier „causae" aufgegriffen und zugleich völlig verwandelt wird. Und es gewinnt hautnahe Aktualität, wo sich – unter dem Thema „Gottes Kreatur als Einladung zum Hoffen" (557) – der Glaube an Gottes Zum-Ziel-Kommen mit seiner Schöpfung und der erforderliche Einsatz aller Menschen zur „Bewahrung der Schöpfung" berühren; ebenso dort, wo E. die Spannung zwischen einer (mit Luthers Augen gesehenen) Kooperation mit Gott im weltlichen Bereich und der freiheitlichen Gestaltung der Gesellschaft aufgreift, die uns aufgegeben ist (§ 62 passim).

Wer diesen und anderen Spannungen nicht standzuhalten bereit ist, lasse die Finger von diesem Buch und von Luther. Wer sich hingegen wehrt, daß aus der gewünschten Befruchtung zwischen reformatorischem und scholastischem Erbe in unseren Kirchen ein – je länger desto mehr – langweiliger Ausgleich auf mittlerer Ebene wird, der liegt bei diesem Summar der Theologie Luthers richtig und wird gerade auch für seine ökumenischen Bemühungen entscheidende Impulse empfangen.

Vo.

Albert Rauch / Paul Imhof SJ (Hrsg.), Das Priestertum in der Einen Kirche. Diakonat, Presbyterat und Episkopat. Regensburger Ökumenisches Symposion 1985. Kaffke-Verlag, Aschaffenburg 1988. 255 Seiten. Kt. 34,–.

Der wichtigste Beitrag in diesem Sammelband ist ohne Zweifel die Studie von Reinhard Hübner über „Die

Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat in der frühen Kirche". Hübner begründet überzeugend die allgemeine Verbreitung der kollegialen und presbyteralen Verfassungen als die normale Leitungsform der einzelnen Ortskirchen bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts. Die Briefe des Ignatius von Antiochien müssen dementsprechend später als im Jahr 110 geschrieben worden sein. Hübners Fazit lautet: „Das dreigegliederte hierarchische Amt kann nicht nur nicht auf eine unmittelbare Einsetzung durch Christus zurückgeführt werden, sondern ist auch eine sehr späte, auf jeden Fall nachapostolische Einrichtung, die dann im großen und ganzen, aber keineswegs ohne weitere Veränderungen, beibehalten wurde ... Wenn die Kirche die Freiheit gehabt und benutzt hat, Dienste und Ämter je nach den sich wandelnden Bedürfnissen hervorzubringen, umzugestalten, anders zu interpretieren, zu korrigieren, untergehen zu lassen und neu zu begründen, und wenn sich letztlich nur an der Norm des Evangeliums entscheidet, ob ein kirchlicher Dienst legitim ist, dann wird man sehr lange und sehr sorgfältig prüfen müssen, bevor man die Amtsauffassung einer anderen Kirche für kirchentrennend erklärt" (80). Die ökumenische Relevanz dieser Aussagen liegt auf der Hand. Hübners Betrachtung des Leitungsamtes der einzelnen Lokalkirchen müßte aber durch den Gesichtspunkt der gesamtkirchlichen Verantwortung und der übergemeindlichen Führungsfunktion der sog. „Wandermissionare": Apostel, Propheten und Lehrer ergänzt werden. In der späteren Übertragung dieser Funktionen auf die ortsansässigen Amtsträger ist wohl eine entscheidende Ursache für die Bildung des Monepiskopats zu suchen.

Auf orthodoxer Seite behandelt der Vortrag von Bischof Longin Talypin eine damit verwandte Thematik. An eine Hypothese von Afanasiev anknüpfend, sieht er den Ursprung des Monepiskopates im Dienst des „ältesten Presbyters", dem der Vorsitz bei der Feier der Eucharistie zugestanden hätte. Diese Annahme ist zwar historisch nicht belegt, sie würde aber die rasche Verbreitung des Monepiskopats plausibel im Sinne der von Afanasiev vertretenen „eucharistischen Ekklesiologie" erklären.

Aus einer späteren Perspektive sind die Beiträge von Hans Joachim Schultz, Evangelos Theodorou und Wilhelm Nyssen verfaßt, die sich mit den Weiheformularen, Gewändern und Geräten beschäftigen. Da die früheren dieser Zeugnisse aus dem dritten Jahrhundert stammen, begegnet uns hier die klassische Theologie des im Bischof zusammengefaßten Amtes. H. J. Schultz sieht im Weiheformular des Hippolyt ein Zeugnis früherer antiochenischer Traditionen und entdeckt darin sogar eine Auseinandersetzung mit Relikten der früheren, kollegialen Auffassung der Ordination, die vor Ignatius von Antiochien die Regel gewesen sein muß (97 f) E. Theodorou setzt sich hier wie in früheren Veröffentlichungen für die Sakramentalität der Weihe der Diakonin in der byzantinischen Liturgie ein. Er zeigt überzeugend, daß diese Formulare keine nebensächliche Segnung beinhalten, sondern eine wirkliche Teilnahme am Sakrament des Ordo. Seine Argumente haben wesentlich dazu beigetragen, daß die orthodoxe Kirche heute an eine Wiedereinführung des weiblichen Diakonats denkt. Hervorzuheben ist auch seine positive Bewertung des Konvergenztextes von Lima über das Amt (118).

Ganz anders ist der Beitrag des Athener Theologen Georg Galitis ausgefallen. Hier wird Dogmatik mit frühscholastischen Methoden betrieben, zugunsten einer hierarchischen, idealisierten Sicht der Kirche. Befremdend wirkt z. B. die Spekulation über die zwei „Geistesausteilungen", die auf die Setzung von zwei Kasten von Christen hinausläuft: „Der Ausgießung des Heiligen Geistes in Taufe und Salbung wird jeder Christ teilhaftig, der zweiten Geistesausteilung nur der dazu Berufene und Auserwählte in seiner Weihe. Jeder ist berufen, sein persönliches Pfingsten durch die Taufe zu erleben, wenige aber genießen die besondere Gnade, an der spezifischen Ausgießung des Heiligen Geistes teilzuhaben und Mitglied des Apostelkollegiums zu werden, dessen Sukzession bis heute fortbesteht" (37). Problematisch ist auch die Setzung der Kirche in Parallele zur hypostatischen Union, denn die „menschliche Natur" der Kirche ist im Gegensatz zu Christus nicht sündenlos. Die Gefahr einer Idealisierung der Kirche wird deutlich.

Der Konvergenztext von Lima und die ersten Reaktionen der Kirchen erhalten durch Aloys Klein eine gute Kommentierung, die freilich durch die inzwischen laufend vom Ökumenischen Rat veröffentlichten weiteren Stellungnahmen der Kirchen zu ergänzen ist. Das Korreferat dazu von Dozent Ivan Dimitrov aus Bulgarien zeigt leider so wenig Kenntnis der Hintergründe und Absichten dieser Texte, daß es angebracht ist zu fragen, warum ein so unqualifizierter Beitrag überhaupt veröffentlicht wurde. Offensichtlich haben es östliche Theologen schwer, sich in andere theologische Begrifflichkeiten einzuarbeiten und wachsende Konsense, die nicht in allen Einzelheiten mit dem eigenen System und Wortschatz übereinstimmen, zu würdigen.

Im abschließenden Beitrag über den römisch-katholisch / orthodoxen Dialog vertritt Waclaw Hryniewicz die Ansicht, daß die eucharistisch-trinitarische Ekklesiologie in den bisherigen Arbeiten der Kommission, insbesondere ihrer epikletischen Dimension, neue Perspektiven von allgemeinchristlicher Bedeutung eröffnet. „Die gegenseitige Anerkennung der Dienstämter ist in erster Linie eine Anerkennung der um den Tisch des Herrn versammelten christlichen Gemeinschaften als einer voll und ganz ekklesialen Wirklichkeit" (252). Er gibt andererseits zu, daß die Sprache der gemeinsamen Texte vielleicht denen gewisse Schwierigkeiten bereitet, die mit der Tradition der Ostkirche nicht vertraut sind. „Ziel des Dialogs" sei aber „keine ‚Verorthodoxierung' der katholischen Theologie ..., sondern eine bewußte Wende in Richtung der gemeinsamen Tradition der noch nicht gespaltenen Christenheit des ersten Jahrtausends" (254).

Die auf dem Buchdeckel abgebildete Neuschöpfung eines rumänischen Malers – Christus im Gewand eines orthodoxen Priesters reicht auf einer riesigen Platte oder Patene seinen eigenen verstorbenen Leib an die Jünger, – ist leider genauso theologisch abwegig wie künstlerisch geschmacklos.

Christian Oeyen

Klaus F. W. Steinweg, Die Taufe in der evangelischen und katholischen Kirche. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Arbeitshilfen für den Gemeindeaufbau, 2. Christliche Verlagsanstalt, Konstanz 1989. 147 Seiten. Kt. DM 22,–.

Vom Titel her würde der Band eine wichtige Aufgabe erfüllen. Man schlägt ihn auf und stößt als erstes auf zwei Geleitworte, die die Erwartung noch

erhöhen. Doch je weiter man vordringt, desto weniger läßt sich übersehen, daß der Autor zur Behandlung zwar den besten Willen hat und sich als Praktiker auch bewährt. Aber rechtfertigt das auf einem so viel beackerten Feld bereits eine neue Publikation? Um nur die beiden schwerwiegendsten Mängel anzugeben, einen theologischen und einen methodischen: läßt sich's ökumenisch verantworten, die Bedeutung der hl. Taufe für evangelische und katholische Christen darzustellen, ohne die Zusammengehörigkeit von Taufe und Glaube ausdrücklich zu reflektieren, ja schlimmer, diese Unterlassung durch die Auswertung einer Fragebogen-Aktion mit „Erfahrungen aus Gemeinden und Gemeinschaften" zu ersetzen? Und methodisch: wie sollen Leser und Leserin Klarheit über die „Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland" zur Taufe gewinnen, wenn auf 2 Seiten nicht nur die „Informationen über die konfessionsverschiedene Ehe" in 3. Aufl. von 1985, das „Kleine Handbuch für evangelisch-katholische Begegnungen" von 1983, die Lima-Konvergenzen, der Artikel Taufe aus der Realenzyklopädie von 1885 (!), die RGG 3. Aufl. von 1962, eine Luther-Predigt aus dem Jahr 1522 und der Evangelische Erwachsenenkatechismus von 1975 zitiert werden.

Bleiben abschließend eine Feststellung und eine Frage – die Feststellung am besten mit einem lateinischen Sprichwort: Mögen auch die Kräfte fehlen, so ist doch der Wille zu loben; die Frage: wie können vielbeschäftigte Bischöfe davor bewahrt werden, dergleichen als „kenntnisreiche Anleitung und ermutigende Hilfestellung" zu bezeichnen? Vo.

Maria Giovanna Muzj, Ganz Auge, ganz Licht, ganz Geist. Einführung in die Betrachtung der Ikonen. Echter Verlag, Würzburg 1989. 152 Seiten, 40 Abb., davon 28 vier- und 12 zweifarbig. Geb. DM 39,–.

Wie in der orthodoxen Kirche ist in dieser Darstellung das Bild, die heilige Ikone, ein lebendiges, unverzichtbares Zeugnis des Glaubens. Das Geheimnis, die Geheimnisse des Glaubens sind mitteilbar. Besonders klar bezeichnet das Wort Geheimnis (Mysterium) das Wesen des Glaubens, das Wesen des Lebens aus der Auferstehung: verborgen und zugleich offenbar, unerklärt und zugleich mitteilbar.

Zur Mitteilung gehört das Bild, das die Menschwerdung, die Leibwerdung, die Bildwerdung Gottes selbst in Jesus Christus anschaulich zur Darstellung bringt.

Die Abbildung der Ikone ist eingefügt in Worte der Väter der Kirche; der hymnischen Deutung der Ikone geht das Wort der Heiligen Schrift voraus. Aus dem Gebet der Kirche, den vielgestaltigen Gottesdiensten der Orthodoxie stammen Sätze, die die Abbildung in ihren Konturen deutlich machen, und diese Worte des Gebets sind in der Abbildung der Ikone zeitlose Gegenwart geworden.

Kunsthistorische und historische Erkenntnis ist bruchlos in diese Deutung und Beschreibung der Ikone eingefügt. Wissenschaft erweist sich als die Möglichkeit, Farben und Linien der Ikone leuchtend und verstehbar hervortreten zu lassen.

Ein Buch von den Ikonen, das in ungewöhnlicher Weise aus dem Gebet des Glaubens lebt.

Manches der deutschen Literatur über die Ikonen ist nicht erwähnt, ohne daß dadurch der Inhalt der Darstellung beeinträchtigt wird.

Ambrosius Backhaus

Franz J. Hinkelammert, Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens. Opfermythen im christlichen Abendland. edition liberación, Münster 1989. 221 Seiten. Br. DM 27,80.

Der in Lateinamerika lehrende Wirtschaftswissenschaftler beleuchtet die „vorrangige Option für die Armen", das von der Befreiungstheologie an alle Theologien und wirtschaftlichen Systeme angelegte Kriterium, indem er auf die Mythen von Abraham und Ödipus zurückgreift. In einem faszinierenden Ineinander von Mythendeutung, biblischer Exegese und Zeitanalyse plädiert Hinkelammert für den Glauben Abrahams, der auch der Glaube Jesu gewesen sei und der in der Freiheit vom Gesetz des Opfernmüssens Gestalt gefunden habe. Für Abraham sei es klar gewesen, daß Gott kein Menschenopfer wolle. Genuin jüdische Tradition habe weder Kinderopfer bejaht noch den Vatermord praktiziert. Der Tod Jesu sei nicht als ein Menschenopfer zu verstehen, das Gott von seinem Sohn zur Aufrechterhaltung des Gesetzes und zur Sühne für dessen Übertretung verlangt habe. In den Mythen von Ödipus und Iphigenie dagegen sei der „Opferkreislauf" von Menschenopfern vorgesehen, der sich auch im christlichen Mittelalter wieder eingeschlichen habe. Die behauptete Ablösung aller Menschenopfer durch das eine Opfer Christi habe nämlich zu einer blutigen Aggression gegen alle Anders- und Ungläubigen geführt. In der Neuzeit habe sich der Opferkreislauf in der Herrschaft des Marktes fortgesetzt. Heute hätte die Dritte Welt durch die Abzahlung von Auslandsschulden ungeheure Menschenopfer zu bringen. Demgegenüber sei echtes Christentum „die Botschaft der Freiheit, die mit aller Herrschaft bricht" (62). Der der Opferthematik gewidmete größere Teil des Buches wird ergänzt durch eine positive Auseinandersetzung mit Bonhoeffer und eine kritische Beschäftigung mit Drewermanns Fortschrittsanalyse sowie durch Kapitel über die Neue Rechte in Lateinamerika und über die Aufhebung der Moderne.

Ein originelles, leidenschaftliches, parteiliches, manchmal (etwa in den Reflexionen über das „Gesetz") einseitiges, jedenfalls herausforderndes und anregendes Buch.

Andreas Rössler

KONZILIARER PROZESS UND SOZIALLEHRE

Lothar Coenen (Hrsg.), Unterwegs in Sachen Zukunft. Calwer Verlag, Stuttgart – München 1990. 272 Seiten. Br. DM 19,80.

Das „Taschenbuch zum konziliaren Prozeß" ist aus der gemeinsamen Arbeit vor allem in den Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen in den beiden deutschen Staaten entstanden (als Mitherausgeber waren Günter Baadte, Johann Georg Schütz und Hans Vorster tätig), gibt aber auch Einblick in die Erfahrungen in den Niederlanden (Willem van der Zee) und der Schweiz (Lukas Vischer). In 22 Beiträgen geben Frauen und Männer aus den beteiligten Kirchen Auskunft und Rechenschaft über den bisherigen Verlauf der ökumenischen Suche nach dem Frieden der Versöhnung, von der Konstanzer Konferenz 1914 an.

Den Schwerpunkt bilden Berichte und Reflexionen aus Kirchen und aus Gruppen über die Arbeit der letzten sieben Jahre, seit dem Beschluß von Vancouver (1983) und dem Appell von Düsseldorf

(1985) bis zur „Weltversammlung" in Seoul (1990): sie lassen teilnehmen an den grundsätzlichen theologischen Überlegungen (einschließlich der Bedenken), zeichnen die einzelnen Schritte auf der Suche nach Konsens nach, verschweigen keine der Schwierigkeiten.

Daß der „konziliare Prozeß" weitergehen muß, ist inzwischen fast allgemeine Überzeugung. In weiteren größeren Konferenzen lohnt er sich erst dann fortzusetzen, wenn sich zuvor am jeweiligen Ort die Christen am „Runden Tisch" getroffen und sich, ohne Zeit zu verschenken, darüber verständigt haben, was sie, je für sich ebenso wie als Gemeinde, in ihren alltäglichen Entscheidungen (und Lebensgewohnheiten) dazu beitragen, daß Frieden sicherer oder gefährdeter wird, daß Gerechtigkeit oder daß Ungerechtigkeit zunimmt, daß Schöpfung weiter zerstört oder bewahrt wird. Die entscheidenden Gesichtspunkte von Stuttgart, Dresden und Basel sind hier noch einmal zusammengetragen.

Jürgen Schroer

Günter Baadte / Anton Rauscher (Hrsg.), Christliche Gesellschaftslehre – eine Ortsbestimmung. Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1989. 168 Seiten. Kt. DM 19,80.

Der Band enthält Referate und Diskussionsbericht von einem Symposion, das die katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle mit Sitz in Mönchengladbach im Oktober 1988 in Augsburg zum Thema „Kirche heute" veranstaltete. Ziel war, eine Ortsbestimmung der christlichen Gesellschaftslehre vorzunehmen.

Um das Ergebnis vorwegzunehmen: dieses Ziel wurde, was die wesentlichen katholischen Perspektiven zum Thema betrifft, vollauf erreicht, und zwar – was besonders hervorgehoben zu werden verdient – auf eine Weise, die ein verschlungenes, ohne sachkundige Führung leicht zum Labyrinth werdendes Gelände übersichtlich und – bei guter Lesbarkeit – die zurückgelegten Wege auch für Außenstehende nachvollziehbar macht.

Zeitlich fiel die Vorbereitung des Symposions unmittelbar mit derjenigen auf die Abschlußphase des Forums 1988 zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zusammen. So verwundert es nicht, in den fünf katholischen Referaten bis in den Wortlaut hinein Argumentationsfiguren und einer Sprechweise zu begegnen, die auch in die „Erklärung von Stuttgart: Gottes Gaben – unsere Aufgabe" eingegangen sind. Ein sechstes Referat von Trutz Rendtorff erläutert in Form eines Kommentars zum Beitrag von Wilhelm Korff „Zur naturrechtlichen Grundlegung der katholischen Soziallehre" die aktuellen „Begründungsmodelle evangelischer Sozialethik".

Hier noch Verfasser und Titel der weiteren Beiträge: Anton Rauscher „Die moderne katholische Soziallehre. Entwicklungstendenzen, Problemfelder, Herausforderungen"; Josef Rief „Menschenwürde, Freiheit und Verantwortung im Verständnis der christlichen Anthropologie"; Herwig Büchele „Option für die Armen – eine vorrangige Orientierung der katholischen Soziallehre" und Wolfgang Ockenfels „Politik aus dem Glauben? Katholische Soziallehre und Politische Theologie". Ein Diskussionsbericht von Günter Baadte schließt einen Band ab, der in etwa den Wissens- und Diskussionsstand bietet, mit dem nichtkatholische Ökumeniker vertraut sein müssen, wenn Glaubensgespräche im Bereich der

Sozialethik ertragreich werden sollen. Von daher sei der Band gerade nichtkatholischen Christen (Theologen und Laien) lebhaft empfohlen. Vo.

Hartmut Przybylski / Jürgen P. Rinderspacher (Hrsg.), Das Ende gemeinsamer Zeit? Risiken neuer Arbeitszeitgestaltung und Öffnungszeiten. Sozialwissenschaftliches Institut der EKD zum Thema Arbeit + Freizeit. SWI-Verlag, Bochum 1988. 281 Seiten. Kt. DM 19,80.

Das Sozialwissenschaftliche Institut der EKD möchte mit diesem Band „einen ersten Eindruck davon vermitteln, was es bedeuten würde, wenn die uns heute noch so selbstverständlichen Möglichkeiten zur gemeinsamen Zeitverbringung allmählich erodieren" (Vorw. 8f). – Welche Faktoren dahin wirken, aber vor allem mit welchen Einstellungen und Verhaltensweisen wir alle sie verstärken, zeigen vor allem die beiden Beiträge von Jürgen Rinderspacher „Sonntags nie. Über den Sinn einer gemeinsamen Wochenruhezeit" und „Geschäfte ohne Ende? Ladenschluß und der neue Weg in die kontinuierliche Gesellschaft". Axel Ermert vermittelt mit seinem Beitrag „kollektive Zeiterfahrung und soziale Integration" einen Querschnitt dessen, wie nach dem Stand heutiger Sozialforschung die Befähigung zur Gemeinschaft auf gemeinsam verbrachte Zeit bezogen ist, also gar nicht entstehen kann bzw. zerstört wird, wenn diese wegfällt. Hartmut Przybylski steuert dazu drei Glossen bei, während Friedrich Heckmann (Der Kampf um den freien Sonntag im 19. Jh.) schildert, wie mühsam das soziale Gut (mit Rinderspacher der „Zeitwohlstand" neben dem „Güterwohlstand") errungen wurde, das durch das Bündnis von kapitalistischem Zweckrationalismus und unsozialen Sonderinteressen zunehmend gefährdet ist.

Mit diesen Fragestellungen verbreitern und vertiefen die Autoren die Argumentationspalette, mit der sich die Kirchen im letzten Jahrzehnt, zum Teil in Verbindung mit den Gewerkschaften, für den Schutz des Sonntags und einer angemessenen Ruhezeit eingesetzt haben. Diese Verbreiterung und Vertiefung der Argumente sollte um so dankbarer entgegengenommen werden, je weniger die diesbezüglichen Schutzbemühungen unter uns noch in ihrem humanen Sinn, sondern vorwiegend als Besitzstandswahrung verstanden werden, die man gegen finanzielle Verbesserung aufzugeben bereit ist. Und dieser Trend nimmt zu.

Daß in diesem weiteren Rahmen auch Sonntagsheiligung und -gestaltung gut aufgehoben sind, zeigen – auch in ihren kritischen Passagen – die Beiträge von Wolfgang Marhold „Sonntag als Fest?", von Wolfgang Petkewitz „Sonntag – Tag der Verkündigung?" sowie – last not least – von Wolfhart Koeppen „Zeit in der Gemeinde verbringen". Dieser letzte Beitrag könnte im Verbund mit den „Biblischen Erinnerungen zum Thema: Arbeits- und Ruhezeit" von Jürgen Ebach für viele den Einstieg bilden, sich mit dieser wichtigen Publikation vertraut zu machen. Wo ökumenisch über den Sonntag nachgedacht wird und wo Mann und Frau sich mit anderen gesellschaftlichen Kräften um die Balance zwischen Arbeits- und Ruhezeit bemühen, ist der Band ein kaum entbehrliches Rüstzeug. Vo.

Ulrich Duchrow / Cornelia Füllkrug-Weitzel / Konrad Raiser (Hrsg.), Geld für wenige oder Leben für alle? Ökumenisches Hearing zum Internationa-

len Finanzsystem Berlin, 21.–24. August 1988. Publik-Forum Verlagsgesellschaft, Oberursel 1989. 198 Seiten. Kt. DM 16,80.

Im Juni 1989, spät, erscheint der Berichtsband vom Ökumenischen Hearing, das vier Wochen vor der Jahrestagung von IWF und Weltbank in Berlin (West) stattfand. Noch später wird dieser Band hier angezeigt. Der heiße Herbst '88 in Berlin ist überlagert worden vom Baualltag des europäischen Hauses (dem nicht wenige mißtrauen, da würde eine Mauer nach Süden entstehen) und vom heißen Herbst '89 in der DDR und anderen osteuropäischen Ländern. Der hier auf dieses Buch hinweist, lebt in der DDR – und er empfiehlt das Buch. Warum? Es zeigt in vier Themenkreisen (Was ist die Schuldenkrise? Konsequenzen für die Schuldnerländer und ihre Bevölkerung; Lösungsvorschläge; Biblische und ethische Reflexionen – Handlungsmöglichkeiten für die Kirchen) Ansätze für einen fruchtbaren Streit um eine gerechte Weltwirtschaft. Experten, Manager, Betroffene und Politiker sprachen nacheinander, miteinander und ließen sich befragen. Dabei dominieren die im Sommer '88 aktuellen Fragen nach einem möglichen Modus von Schuldenstreichungen, nach dem zumutbaren Prozentsatz der Exporterlöse für den Schuldendienst etwa. Ein Anhang enthält den Bericht der Hearing-Gruppe (die in der Auswahl der TeilnehmerInnen und in der Moderation für eine hohe Streitkultur sorgte), ein Glossar für die Schuldendiskussion sowie einige Pressereaktionen. Sie deuten Grenzen des Hearings an, wie etwa die auch jetzt nicht kleiner gewordene Kommunikationsstörung zu einer nicht ganz kleinen Zahl von Christen.

Nicht zufällig wird in der Gliederung der Tagung wie des Berichtsbandes den biblischen und ethischen Reflexionen der Platz nach der Diskussion der Lösungsvorschläge zugewiesen: das Hearing trat nicht an, mit der Bibel die Schuldenkrise zu meistern. Die Bescheidenheit brachte Überraschendes: nachdem die Aporien der fachinternen Lösungsvorschläge auf dem Tisch lagen, inspirierten die Beiträge v. a. von Philip Potter (Solidarität statt Götzendienst), Elsa Tamez (Die Bibel aus der Sicht der Opfer lesen) und Ron Rote (Am Anfang müssen Maximalforderungen stehen) die ratlosen Hörer – und Leser! Was fehlt? Die Rolle der RGW-Länder in der Schuldenkrise, außer einigen Ausführungen zu Jugoslawien; eine ausführlichere theologische Kritik des Kapitalismus und der gegenwärtigen Geldwirtschaft. Die Schuldenkrise verschärft sich, wir sind in den Lösungen kaum weitergekommen; ein darum aktuelles und methodisch vielfältig nutzbares Arbeitsbuch liegt vor!

Curt Stauss

Zum Frieden berufen. Notizen aus der evangelischen Militärseelsorge. Herausgegeben vom Evangelischen Kirchenamt für die Bundeswehr, Bonn, verantwortlich: Peter H. Blaschke. Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1989. 128 Seiten. Br. DM 32,–.

Anlaß für die Herausgabe dieses Buches war der 60. Geburtstag des Militärbischofs Heinz-Georg Binder. Man hat aus den verschiedenen Soldatenjahrbüchern seit 1970 Kurzberichte über den Alltag der Militärgeistlichen zusammengestellt. Es kommt – vom Wehrdienstleistenden bis zum Militärdekan – die ganze „geistliche Hierarchie" zu Wort. Unter einigen Leitgedanken, die jeweils

biblischen Zitaten entnommen sind, werden Anekdoten, Gedichte, nachdenkliche Geschichten und Ereignisse am Rande aneinandergereiht. Mehrere Photographien demonstrieren ein sehr harmonisches Leben in der Bundeswehr. Ganz anders wirken die sieben Karikaturen von Werner Küstenmacher, die gewaltige Anfragen an diese Institution „einer evangelischen Militärseelsorge" stellen.

Udo Müller

CHRISTUS IM ANDEREN KONTEXT

Mercy Amba Oduyoye. Wir selber haben ihn gehört. Theologische Reflexionen zum Christentum in Afrika. Edition Exodus, Freiburg/Schweiz 1988. 288 Seiten. Kt. DM 29,80.

Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie. (Theologie der Dritten Welt, Band 12.) Herder Verlag, Freiburg 1989. 206 Seiten. Kt. DM 34,–.

„Nicht mehr aufgrund eurer Aussage glauben wir, sondern wir haben ihn selbst gehört." Dieser Satz aus Joh 4,42 spricht afrikanischen Theologen heute aus der Seele. Die ghanaische Methodistin Mercy A. Oduyoye zitiert aus ihm als Titel ihres temperamentvollen Buches mit „theologischen Reflexionen zum Christentum in Afrika", und auch die „Wege der afrikanischen Christologie", die von namhaften katholischen Theologen aus dem frankophonen Afrika in dem Sammelband „Der schwarze Christus" aufgezeigt werden, lassen dieses Bekenntnis als Motivation vermuten: eigene (Glaubens-)Erfahrung sollte zu wirklich „afrikanischer" Theologie führen. Wer sich einlesen will in die Gedanken, die heute in dem Kontinent hin- und hergewendet werden, in dem im kommenden Jahrtausend wahrscheinlich die meisten Christen der Ökumene leben werden, kann zu diesen Büchern greifen.

Allerdings möglichst zu beiden. Denn mit Geduld und Neugier hindurchgelesen durch afrikanische beredte Breite und durch strukturalistische Systematisierungslust (eben doch französischer?) katholischer Theologie, lassen sich besonders im Vergleich beider Bände echte theologische Schätze bergen.

Mercy A. Oduyoye, ehemals Dozentin an der Universität von Ibadan (Nigeria) sowie Gastprofessorin an der Harvard Divinity School und am Union Theological Seminary in New York, ist zur Zeit Direktorin der Frauenabteilung des ÖRK in Genf. Obwohl aus verschiedenen einzelnen Aufsätzen zusammengesetzt, enthält ihr Buch nicht nur kluge Einzelthesen, sondern präsentiert sich zudem sogar in einheitlichem theologischem Guß. In einem ersten Teil skizziert sie Situationen afrikanischer Kirchen- und Theologiegeschichte von den Anfängen der Montanisten und Donatisten über die „Theologie der Seelenjagd" der (theologisch mangelhaft ausgebildeten) Missionare (53ff) bis zur Prägung neuer Begriffe zeitgenössischer ökumenischer Theologie wie „Akkulturation" und „Inkulturation". Der zweite Teil bringt ihre Skizze einer afrikanischen „Dogmatik". Hier wird theologisch verarbeitet, was im ersten Teil als afrikanische Besonderheiten vermerkt wurde. Letztlich sei bisher mit dem afrikanischen kulturellen Erbe noch keine wirklich theologische Auseinandersetzung geführt worden (86), so daß die Frage: Warum bin ich afrikanischer Christ und nicht ein Anhänger afrikanischer Religionen, für die meisten Afrikaner bisher nicht theologisch beantwortet wird (87/88).

Der Sinn dieses Buches liegt in dem Versuch einer theologischen Antwort auf diese Frage. Oduyoye beginnt dafür im zweiten Teil methodisch bei der Bibel, systematisch bei der Gotteslehre, indem sie ihre Theologie von der (neu für Afrika wiedererzählten) Exodus-Geschichte her aufrollt. Der Gott der afrikanischen Christen ist der Gott, der Israel aus Ägypten befreit hat, der dabei hebräische und auch ägyptische Frauen ansprach, die sich wehrten gegen Unterdrückung, ebenso wie gegen Kollaborateure in ihrer Dilemma-Situation. Dieser Jahwe ist auch ein afrikanischer Gott (126), dem die Befreiung des Volkes nur bei dessen Mithilfe gelingt (123f). Christen sind dazu aufgerufen, Gott „als seine Abbilder zu antworten", heißt es immer wieder. Dafür sollen sie die Gesetze der Welt nutzen, die einen Rückfall in das Chaos vor der Schöpfung verhindern helfen (139). So ist Gott das Ur-Bild der erlösten Welt, und seine Schöpfung ist der Ur-Befreiungsakt, den es immer wieder neu abzubilden gilt – in der Berufung auf Jesus, den Retter (Kap. 8), im Bemühen um bundestreue Gemeinschaft (Kap. 9), im möglichst ideologiefreien Kampf für eine Gleichstellung der afrikanischen Frauen, in dem auch die patriarchalischen Züge der traditionellen Religionen kritisch revidiert werden (Kap. 10), kurzum: in einem „Leben nach dem trinitarischen Geschehen" (Kap. 11). Die Frage, ob zwischen afrikanischen Religionen und Christentum ein Kontinuitäts- oder ein Diskontinuitätsverhältnis besteht, will Oduyoye nicht generell beantworten, sondern von Fall zu Fall entscheiden. Als Methodistin ist sie eher in Ablehnung der traditionellen Religionen erzogen worden. Ein leidenschaftliches Plädoyer für eine solche Diskontinuitäts-Theologie führte in den siebziger Jahren der ostafrikanische Evangelikale B. Kato. Er machte sie besonders an dem Diktum von der „Irrtumslosigkeit der Schrift" fest. Oduyoye setzt sich jetzt mit eben dieser Begründung auseinander, indem sie sie aufnimmt und mit ihr weiterfragt: Wenn die Schrift „irrtumslos" ist, ist es dann verboten, biblische Geschichten neu zu erzählen? Doch wohl nicht, denn davon lebt die Kirche. Was also geschieht bei solchen Neuerzählungen (96)? Was meinen wir, wenn wir sagen: „Gott spricht" (97)? Die Exodus-Gotteslehre des zweiten Teiles von Oduyoyes Buch arbeitet ernsthaft und sehr anregend an dessen Fragen. Sie mündet in die immer wieder ausgesprochene Aufforderung, Reden von Gott und christliche Lebensweise als untrennbare Ganzheit zu verstehen, was sowohl eine Anknüpfung an afrikanische Traditionen bedeuten kann, wenn diese zu befreiter afrikanischer Identität führen (215, 158–61, 82, 131) als auch eine Ablehnung dieser, wenn sie eine solche eher behindern (119, 170, 178/79).

Im Kern eben dasselbe sagen die renommierten katholischen Theologen aus dem frankophonen Afrika, deren Überlegungen zu einer afrikanischen Christologie in dem Band aus dem Herder-Verlag zusammengestellt sind. Auch sie wollen afrikanische Tradition nicht a-priori „verchristlichen", selbst wenn sie versuchen, von Christus als Häuptling (Kabasélé, 57ff), als Ahne und Ältester (ders., 73ff), als Initiationsmeister (Sanon, 87ff) oder als Heiler (Kolié, 108ff) zu reden. Alle diese Funktionen werden letztlich von Christus, der doch „jenseits der Modelle" (Kabasélé, 138ff) steht, durchbrochen. Theologische Voraussetzungen für die Verbindung zu der Welt der Ahnen ist das Bekenntnis der „ewigen Gegenwart Gottes" (Mbadu-Kwalu über Röm 1-3, 162ff, hier 175).

Während die Methodistin aus eben diesem Bekenntnis die Möglichkeit ableitet, afrikanische Kultur als Geschichte und Gegenwart durch die (neu erzählte) biblische Geschichte hindurch zu betrachten, versuchen die katholischen Autoren, direkt in afrikanischer Kultur Gottes Gegenwart vorauszusetzen und sozusagen die „Prä-Offenbarung" (175) in die Gegenwart hinein gleichsam zurückzuerzählen. Dennoch: Gott selbst soll dabei immer „jenseits der Modelle" bleiben (138ff). Von ihm als von Christus zu reden soll heißen: er ist in der Welt verkörpert und doch nicht mit ihr identisch, obwohl er ein Interesse an der Welt hat, das nicht nur soteriologisch ist, sondern eben doch ontologisch seinem Wesen entspringt. Pénoukou versucht dies in der Sprache der Vorstellungen des Schöpfungsmythos der Ewe zu sagen (21ff).

Vorstellungen afrikanischer traditioneller Religionen können also als „Symbole" funktionieren, allerdings „richtig" nur, wenn man weiß, daß Symbole immer über sich selbst hinausweisen. Sie „versuchen zu enthüllen, indem sie verhüllen", schreibt C. Kolié (160/61). Kolié ist jedoch der einzige Autor dieses Buches, der einen solchen Symbol-Begriff für seine theologische Argumentation nutzbar macht. Alle anderen bedienen sich der Terminologie der klassischen katholischen Zwei-Stufen-Theologie, nach der durch Christus alle Ansätze, Gottes Gegenwart in der Welt zu identifizieren, überhöht werden. Fast alle Autoren dieses Bandes neigen dazu, Christus nach dem Modell der Inkarnation in einer Weise „Ebenbild Gottes" (99, 92) oder gar „Gott selbst" (152, 194) zu nennen, daß sehr wohl Vorstellungen der traditionellen Religionen variiert oder sogar überhöht werden, kaum jedoch auch nur die sprachliche Gestalt der dogmatischen Sätze über Christus. Diese wirken merkwürdig steif, leblos und fremd, und um so enttäuschter ist man über die eingeforderte Überholbarkeit der afrikanischen Titel. Fast ist man geneigt, das mit guten theologischen Gründen gepriesene „Mehr" zu bedauern ... Vielleicht aus diesem Grund plädiert C. Kolié als einziger der hier versammelten Autoren für größere Zurückhaltung auf afrikanische Titel: Laßt uns doch nicht einfach das „unbestrittene und unbestreitbare Prestige unserer Ahnen" auf Jesus übertragen, erklingt es aus seinem Aufsatz über die Möglichkeit, Christus afrikanisch „Heiler" zu nennen (108ff). Kolié zitiert jenen Satz aus dem Johannes-Evangelium, den auch Mercy Oduyoye für den Titel ihres Buches verwendet: „Seine Anhänger werden an ihn glauben, nicht auf meine Aussage hin, sondern weil sie selbst ihn gesehen und gehört haben". (137) Nicht nach den Untersuchungen der Religionsethnologen soll Christus im modernen Afrika benannt werden, auch nicht einfach nach der Kirchenlehre und ihren klassisch-abendländischen dogmatischen Formeln – nicht „auf Aussagen anderer hin" nämlich, sondern nach eigenen Erfahrungen, denen es sich vorerst noch zu öffnen gelte.

Bisher hätten afrikanische Christen immer nur „das Antlitz des Gekreuzigten und nicht das des Auferstandenen kennengelernt" (128/129). Sie hätten noch kaum die Erfahrung zugelassen, daß Leiden selbst zum Heilmittel werden könne. Nicht die Krankheit selbst sei in erster Linie wegzuheilen, sondern ihre lähmende entmutigende Ausstrahlung: „Für den schwarzafrikanischen Menschen ist die Gegenwart eines Kranken in der Familie ... ein Ärgernis" (132) – dies gilt es zu „heilen" – zu

„exorzieren und entmystifizieren" (136) –, um daraus Auferweckung zu erfahren. Wenn afrikanische Gemeinden diese Erfahrung wagen, werden sie auch einen passenden afrikanischen Namen für Christus finden.

Die Beispiele aus der Gemeindearbeit, von denen im letzten Teil des Buches berichtet wird, zeigen, wie auch auf den ersten Blick traditionelle Christus-Titel letztlich aus der Gegenwartserfahrung erwachsen. In ihr die Leiden des Menschen zu „exorzieren", bedeutet in Afrika ebenso wie in Europa, auf der Suche zu sein nach dem Christus präsens.

Ulrike Link-Wieczorek

Günter Riße, „Gott ist Christus, der Sohn der Maria". Eine Studie zum Christusbild im Koran. Verlag Borengässer, Bonn 1989. 274 Seiten. Kt. DM 34,–.

Das anfängliche Verwundern darüber, wie häufig im Koran von Jesus Christus gesprochen wird, läßt bald danach fragen, wie dieses Jesusbild zustandegekommen ist. Natürlich ist es islamische Lehre, daß an literarische Abhängigkeit nicht gedacht werden kann. Aber wir als Christen können nicht umhin, uns darum Gedanken zu machen und zu untersuchen, wie Muhammad wohl zu seinen Vorstellungen von Jesus Christus gekommen ist. Genau das nimmt sich Günter Riße in seinem Buch vor. Für den westlichen Normaltheologen ist die frühere dogmengeschichtliche Entwicklung kaum noch präsent. Aber vom westlichen dogmatischen System an den Koran heranzugehen, ist auch nicht angemessen. So ist es dankbar zu begrüßen, daß der Autor es unternimmt, die dogmengeschichtliche Entwicklung nachzuzeichnen und altorientalische, vor allem syrisch-orthodoxe christliche Lehre daraufhin zu untersuchen, wie sie auf Muhammad gewirkt haben mag.

In einer Hinführung wird der Leser zunächst dazu bewogen, sich auf die vorausgehende These einzulassen, daß altchristliche Einflüsse ihre Spuren in der islamischen Dogmatik hinterlassen haben, indem die Aufnahme der christlichen Siebenschläferlegende im Koran vorgeführt wird. Danach wird des längeren über die Motivation und die Methodik der Arbeit Auskunft gegeben. In einem ersten Hauptteil wird die Entwicklung Arabiens und des dortigen Christentums in vorislamischer Zeit sehr detailreich vorgeführt. Ein zweiter Hauptteil analysiert das orientalische Christusbild. Erst im dritten Hauptteil wird dann das Christusbild Muhammads thematisiert, wobei aber zunächst auch erst einmal das Gottesbild entwickelt wird in einem Vergleich zwischen Ephraem und Muhammad. Zum Schluß werden in einem Rück- und Ausblick Konsequenzen für das Gespräch mit dem Islam gezogen. Beigegeben sind Tabellen zur Chronologie der Spuren sowie ein sehr ausführliches Literaturverzeichnis.

Ermüdend sind bisweilen die langen wörtlichen Zitate anstelle von eigenen Zusammenfassungen; viel Geduld braucht man, um den langen Anlauf über die Darstellung der christologischen Streitigkeiten zum eigentlichen Thema durchzustehen. Durch die vielen (über 650!), z. T. sehr langen Fußnoten wird der Eindruck trockener Wissenschaftlichkeit erweckt. Manchmal wird nicht ganz durchgehalten, daß Muhammad nur aus zweiter oder dritter Hand mit christlichen Lehrinhalten in Berührung gekommen ist. Gelegentlich entsteht der Eindruck, Muhammad gehe mit vorliegendem Material in freier Bestimmung

um und wähle hier und da etwas aus und benutze es. Schon die Aussage in der Hinführung, daß Muhammad die Konzilstexte von Nizäa bis Chalcedon „in mündlicher Tradition mehr oder weniger korrekt mitgeteilt worden sind", könnte den Leser zu der Annahme führen, nicht die inhaltliche Auswirkung, sondern der Text der Konzilien selbst sei Muhammad übermittelt worden.

Rieße zieht als Fazit, daß im Gespräch mit dem Islam die Unterschiede nicht verschwiegen werden dürfen und daß so erst die Begegnung nutzbringend sein wird. Dafür sei die Lehrformel von Chalkedon wichtig. Ob das aber auf der Gemeindeebene ins Gespräch eingebracht werden kann?

Heinz Klautke

Aloysius Pieris, Liebe und Weisheit. Begegnung von Christentum und Buddhismus. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1989. 230 Seiten. Ln. DM 42,–.

Der Jesuit aus Sri Lanka entwickelt in diesem aus zehn Aufsätzen zusammengesetzten, bedeutsamen, sehr lesenswerten und lesbaren Buch am Beispiel der Begegnung von Christentum und Buddhismus, in der er selbst nicht nur akademisch, sondern auch sehr praktisch und existentiell erfahren ist, eine christliche Theologie der Religionen, die versucht, die andere Religion von innen her zu verstehen. Hier berührt sich Pieris mit seinem Ordensbruder Raimundo Panikkar, der in entsprechender Weise die Begegnung mit dem Hinduismus praktiziert. Das Buch ist reich an Informationen über Lehre, Praxis und religiöse Erfahrungen des (Theravada-) Buddhismus und über die Geschichte christlich-buddhistischer Berührungspunkte und Konfrontationen.

Auf Grund seiner These, daß der Buddhismus seinen Schwerpunkt in der „Gnosis" habe, einer Erkenntnis bzw. Weisheit, einem „befreienden Wissen", das in der Loslösung gewonnen werde, das Christentum dagegen in der „Agape", der „erlösenden Liebe", die der Welt zugewandt sei, sieht er eine Fundamentalkonvergenz beider Religionen. Denn jede Religion brauche sowohl Gnosis, deren Vernachlässigung erst zur häretischen Gnosis führe, als auch Agape. Pieris geht über die patristische „Erfüllungstheorie" hinaus, wonach Christus die Erfüllung aller Religionen sei. Jede Religion sei aus ihrer eigenen „Theopraxie" (71) bzw. Gotteserfahrung her zu verstehen. „Das Tor zur asiatischen Religiosität" sei Armut, nicht Macht, Teilnahme, nicht Propaganda. Die „teilnehmende Annäherung" sei den Mönchen am besten möglich, während die Theorie des Akademikers hinter der Praxis der Mönche zurückbleibe. Pieris hat an ein den Versuchungen der Macht und des Reichtums nicht erliegendes Mönchtum größte Erwartungen für die interreligiöse Begegnung und für die Inkulturation des Christentums in Asien: „Nur ein monastisches Christentum, das in Wort und Tat, durch Leben und Tod, Gottes Bund mit den Armen verkündet, wird der Samen einer authentisch asiatischen Kirche sein" (156).

Differenzen zwischen Buddhismus und Christentum treten zurück. Der buddhistische Karma-Gedanke (125) spielt keine Rolle, die buddhistische Negation Gottes wird im Sinne einer negativen Theologie interpretiert (167–170). „Das Mittel der Erlösung" sei hier und dort konvergent, weil Christus und Buddha Namen seien für einen Heilsweg, einen „Pfad der Befreiung", auf dem „die Christen sich mit den Buddhisten in deren Gnosis-bestimm-

tem Sich-Loslösen (in der Übung freiwilliger Armut) vereinen und die Buddhisten sich den Christen in deren Agape-durchformtem Sich-Einlassen auf den Kampf gegen die aufgezwungene Armut anschließen" (194). Der Preis dieser bereichernden und intensiven Begegnung, die auch eine „communicatio in sacris" einschließt, ist das Zurücktreten des christlichen Schöpferglaubens und Gnadenverständnisses und damit doch des christlichen Profils.

Andreas Rössler

Andreas Bsteh (Hrsg.), „Dialog aus der Mitte christlicher Theologie". Beiträge zur Religionstheologie 5. Verlag St. Gabriel, Mödling 1987. 245 Seiten. Pb. DM 45,–.

Die in diesem Buch enthaltenen acht Beiträge entstammen der von der Theologischen Hochschule St. Gabriel, Mödling bei Wien, vom 1. bis 4. April 1986 veranstalteten Studientagung. Nach den Aussagen des Herausgebers geht es hier „um eine vertiefte Besinnung auf den geistigen Standort christlichen Glaubens in der Begegnung mit den anderen religiösen Überlieferungen der Menschheit" (S. 9). George Chemparathy, Aloysius Pieris und Georges C. Anawati, „die ihr ganzes Leben in den Dienst des Dialoges gestellt haben" (S. 9), behandeln je die Themen „Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Hinduismus" (S. 43–84), „Christentum und Buddhismus im Dialog aus der Mitte ihrer Traditionen" (S. 131–178) und „Christentum und Islam. Ihr Verhältnis aus christlicher Sicht" (S. 197–216). In dem ersten Beitrag „Wahrheit, Dialog und Entscheidung" (S. 13–42) zeigt Richard Schaeffler im Vergleich zur Philosophie des Dialogs, wie jung eine Theologie des Dialogs sei und was man unter Dialog aus der Mitte christlicher Theologie verstehen soll. In einem Beitrag „Jesus als das Gleichnis Gottes" (S. 85–104) versucht Eduard Schweizer, den bibeltheologischen Ansatz zum Dialog zu geben. In drei weiteren Beiträgen „Das Christentum im Gespräch mit den Religionen" (S. 105–130), „Religion und Religionen. Theologische Erwägungen zu den Prinzipien eines Dialogs mit den Weltreligionen" (S. 179–196) und „Bekehrung der Kirche zum Kreuzesglauben. Ein Beitrag zur Bekehrung der Religionen?" (S. 217–240) versuchen Walter Kasper, Wolfhart Pannenberg und Walter Kern, je von ihren verschiedenen Ansätzen und unterschiedlichen Akzentsetzungen im Kontext der systematisch-dogmatischen Theologie her und im Blick auf die Geschichte christlichen Glaubens und auf seine besondere Verantwortung in der Gegenwart Prinzipien des Dialogs zu erarbeiten.

Was Walter Kern in Klammern gesetzt schreibt: „gemeint ist zunächst und zumeist die römisch-katholische Kirche" (S. 217), betrifft in Wahrheit das ganze Buch. Überall ist mit „Kirche" die römisch-katholische Kirche gemeint; mit „christlicher Theologie" die römisch-katholische Theologie. Eine ökumenische Perspektive fehlt im Buch.

Die Autoren beschäftigen sich mit der Frage der Begegnung mit anderen Religionen, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) lebendig geworden ist. Zum erstenmal in der Geschichte der Katholischen Kirche öffnete das Konzil die Tür für die Begegnung mit den anderen Religionen durch seine Behauptung „die Katholische Kirche lehnt nichts von alle dem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist" (S. 105). Seitdem ist es Aufgabe der katholischen Theologen geworden, diese

religiöse Offenheit theologisch zu begründen und mit den anderen dogmatischen Grundlagen, z. B. Offenbarung, Heil, Mission usw. in Einklang zu bringen. Diese ihre Aufgabe scheinen die Autoren nicht mit vollem Erfolg gelöst zu haben.

Der Leser bemerkt ein verstecktes missionarisches Anliegen und die Spannung zwischen einer dogmatischen Verschlossenheit und einer dialogischen Offenheit. Nach Richard Schaeffler z. B. ist „in der Geschichte der Theologie ‚Entscheidung' und nicht ‚Dialog' das Leitwort geworden, um das Verhältnis zwischen der christlichen Botschaft und den Religionen zu beschreiben" (S. 25). Theologie des Dialogs muß „um Theologie zu sein, an der biblisch begründeten Forderung einer Entscheidung zwischen Gott und den Götzen festhalten" (S. 21). Was hier mit „Götzen" gemeint ist, sind offensichtlich die Götter der nicht-biblischen Religionen: „... die universale Heilsbedeutung des einen erwählten Volkes, das zum Segensmittler für alle Völker wird, vor allem aber die universale Bedeutung des einen Knechtes Jesus, in dem allein Gott die Menschheit mit sich versöhnt, kann nicht durch das Leben und Wirken anderer Heilsbringer ‚ergänzt' werden. Hier gibt es keine Komplementarität, nur Entscheidung" (S. 37).

Alle Autoren, sogar diejenigen, die in ihrer Einstellung gegenüber den anderen Religionen Sympathie hegen, neigen irgendwie dazu, eine Vorrangstellung des Christentums zum Ausdruck zu bringen. Nach George Chemparathy z. B. „gründet sich christlicher Glaube auf göttliche Offenbarung, wurzelt die hinduistische Überlieferung in der menschlichen Erfahrung des Göttlichen" (S. 60) und deshalb ist „Hinduismus ... Hinduismus, Christentum ist Christentum, und die beiden werden einander niemals treffen" (S. 83). Treffen diese allgemeinen Bemerkungen und die scharfe Unterscheidung zu? Ist dies das Selbstverständnis unseres Hindu-Partners? Walter Kasper, der annimmt, „Gottes Heilswille und Heilsangebot in Jesus Christus ist universal", meint jedoch, „aus dieser theologisch unbestreitbaren These, daß Gottes Geist verborgen in allen Völkern und damit in allen Religionen wirkt und deshalb auch Nichtchristen zuteil werden kann, darf man freilich nicht – wie es oft geschieht – vorschnell ableiten, daß er auch durch die Religionen und durch die sichtbaren Riten wirkt" (S. 127).

Der Hauptgrund dieser Spannung scheint im römisch-katholischen Verständnis von Glaube und Theologie zu liegen, wo Glaube mit Dogma identifiziert wird (S. 197). Dogmen sind unveränderlich; man muß sie glauben und befolgen.

Ein anderer Aspekt, der dem Leser auffällt, ist, daß sogar unter den nichtchristlichen Religionen eine rangmäßige Diskriminierung zwischen den sogenannten abrahamitischen oder biblischen Religionen, Judentum und Islam, welche zusammen mit dem Christentum der Heilsgeschichte angehören (S. 107, siehe auch S. 40ff, 180, 190ff) und den östlichen Religionen Buddhismus und Hinduismus (S. 195ff) vorgenommen wird. Die Angehörigen der nichtbiblischen Religionen werden als „Heiden" bezeichnet (S. 25, 29, 31). Dieses Wort bedeutet nach dem Wörterbuch „Nichtchrist, Nichtjude, Nichtmohammedaner, Ungläubiger". Die Verwendung solcher Worte für unsere nichtchristlichen Geschwister in einer Zeit des Dialogs ist bedauerlich.

Eduard Schweizer, der auf die „Absolutheit der Gnade Gottes" hinweist,

zeigt uns jedoch die Richtung, welche unser dialogisches Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen nehmen soll: „Wenn man also von einer Absolutheit des Christentums sprechen will, dann höchstens so, daß hier die Botschaft von der Gnade derart radikal verkündet wird, daß weder mein religiöses Wissen oder Empfinden mich zur Erkenntnis Gottes prädisponiert, noch daß mein Nichtwissen oder Nichtempfinden mich von seinem Kommen ausschließt" (S. 103).

Christen wie Nichtchristen stehen deshalb gleichberechtigt vor der Gnade Gottes.

Das Buch ist sicher eine Bereicherung auf dem Gebiet des interreligiösen Dialogs.

Gnana Robinson

BIOGRAPHIE UND ZEITGESCHICHTE

Edwin H. Robertson, Dietrich Bonhoeffer. Leben und Verkündigung. Mit einer Einführung von Renate Bethge. Aus dem Englischen von Marianne Mühlenberg. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989. 335 Seiten. Kt. DM 44,–,

Der englische Pfarrer Edwin H. Robertson hat sich nach der Biographie von Mary Bosanquet „The Life and Death of Dietrich Bonhoeffer" (London 1969) zur Aufgabe gemacht, Bonhoeffer und sein Werk dem englischsprachigem Publikum zu präsentieren. Diesem Leserkreis wollte er die sechs Bände „Gesammelte Schriften" Bonhoeffers nicht zumuten und übersetzte eine Auswahl in drei Bänden („No Rusty Swords" 1965, „The Way to Freedom" 1966, „True Patriotism" 1973). Den Charakter einer englischen Lesern entgegenkommenden Verkürzung hat auch das vorliegende Buch. Stark verpflichtet ist es Eberhard Bethges großer Biographie „Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse" (zuerst 1967, seither sieben Auflagen), dessen englische Fassung Robertson 1970 herausgab. Deutsche Leser, vor allem in Studienkreisen, dürfen keinesfalls versäumen, die Ausführungen Robertsons anhand von Bethges Biographie zu kontrollieren. Der angloamerikanischen Bevölkerung haben viele im Zweiten Weltkrieg produzierte Filme das Klischee des jungen, kurzbehosten, sich zackig bewegenden Deutschen eingeprägt. Eine Anknüpfung daran mag Robertson beabsichtigt haben, wenn er Bonhoeffer beschreibt als „typisch deutsch mit seinem blonden Haar und seinem Hackenzusammenschlagen" (S. 81). Beim Komprimieren eines ausführlichen Textes auf kleineren Umfang ergeben sich nur allzuleicht irrige Verknüpfungen. Die erste englische Auflage des Buches Robertsons enthielt eine erhebliche Zahl von Fehlinformationen. Ein Teil davon wurde mit Hilfe von Eberhard Bethge ausgeräumt, und für die zweite englische Auflage – sie liegt der deutschen Fassung, die sprachlich angenehm lesbar ist, zugrunde – verschaffte Robertson sich als Einleitung einen Auszug aus einem Bericht Renate Bethges, einer Nichte Dietrich Bonhoeffers, über die Familie Bonhoeffer und deren Bedeutung für Dietrichs Theologie. Renate Bethge stellt nicht nur die persönlichen, sondern auch die zeitgeschichtlichen Fakten, wie etwa den Fall Niemöller (S. 20), getreuer dar als Robertson (S. 169). Ähnlich ungenau schildert Robertson zum Beispiel die ersten Monate im Gefängnis nach der Verhaftung Bonhoeffers am 5. April 1943; sie wirken nach Robertson wie

eine Zeit geruhsamer Besinnung (S. 260 f), waren jedoch geprägt durch die brutalen Versuche des Untersuchungsführers Roeder, Aussagen über Hoch- und Landesverrat zu erpressen. In die Raffung der Biographie Bonhoeffers sind kurze Bemerkungen aus der eigenen Erfahrung des Verfassers eingestreut. Edwin H. Robertson war nach 1945 bei der britischen Militärregierung in Norddeutschland. Er begegnete den Deutschen offensichtlich mit fairem Verständnis, und um solches Verständnis wirbt er bei den Lesern, für die er schreibt, also bei Kriegsgegnern Deutschlands. Den Versailler Vertrag 1919 (S. 241 u.ö.) und die britische Politik gegenüber dem Widerstand gegen das Hitler-Regime in Deutschland behandelt er als verhängnisvolle Fehler der Siegermächte (S. 250 f, 307). Ganz verhalten erinnert er sogar an eine Kriegsschuld der Sieger (S. 223). Wir haben bei einer internationalen Bonhoeffertagung 1984 in der DDR von Robertson den Satz gehört, die Sieger des Zweiten Weltkriegs müßten endlich ein Schuldbekenntnis ablegen. Sympathie für den Menschen Dietrich Bonhoeffer schwingt im Buch mit. Aber der Leser findet nicht so sehr das Leben eines zu verantwortlichem Verhalten entschlossenen Zeitgenossen, der Theologe ist, als vielmehr ein fast privates Erleben in stürmischer Zeit. Die Gesichtspunkte, unter denen Robertson die Biographie Bonhoeffers komprimiert, sind im Obertitel des englischen Originals „The Shame and the Sacrifice" angedeutet, Stichworte, auf die der deutsche Titel völlig verzichtet. Begriffe aus Bonhoeffers Gedicht „Der Tod des Mose" – vier Zeilen daraus bilden das Motto des Buches – mögen dahinterstehen: Mose trug „Schmach und Lasten" seines Volkes. „Shame", die Schmach Deutschlands unter dem Nazi-Regime; „Sacrifice", das Opfer: Dietrich Bonhoeffer wurde „aus einem Mann des Friedens" zu einem Beteiligten „an Plänen, die auf die Ermordung Hitlers hinausliefen" (S. 230). Das Opfer, das er brachte, war „der Verlust seiner eigenen Gerechtigkeit" (S. 206, als Zitat von Mary Bosanquet). Robertson, der den Friedenskirchen nahesteht, empfindet den Weg Bonhoeffers offenbar in dieser Weise.

Ilse und Heinz Eduard Tödt

Robert Stupperich unter Mitarbeit von Martin Stupperich, Otto Dibelius – Ein evangelischer Bischof im Umbruch der Zeiten. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989. 706 Seiten. Geb. DM 98,–.

Zeit-, Welt- und Kirchengeschichte haben sich kunterbunt im und ins Leben dieses Mannes gemischt und sind gelegentlich von ihm mitbestimmt worden. Als er 1880 geboren wurde, war das Deutsche Reich noch jung an Jahren, als er 1967 starb, war es zerschlagen und der übriggebliebene Rest geteilt. Auch wenn Otto Dibelius den (west)deutschen Nachkriegsprotestantismus und vor allem die EKD entscheidend geprägt hat, seine eigene Prägung stammt aus früherer Zeit. An protokollarischer und bei Repräsentationsanlässen zum Ausdruck kommender Wertschätzung der Kirche war er nicht sonderlich interessiert. Wenn sie etwas zu repräsentieren hatte – und für ihn hatte sie das –, dann „das Gewissen der Nation und auf ökumenischer Ebene das Gewissen der Welt". Als „Basis der öffentlichen Sittlichkeit" und als wertsetzende Größe hatte sie sich in das Geschäft der Politik und in den gesellschaftlichen Dialog hineinzubegeben. Solches Verständnis vom kirchlichen Auftrag, für das Kultur,

Nation und Tradition nicht Worthülsen oder unbekannte, sondern positiv besetzte und inhaltlich gefüllte Begriffe waren, hat diesen „grand old man der Kirche" bestimmt und war zugleich die Ursache dafür, daß – ähnlich wie bei Konrad Adenauer – es weder in der Sache noch durch eine Person fortgesetzt werden konnte, nachdem Otto Dibelius (zu)spät aus seinen Ämtern ausgeschieden war.

Robert Stupperich hat ein lesbares, faktenreiches Buch geschrieben. Er hat Otto Dibelius und die verschiedenen Stationen seines Lebens mit Sympathie und Verständnis – gelegentlich auch rührend besorgt – porträtiert und dargestellt. Solch faire Sicht wird den Jüngeren wie den Andersdenkenden einen Zugang zu Otto Dibelius ermöglichen, der in politischer, kirchenpolitischer und theologischer Hinsicht „einer anderen kirchlichen Welt" zugehört hat. Auch in politicis als Christ zu reden, „das ist mein Anliegen" und die Überzeugung, daß „ein Bündnis zwischen Kreisen der evangelischen Kirche und einer politischen Partei zum Zwecke einer politischen Aktion allem widerstreitet, was ich vom Wesen der Kirche und ihres Handelns gelernt zu haben glaube". So könnte man das politische Credo „eines der bedeutendsten Bischöfe dieses Jahrhunderts" zusammenfassen. Stupperich, der überzeugt ist, daß es die Personen und nicht die Umstände sind, die die Geschichte machen, verfährt bei seiner Darstellung streng chronologisch. Der erste Teil ist dem „Leben und Wirken bis 1933" gewidmet; der zweite Part schildert Otto Dibelius „in der Zeit des Nationalsozialismus". Es ist der Schlußteil, überschrieben mit „Der Neubau der Kirche nach 1945", der wohl das meiste Interesse finden wird. Fundamental Neues fördert der Autor dabei nicht zutage. Die großen Kontroversen (Martin Niemöller, Militärseelsorgevertrag, Obrigkeitsstreit, um nur einige wenige zu nennen) beschreibt und analysiert er eher zu harmonisch. Aber selbst bei solcher auf Ausgleich bedachter Darstellung wird deutlich, wie kräftig es in früheren Jahren im Rat der EKD und zwischen Rat und Synode, zumindest hin und wieder, gekracht haben muß. Daran gemessen nehmen sich die aktuellen und heutigen Streitigkeiten auf dieser Ebene und in diesen Gremien eher bescheiden aus. War es früher ausreichend, wenn eine Sache zwischen Niemöller, Dibelius und Lilje besprochen war, so bedürfen die Enkel und Urenkel umständlicherer und umfänglicherer Abklärungen, nur zu leisten durch Kommissionen und also erhöhtem Sitzungsaufwand. Da kann man doch nur neidisch in die Vergangenheit zurückblicken.

Hd.

Peter Neuner, Stationen einer Kirchenspaltung. Der Fall Döllinger – ein Lehrstück für die heutige Kirchenkrise. Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1990. 208 Seiten. Pb. DM 28,–.

Analogien zwischen der Situation der römisch-katholischen Kirche im Gefolge des 1. Vaticanums und ihrer heutigen Lage will der Verfasser aufzeigen. Gleichsam den Rahmen bilden gegenwärtige Entwicklungen: Kirchenverdrossenheit, äußere und innere Emigration vieler Katholiken, Widerstand von rechts und links – Lefebvre und seine Anhänger auf der einen, die Unterzeichner der „Kölner Erklärung" auf der anderen Seite: Es geht um die Erhaltung der kirchlichen Einheit. Sie kann nur gelingen, wenn nicht die gleichen Fehler wie im vergangenen Jahrhundert gemacht werden. Und davon handelt

nun der Kernteil des Buches: Hier wird der Kampf eines der bedeutendsten katholischen Theologen des 19. Jahrhunderts, Ignaz von Döllinger, gegen eine Entwicklung geschildert, die im Zeichen eines päpstlichen Zentralismus stand und die schließlich zur Entstehung der Alt-Katholischen Kirche führte.

Dem setzt Neuner die Forderung nach einer von der Communio-Ekklesiologie geprägten Kirche entgegen, in der die Bischöfe kollegial als Gesandte Christi, nicht als Delegaten des Papstes, wohl aber in der Einheit mit ihm beschließen, in der die Gesamtheit der Getauften – Priester und Laien – als Volk Gottes ernstgenommen und von der der innerkirchliche wie auch der ökumenische Dialog gefördert wird.

Auch und gerade der nichtkatholische Leser wird von dem Buch viel Gewinn haben. Zum einen dient es als Einführung in das Denken Döllingers, in die Auseinandersetzungen um das I. Vaticanum und besonders das Unfehlbarkeitsdogma und in die Entstehungsgeschichte der Alt-Katholiken. Zum anderen vermittelt es einen Einblick in die derzeitigen krisenhaften Auseinandersetzungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche, die sich in einer vielerorts gegenüber dem II. Vaticanum restaurativen Entwicklung (Besetzung einer Reihe von Bischofsstühlen mit den konservativen Wunschkandidaten des Papstes und vieles andere) zeigen und verdeutlicht die Motive, die den Widerspruch einer so großen Anzahl katholischer Theologen hervorgerufen haben. Und schließlich wird klar, welche Erwartungen auch ein so aufgeschlossener Theologe wie der Verfasser gegenüber den übrigen Kirchen im Blick auf das ökumenische Miteinander hegt. Es mag der heilsamen Ernüchterung dienen, wenn dabei deutlich wird, daß nicht-episkopale Kirchen, die mit der apostolischen Sukzession des Bischofsamtes wenig anzufangen vermögen, im Grunde außen vor bleiben.

Wolfgang Müller

Michel Weyer (Hrsg.). Der kontinentaleuropäische Methodismus zwischen den beiden Weltkriegen. Beiträge zur Geschichte der EmK Nr. 36. Christl. Verlagshaus, Stuttgart 1990. 232 Seiten. Pb. DM 24,50.

Der Band enthält zehn Vorträge, die auf einer Tagung der Historischen Kommission des Europäischen Rates der Evangelisch-methodistischen Kirche gehalten wurden, die 1988 in Reuti-Hasliberg (Schweiz) stattfand. Im Mittelpunkt stehen Untersuchungen zum Wirken von Dr. John Louis Nuelsen (das Konferenzthema spricht von der „Ära Nuelsen"), der 1912 zum Aufsichtsführenden Bischof über den europäischen Sprengel berufen wurde. Bis 1940 war er im Amt, wenn auch in einem verkleinerten Sprengel, nachdem 1920 Skandinavien und 1936 Deutschland eigene Bischöfe erhalten hatten.

Auch für einen nicht-methodistischen Leser ist dieser Band außerordentlich aufschlußreich, begegnet in ihm doch in Bischof Nuelsen ein Kirchenführer von Format, der durchaus in einer Reihe mit einigen der großen evangelischen (landeskirchlichen) Bischofsgestalten unseres Jahrhunderts zu sehen ist. Ohne im geringsten am klaren Evangelisationsauftrag seiner Kirche zu zweifeln, nahm Bischof Nuelsen zugleich in großer Weite zu theologischen wie sozialethischen Themen Stellung. So betonte er die Weltverantwortung der Christen und erwies sich als früher Förderer der Ökumene. Nicht nur in seiner eigenen

Kirche, sondern weit darüber hinaus wirkte er als begehrter Redner und Autor. Nicht immer vermochten ihm namentlich die deutschen Methodisten zu folgen. So waren es wohl vor allem politische Erwägungen, die dazu führten, daß Bischof Nuelsen, der sich, selbst Amerikaner, stets für eine gerechte Beurteilung Deutschlands im Zusammenhang mit den Ereignissen des 1. Weltkriegs eingesetzt hatte, sein Amt 1936 an den deutschen Bischof Melle für den Bereich des damaligen Deutschen Reiches abgab.

Aber nicht nur Bischof Nuelsen, sondern auch eine ganze Reihe anderer führender Methodisten in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts werden dem Leser vorgestellt. Man gewinnt Einblick in Probleme, die eine zahlenmäßig kleine Freikirche einmal mit den sie lange Zeit skeptisch bis ablehnend betrachtenden Landeskirchen, sodann aber auch mit den jeweiligen politischen Machthabern hatte. Daß die deutschen Freikirchen insgesamt in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft eine wenig ruhmreiche Rolle spielten, wird offen dargelegt, allerdings auch nach Gründen gesucht, die zu dieser Haltung führten.

Interessant sind ferner die Hinweise auf die ökumenische Aufgeschlossenheit der Methodisten, die sie trotz vieler Zurücksetzungen seitens der Großkirchen und einer gewissen Skepsis der anderen Freikirchen durchhielten, sowie die Einführung in die besondere Situation der ehemaligen Evangelischen Gemeinschaft, die sich 1968 mit der Bischöflichen Methodistenkirche zur Evangelisch-methodistischen Kirche vereinigte. Hier wird auf Details hingewiesen, die in unserer schnellebigen Zeit in Gefahr stehen, vergessen zu werden.

Wolfgang Müller

Herbert Strahm, Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich. (Münchener Kirchenhistorische Studien; Bd.3.) Verlag Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1989. XIV + 484 Seiten. Pb DM 89,–.

In den letzten 15 Jahren sind zunehmend Arbeiten zur Geschichte der deutschen Freikirchen im Nationalsozialismus erschienen. Vor allem aus dem Bereich der Ev.-methodistischen Kirche liegen bereits wichtige Beiträge vor (K. Zehrer, K. H. Voigt).

Mit seiner für den Druck überarbeiteten Dissertation hat sich nun H. Strahm der Aufgabe unterzogen, die Geschichte der Bischöflichen Methodistenkirche für die Jahre 1933 – 1945 vorzulegen. Die siebenteilige, chronologisch orientierte Darstellung stützt sich auf ein äußerst umfangreiches Quellenmaterial (Teil VII „Anhang" incl. „Anmerkungen" mit 147 Seiten!), aus dem bewußt ausführlich zitiert wird. Der kurz gefaßten Einführung in Geschichte, Struktur und Entwicklung der Methodistenkirche bis 1932 (I. Teil) folgt im II. Teil („Die Kirche in den Jahren der politischen und kirchlichen Umwälzungen – 1933/34") der umfangreichste Abschnitt. Das ist sachlich gerechtfertigt, haben doch auch die Methodisten in diesen beiden Jahren die entscheidenden Weichenstellungen für ihren Weg im Nationalsozialismus vorgenommen, als der eigene Handlungsspielraum noch ungleich größer war als in den folgenden Jahren. Die Teile III bis V behandeln die Jahre 1935/36, 1937 bis 1939 (Kriegsausbruch) und die „Kriegszeit: September 1939 bis Mai 1945". (Warum eine Klassifizierung in „Führerstaat", „totalen Staat" und „SS-Staat" in den Überschriften der Teile III bis V eingeführt

wird, ist allerdings nicht einsichtig.) Schließlich folgt im VI. Teil eine „Zusammenfassung: Analyse – Kritik – Schuldfrage – Ausblick" (307 bis 336).

Vor allem Strahms zusammenfassende Analyse (und Beurteilung) wird wohl nicht nur ungeteilte Zustimmung finden. Zwar betont er zu Recht, eine Kirche, ob Freikirche oder Landeskirche, dürfe in ihrem Verhalten im Dritten Reich nicht primär nach soziologischen, rechtlichen oder entwicklungsgeschichtlichen Kriterien beurteilt werden, sondern vor allem an ihrem „status confessionis". Doch ob ihm mit seiner Arbeit, „die nicht auf einem genuin methodistischen Boden entstanden ist" (Einltg. VIII), die schwierige Aufgabe gelungen ist, den Bekenntnisstand der Bischöflichen Methodistenkirche im Dritten Reich eindeutig darzustellen? Die nur kurz gehaltenen Rekurse auf J. Wesley und die geschichtlichen Lehrschriften befriedigen jedenfalls nicht völlig. Auch wird die Stellung des Bischofs innerhalb der Methodistenkirche evt. etwas anders beurteilt werden.

Vom gesamtfreikirchlichen Standpunkt aus muß hingegen beträchtlich irritieren, daß Strahm immer wieder die Elle „Bekennende Kirche" an die Freikirche(n) anlegt, als ob die Bekennende Kirche wie ein Monolith von Anfang an eindeutig gegen das NS-Regime gestanden hätte. Daß unter dieser Prämisse bei einem Vergleich zwischen den verschiedenen Kirchen das allerdings höchst fragwürdige Urteil von vornherein feststeht, kann nicht verwundern. Davon abgesehen schleichen sich bei Strahm Anachronismen ein, wie an nur einem Beispiel verdeutlicht werden soll: „Gerade das Barmer Bekenntnis hätte eigentlich die leitenden Methodisten zu mehr Verständnis anleiten und zu einer Revision ihrer Sichtweise herausfordern müssen" (S 315). Damit fordert Strahm im Nachhinein ein ökumenisch ausgerichtetes Denken und Handeln auf nationaler Ebene ein, das damals nicht annähernd im Blick gewesen ist – weder in den Freikirchen noch in den Ev. Landeskirchen.

Im konkreten Beispiel kommt hinzu, daß Strahm völlig unberücksichtigt läßt, daß das „Barmer Bekenntnis" selbst im Raum der Bekennenden Kirchen keine einhellige Zustimmung fand. Und auch bei den Lutheranern oder doch wenigstens im Reformierten Weltbund ist es keineswegs gleich von Juni 1934 an zumindest zur Kenntnis genommen worden.

Diese Anmerkungen ändern freilich nichts an der Tatsache, daß dem interessierten Leser viel geboten wird: Das ist vor allem eine enorme Fülle von Informationen über Personen, Episoden, Ereignisse und Zusammenhänge. Außerdem bieten die immer wieder ausführlich zitierten Quellentexte in Verbindung mit einer 30 Texte umfassenden Dokumentation die notwendige Voraussetzung, um sich ein eigenes Urteil zu bilden.

Günther Kösling

VERÖFFENTLICHUNGEN DES ÖRK

The San Antonio Report, ed. by Frederick R. Wilson. 214 Seiten. Sfr. 22,50.

Justice, Peace and the Integrity of Creation. Insights from Orthodoxy, ed. by Gennadios Limouris. 1990. 140 Seiten. Sfr. 15,–.

John Bluck, Christian Communication Reconsidered. 1989. 75 Seiten. Sfr. 9.90.

John M. Mangum (ed.), The new Faith-Science Debate. Probing Cosmology, Technology and Theology. Fortress

Press, Minneapolis/WCC Publications 1989. 165 Seiten. Sfr. 17,50.

Stories make People. Examples of Theological Work in Community, compiled by Sam Amirtham. 1989. 99 Seiten. Sfr. 9,90.

South Africa – The Sanctions Mission. Report of the Eminent Church Persons Group. 1989. 135 Seiten. Sfr. 13,50.

Preman Niles, Resisting the Threats to Life. Convenating for Justice, Peace and the Integrity of Creation. Risk Book Series no. 41, 83 Seiten. Sfr. 7,90.

Conraad Boerma, The poor side of Europe. The Church and the (New) Poor of Western Europe. Risk Book Series No. 42. 131 Seiten. Sfr. 8,90.

Gwen Cashmore/John Puls, Clearing the Way. En Route to an Ecumenical Spirituality. Risk Book Series No. 43. 74 Seiten. Sfr. 8,90.

Peace and the Reunification of Korea. Background Information, CCIA, 1990/1.

Im neuen Heft nimmt die Arbeit des ÖRK breiten Raum ein. Hatten in Heft 1/90 mit Wesley Ariarajah, in Heft 2/90 mit Irmgard Kindt-Siegwalt Mitglieder des Genfer Stabes die Planungen für die 7. Vollversammlung in Canberra (6.–20. Februar 91) und für die (inzwischen vertagte) Strukturreform erläutert, so greift jetzt Lukas Vischer das Vollversammlungsthema in einer systematischen Überlegung auf und Bernard Thorogood stellt uns im Überblick die weitgefächerten Bemühungen der Einheit I (Glaube und Zeugnis) vor.

Lukas Vischer braucht hier nicht vorgestellt zu werden. Wir freuen uns, von ihm gerade zu diesem Thema einen Beitrag bringen zu können. Bernard Thorogood ist Pfarrer der englischen United Reformed Church und arbeitet als Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK in dem Unterausschuß mit, durch den die Mitgliedskirchen die Arbeit der Einheit I begleiten. Zwei weitere Beiträge, die ähnlich wie der seine den Einheiten II (Gerechtigkeit und Dienst) und III (Bildung und Erneuerung) gelten, folgen im nächsten Heft. In Heft 1/91 werden wir die Vorbereitung auf Canberra mit Stimmen aus Deutschland – Ost und West – abschließen. Bettina Hildebrand, die die Zentralausschußsitzung im März für uns kommentiert, ist im Kirchenamt der EKD dem Moderator Heinz Joachim Held für Angelegenheiten des ÖRK als persönliche Referentin zugeordnet.

In eine Anfrage nach dem ekklesiologischen Selbstverständnis des ÖRK und der ökumenischen Bewegung im ganzen münden die Überlegungen von Anton Houtepen ein, die wir unseren Lesern und Leserinnen besonders empfehlen möchten. Der Autor ist Professor am Institut für missiologische und ökumenische Forschung der Universität in Utrecht. Wir meinen, der Ansatz von Anton Houtepen frage uns, ob wir zur ökumenischen Stagnation nicht alle dadurch beitragen und sie solange fortsetzen, als wir es zum Schrift- und Traditionsverständnis bei den Ergebnissen der F/O-Weltkonferenz von Montreal (1963) belassen. Houtepens Aufforderung, hier kritisch zu bilanzieren und hermeneutische Einsichten ekklesiologisch weiterzuentwickeln, scheint uns des Schweißes der Edlen wert.

Paul Huot-Pleuroux, bisher Generalsekretär der Kommission der Bischofskonferenzen in der Europäischen Gemeinschaft, jetzt für das Sekretariat des Rates der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) in der Medien-Pastoral tätig, faßt in seiner Übersicht die Gesichtspunkte zusammen, die die katholische Kirche beim Aufbau Europas zur Geltung bringen wird. Der Beitrag ist als Parallelbearbeitung zu demjenigen gedacht, den wir aus der Feder von Wolf-Dieter Just in Heft 4/89 veröffentlichten, also vor der großen Wende in Mittel- und Osteuropa. Entsprechend den Bilanzen, die Reinhard Slenczka für Heft 4/85 zum Dialog der EKD mit der Russischen Orthodoxen Kirche und Wolfgang Bienert für Heft 1/87 zu demjenigen mit dem Ökumenischen Patriarchat Konstantinopel geschrieben hatten, bringen wir in diesem Heft die Übersicht über den jüngsten EKD-Dialog mit der Orthodoxie, diesmal von rumänisch-orthodoxer Seite aus der Feder unseres Mitherausgebers Viorel Ioniţa.

Schließlich eine Bitte an alle Bezieher unserer Zeitschrift in der DDR: Sie haben unsere Zeitschrift, teilweise über Jahrzehnte, aus dem Kirchensteueraufkommen und aus Spenden in der Bundesrepublik unentgeltlich bezogen. Wir rechnen jetzt mit Ihrer Hilfe, die Ökumenische Rundschau in der DDR bekanntzumachen. Das

geht ganz einfach: weisen Sie in Ihrem Umkreis möglichst viele ökumenisch engagierte Personen auf das Angebot des Verlags Otto Lembeck hin, die Hefte 3 und 4/90 sowie die 4 Hefte des Jahrgangs 1991 zum Kennenlernen unentgeltlich in die DDR zu liefern.

Nötig ist dafür nur ein formloses Schreiben an den Verlag (Leerbachstraße 42, 6000 Frankfurt am Main 1), daß man von diesem Angebot Gebrauch machen möchte. Im Herbst 1991 wird dann bei den Bestellern angefragt, ob sie ab Jahrgang 92 Abonnenten der Zeitschrift werden wollen, wobei der Preis die finanzielle Entwicklung in den dann wohl östlichen Bundesländern Deutschlands berücksichtigen wird.

Vo.

P.S.: Im Beitrag „Familien leben Ökumene" (2/90, 205ff) ist der Name des Mitautors Pfarrer Paul Martin Clotz versehentlich weggefallen.

Anschriften der Mitarbeiter

Erzpriester Dr. Ambrosius Backhaus, Schwanenwik 31, 2000 Hamburg 76 / Prof. Dr. Johannes Brosseder, Rauschendorfer Str. 74, 5330 Königswinter 21 / Bettina Hildebrand, Bödeker Str. 62, 3000 Hannover 1 / Prof. Dr. Anton Houtepen, Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, Heidelberglaan 2, NL-3584 CS Utrecht / Paul Huot-Pleuroux, 17 rue du Chapitre, F-25000 Besançon / Prof. Dr. Viorel Ioniţa, Str. Pazon Marin 1, Bl G10, Sc.B, Apt. 14, RO-74599 Bukarest 72 / OKR Heinz Klautke, Kirchenamt der EKD, Postfach 210 220, 3000 Hannover 21 / Pastor Dr. Günther Kösling, Hanauer Str. 34, 6477 Limeshain / Prof. Dr. Wolfgang Lienemann, Liebigstr. 5, 3550 Marburg / Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Ökumenisches Institut, Plankengasse 1, 6900 Heidelberg / Vikar Udo Müller und Pastor Wolfgang Müller, Ökumenische Centrale, Postfach 10 1762, 6000 Frankfurt am Main 1 / Prof. Dr. Christian Oeyen, Alt-Katholisches Seminar der Universität, Adenauerallee 33, 5300 Bonn / Pfarrerin Bettina Opitz, EMW, Mittelweg 143, 2000 Hamburg 13 / Dr. Elisabeth Raiser, Dr.-Kolbe-Str. 13, 5810 Witten / Josef Kardinal Ratzinger, Piazza del S. Uffizio 11, I-00193 Rom / Prof. Dr. Gnana Robinson, Im Schäferkamp 6a, 4770 Soest / Pfarrer Dr. Andreas Rössler, Kremmlerstr. 35, 7000 Stuttgart 70 / Pfarrer Jürgen Schroer, Tiergartenstr. 45, 4000 Düsseldorf 1 / Pfarrer Curt Stauss, W.-Pieck-Platz 14, DDR-7812 Lauchhammer / Rev. Bernard Thorogood, 86 Tavistock Place, London WC1H 9RT / Dr. Ilse und Dr. Heinz Eduard Tödt, Schloßwolfsbrunnenweg 20, 6900 Heidelberg / Dr. Lukas Vischer, Sulgenauweg 26, CH-3007 Bern / Pfarrer Dr. Dietrich Werner, Ökumenisches Institut der Universität, Postfach 102148, 4630 Bochum 1.

Ökumenische Perspektiven theologischer Ausbildung

Herausgegeben von Lothar Engel und Dietrich Werner

Beiheft 60 zur Ökumenischen Rundschau

ISBN 3-87476-262-9, 232 Seiten, Paperback, DM 28,–
Für Bezieher der Ökumen. Rundschau und Abonnenten der Reihe DM 24,80

Die Diskussion über theologische Ausbildung ist an unseren Hochschulen und in unseren Kirchen wieder in Bewegung geraten, dabei stellt sich auch die Frage nach ihren ökumenischen Dimensionen.

Nach einem Vorwort von Konrad Raiser und einer Einführung in die Thematik von Lothar Engel läßt dieses Themaheft in orientierenden Beiträgen die Herausforderungen deutlich werden, vor denen theologische Ausbildung in unserem Kontext steht, wenn man sie auf dem Hintergrund von kirchlichen und theologischen Entwicklungen in der Ökumene betrachtet.

Im zweiten Teil geben dokumentierende Beiträge Einblicke in die programmatische und praktische Aufbauarbeit des Programms für theologische Ausbildung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf.

Die praxisbezogenen Beiträge des dritten Teils vermitteln Zugang zu einigen exemplarischen Entwicklungen und Veränderungen in der theologischen Ausbildung anderer Kirchen und Länder.

Das Hauptgewicht bei der Behandlung des Themas liegt auf der theologischen Ausbildung für das Pfarramt; Ausrichtung und Relevanz des Themas auf die theologische Ausbildung insgesamt sind mit einbezogen. Dabei sind Auswahl und Verständlichkeit der Texte bewußt so beschaffen, daß sie nicht nur einem engeren Kreis von „Fachökumenikern" zugänglich sind.

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

Hoffnungen auf Canberra 1991

VON JOHANNES HEMPEL

I.

Die bevorstehende 7. Vollversammlung der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen im Februar 1991 in Canberra/Australien hat zum ersten Mal ihr Hauptthema aus dem 3. Glaubensartikel gewählt: Der Heilige Geist wird in den Mittelpunkt gerückt. „Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung!" Jesus Christus, bisher Zentrum aller bisherigen Vollversammlungsthemen, wird im Thema nicht ausdrücklich erwähnt. Dafür aber neben dem Heiligen Geist die Schöpfung Gottes, und zwar die ganze, also die Erde zumindest, auf die alle Menschen alternativlos angewiesen sind.

Außerdem ist bemerkenswert, daß das Thema von Canberrra eine Gebetsanrufung des Heiligen Geistes darstellt und ihr Inhalt die Bitte um gemeinsame Erneuerung aus dem Geist Jesu Christi ausspricht.

Das alles zeigt, wie der gegenwärtige Zentralausschuß die Weltsituation und in ihr die Lage und den Auftrag der Christenheit erlebt und deutet.

Nämlich: An klaren Analysen und gründlichen Prognosen hat es in der Arbeit der Kommissionen und Ausschüsse und der weltweiten Tagungen, in den Berichten des Generalsekretärs und des Moderators und den Verlautbarungen des Zentralausschusses nicht gefehlt. Die Fülle der theologischen Studien und praktischen Aktivitäten des ÖRK ist sehr groß. Auch hat es nie – wie manche Außenstehende gelegentlich besorgt vermuten – an einer reichen gottesdienstlichen Basis, an eingehendem Bibelstudium, überhaupt an lebendiger christlicher Spiritualität gemangelt. Und dennoch wissen alle, die über Jahre hinweg dankbar und intensiv im Ökumenischen Rat mitgearbeitet haben, daß die gemeinsamen Sorgen und Probleme der Weltchristenheit, ja der Menschheit insgesamt vielleicht umgeschichtet, aber nicht wesentlich verringert und daß die jeweils speziellen Nöte der Teilregionen oft nur gelindert, aber nicht wirklich überwunden werden konnten.

Das zehrt an den Kräften des Körpers und der Seele. Woran liegt es, daß das überzeugend Notwendige, das einleuchtend Christliche und zweifelsfrei Engagierte letztlich wenig ausweisbar Positives erreicht? Ja, woran liegt das?

Der Lutheraner aus dem europäischen Kulturraum neigt zu der Antwort: Es liegt an „dem" Menschen, an uns Menschen; „krummes Holz" ist das

Material, aus dem wir gemacht sind; Sünder sind wir, auf das eigene Wohl und die eigene Macht bedacht wider allen Verstand und trotz unserer großen, edlen Worte tagaus tagein. Es ist schwer, die Welt zu verbessern. Sollen, dürfen wir resignieren?

Das Thema von Canberra stößt vor zur Zuversicht des Glaubens, ohne seine Nüchternheit aufzugeben: „Der Geist hilft unserer Schwachheit auf..." (Röm 8,26). Wir bitten um die Erneuerung unseres Lebens durch den Heiligen Geist! Wir bitten um die Erneuerung unseres Verhältnisses zu anderen Menschen, zu den Tieren, den Pflanzen, den „toten" Dingen, die die Erde bilden, zu ihren Kräften! Wir flehen, daß der Geist der Liebe, der Dankbarkeit, der Umkehr die Sucht nach Reichtum und Macht überwindet. Wir bitten, daß das an uns und unter uns und durch uns für andere geschieht! Wir wollen die Bitte um solche Erneuerung unseres Lebens und unserer Gemeinschaft an die erste Stelle setzen – vor unsere Analysen und Aktivitäten, vor unsere theologischen und sozialethischen Entwürfe; ja an die erste Stelle in unseren Gottesdiensten. Wird Gott unser Gebet erhören?

Daß es so in Canberra geschieht, ist die große Hoffnung für Canberra 1991.

II.

Eine andere Hoffnung für Canberra ist die Hoffnung auf eine durch Gottes Geist gewirkte, aufrichtige und prägende *Gemeinschaft* der Delegierten untereinander und mit den australischen Kirchen.

Diese Hoffnung kann als eine naheliegende und natürliche – nicht der Rede wert – erscheinen. Manche Kritiker ökumenischer Großversammlungen beziehen sich auf deren „kommunikativen Freudenrausch", der nichts Dauerhaftes zu bewirken vermag und deshalb die hohen Kosten internationaler Tagungen nicht rechtfertigt. Sicherlich, die Gefahr einer Kluft zwischen ökumenischen Begegnungen und Verhaltensweisen im Alltag zu Hause besteht.

Gemeint ist jetzt aber jenes Wunder ökumenischer Arbeit, daß Menschen, die sich nie zuvor gesehen haben, die aus verschiedenen christlichen Traditionen und Kulturen mit verschiedenen Schicksalen und Sprachen, überdies aus verschiedenen, womöglich gegnerischen politischen Verhältnissen kommen, im gemeinsamen Gottesdienst und bei der gemeinsamen Arbeit sich als Christen erkennen und bejahen und ohne jede Nötigung Vertrauen zueinander fassen. Das ist etwas ebenso Kostbares wie Reales an geistlicher Erfahrung, ja eine unvergeßliche Erfüllung des Bemühens um

sichtbare Einheit, die zu den Grundlagen der Arbeit des Ökumenischen Rates gehört.

In persönlicher Weise möchte ich bekräftigen, welche Ermutigung und Stärkung es für uns Delegierte aus einem sozialistischen und überdies noch deutschen Land oft genug bedeutet hat, daß wir in der ökumenischen Gemeinschaft ohne Mißtrauen empfangen, ja gelegentlich erwartungsvoll in Pflicht genommen wurden. – Darüber hinaus: Wenn ich nach langjähriger Mitarbeit in der Ökumene so einfach und realistisch wie möglich zu sagen versuche, worin der Wert dieser Mitarbeit rückblickend besteht, muß ich sagen: Es sind die *Menschen,* eine lange Reihe von unterschiedlichen Christen aus verschiedenen Regionen der Erde, die sich tief in das eigene Wesen und Wandern hineingemischt haben, unvergeßlich, ermutigend, bereichernd und verändernd ohne jeden Druck! Gewissermaßen so: Wenn es, da es, solange es solche, diese Christen rund um die Erde gibt, können wir kräftiger hoffen, daß Gottes rettende Stimme nicht verstummt in der sich selbst bedrohenden Menschheit.

Daß solche Begegnung und Gemeinschaft im Heiligen Geist auch in Canberra neu beginnen möge, ist die Hoffnung und das Gebet.

III.

Der dritte Punkt umfaßt etwas für mich besonders Wichtiges: Ich habe die Hoffnung, daß in Canberra die weltweiten sozialen Probleme, die Gegensätze zwischen Armen und Reichen, dem Süden und dem Norden, uns aufs neue nahegebracht und der Mut, dagegen anzugehen, gestärkt wird.

Die Tatsache dieser unendlich spannungsreichen Gegensätze ist allgemein bekannt. Informationen über zerstörerische Sachverhalte und Prozesse und über ihre antimenschlichen, irreversibel destruktiven Auswirkungen gehören heute zum normalen Wissen vieler Menschen. Geändert hat sich dadurch aber nicht viel. – Es gibt viele Hilfsorganisationen unterschiedlicher Herkunft, die weltweit das Elend der Armen zu ändern sich bemühen. Die entsprechenden Weltdienste des ÖRK, der konfessionellen Weltbünde, kirchlicher Gruppierungen sind aktiv dabei. Es gibt im Bereich des ÖRK des weiteren seit Jahren Theoriearbeit mit Sachkompetenz, das Votieren für eine neue Weltwirtschaftsordnung, die Thematisierung der Süd-Nord-Probleme auf vielen ökumenischen Tagungen: die Armen sind arm, die Reichen reich geblieben. Daß das unersättliche Streben nach vermehrtem Besitz und Reichtum auch die Erde und ihre Ressourcen in nicht

mehr zu heilender Weise überfordert, ja schädigt, haben wir auch oft und deutlich genug gesagt bekommen. Entsprechendes gilt für die globalen Schäden durch belastende Industrieemissionen. Aber diese suizidalen Praktiken gehen im wesentlichen unverändert weiter.

Was ist das nur? Die Vernunft sieht überraschend klar, aber „der Rest" des Menschen richtet sich nicht nach ihr. Es scheint so, als ob Geld, Besitz, Reichtum in ihrer Bedeutung bislang unterschätzte, tatsächlich aber die zwiespältige Art von uns Menschen bis in irrationale Tiefen hinein charakterisierende Chiffren darstellen. Geld und Reichtum stehen – auch wenn es sich hierbei um zerstörerische Illusionen handelt – offenbar für Macht und Autonomie, und diese beiden entsprechen jedenfalls einem der Grundbedürfnisse der Menschen. „Grundbedürfnis" ist dabei allerdings recht nobel, ja harmlos ausgedrückt; es handelt sich um einen der Urantriebe des Menschen, der durch Vernunft, guten Willen oder moralische Appelle kaum korrigierbar ist. So entsteht der Eindruck, daß erst ein Höchstmaß akuter Gefährdung, ja real erfahrbarer Katastrophengefahr Menschen bewegen kann, die Ausformung ihres Besitzstrebens zu begrenzen.

Inmitten dieser herausfordernden Situation gibt es zwischen den Mitgliedskirchen des ÖRK – erwachsen aus ihrem Hören des Evangeliums vom kommenden Gottesreich und ihrer gemeinsamen Anbetung des alles umfassenden dreieinigen Gottes – den „konziliaren Weg für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung". Aus kleinen Anfängen hat diese Arbeit über die Europäische Ökumenische Versammlung von Basel (1989) zur Weltkonferenz in Seoul (1990) geführt. Man kann sagen, daß in diesen drei Bereichen der Gerechtigkeit, des Friedens unter den Menschen und der Erhaltung der Schöpfung und in deren Verflochtenheit untereinander alle Probleme unserer Epoche konzentriert zusammengefaßt sind. Wenn es in unserer rational geprägten Kultur denn so etwas wie eine zum Heilswillen Gottes passende „Vision" gibt, dann haben wir sie in der Richtung dieser Trias zu suchen. Gott, der Gerechtigkeit ist und sie seinem Volke schenkt, will, daß in ihm Gerechtigkeit herrscht; er, der in Christus mit den Menschen Frieden gemacht hat, will, daß sie äußeren und inneren Frieden untereinander anstreben; und er, der Schöpfer aller Dinge, will, daß die Menschen, selbst Krönung der Schöpfung, die Schöpfung ehrfürchtig erhalten. Die Weltkonferenz von Seoul hat beides gezeigt: Wie unmittelbar diese drei Themen an die Schmerzstellen der Menschheit und an unsere bedrohte Gemeinschaft untereinander rühren – und daß dennoch gemeinsame Verpflichtungen zur Linderung der Nöte über bleibende Spannungen hinweg möglich sind.

Allerdings kann und muß man hier auch fragen: Was wird sich im Gefolge dieser konziliaren Bewegung wirklich substantiell bessern? Ja, wer weiß das schon? Skepsis liegt nahe. Aber wenn ein Handlungsfeld aus dem Hören des Evangeliums erwachsen ist und wenn es tatsächlich die unleugbaren Lebensvoraussetzungen aller Menschen betrifft, dann relativiert sich die skeptische Rückfrage nach dem Effekt zugunsten der Überzeugung: Es „muß sein", ob es gelingt oder nicht.

Es erscheint mir verheißungsvoll, daß das Thema von Canberra mit seiner bittenden Anrufung des Heiligen Geistes den Versammelten nahelegt, die Quelle der Kraft zu suchen. Das wird ohne Stille, Umkehr und Erschütterung nicht abgehen. Möge solcher Geist Gottes den Delegierten der Vollversammlung gegeben werden.

IV.

Die Delegierten des „Bundes Evangelischer Kirchen" im östlichen Teil Deutschlands (bisher DDR) kommen nach Australien aus nun schon Monate andauernden, tiefgreifenden und dramatischen Wandlungen der eigenen politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und auch kirchlichen Situation. Der bisherige, staatlich hart gesteuerte Sozialismus in der DDR ist zusammengebrochen; die neue Zukunft in einem geeinigten Deutschland ist voller neuer Herausforderungen und Ungewißheiten. Die Delegierten aus den Kirchen der im Februar 1991 nicht mehr bestehenden DDR werden sich in der Vollversammlung hoffentlich unverzagt, aber – vermutlich – mit mehr Fragen als Antworten oder gar Konzeptionen bewegen.

Was haben wir diesmal – sozusagen – „im Gepäck"? Was können wir auf den Tisch der Welt-Gemeinschaft legen? Die Antworten werden zweifellos nach Alter, Geschlecht, Erlebnishintergrund verschieden ausfallen.

Aus *meiner* Sicht sind wir Christen aus den Kirchen Ostdeutschlands zur Zeit auf eine nüchtern-reale, umfassende und unerbittliche Weise konfrontiert mit der Schwachheit und Unvollkommenheit, „des" Menschen, und zwar mit der eigenen Schwachheit und Unvollkommenheit mit der der anderen Menschen, der politischen Systeme und auch der verfaßten Kirche(n) unseres Landes. Das bedeutet aber keineswegs, daß wir „zerstört" wären oder in düsteren Selbstbespiegelungen erstickten. Wir leben, wir haben Kräfte und schauen uns um in der neuen Situation. Dennoch . . . z. B.:

– Das sozialistische Staatswesen, das den Bürgern soziale Gerechtigkeit und Sicherheit, Geborgenheit und Freiheit zugesichert hatte, ist – durch

das Zusammentreffen vieler verschiedener politischer und wirtschaftlicher Umstände, nicht zuletzt durch das Volk der sozialistischen DDR – zu Ende. Die absolute Mehrheit der Bürger, auch der Christen, ist damit tief einverstanden. Rückblickend können wir – theologisch gesprochen – lernen, daß man nicht einmal das Wohl (geschweige denn das Heil) der Menschen durch staatliche Macht und durch Gesetze erreichen kann, wie es der sogenannte „real existierende Sozialismus" versuchte. Macht und Gesetz erreichen allenfalls den Anschein der Gerechtigkeit und des Friedens, der aber zur erfahrbaren Realität in wachsendem Gegensatz steht. – Wenn das so ist – was wird dann aber aus der Gerechtigkeit unter den Menschen, aus ihrer gleichen Würde, aus dem Frieden? Wir brauchen all das sehr, und wir brauchen es schon jetzt ein Stück auf der Erde. Wie soll es aber gelingen, mehr Gerechtigkeit, mehr Frieden, mehr Kraft für die Schöpfung, wenn es durch Macht und Gesetz nicht erreicht wird? Wie soll es vor allem im Weltmaßstab vorangehen, wenn es schon in den eigenen überschaubaren Verhältnissen mißlungen ist? „Der Geist hilft unserer Schwachheit auf" (Röm 8,26); er setzt das Geschwisterpaar von Kontemplation und Kampf (ohne menschliche Macht) immer neu auf den Weg und in Bewegung, um das Mögliche unresigniert zu tun. Das hat mit dem Thema der kommenden Vollversammlung zu tun.

Die Vereinigung Ostdeutschlands mit der Bundesrepublik steht unmittelbar bevor. Auch hier gilt: Sie wird von der großen Mehrheit der Bürger Ostdeutschlands bejaht und gewünscht, auch von vielen Christen. Wir erhoffen uns mehr Wohlstand und Freiheit, vor allem dieses beides. Wenn wir uns selbst kritisch beurteilen, müssen wir zugeben: Sehr viel mehr oder anderes erhofft sich die Mehrheit der Bürger zur Zeit nicht. Aber das muß und wird sich reiben mit der Gerechtigkeit, die im konziliaren Prozeß an erster Stelle steht. Je mehr uns das gelingt mit dem „mehr Wohlstand und mehr Freiheit", desto mehr wird es sich reiben mit der Gerechtigkeit unter den Völkern, vielleicht sogar unter uns selbst. So sind wir frei und entlastet – und doch schon auf dem Weg zu neuer Bedrohung der Gerechtigkeit. Wie werden in Canberra wohl Delegierte aus der sogenannten „Dritten Welt" auf uns Christen aus der ehemaligen DDR blicken? Aus anderen osteuropäischen Ländern empfangen wir schon jetzt gelegentlich Signale wie: Ihr Ostdeutschen seid natürlich wieder die Privilegierten mit den westdeutschen Sponsoren. So ist das; es darf uns nicht wundern. – Nun können wir heute mit Fug und Recht sagen: Noch ist es überhaupt nicht soweit mit „mehr Wohlstand und Freiheit" unter uns. Noch sind wir kräftig auf der Talfahrt unterwegs in Arbeitslosigkeit, Eigentumsprobleme, offenbar wer-

denden Verfall, Geldknappheit, schwer durchschaubare Sachzwänge hinein, also „im Moment" mit neuen Problemen reichlich versehen. Werden wir die Erfahrungen, die wir *jetzt* machen müssen, an uns heranlassen und uns bewahren? Werden wir sie möglichst rasch wegdrängen? Ich glaube, die Kräfte göttlicher Erneuerung kann nur empfangen, wer real daran zu leiden hatte, wie schwer es ist, die Menschen zu erneuern.

Schließlich: Die Kirchen in der DDR haben einiges dazu beigetragen, daß das Volk der DDR protestieren konnte. Das stimmt. Aber es waren ja auch nicht alle von uns, nicht einmal sehr viele in der Kirche, die sich engagierten, eher Christen am Rande. Die Kirche als Ganzes hat nicht so viel Grund, *sich* selbst zu rühmen, wohl aber ihre Segnung und Bewahrung durch Gott. Wir sind über das Maß unserer Erleuchtung und spirituellen Kraft hinaus geleitet worden; das ist es. Wir waren nicht feig, aber auch nicht heroisch, vielmehr irgendetwas dazwischen. Der Erfolg war nicht einfach das Resultat unserer Bemühungen, aber er ist dennoch gekommen. Das ist unsere Erfahrung, die wir mit uns tragen. Auch sie hat mit dem Gebetsruf der Vollversammlung um Erneuerung durch Gottes Geist zu tun. Gott treibt seine Ziele voran nicht ohne die Menschen, aber zugleich in souveräner Freiheit von ihrem unvollkommenen Tun. Wenn diese Erfahrung nicht degeneriert zu einem angeblichen „Prinzip" des Handeln Gottes, sondern unsere lebendige Erfahrung bleibt, ist sie sehr wichtig. Werden wir sie in Canberra vermitteln können?

V.

Was erwarten wir – aus den Kirchen Ostdeutschlands – künftig vom Ökumenischen Rat, von seiner Zentrale in Genf, vom Stab, vom Generalsekretär?

Zuerst: *Akzeptanz.* Das heißt, daß sie auch uns einladen und immer neu hineinnehmen in die Anbetungs-, Zeugnis-, Konfliktgemeinschaft der Weltchristenheit. Daß sie uns also leibhaftig zusammenführen mit den Schwestern und Brüdern aus den anderen Regionen der Erde, von denen wir sonst nur durch die Medien erfahren. Wir erbitten, daß „die Genfer" uns aus ihrer Erfahrung und ihrem Überblick den Horizont weiten, unseren Blick auf die Brennpunkte und Hintergründe richten und – wenn möglich – die Lage deuten. Wir hoffen, daß es ihnen – wie oft geschehen – gelingt, ihre Botschaft so zu sagen, daß wir – selber oft in eigenen Problemen befangen – sie verstehen und uns nicht ausgegliedert fühlen. Bislang ist gerade diese Erwartung ohne jeden Zweifel erfüllt worden, sonst wären wir nicht so gern dabeigeblieben.

Die zweite Erwartung: *Kritischer Dialog.* Wir sollten eingestehen: Kritisiertwerden ist selten angenehm. Dennoch gehört Kritisiertwerden zu authentischer, gesunder Gemeinschaft. Die Reibungspunkte ergeben sich im intensiven Zusammenarbeiten von selbst. Oft oder lange lassen sich Konflikte nicht überbrücken. Die Begegnung mit anders geprägten und geführten Christen bei gleichzeitiger gemeinsamer Glaubensgrundlage ist eine gute Basis, sich kritisch zu befragen. Das „darf" auch der Stab, das sollte auch der Generalsekretär, wenn er etwas Fragwürdiges sieht; sie werden gehört werden.

Schließlich: *Präsenz.* Die Erfahrung zeigt eindeutig: Der persönliche Besuch vor Ort, in der einzelnen Region ist für Besuchte und Besuchende von einem Erkenntniswert, der durch Berichte anderer oder durch Literatur nicht aufzuwiegen ist. Freilich, die Erde ist groß, Krisenstellen gibt es genug und die personellen Kräfte sind begrenzt, oft auch die Finanzen. Die realisierbaren Besuche bei Mitgliedskirchen werden hinter den Wünschen zurückbleiben. Dennoch, sie sind ein starkes Instrument zur Förderung der sichtbaren Einheit und des glaubwürdigen Zeugnisses der Kirchen, wie sie das Statut des ÖRK bleibend festhält. Viele werden sich meinem Dank für miterlebte Basisbesuche anschließen!

Der konziliare Prozeß, der ÖRK und die Zukunft der ökumenischen Bewegung

VON JANICE LOVE

Überall in der Welt sind ökumenisch Engagierte damit beschäftigt, die Ereignisse bei der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, die in Seoul im März dieses Jahres stattfand, zu interpretieren und zu klären. Die Berichte von Pressevertretern und Teilnehmern schwanken zwischen der Feststellung eines Fehlschlages (vornehmlich in Europa) und wesentlich günstigeren Reaktionen mit einer großen Bandbreite von solchen, die eine gewisse Skepsis zum Ausdruck bringen, bis zu euphorischen Einschätzungen. Wahrscheinlich werden diese verschiedenen Interpretationen darum wetteifern, die Reaktion der 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen auf den konziliaren Prozeß und seine weitere Entwicklung oder deren Verhinderung zu beeinflussen. Ich selbst hoffe, in diesem Aufsatz eine wohlwollende, wenn auch kritische Bestands-

aufnahme der JPIC[1]-Erfahrung des Ökumenischen Rates der Kirchen in der Phase seit der Vollversammlung in Vancouver 1983 vorzulegen. Ich möchte ebenfalls erläutern, wie ein solcher Schwerpunkt eine Grundorientierung für die ökumenische Arbeit in das nächste Jahrtausend hinein bereitstellen könnte und warum dies geschehen sollte. Ich werde im besonderen organisatorische Probleme innerhalb des ÖRK im Blick auf JPIC, den Ablauf der Konvokation selbst, die Beziehung von JPIC zur zukünftigen Arbeit der Programmeinheit für Gerechtigkeit und Dienst (im Blick auf Inhalte, Stil und Struktur) und substantielle Beiträge der Konvokation, die sich bereits herausgeschält haben, untersuchen.

Meine Auswertung gründet in langjähriger Erfahrung, sowohl innerhalb des ÖRK als auch im Rahmen des JPIC-Prozesses. Seit Vancouver war ich Moderatorin der Programmeinheit II (Gerechtigkeit und Dienst), also des Gremiums, das innerhalb des ÖRK die Verantwortung für JPIC hatte. Auch wenn ich am Planungsprozeß der Konvokation nicht teilgenommen habe, war ich eine der vier Vorsitzenden. Wenn ich daher kritisch über die Weltversammlung und den Vorbereitungsprozeß nachdenke, so schließe ich mich in diese Kritik ein. Ich hoffe, daß meine Beobachtungen als Laiin, als Frau und als Politikwissenschaftlerin nützliche Einsichten vermitteln.

I. Organisatorische Probleme im Blick auf JPIC

Aus organisatorischer Perspektive hatte JPIC nach einem recht enthusiastischen Startschuß bei der Vollversammlung in Vancouver 1983 erhebliche Anfangsschwierigkeiten innerhalb des ÖRK. Zu Recht wurde der JPIC-Prozeß von Anfang an als ein anspruchsvolles ökumenisches Unternehmen angesehen, das sorgfältige und phantasievolle Aufmerksamkeit brauchen würde. Das Neue an diesem Programmschwerpunkt war, daß die *Verknüpfung der Probleme* von Gerechtigkeit, Frieden und Wohlergehen der Schöpfung ausdrücklich in den Mittelpunkt gerückt werden und ein Prozeß mit dem Ziel *wechselseitiger kirchlicher Verpflichtung* als Antwort auf diese Herausforderungen eingeleitet werden sollten. Am Ende der Vollversammlung 1983 stand uns diese große Aufgabe mit einer Fülle von Unbekannten vor Augen. Niemand wußte genau, auf was man sich eingelassen hatte. Diese wichtigen und entscheidenden Details wurden dem Stab des ÖRK und dem neuen Zentralausschuß übergeben; bevor sie sich jedoch

[1] In der Folge wird dieses englische Kürzel für Justice, Peace and Integrity of Creation für den konziliaren Prozeß verwendet.

über die inhaltlichen Ergebnisse der Vollversammlung Klarheit verschaffen konnten, wurden sie in einen Wirbel von unerwarteten Veränderungen hineingezogen, die weit über die Vollversammlung hinausreichten. Die zweitägige Sitzung des Zentralausschusses, unmittelbar nach der Vollversammlung, war der Anfang einer Serie von wichtigen Veränderungen in der Leitung des Ökumenischen Rates.

1. Eine Reihe der Schwierigkeiten, mit welchen der JPIC-Prozeß zu kämpfen hatte, sind mit *personellen Veränderungen* verbunden. Der Rat wählte einen neuen Generalsekretär, früher als ursprünglich erwartet, und dieser trat sein Amt im Januar 1985 an. Verständlicherweise verzichtete der ausscheidende Generalsekretär bewußt darauf, den neuen Programmschwerpunkten, welche die Vollversammlung formuliert hatte, Profil zu geben, da er nur noch für kurze Zeit in seinem Amt bleiben würde. Aber zu diesem entscheidenden Wechsel kamen noch eine Reihe von anderen. So trat Anfang 1986 eine neue Stellvertretende Generalsekretärin für die Programmeinheit II, die stellvertretend für den ganzen ÖRK die koordinierende Aufgabe des JPIC-Schwerpunktes wahrzunehmen hatte, ihr Amt an. Darüber hinaus erhielten vier der fünf Untereinheiten in der Programmeinheit II zwischen 1985 und 1989 neue Direktoren. Verschiedene Berater leisteten zeitlich begrenzte Beiträge zu JPIC, aber erst Ende 1986 begann – teilweise als Folge anderer Personalveränderungen – ein Direktor für JPIC seine Arbeit, und erst in der zweiten Jahreshälfte 1989 war der Stab des Büros vollständig. So war die Mitarbeitergruppe, die für einen großen Teil der Arbeit des Ökumenischen Rates und besonders für JPIC verantwortlich ist, von der Vollversammlung in Vancouver an bis sieben oder acht Monate vor der Weltversammlung von tiefgreifenden Personalveränderungen betroffen.

Diese Veränderungen hatten weitreichende Folgen. Organisatorisch konnte von den neuen Direktoren der Untereinheiten in der Programmeinheit II und ihren Kommissionen nicht erwartet werden, der Unterstützung von JPIC Priorität einzuräumen zu einer Zeit, wo sie sich mit ihren spezialisierten Mandaten unter neuer Leitung vertraut zu machen hatten. Die Mitarbeiter der Untereinheiten, die nicht in die genannten Veränderungen hineingezogen wurden, waren mehr als ausgelastet mit der Aufgabe, die existierenden Programme in Gang zu halten und drei größere Weltkonferenzen (ab 1986) außer der JPIC-Weltversammlung vorzubereiten. Die Programmeinheit als Ganze, die an enge Zusammenarbeit gewöhnt war, mußte dies mit einem neuen Leitungsteam frisch lernen. Der neugewählte Generalsekretär und die neue Stellvertretende Generalsekretärin widmeten den

organisatorischen Fragen von JPIC viele Kräfte, aber in der Klärung der konzeptionellen Fragen waren sie behindert durch die geringe Unterstützung aus den Untereinheiten, deren Erfahrung von entscheidender Bedeutung gewesen wäre, um frühzeitig ein öffentlichkeitswirksames und klar konturiertes Programm auf die Beine zu stellen.

2. Der *Zentralausschuß* (ZA) befaßte sich zwar bei jeder seiner Tagungen mit Berichten über JPIC. Eine ganze Reihe von Schlüsselfragen im Blick auf den Prozeß (z. B. die Debatte über die Begriffe des Bundesschlusses und der Integrität der Schöpfung; den Charakter, Stil und Zeitpunkt der Weltversammlung; die Wünschbarkeit und Möglichkeit der Teilnahme von Katholiken und Menschen anderen Glaubens; die Finanzierung des Prozesses usw.) wurden nur langsam geklärt, und aus dem ÖRK als Ganzen kam nur wenig verläßliche Bereitschaft zu organisatorischer Mitverantwortung. Selbst wenn wir die besten Intentionen und ein Höchstmaß an Kompetenz voraussetzen, war der Stab des ÖRK unter diesen Bedingungen in keiner guten Ausgangsposition, dem JPIC-Prozeß die vorrangige Aufmerksamkeit zu schenken, deren er bedurfte. Die Arbeit des ZA konnte die Zögerlichkeit auf Stabsseite nicht wettmachen. Aber je länger es dauerte, das Potential von JPIC zu entwickeln, desto skeptischer wurden die Leute, ob es dazu je kommen werde oder könne. Der Mangel an schöpferischer und überzeugender Dynamik unter allen von uns, die Verantwortung für die Arbeit des ÖRK hatten, verschärfte einige der dem Prozeß innewohnenden Spannungen (dazu siehe II. 2).

Spannungen können schöpferisch oder destruktiv sein, sie können Dynamik oder Lähmung erzeugen. Zwei Spannungsfelder im Zentrum des JPIC-Prozesses hatten mit Fragen des Stils und der Partizipation zu tun. Grundlegende Entscheidungen zu beiden Fragen wurden im Januar 1987 unter denkbar ungünstigen Umständen getroffen – nach verwirrenden und unproduktiven Debatten über JPIC in den Schlußsitzungen einer außerordentlich schwierigen und stark politisierten Tagung des ZA, wobei die Politisierung nichts mit JPIC zu tun hatte.

Zwar hatte der Zentralausschuß 1985 den Vorschlag, ein weltweites „Konzil des Friedens" einzuberufen, wie es die deutschen Kirchen verschiedentlich angeregt hatten, abgelehnt. Dennoch blieb die Vorstellung von autoritativen Erklärungen aus dem Munde von kirchlichen Amtsträgern, die sich selbst und ihre Institutionen zu entscheidendem Handeln verpflichten sollten, das vorherrschende Verständnis dessen, was bei einer Weltversammlung als Schlußakt des JPIC-Prozesses zu geschehen hätte. Viele von denen, die mit unterschiedlichen Bewegungen für gesellschaftlichen, politischen und

wirtschaftlichen Wandel innerhalb und außerhalb der Kirchen zu tun hatten, ebenso wie viele aus dem Süden, waren dieser Vorstellung gegenüber immer mißtrauisch. Sie hielten es angesichts der tiefen Spaltungen zwischen Reichen und Armen, Mächtigen und Machtlosen für unwahrscheinlich, daß autoritative Erklärungen einer großen Zahl von kirchlichen Amtsträgern klar und unzweideutig für die Interessen von Frauen und Männern eintreten würden, die für Gerechtigkeit und Frieden kämpfen, von den Interessen der ganzen Schöpfung ganz zu schweigen. Darüber hinaus haben diejenigen, die unmittelbar in diesen Auseinandersetzungen engagiert sind, oft Schwierigkeiten genug, zu lokalen, regionalen oder gar weltweiten Übereinstimmungen hinsichtlich wechselseitiger Verpflichtungen und Erklärungen zu kommen. Dennoch blieb die starke, wenn auch naive Erwartung erhalten, daß die Kirchenleitungen sich mit solchen Kämpfen identifizieren und daß diese selbst zusammenfinden würden. Die Herausforderung, die in einer solchen Mission liegt, ist eine der Grundlagen für die Arbeit, die viele von uns tun; aber es war unwahrscheinlich, daß dieser Traum sich vor der nächsten Vollversammlung erfüllen würde.

3. Die besondere Form, in der diese Erwartung Mitte der 80er Jahre am häufigsten formuliert wurde, führte schnell zu einem JPIC-Prozeß, der auf *Dokumente* ausgerichtet war. Das Protokoll der ZA-Sitzung 1987 zeigt, daß man bei JPIC an ein ähnliches Modell dachte wie das der Konvergenztexte zu Taufe, Eucharistie und Amt. Aber anstatt sich wie in diesem Fall mehr als fünfzig Jahre Zeit zu lassen, sollte JPIC die Aufgabe in den drei Jahren bis zur Weltversammlung lösen. Zu diesem Zeitpunkt war noch kaum systematisch über die Folgen einer solchen Entscheidung nachgedacht worden.

Ich empfand damals tiefe Enttäuschung und zugleich die Sorge, daß wir nun ein Unternehmen starten würden, in dessen Verlauf Intellektuelle und Universitätsleute (wie ich selbst) Dokumente zur Diskussion und Beratung durch Vertreter kirchlicher Institutionen schreiben ohne Berührung mit der Alltagswirklichkeit der Mehrheit der Menschheit, in der es um Leben und Tod geht. Ich fürchtete darüber hinaus, daß der zeitliche Druck zur Folge haben würde, daß es zu wenig mehr als vordergründigen Übereinstimmungen komme.

Dokumente können wichtig sein für die Analyse und die Klärung von Positionen. Sie können einen dauerhaften Einfluß haben auf Menschen und Institutionen und können gemeinsame Visionen und Inspirationen vermitteln und Solidarität zwischen Menschen und Gruppen stiften, die keine Möglichkeit haben, einander zu treffen. Andererseits können sie ebensosehr Phantasie und Kontextualisierung lähmen und Menschen von der Partizipa-

tion ausschließen. Diejenigen, die für einen dokumentbezogenen Prozeß eintraten, erhofften sich die erstgenannte Wirkung. Meine Sorge richtete sich auf die zweite Möglichkeit. Wie auch immer man den Inhalt des zweiten Entwurfs des Arbeitsdokumentes für die Weltversammlung einschätzt – die Entscheidung, dieses Dokument und andere Texte zum Zentrum des ganzen JPIC-Prozesses zu machen, sollte einen entscheidenden Einfluß auf die Weltversammlung selbst haben.

4. Diese grundlegende Frage des Stils war eng verknüpft mit der Frage der *Partizipation.* Sie beschäftigte uns unter zwei Aspekten: als Frage nach der Rolle und dem Status von Menschen aus *Bewegungen* für Gerechtigkeit, Frieden und Ökologie einerseits und nach der Rolle und dem Status von Katholiken andererseits. Die Beziehung zwischen Kirchen, kirchennahen sozialen Bewegungen und nicht-kirchenbezogenen sozialen Bewegungen war seit langem umstritten, nicht zuletzt weil viele dieser Bewegungen die Kirchen in manchmal unangenehmer Weise herausfordern. Unweigerlich würde der JPIC-Prozeß in den verschiedenen Regionen die Kirchen in Kontakt mit diesen Bewegungen bringen. Aber welches würde der Platz der Bewegungen bei der Weltversammlung sein, sofern sie überhaupt vertreten sein sollten?

Eine Position trat dafür ein, daß diese Bewegungen aufgrund ihrer entscheidenden Rolle in den Auseinandersetzungen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung mit Delegierten an der Weltversammlung teilnehmen sollten. Als Delegierte könnten die Vertreter der Bewegungen den kirchlichen Amtsträgern gleichberechtigt bei der Bemühung begegnen, zu gemeinsamen Positionen und Verpflichtungen zu kommen. Die wechselseitige Herausforderung zwischen den beiden Typen von Organisation würde zur inneren Dynamik der Konferenz beitragen. Die Vertreter dieser Position ließen freilich die Detailfragen offen, z. B. welche Bewegungen eingeladen und nach welchen Kriterien sie ausgewählt werden sollten. Eine andere Position in dieser Streitfrage, wie sie von leitenden kirchlichen Amtsträgern oft vertreten wurde, war, daß es der Sinn der Weltversammlung sei, hochrangige religiöse oder ausdrücklich christliche Vertreter zusammenzubringen. Christliche Amtsträger haben ihren Ort und tragen Verantwortung in erster Linie in den Kirchen und nicht in den Bewegungen. Für eventuelle Verpflichtungen, die langfristig kirchlichen Einfluß haben sollten, sei es darüber hinaus entscheidend, daß die Fragen der Autorität und der Verpflichtung zur Rechenschaft geklärt seien. Die Delegierten für die Weltversammlung müßten daher ausdrücklich von Kirchen entsandt werden.

Aufgrund des Kompromisses, der 1987 erreicht wurde, sollten nur Kirchen Delegierte zur Weltversammlung entsenden können. Die Kirchen wurden jedoch aufgefordert, Delegationen zu benennen, die eine größere Zahl von Personen aus dem Umfeld der Bewegungen einschlossen. Der ÖRK wählte dann die endgültige Liste der Delegierten aus den Vorschlägen aus, um sicherzustellen, daß die Bewegungen durch die Kirchen mitvertreten würden. Im Ergebnis hat sich dieser Prozeß bewährt und zu einer guten Mischung von Teilnehmern an der Weltversammlung geführt, von denen die meisten die institutionelle Arbeit der Kirchen genau kannten, ohne daß sie alle darin eingebunden waren.

Vergleichbar mit der Beteiligung der Bewegungen war das Problem von Delegationen anderer Religionsgemeinschaften. Freilich gelang hier keine im gleichen Maß überzeugende Lösung. Mit Berufung wiederum auf den kirchlichen Charakter der Versammlung entschied der ÖRK, Gäste und nicht Teilnehmer von seiten anderer Religionen einzuladen. Im Ergebnis war ihre Zahl so klein, daß kaum ein sinnvoller Austausch zustande kam. Die Gäste von anderen Weltreligionen blieben, mit einigen Ausnahmen, Beobachter am Rande.

5. Der Aspekt der Partizipation, der den ÖRK während mehrerer Jahre beschäftigte, betraf jedoch die *Katholiken*. Nach einer langen und heftigen Debatte in der Sitzung des ZA im Januar 1987 wurde die römisch-katholische Kirche eingeladen, die Mitverantwortung für die Einberufung der Weltversammlung zu übernehmen. Die Geschichte der Antwort des Vatikans ist oft und ausführlich dargestellt worden und muß hier nicht wiederholt werden. Wichtig ist jedoch anzumerken, daß bei allen Entscheidungen innerhalb des ÖRK über JPIC und die Weltversammlung immer in Rechnung gestellt wurde, ob dadurch die volle Teilnahme des Vatikans gefördert oder behindert würde. So wurden die gerade erwähnten Fragen, ob Bewegungen unabhängig von den Kirchen Delegierte entsenden könnten oder die nach der Rolle von Menschen anderen Glaubens im Sinne der Beschränkung auf kirchliche Delegationen teilweise in der Annahme entschieden, daß unter anderen Umständen Rom sich nicht beteiligen werde.

Ohne die schließlich zustandegekommene Kooperation geringzuschätzen, hätte der ÖRK freilich von Anfang an voraussehen sollen, daß es zu keiner Delegation des Vatikans kommen würde. Eine der erfreulichen Konsequenzen des Fehlens offizieller katholischer Repräsentanten war die aktive und lebendige, wenn auch „inoffizielle" Teilnahme einer Reihe von Katholiken von der „Basis" und anderer, nicht von Rom entsandter katholischer Vertreter. Weniger erfreulich war, daß drei Jahre Zeit und unverhältnismäßig

viel Energie eingesetzt wurden, um zu dem Ergebnis zu kommen, daß der Vatikan keine entscheidende Rolle spielen werde. Viele der anderen Hauptfragen im Zusammenhang von JPIC, die wesentlich weniger Aufmerksamkeit erfahren haben, hätten befriedigender gelöst werden können, wäre nicht soviel Zeit damit vertan worden, den Vatikan von der Legitimität des ganzen Unternehmens zu überzeugen.

Die Frage der katholischen Teilnahme war in vieler Hinsicht ein Problem ohne Ausweg. Auf der einen Seite konnte der ÖRK nicht verantwortlich zu einer Weltversammlung über so brennende Fragen einladen, ohne den Versuch zu machen, möglichst die ganze Christenheit daran zu beteiligen. Auf der anderen Seite war der Einsatz des ÖRK im Ganzen für JPIC aufgrund der oben geschilderten schwierigen organisatorischen Umstände zunächst sehr zögerlich und blieb während eines großen Teils der Zeit halbherzig. Dieser Mangel an Führung durch den ÖRK hatte notwendigerweise Zurückhaltung bei möglichen Partnern zur Folge, die sich zu Recht fragen konnten, was für eine Veranstaltung sie eigentlich mittragen oder durch Delegierte beschicken sollten. Wie konnte der ÖRK von der katholischen Seite ein höheres Maß an Bereitschaft und Entschlossenheit dem Prozeß gegenüber erwarten, wenn wir unsererseits deutliche Zeichen von starker Ambivalenz erkennen ließen? Und wie sollte schließlich Rom Klarheit über das Ziel gewinnen, wenn unter den Mitgliedskirchen des ÖRK weithin Ungewißheit darüber herrschte, was vor sich ging und was erwartet wurde? Als dann der ÖRK mehr Zeit für die Werbung um Rom als für die Klärung der zentralen Probleme aufwandte, schien die Situation noch schlimmer und in gewisser Weise ausweglos zu werden.

6. Eine weitere wichtige Frage, die sowohl mit dem Stil als auch der Partizipation zu tun hat, war die *Vorbereitung in den Regionen*. In den Diskussionen im Zentralausschuß wurde schon sehr früh großes Gewicht auf regionale Beiträge zu den Hauptproblemen von JPIC gelegt. Als dann die Weltversammlung stattfand, lagen von den Regionen sehr unterschiedliche Ergebnisse vor. Einige hatten klare Erwartungen auf dem Hintergrund langer Vorbereitungen, während andere nichts Vergleichbares aufzuweisen hatten. Dadurch wurde der Dialog zwischen den Regionen bei der Versammlung selbst in entscheidender Weise beeinträchtigt. Vor allem führte der überwältigende Erfolg der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel zu völlig unrealistischen Erwartungen an die ÖRK-Konferenz, vielleicht besonders unter den Pressevertretern.

Als die Zeit für die Weltversammlung näherrückte und noch immer viele Fragen ungelöst waren, wurde im ZA 1988 der Versuch gemacht, die Ver-

sammlung zu vertagen oder sie durch eine kleinere Tagung zu ersetzen, die in der kurzen Zeit möglicherweise größere Klarheit in den ganzen Prozeß bringen könnte. Auch wenn dieser Antrag abgelehnt wurde, begannen doch viele im ÖRK die Erwartungen an Seoul zu dämpfen, indem sie die Weltversammlung als einen wichtigen, aber nicht abschließenden Teil des ganzen JPIC-Prozesses interpretierten. Damit wurde auf seiten des ÖRK der ursprüngliche Aufruf von Vancouver in entscheidender Weise zurückgenommen, so notwendig dies zur damaligen Zeit war. Freilich trug dies zu der Verwirrung über Sinn und Ziel des Unternehmens in Seoul selbst bei.

Aufgrund meiner Teilnahme an dieser Geschichte von organisatorischen Schwierigkeiten, mangelnder Entschlossenheit und chronisch ungelösten Zentralfragen waren meine Erwartungen an die Weltversammlung relativ bescheiden. An einigen Schlüsselpunkten hatte der Vorbereitungsprozeß eine Richtung genommen, die ich bedauerte. Dennoch kam ich zur Weltversammlung selbst mit dem Vorsatz, daß die vorausgegangenen Schwierigkeiten im Verlauf der Versammlung mit harter Arbeit und gutem Willen überwunden werden könnten.

Meine Einschätzung der Versammlung selbst ist sehr positiv, vielleicht z. T. dadurch bedingt, daß ich zuviel von den vorausgegangenen Schwierigkeiten weiß. Bevor ich die Bedeutung der Versammlung für die Zukunft ins Auge fasse, möchte ich jedoch einige der Spannungselemente während der Versammlung selbst beschreiben.

II. Das Geschehen während der Versammlung

1. Im Mittelpunkt der Versammlung standen ausgedehnte und sehr eindrucksvolle *Gottesdienste*, in deren Verlauf Menschen, die in ihrer eigenen Situation für unterschiedliche Aspekte von Gerechtigkeit, Frieden und ökologischem Wohlergehen kämpfen, von ihren Erfahrungen berichteten.[2] Die beiden anderen wichtigen Strukturelemente der Konferenz waren kleine Gruppen und Plenarsitzungen zur Beschlußfassung, die beide ausschließlich auf das *Dokument* ausgerichtet waren.

Dieser Text war während mehr als 18 Monaten *vorbereitet* worden. Ein erster Entwurf war im Juli 1989 weit gestreut worden. Mehr als 250 Änderungsvorschläge trafen als Reaktion auf dieses Dokument ein, hauptsächlich aus Europa. Daraufhin wurde ein zweiter Entwurf des Dokuments vor-

---

[2] Der Wind weht aus dem Süden. Zeugnisse aus Seoul. Herausgegeben von Lothar Coenen, Calwer Verlag, Stuttgart 1990.

bereitet, den die Versammlung beraten, überarbeiten und sich zu eigen machen sollte. Der zweite Entwurf bestand aus drei Teilen: Einer Grundlegung (34 Seiten), die eine globale Übersicht und Analyse enthielt; 8 Affirmationen oder Grundüberzeugungen (8 Seiten), die in liturgischem Stil gemeinsame Grundüberzeugungen und Übereinstimmungen zu spezifischen Problemen formulierten; und 3 Bundesschlüsse (11 Seiten), die als eine Grundlage für globale christliche Verpflichtung formuliert wurden. Jeder der Bundesschlüsse verband allgemeinere Verpflichtungen mit sehr detaillierten Handlungsempfehlungen. Diese wurden Konkretisierungen der umfassenden Bundesschlüsse genannt.

Die Delegierten waren *aufgefordert*, auf die Grundlegung zu reagieren und offiziell einen kurzen Kommentar als Zusammenfassung dieser Reaktionen „entgegenzunehmen". Die Affirmationen und Bundesschlüsse wurden der Versammlung zur inhaltlichen Überarbeitung und Annahme vorgelegt. Das Ergebnis der Beratungen war unterschiedlich für jeden der Teile des Dokumentes. Die Affirmationen wurden in vollem Umfang angenommen, nachdem sie überarbeitet und ihre Zahl auf zehn erweitert worden war. Die allgemeinen Erklärungen über die Bundesschlüsse wurden mit überwältigender Mehrheit gebilligt, aber dann fehlte die Zeit für eine Diskussion und Annahme der Konkretisierungen. Zusätzlich wurde auf Antrag aus dem Plenum ein vierter Bundesschluß zum Rassismus von der Versammlung enthusiastisch unterstützt. Zwei Plenarsitzungen waren der Diskussion der Grundlegung und des kurzen Kommentars, den der Redaktionsausschuß dazu geschrieben hatte, gewidmet, aber die Versammlung faßte in beiden Fällen keinen Beschluß, wiederum weil vor dem Ende der Konferenz nicht alle Aufgaben erledigt werden konnten.

Die Tatsache, daß die Versammlung nicht fähig war, ihre Tagesordnung abzuwickeln, und daß sie insbesondere nicht mehr in der Lage war, die Konkretisierungen der Bundesschlüsse zu diskutieren und anzunehmen, führte einige dazu, das ganze Ereignis als Fehlschlag zu bezeichnen. Ich möchte dieser Schlußfolgerung entschieden widersprechen. Ich verbinde das mit einer Erläuterung meines Verständnisses einiger der komplizierten, aber wichtigen *Spannungselemente*, welche den Entscheidungsprozeß im Plenum bestimmten und zu dem bereits beschriebenen unterschiedlichen Ergebnis im Blick auf die verschiedenen Teile des Dokuments führten.

2. Es ist meine *These*, daß die Versammlung den Preis dafür zu bezahlen hatte, daß der gesamte JPIC-Prozeß auf ein Dokument ausgerichtet war. Der textzentrierte Charakter der Seoul-Konferenz war in Verbindung mit der relativ geringen Priorität, die dem gesamten JPIC-Prozeß aufgrund der

oben erwähnten organisatorischen Probleme vom ÖRK eingeräumt wurde, eine der entscheidenden Ursachen für die Schwierigkeiten bei der Entscheidungsfindung während des Ereignisses. Diese Probleme wurden jedoch durch einige zusätzliche wichtige Faktoren verschärft, die sich während der Versammlung selbst herausschälten.

So entstand zusätzlich zu dem normalen und legitimen Prozeß des politischen Taktierens, wie man ihn bei einer solchen Konferenz erwarten kann, ein weitere Spannung, welche die erste Plenarsitzung in hohem Maße politisierte. Unglücklicherweise waren die Teilnehmer aufgrund von unerklärlichen und nicht beabsichtigten Fehlern so auf die *Quartiere* aufgeteilt worden, daß viele aus dem Süden in einer relativ weit entfernten Jugendherberge untergebracht waren, während die aus dem Norden in einem nahegelegenen erstklassigen Hotel wohnten. Der dadurch angerichtete Schaden konnte durch noch so viele Entschuldigungen nicht gutgemacht werden. Aufgrund des ersten Entwurfs für ein Dokument war JPIC bereits frühzeitig der Vorwurf gemacht worden, die Fragen der Gerechtigkeit zu vernachlässigen und demgegenüber zuviel Aufmerksamkeit auf Frieden und Ökologie zu richten. Der Planungsfehler in der Unterbringung konnte diesen Eindruck nur bestätigen und verstärken.

Aber auch abgesehen von dem besonderen Unbehagen über die Behandlung der Gerechtigkeitsfragen gab es weitverbreitete Unzufriedenheit mit dem grundlegenden ersten Teil des zweiten Entwurfs. Obwohl alle Teilnehmer detaillierte Erläuterungen erhalten hatten, wie die drei Teile behandelt werden würden, war der Status dieses ersten Teils *(Grundlegung)* für viele nicht klar. Als das Unbehagen über die Grundlegung wuchs, versuchten die Verantwortlichen mehrfach, ihre Bedeutung herunterzuspielen, und erklärten, daß dieser Teil nun als Hintergrundinformation behandelt würde. Obwohl die Delegierten niemals aufgefordert worden waren, diesen Teil des Dokuments anzunehmen, war diese veränderte Darstellung von seiten der Konferenzleitung schlicht nicht glaubwürdig. Die Grundlegung umfaßte 60% des gesamten Dokuments, das im Zentrum der Verhandlungen der Versammlung stand, und sie stellte die analytische Basis dar, auf der die beiden anderen Teile aufbauten. Darüber hinaus war die Grundlegung im Verlauf des gesamten Prozesses von 1983–1990 der einzige substantielle und offizielle Beitrag des ÖRK zu der Bemühung, ein ganzheitliches Verständnis von JPIC zu gewinnen. So lag die Schlußfolgerung nahe, daß dieser Teil große Bedeutung habe. Daher begannen von diesem Moment an Teilnehmer den Verdacht zu hegen, daß die Verantwortlichen (vielleicht unabsichtlich) ein doppeltes Spiel trieben.

In privaten Gesprächen mit einer Reihe von Personen hörte ich oft, daß sie die Gewißheit haben wollten, daß es unter den in Seoul Versammelten ein gewisses Maß an analytischer Klarheit und ein gemeinsames Verständnis ihrer Aufgabe gäbe. Ohne diese Voraussetzungen waren viele nicht bereit, sich auf irgendeinen Bundesschluß einzulassen. Wenn der Grundlegungsteil des zweiten Entwurfs dies nicht leisten konnte, dann mußten es schlecht und recht die *Affirmationen* tun. Die Affirmationen zogen daher die ganze Aufmerksamkeit der Delegierten auf sich und wurden in länglichen Verhandlungen, die mehr als die Hälfte der insgesamt acht abschließenden Plenarsitzungen in Anspruch nahmen, diskutiert und überarbeitet.

Als Folge der Politisierung, die während der ersten drei Plenarsitzungen entstanden war, bemühten wir uns als Vorsitzende besonders darum, daß die abschließenden Beratungen langsam, durchsichtig, streng demokratisch und partizipatorisch abliefen. Die schwierige Spannung konnte so weitgehend abgebaut werden, und die Teilnehmer gewannen die Überzeugung, daß die Entscheidung über die Anlage der Texte ausschließlich bei ihnen lag. Nach den Worten eines der Verantwortlichen wäre JPIC insgesamt ein Fehlschlag gewesen, wenn die Versammlung nicht partizipatorisch und demokratisch gewesen wäre. Ich habe mich gefreut, daß wir uns als Vorsitzende in dem Wunsch einig waren, während der Versammlung für partizipatorische Demokratie einzutreten.

Nachdem die Arbeit an den Affirmationen gut begonnen hatte, war die Fortsetzung außerordentlich langsam, und dieser Teil des Textes nahm einen unverhältnismäßig großen Teil der verfügbaren Plenarzeit in Anspruch. Wir hatten als Präsidium unsere Absicht deutlich gemacht, den Prozeß so demokratisch wie möglich zu gestalten. Immer wieder bedrängten wir die Delegierten, nicht mehr als einmal zu sprechen. Wir wiesen warnend auf die Konsequenzen hin, wenn Plenarzeit für zuviel detaillierte Arbeit an einem einzigen Teil des Dokuments verschwendet würde. Wir versuchten auch mehrfach, die Debatte abzuschließen, allerdings ohne Erfolg. Trotzdem bestanden die Teilnehmer darauf, immer neue Änderungsanträge zum Text der Affirmationen zuzulassen, und es gelang uns nicht, den Prozeß zu beschleunigen. Einige der Änderungsanträge waren redaktionell, aber viele waren inhaltlich. Die meisten Anträge waren jedoch nicht so gewichtig, daß sie die langsame Gangart gerechtfertigt hätten. So kam es dazu, daß nur wenig Zeit für eine genaue Beratung der Bundesschlüsse übrigblieb und die Konkretisierungen nicht mehr angenommen werden konnten. Für mich ergab sich daraus eine sehr wichtige Frage. Was taten wir da eigentlich? Warum bestanden wir mit solcher Hartnäckigkeit auf dem Versuch, nahezu jeden Satz der Affirmationen zu perfektionieren?

3. Wenn wir versuchen, das Ergebnis *positiv* anzusehen, und die Erfahrung mit Hilfe eines Modells von Aktion und Reflexion analysieren, dann könnte man sagen, daß die Teilnehmer einen *kollektiven Reflexionsprozeß* vollzogen. Viele der in Seoul Versammelten haben zu Hause jeden Tag auf die eine oder andere Weise mit Kämpfen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung zu tun. Während der Konferenz wurden sie durch einige eindrucksvolle, öffentliche Darstellungen solcher Bemühungen in der ganzen Welt angeregt und herausgefordert, und die kleinen Gruppen gaben ihnen Gelegenheit zum persönlichen Austausch über ihre Arbeit. Wenn das normale Leben vieler der Teilnehmer von Aktion bestimmt ist, wenn sie während der Versammlung anderen mit ähnlichen Erfahrungen in gleichen oder in anderen Problembereichen begegneten und wenn die Versammlung eine einzigartige Gelegenheit bot für weltweite gemeinsame Reflexion über ihre eigenen Kämpfe und die der anderen, dann ist es nur naheliegend, daß sie die Möglichkeit nutzen wollten, um Erklärungen über elementare Grundüberzeugungen abzugeben, die einen gemeinsamen Rahmen für Analyse und Verständigung darstellen.

Das weitverbreitete Unbehagen mit dem grundlegenden Teil des Dokuments verstärkte diese Tendenz. Es hatte eine Analyse bieten sollen, von der der Planungsausschuß vor der Konferenz selbst annahm, daß sie allgemein akzeptiert werden könne. Nachdem diese Analyse als unzureichend zurückgewiesen worden war, wollten jedoch viele nicht nach Hause gehen ohne die Genugtuung, daß diese vielgestaltige, aber relativ kohärente Versammlung von kirchlichen Aktivisten ihrer gemeinsamen Empfindung und Überzeugung Ausdruck geben könne. Ich vermute, daß darin ein entscheidender Grund liegt, warum die Affirmationen und nicht die Bundesschlüsse in den Mittelpunkt der Plenardiskussionen rückten.

Sieht man die Konzentration auf die Affirmationen *negativ*, dann ist auch eine andere Interpretation möglich, welche die erste ergänzt. Möglicherweise haben viele kaum darüber nachgedacht, wie sich diese vorrangige Behandlung der Affirmationen auf die Debatte über die Bundesschlüsse auswirken würde. Dies könnte teilweise daran liegen, daß es während des ganzen JPIC-Prozesses nie ganz klar war, wie die *Bundesschlüsse* gebraucht und für wen sie verpflichtend sein würden. Wenn sie nur die Teilnehmer als die eigentlichen Bundespartner und nicht die Kirchen, aus denen die Delegierten kamen, verpflichteten (und das ist die einzig mögliche Interpretation der Bundesschlüsse), was war dann ihre Bedeutung? Hatten nicht viele, wenn nicht die meisten der Versammelten für sich bereits sehr weitgehende Verpflichtungen im Sinne der Bundesschlüsse übernommen,

jedenfalls grundsätzlich, wenn nicht gar in ihrem alltäglichen Verhalten? Die Bundesschlüsse boten eine Gelegenheit, bestehende Verpflichtungen zu erneuern, auszuweiten und zu vertiefen, wenn man einmal absieht von dem neuartigen Bundesschluß zum Schutz der Erdatmosphäre. Aber für die in Seoul Versammelten, jedenfalls für die, deren Leben vollständig ausgerichtet war auf die Konkretisierungen unter den jeweiligen Überschriften der Bundesschlüsse, ergab sich daraus wenig entscheidend Neues für Form oder Inhalt ihrer Arbeit.

Im Unterschied dazu könnten sich sehr wohl wichtige, praktische Resultate aus den spezifischen interregionalen, problemübergreifenden und interreligiösen, wechselseitigen Verpflichtungen ergeben, die eingegangen wurden, nachdem die Gruppen aufgefordert worden waren, die Verabredungen, die sie untereinander während der Konferenz getroffen hatten, bekanntzugeben.

Wenn meine Vermutung zutrifft, daß die Konkretisierungen der Bundesschlüsse für die Teilnehmer der Weltversammlung nicht die Bedeutung hatten, die sich die Presse oder die Verantwortlichen erhofft hatten, so mag man jedenfalls fragen, ob es für den ÖRK und die breitere ökumenische Gemeinschaft wichtig gewesen wäre, wenn sie im Detail angenommen worden wären.

III. Die Bedeutung der Weltversammlung

1. Ich bin überzeugt, daß sich für die Aufgabenstellung der Programmeinheit für Gerechtigkeit und Dienst, den ÖRK und die ökumenische Bewegung im Prinzip nichts ändert, ob nun die Konkretisierungen der Bundesschlüsse angenommen wurden oder nicht. Die häufige Rückfrage von Pressevertretern und anderen nach dem Status dieser Konkretisierungen dient letztlich wieder dazu, der Frage nach dem Sinn und der Bedeutung des Bundesschlusses auszuweichen. Unter kirchenoffizieller Perspektive war die Weltversammlung nicht darauf angelegt, sich mit dieser Frage auseinanderzusetzen und das heißt die Kirchen in eine ernsthafte Debatte darüber hineinzuziehen, was es für sie bedeuten würde, mit anderen Kirchen oder christlichen Gruppen eine Verpflichtung zu einem bestimmten Handeln einzugehen.

Die Konferenz war so geplant, daß die *Teilnehmer selbst* in einen Bundesschluß eintreten sollten, um auf diese Weise den Kirchen sehr praktische Vorschläge für ihre Verpflichtungen vorzulegen und sie einzuladen, die kirchlichen Probleme zu lösen. Da die Versammlung jedoch die vier Bun-

desschlüsse nur in ihrem allgemeinen Rahmen und nicht im Detail annahm, erfüllte sie nicht einmal diesen Teil der ihr zugewiesenen Aufgabe. Sie benannte viele Möglichkeiten, aber nahm zu keiner der Konkretisierungen in autoritativer Weise Stellung. Vielleicht war es die *Aufgabe der Bundesschlüsse in Seoul,* nicht notwendigerweise neue Perspektiven zu erschließen und Impulse zu vermitteln, sondern die Übereinstimmungen im Blick auf wichtige Einzelverpflichtungen zu verstärken, über die es unter den Kirchen weltweit bereits weitgehende Klarheit gibt. Solche Übereinstimmungen müßten dann freilich mit den Kirchen überprüft werden.

Dies begrenzt zweifellos die Bedeutung der Versammlung, aber es ist kein schwerer oder unwiederbringlicher Verlust. Die *Konkretisierungen* können *als ein Entwurf* behandelt werden, der nun im wesentlichen die gleiche Aufgabe hätte, nämlich die Kirchen zur Reaktion anzuregen, welche der vorgeschlagenen praktischen Schritte sie bereit sind, sich zu eigen zu machen, welche sie neu formulieren wollen und welche unannehmbar sind. Dieser Prozeß hätte den Vorteil, daß mehr Menschen und Institutionen an der Verfeinerung und Überarbeitung der Vorschläge teilnehmen könnten, und es ist ein Prozeß, der in jedem Falle notwendig gewesen wäre. Und unabhängig davon, ob die Kirchen diese Konkretisierungen als endgültigen Beschluß oder als Entwurf erhalten, müßten sie sich in jedem Fall damit auseinandersetzen, was ihre evtl. wechselseitigen Verpflichtungen auf der Grundlage dieser Konkretisierungen für sie selbst und ihre Partner im Bundesschluß bedeuten. Letzten Endes ist dies die entscheidendere Frage. Ferner ist es eine Frage, die geeignet ist für die Vollversammlung in Canberra, wo die wichtigsten kirchlichen Amtsträger, die es im Rahmen des ÖRK gibt, an ein und demselben Ort versammelt sein werden.

Es gibt zwischen den Kirchen nach wie vor tiefreichende Unterschiede im Blick auf den Umgang mit Fragen, die sich auf JPIC beziehen. Wir wissen als Kirchen in der Tat nicht genau, wozu wir uns verpflichten wollen, noch wie dies geschehen könnte. Es gibt einige erste Ansätze, und die Weltversammlung war ein wichtiger Schritt in dieser *Suchbewegung.* Sie war jedoch von Anfang an nicht so angelegt, daß sie die Kernprobleme hätte angehen können. Die bewußte Abwesenheit vieler orthodoxer Teilnehmer während des Gottesdienstes, in dem die anglikanische Bischöfin Barbara Harris die Predigt hielt, macht deutlich, daß wir nicht wissen, wie wir uns unseren tiefsten Trennungen in produktiver Weise stellen können.

2. Es könnte daher eine der wichtigsten Funktionen der *Vollversammlung* sein, in sorgfältig vorbereiteter Weise den Raum zu bieten für einen offenen, ehrlichen und authentischen Austausch und wechselseitige Heraus-

forderung über diese Unterschiede, ohne irgendeinen Beitrag zu unterdrücken oder auszuschließen. Die Vollversammlung könnte mit anderen Worten ein wichtiges Forum für die Auseinandersetzung bieten, wo wir nicht versuchen, einander zum Schweigen zu bringen, sondern versuchen, uns gemeinsam den Konsequenzen unserer Unterschiede zu stellen, ebenso wie den Hoffnungen, die in unseren Gemeinsamkeiten wurzeln. Anstatt den schwierigsten Problemen aus dem Weg zu gehen und eine Fassade von Einheit aufrechtzuerhalten, sollten wir uns die Möglichkeit geben, einander unser Innerstes zu erschließen unter Einschluß all der Verschiedenheiten und Widersprüche, die dadurch offengelegt werden. Wir könnten die Spannung, die unvermeidlich zwischen uns existiert, schöpferisch und dynamisch nutzen, statt den Versuch zu machen, ihr zu entfliehen.

Wenn es dann gelingt, nach Canberra die seit Vancouver aufgetretenen internen organisatorischen Schwierigkeiten zu vermeiden, könnte JPIC eines der Hauptthemen werden, um die herum der ÖRK seine Arbeit während der nächsten Dekade, wenn nicht des nächsten Jahrhunderts organisiert, wie es der Zentralausschuß bereits 1990 gefordert hat. Ein solcher Zeitrahmen ist realistischer als der in Vancouver ins Auge gefaßte, da die kirchlichen Probleme so schwer lösbar sind.

Die Hoffnung freilich, daß die bei der Versammlung für JPIC erzeugte Dynamik nicht weiter von gewichtigen, internen, organisatorischen Schwierigkeiten behindert wird, mag zu optimistisch sein. Im März 1990 vertagte der Zentralausschuß die Beratung einer Veränderung der Arbeitsstruktur des ÖRK bis nach der Vollversammlung und der Wahl eines neuen ZA. Darüber hinaus fällt in die Periode nach der Vollversammlung die Wahl eines neuen Generalsekretärs. In beiden Veränderungen liegt ein erhebliches Störpotential, selbst wenn sie sorgfältig vorbereitet werden.

3. Die *Programmeinheit für Gerechtigkeit und Dienst* hat mit JPIC die Möglichkeit, ihre Arbeit stärker zu integrieren und vor allem die Verknüpfung der Probleme in fruchtbarer und dynamischer Weise zu entfalten; vor allem muß deutlicher werden, daß und wie das Interesse an der Ganzheit der Schöpfung in einer Gerechtigkeitsperspektive verwurzelt ist. Noch wichtiger wäre es, wenn die Programmeinheit und die mit ihr verbundenen kirchlichen Einrichtungen und Netzwerke das Konzept der wechselseitigen Verpflichtung nutzen würden, um bereits bestehende oder noch zu schaffende *Modelle von Ekklesiologie* sichtbar zu machen, *die die Dimensionen von JPIC integrieren,* d. h. Modelle, die ausgerichtet sind auf das Schaffen von Gemeinschaft und nicht auf die Erhaltung von Institutionen. Diese Bemühung könnte auf der Arbeit von Faith and Order aufbauen und ver-

suchen, einige der Einschränkungen und Grenzen zu durchbrechen, mit denen diese Kommission traditionell zu kämpfen hat.

4. Auch wenn die mögliche *Umstrukturierung* des ÖRK nach der Vollversammlung zu einem Störfaktor werden könnte, so gibt sie zugleich der Programmeinheit als Ganzer die Gelegenheit abzuwägen, was aus ihrem früheren Arbeitsprogramm nicht mehr länger Priorität hat, wo stärkere Integration zwischen den Untereinheiten erreicht werden könnte und wie die gegenwärtige Arbeit verändert werden sollte, um die JPIC-Aufgabenstellung voll aufzunehmen und zu verstärken, und welche neuen Strukturen evtl. erforderlich sind, um diese Zielsetzungen zu verwirklichen. Die Strukturvorschläge, die dem Zentralausschuß 1990 vorgelegt wurden, waren bedrohlich für die Programmeinheit, z.T. weil sie in einem übereilten Prozeß ausgearbeitet worden waren. Keiner der Untereinheiten wurde die Zeit oder Gelegenheit gegeben, ihre eigene Aufgabenstellung zu überprüfen und nach Prioritäten zu ordnen, um sich so auf einen entscheidenden Einschnitt vorzubereiten und einen Beitrag zum Prozeß der Strukturveränderung zu machen. Bei den Strukturberatungen nach Canberra sollte dieser Fehler möglichst nicht wiederholt werden.

Die ursprünglichen Pläne enthielten darüber hinaus den Vorschlag, die ganze Programmeinheit für Gerechtigkeit und Dienst, mit Ausnahme der Kommission für Zwischenkirchliche Hilfe, in eine neue Untereinheit zusammenzufassen. Viele nahmen die geplanten Strukturveränderungen wahr als Signal für eine gefährliche Rückwendung zur Vergangenheit, d.h. zu einer Situation des ÖRK vor der Vollversammlung in Uppsala, als die Fragen der Gerechtigkeit noch nicht zentrale Bedeutung für die Arbeit des Rates hatten. Unglücklicherweise wurden die Strukturvorschläge etwa zur gleichen Zeit bekannt, als die Reaktionen auf den ersten Entwurf des JPIC-Dokuments zu erkennen gaben, daß die Fragen der Gerechtigkeit in diesem Text unzulänglich behandelt seien. Die Weltversammlung wurde so zum Opfer einer Reaktion gegen die Vorschläge zur Strukturveränderung insofern, als der ÖRK als Ganzer ein Abrücken von seinem klaren Zeugnis, etwa zu Fragen des Rassismus oder der wirtschaftlichen Gerechtigkeit, ins Auge zu fassen schien. Einige der Untereinheiten aus der Programmeinheit ergriffen die Initiative zur Organisation eines *Gerechtigkeitsforums* unmittelbar vor der Weltversammlung in Seoul als Versuch, die zentrale Bedeutung der Gerechtigkeit für JPIC zu unterstreichen. Ironischerweise wurde das Forum so zum Beleg für das früher in diesem Aufsatz angedeutete Problem, daß nämlich JPIC sehr wenig ernsthafte inhaltliche und konzeptionelle (im Unterschied zu organisatorischer und finanzieller) Unterstützung vom ÖRK als

Ganzem und speziell von der Programmeinheit für Gerechtigkeit und Dienst erfahren hatte.

JPIC stellt daher sowohl eine Chance als auch eine Herausforderung für die Programmeinheit II dar. Wenn wirklich JPIC im Zentrum der Arbeit des ÖRK in das nächste Jahrtausend hinein stehen soll, dann müssen Strukturveränderungen zweifellos organisatorisch zu einer Stärkung und Profilierung der von der Programmeinheit geleisteten Arbeit führen, statt sie zu schwächen. Ich hielte es für falsch, wenn die Programmeinheit oder ihre Untereinheiten sich selbst im Interesse der Erhaltung des Status quo verteidigen würden; wenn sie jedoch die Gunst des Augenblicks nutzen, dann können wir schon jetzt die Umrisse der notwendigen Strukturveränderungen nach Canberra ins Auge fassen, um so JPIC den entsprechenden Nachdruck zu geben und neue kooperative Anstrengungen zwischen den bestehenden oder neuen Untereinheiten anzuregen. Dies wäre zweifellos eine Herausforderung für die Programmeinheit, aber eine, die des Einsatzes von Zeit und Kräften würdig wäre.

5. Gleichzeitig kann die Programmeinheit versuchen, dem ÖRK als Ganzem *Arbeitsformen* vorzuschlagen, die *einen anderen Stil verkörpern* als den, große Weltkonferenzen zu organisieren, die an Dokumenten orientiert sind. Wir haben seit Vancouver eine Vielzahl solcher Konferenzen abgehalten und gesehen, wie JPIC zum Opfer dieses Modells wurde. Wir können jetzt die Brauchbarkeit dieses Modells sorgfältig auswerten, nicht in der Absicht, diesen Stil kurzerhand abzulehnen, sondern um besser herauszufinden, wann und für welche Zwecke er angemessen ist. Darüber hinaus kann die Programmeinheit in diesem Zusammenhang einen hilfreichen Beitrag leisten, indem sie versucht, angemessene Formen der Verknüpfung zwischen lokalen und globalen Auseinandersetzungen und Analysen aufzuzeigen. Die überzogenen Erwartungen der sechziger und siebziger Jahre, als wir meinten, großartige abschließende Erklärungen über die christlichen Perspektiven zu den Problemen von Gerechtigkeit und Frieden abgeben zu können (vgl. das Schwerpunktthema für eine gerechte, partizipatorische und lebensfähige Gesellschaft nach der Vollversammlung in Nairobi), sind aufgrund der wiederholten Konfrontation mit örtlichen Komplexitäten und Nuancen erheblich bescheidener geworden. Das heißt nicht, daß wir unfähig seien, uns global über gemeinsame Perspektiven und Verpflichtungen zu verständigen. Es bedeutet jedoch, daß diese Aufgabe immer weniger mit einem Arbeitsstil erfüllt werden kann, der darauf aus ist, Intellektuelle und Universitätsleute zur Vorbereitung von Konferenzdokumenten zu versammeln, die dann in großen Tagungen überarbeitet werden sollen. Leider

haben die Programmeinheit II und JPIC wie auch der übrige ÖRK in der Vergangenheit zu schnell vorausgesetzt, daß dieses Modell universal anwendbar ist, ungeachtet der häufigen Kritik von vielen Seiten, nicht zuletzt von Feministinnen. Die Probleme, mit denen die Weltversammlung in Seoul zu kämpfen hatte, sollten uns einen starken Impuls geben, nicht allein nach neuen Inhalten, sondern ebensosehr auch nach neuen Arbeitsstilen zu suchen.

6. Abgesehen von der Frage, wie es mit dem JPIC-Prozeß insgesamt weitergehen soll, können sich die *Ergebnisse der Weltversammlung* in Seoul dennoch sehen lassen als wichtige Beiträge zur ökumenischen Bewegung und für die Arbeit des ÖRK. Für meine Erfahrung war die Zusammenkunft eines der interessantesten und produktivsten Beispiele für die Interaktion zwischen Kirchen und Bewegungen, die ich bisher erlebt habe. Die Affirmationen zeigen, wie tief der bereits vorhandene ökumenische Konsens sowohl in der grundlegenden Analyse als auch den Überzeugungen reicht, und sie sind ein gemeinsames Zeugnis für die Bedeutung und Dringlichkeit der Probleme. Diese Bezeugungen des Glaubens sollten bei der Vollversammlung in Gottesdiensten und in der Sektionsarbeit benutzt werden. Die Affirmation VII über die Schöpfung, Affirmation VIII über die Erde und der Bundesschluß III für den Schutz der Erdatmosphäre sind völlig neuartige – und vielleicht in dieser Form erstmalige – Beiträge zur ökumenischen Diskussion über die Bewahrung der Schöpfung. Der persönliche und institutionelle Ertrag der zwischen den Teilnehmern entstandenen Vernetzungen wird vermutlich an vielen Orten noch für längere Zeit spürbar sein. Und schließlich könnte der JPIC-Prozeß durch die Weltversammlung jene tragende und vorwärtsweisende Dynamik bekommen haben, die ihm bislang im Leben des ÖRK fehlte.

Es ist meine Hoffnung, daß das in Seoul entstandene Bewegungsmoment (ernüchtert durch die dort gemachten Lernerfahrungen) an Kraft gewinnt, sich in Canberra verstärkt und schließlich aus dem ursprünglichen Vancouver-Aufruf, die Kirchen hineinzuziehen „in einen konziliaren Prozeß wechselseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" eine unwiderstehliche und unumkehrbare Dynamik in der ganzen Christenheit, ja in der ganzen Welt macht.

Übersetzt aus dem Englischen von Konrad Raiser

Die Arbeit der Einheit III des ÖRK zwischen Vancouver und Canberra

VON JEAN SKUSE

Einige wesentliche Merkmale der 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver waren die Betonung der Vielfalt der Teilnehmer, der umfassenden Einbeziehung aller in die Vollversammlung und der ökumenischen Spiritualität. Noch nie zuvor war eine Vollversammlung so repräsentativ für die gesamte Kirche gewesen; nie zuvor waren Randgruppen innerhalb der Kirchen in der Leitung der Vollversammlung so sichtbar; auf keiner vorhergehenden Vollversammlung hatte es eine so offensichtliche Betonung des Gottesdienstes als Kernpunkt aller Vorgänge gegeben.

Jeder dieser Akzente bildet einen besonderen Schwerpunkt in der Einheit III des ÖRK „Bildung und Erneuerung". Dennoch ist die Arbeit dieser Einheit innerhalb des Rates und bei seinen Mitgliedskirchen wahrscheinlich am wenigsten bekannt, und man nimmt wenig Notiz von ihr. Diesen Eindruck haben auch viele Mitarbeiter in der Einheit selbst. So wie viele ihrer Untereinheiten mit Randgruppen beschäftigt sind, empfindet sich die Einheit selbst als die am äußersten Rand stehende und machtloseste im ÖRK.

In ihrem Bericht an die 7. Vollversammlung in Canberra spricht Einheit III von der Schwierigkeit, als ein zusammenhängendes Ganzes zu arbeiten. Es gibt anscheinend wenig Grund dafür, diese Ansammlung von Untereinheiten zusammenzuhalten. Wenn wir aber auf einige von der Einheit seit Vancouver durchgeführte Programme schauen, gibt es eine Reihe von Gemeinsamkeiten: Bildung, Teilhabe, Einbeziehung der Laien, Spiritualität, Erneuerung der Gemeinde, Theologie des Volkes, Befähigung.

Niemand, der in Vancouver dabei war, wird die Anregungen vergessen, die von den täglichen Andachten im Zelt ausgingen. Getragen wurde dies von den Gebeten einer kleinen Gemeinschaft in den Wochen vor und während der Versammlung.

Die Betonung des gottesdienstlichen Lebens war für den ÖRK nichts Neues. Der Gottesdienst hat bei Zusammenkünften des ÖKR immer eine wichtige Rolle gespielt. Aber die Qualität der Vorbereitung, die Tatsache, daß sie nicht zu übersehen waren, und die Begeisterung, die von den Gottesdiensten in Vancouver ausging, waren hervorragend und haben seitdem für den ÖRK und für weltweite und regionale Zusammenkünfte ein Vorbild gegeben.

Diese neuerliche Betonung des Gottesdienstes in der Ökumene verdankt vieles der Arbeit, die von der Untereinheit „Erneuerung und Gemeindeleben" vor und während der Vollversammlung geleistet wurde. Seit 1983 nun hat diese Untereinheit auf ihrer Arbeit im vorhergehenden Zeitraum aufgebaut, indem sie eine langfristige Untersuchung zum Thema „Eine Spiritualität für unsere Zeit" durchführte. Das Programm empfing Anregungen aus den Einsichten monastischer Frömmigkeit, der Spiritualität im interreligiösen Dialog und der Erneuerung durch die Ikonographie.

Die lange erwartete revidierte Fassung des Ökumenischen Fürbittkalenders „Mit Gottes Volk auf Erden" war ein wesentliches Vorhaben zur Unterstützung dieser Arbeit. Arbeitsgruppen zum Thema „Gottesdienst" in allen Erdteilen haben neues Material zum ökumenischen Gottesdienst beigebracht. Vieles davon wird während der nächsten Vollversammlung in Canberra benutzt werden.

Beim Schwerpunkt „Ortsgemeinde" bilden die Laien ein besonderes Anliegen für diese Untereinheit. Sie unterhält Kontakte zu christlichen Laienzentren in der ganzen Welt und widmet der ökumenischen Dimension der Zurüstung der Laien besondere Aufmerksamkeit.

Im Ausblick auf die Vollversammlung in Canberra schlägt die Untereinheit ernsthaftes Studium der Veränderungen an der Basis vor. Es gibt viele Beispiele für neue Formen christlicher Gemeinschaft (Basisgemeinden, Hausgemeinden, pfingstlerische und charismatische Gruppen und andere Erneuerungsbewegungen), die für die Mission der Kirche und für die kirchlichen Strukturen neue Herausforderungen darstellen.

Wenn die Kirchen auf der 7. Vollversammlung für die Erneuerung der ganzen Schöpfung beten, werden sich Fragen erheben, ob die Kirche eine spirituelle Erneuerung erkennen und bejahen kann, die sich innerhalb und außerhalb ihrer selbst abspielt. Einige Arbeiten der Untereinheit „Erneuerung und Gemeindeleben" werden die Kirche zu neuen Perspektiven für die Erneuerung ihrer Glieder und ihres eigenen Lebens als Institution herausfordern.

Wie die Untereinheit für Erneuerung und Gemeindeleben, so geht auch diejenige für theologische Ausbildung davon aus, daß der Dienst zum ganzen Volk Gottes gehört. Erwachsen aus der Arbeit des Theologischen Ausbildungsfonds im Jahre 1958, hat sich die Arbeit der Untereinheit von der ausschließlichen Konzentration auf die Dritte Welt fortbewegt hin auf Erneuerung in allen Regionen der Welt.

Seit Vancouver gab es eine bemerkenswerte Verschiebung. Während man vorher über theologische Ausbildung streng beschränkt auf das ordinierte

Amt oder eine geordnete Ausbildung sprach, begann man jetzt zu erforschen, wie Geistliche und Laien gleicherweise für den Dienst in der heutigen Welt zugerüstet werden. Die Untereinheit anerkennt die Rolle der Frauen in Theologie und geistlichem Amt und hat in Zusammenarbeit mit der Untereinheit „Die Frau in Kirche und Gesellschaft" ein Programm für Theologiestudentinnen durchgeführt.

„Theologische Ausbildung" ermutigt zum Miteinander-Teilen zwischen den verschiedenen Regionen der Welt. Die eigenen Hilfsquellen wurden Kirchen in Asien, Afrika, Lateinamerika und der pazifischen Region für die Entwicklung von Fakultäten und Erneuerungsprogrammen zur Verfügung gestellt. Die Liste der von der Untereinheit seit Vancouver veranstalteten Konsultationen, insbesondere auf regionaler Ebene, ist lang.

Ein in Zusammenarbeit mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg und dem Evangelischen Missionswerk im Bereich der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) durchgeführtes Austauschprogramm stellt ein Modell für die Ausbildung solcher Menschen dar, die in der Ökumene Leitungspositionen einnehmen sollen.

Eine interessante Entwicklung in der Zeit seit der 6. Vollversammlung war die Zusammenführung der Untereinheit „Theologische Ausbildung" und des Ökumenischen Instituts in Bossey. Das Mandat für diese gemeinsame Arbeit lautet: Förderung ökumenischen theologischen Lernens und Schulung im örtlichen Kontext ebenso wie auf weltweiter Ebene. Es steht zu hoffen, daß die auf jeweils längere Zeitdauer eingestellte Wohn- und Arbeitsgemeinschaft in Bossey sich gegenseitig beeinflussen und bereichern und so den Kirchen bessere Dienste leisten werden.

Die Untereinheit „Bildung" beschloß 1985, daß die beiden wesentlichen Akzente der weitergehenden Arbeit „Ökumenisches Lernen" und „Lernen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" sein sollten. Damit sollte versucht werden, die verschiedenen Programmbereiche zu vereinigen, für die die Untereinheit verantwortlich war – Bibelstudien, Grundbildung für Erwachsene, Familienbildung, Einsatz für Kinder, Kirche und Behinderte, Lernen in einer Welt mit vielen Glaubensüberzeugungen, Kulturen und Ideologien, Stipendienwesen und Fortbildung für Personen mit Leitungsaufgaben. Die Untereinheit versucht auch, ihre Partner über andere Programme des ÖRK zu informieren.

Die Untereinheit „Bildung" hat in all diesen Programmen eng mit regionalen und nationalen ökumenischen Organisationen zusammengearbeitet. Die Weitläufigkeit der Anliegen macht es wahrscheinlich schwierig, einen

wesentlichen Einfluß der Untereinheit auf die Mitgliedskirchen des ÖKR oder auf ihn selbst festzustellen.

Seit Vancouver standen zwei Initiativen im Vordergrund: die Aufmerksamkeit, die dem Platz der Kinder in der Kirche gewidmet wird, und der Einsatz für Behinderte.

Die Untereinheit „Bildung" hat internationale Versuche unterstützt, das Bewußtsein für das Elend von Millionen heimatloser Kinder in der ganzen Welt zu wecken. Sie hat den zentralen Ort der Kinder im Leben der Kirche bejaht, so daß in Canberra Kinder offiziell zur Vollversammlung gehören werden.

Nach Vancouver wurde ein den ganzen ÖRK umfassendes Programm über Kirche und Behinderte eingerichtet. Das Programm erleichtert die vollständigere Teilnahme von Menschen mit verschiedenen Behinderungen in der Kirche ebenso, wie es sich um die in diesem Zusammenhang auftretenden Fragen der Gerechtigkeit kümmert. In ihrer eigenen Auswertung geben die für das Programm Verantwortlichen zu, daß sie nicht in der Lage waren, die Unterstützung der Mitgliedskirchen für die im Programm vorgesehenen Unternehmungen zu erreichen; auch konnten seine Anliegen nur unzulänglich in andere Programme des ÖRK einbezogen werden.

Ein durchaus erfolgreicher Teil der Wirkung des ÖRK nach außen seit 1945 ist immer das Stipendienprogramm gewesen. In den Jahren seit Vancouver war der Gesamtzuwachs an Stipendien in Höhe von 61 Prozent besonders bedeutsam. Er ermöglichte es einigen zuvor unterrepräsentierten Regionen, z.B. dem Mittleren Osten, Osteuropa und der Karibik, intensiver daran teilzunehmen. Leider wurden die meisten Stipendien für Studien in europäischen Ländern oder in Nordamerika verwandt. Weniger als ein Drittel der Stipendien ermöglichte Studien in Entwicklungsländern. Es steht zu hoffen, daß diese Tendenz in der Zeit nach Canberra korrigiert werden kann.

Im März 1988 ging Hans-Ruedi Weber in den Ruhestand. Er war Exekutivsekretär für Bibelstudien seit Beginn des Programms im Jahre 1972. Nach der Vollversammlung in Vancouver führte er seine einfallsreichen Programme zur Aus- und Fortbildung von Bibelstudienleitern in verschiedenen Regionen der Welt weiter, besonders in der pazifischen Region. Die Bibelarbeiten für die Vollversammlung in Canberra zeigen ein weltweites Interesse an den biblischen Perspektiven zu Fragen der Gegenwart. Es wird eine der Herausforderungen für die Vollversammlung sein zu zeigen, wie der zentrale Platz der Bibel in der gesamten Arbeit des Rates beibehalten werden kann. Initiativen zur Einbeziehung der orthodoxen Kirchen müssen ermutigt und verstärkt werden.

Das Büro für Familienbildung hat dem Wunsch der Vollversammlung in Vancouver nach einer Untersuchung über Sexualität und zwischenmenschliche Beziehungen Folge geleistet. Die Studie wird den Kirchen bald zur Verfügung stehen. Ein unserer Zeit entsprechendes Verständnis der Familie in ihren vielen Lebensäußerungen wird in dem vor uns liegenden Zeitraum hohe Priorität haben.

Ein unter dem Namen „Interlink" bekanntes Projekt zielte darauf hin, den Kirchen bei der Entdeckung von bildungsmäßigen Ansätzen zu helfen, die für das Leben in einer Welt mit vielen Glaubensüberzeugungen, Kulturen und Ideologien angemessen sind.

Beim Überblick über die Arbeit der Untereinheit „Bildung" wird deutlich, daß noch weiterhin Prioritäten gesetzt werden müssen. Die Vielfalt von Anliegen und die zahlreichen Programme, an denen die Untereinheit beteiligt ist, machen es schwer, klare Ziele zu erkennen.

Die Untereinheit hat das erkannt, und die Arbeitsgruppe wird im Juni 1990 versuchen, die wesentlichen Bildungsfragen zu bestimmen, denen man sich nach der Vollversammlung in Canberra widmen muß. Dabei wird sie von Auskünften ausgehen, die sie in einem Beratungsprozeß mit Mitgliedskirchen und ökumenischen Organisationen erhalten hat.

Die Untereinheit „Die Frau in Kirche und Gesellschaft" hat es seit der Vollversammlung von Vancouver schwer gehabt. Die früher bestehende Hoffnung auf volle Teilnahme von Frauen an der gesamten Arbeit des ÖRK ist nicht verwirklicht worden. Ähnliche Hoffnungen, daß Fragen von besonderem Interesse für Frauen fest auf die Tagesordnung in allen Einheiten und Untereinheiten kämen, haben nur begrenzt Erfüllung gefunden. Die aus der feministischen Theologie stammenden Einsichten haben die Hauptströmungen von Theologie und Mission innerhalb des ÖRK und innerhalb der meisten Kirchen nur wenig beeinflußt.

Die Untereinheit mußte ihren Einsatz sowohl in allen Programmen des ÖRK fortsetzen wie auch ihre eigenen Interessen wahrnehmen. Seit Vancouver gibt es eine den ganzen Rat umfassende Arbeitsgruppe über Frauenfragen, die die Untereinheit bei ihrer Beobachtung der Teilnahme von Frauen in allen übrigen Untereinheiten unterstützt hat. Dennoch hat der ÖRK z. Zt. keine Direktorin einer Untereinheit außerhalb derjenigen für Frauen und weniger Frauen in leitenden Positionen als vor Vancouver. Die Mitarbeiterinnen im ÖRK wechseln verhältnismäßig häufig. Die Gründe dafür müssen dringend untersucht und beachtet werden.

In Vancouver waren fast 30 Prozent der offiziellen Delegierten Frauen. Frauen teilten sich in die Leitung mit den Männern in Plenarsitzungen, bei

den Gottesdiensten, als Animateurinnen und als Vorsitzende. Ziel für die Teilnahme von Frauen in Canberra sind 40 Prozent. Aber sieben Jahre nach Vancouver kämpft man immer noch darum, eine angemessene Leitung durch Frauen bei der kommenden Vollversammlung sicherzustellen, und viele fürchten, daß einige der schwer errungenen Erfolge von Vancouver wieder verlorengehen. Auf der Sitzung des Zentralausschusses in Hannover war es interessant zu beobachten, daß, als das Drängen auf vermehrte Teilnahme von Frauen an der Vollversammlung in Canberra sich steigerte, der Gegendruck ganz deutlich wurde. Solch eine Auflage würde für viele eine Belastung bedeuten, wurde gesagt, besonders für diejenigen aus der orthodoxen Tradition. Zum ersten Mal in der Geschichte des ÖRK beriefen sich die Orthodoxen auf einen Passus in der Verfassung, der einer Kirche das Recht zum Widerspruch gibt, wenn ein Beschluß des ZA ihr „ekklesiologisches Selbstverständnis" berührt.[1]

Die Debatte beleuchtete ein Problem des ÖRK: Wie kann man diejenigen, die für die Beschlüsse ihrer Kirchen Verantwortung tragen, beteiligen und gleichzeitig sicherstellen, daß der ÖRK das ganze Volk Gottes repräsentiert? Das ist ein Problem sowohl für die Kirchen als auch für den ÖRK. Solange es keine große Zahl von Frauen in leitenden Positionen in den Kirchen und ökumenischen Organisationen gibt, wird es auch an Frauen in leitenden Positionen im ÖRK mangeln. Andererseits erkennt der Rat nur langsam, daß viele Frauen in seinen Ausschüssen und Kommissionen in ihren Kirchen führende Stellungen einnehmen und nicht nur als Alibi ernannt sind.

Der ÖRK versucht, diese Fragen anzugehen, und hat auf der Sitzung des ZA 1987 die Kirchen zu einer Ökumenischen Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen" (1988–1998) aufgerufen. Fünf Ziele wurden von der ZA-Sitzung im August 1988 bekräftigt:

(a) die Kirchen zu bewegen, sich selbst von Rassismus, Sexismus und Klassenstrukturen sowie von Lehren und Praktiken, die Frauen diskriminieren, zu befreien;

(b) Frauen zu befähigen, unterdrückende Strukturen in der Gesellschaft weltweit, in ihrem Land und in ihrer Kirche in Frage zu stellen;

(c) Perspektiven und Aktionen der Frauen in der Arbeit und im Kampf für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu verdeutlichen;

(d) 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;

(e) Kirchen zu ermutigen, Aktionen in Solidarität mit den Frauen zu unternehmen.[2]

Die Vollversammlung in Canberra findet im 4. Jahr dieser Dekade statt. Es wird Zeit für eine Auswertung des bisher Erreichten und für eine neue Herausforderung.

Die Untereinheit „Jugend" soll die ökumenische Jugendbewegung stärken. Sie hat dies auf verschiedene Weise versucht, durch das Programm der Weltjugendprojekte und besonders auch durch Pflege der Verbindungen zu Mitarbeitern für Jugendfragen in regionalen ökumenischen Organisationen. Die Veranstaltung des Internationalen Jahres der Jugend im Jahre 1985 verschaffte dieser Untereinheit einen besonderen Arbeitsschwerpunkt. Gruppenbesuche und Arbeitslager in Verbindung mit dem Internationalen Jahr der Jugend wurden in verschiedenen Ländern organisiert. Seit fünfzehn Jahren wird immer wieder eine große internationale Jugendveranstaltung vorgeschlagen, wenn man über die Zukunft der ökumenischen Bewegung besorgt ist oder bemerkt, daß die jungen Menschen an ökumenischen Aktivitäten wenig interessiert sind. Nunmehr ist für 1992 eine weltweite Jugendveranstaltung geplant, bei der auch andere internationale ökunmenische Jugend- und Studentenorganisationen beteiligt werden sollen.

Die Einheit III steht auch jetzt, da die 7. Vollversammlung herannaht, vor dem Problem, wie ihre Anliegen in das Leben des ÖRK insgesamt einbezogen werden sollen. Benutzen andere Einheiten und Untereinheiten die Erfahrungen der Bildungsfachleute in ihren Programmen? Ist es die Aufgabe der Untereinheit „Bildung", die Programme des übrigen ÖRK seinen Mitgliedskirchen nahezubringen, oder soll sie ihre eigenen Programme beginnen?

Werden Frauen, Jugendliche und Behinderte für alle Zeit nur eine Seitenlinie des Rates bilden, oder werden sie in den Aktivitäten jeder Untereinheit eine integrierte Rolle spielen? Werden Frauen und Jugendliche immer in einem Atem genannt werden, so als ob sie gemeinsame Interessen und Anliegen hätten, wenn doch die einzige Gemeinsamkeit ihre Randgruppenexistenz ist? Wie kann der ÖRK sich von seinen männlichen Herrschaftsstrukturen befreien? Die Glaubwürdigkeit des ÖRK und seines traditionellen Einsatzes für Randgruppen und Unterdrückte wird auch in Zukunft davon abhängen, wie einige dieser Fragen beantwortet werden.

Es sollte nicht der Einheit III überlassen bleiben, der ständige Stachel im Fleisch des übrigen ÖRK zu sein. Es sollte für die Untereinheiten „Die Frau in Kirche und Gesellschaft" und „Jugend" nicht nötig sein zu meinen, sie müßten in jeder Arbeitsgruppe und auf jeder ökumenischen Konferenz und Konsultation vertreten sein, weil sonst ihre Anliegen übersehen würden. Es

muß dem ÖRK ernst damit sein, daß die Ökumenische Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen" eine hohe Priorität besitzt, zu der er sich verpflichtet hat, und daß er es nicht der Untereinheit für die Frauen überläßt, ihn an diese Tatsache zu erinnern.

Es könnte an der Zeit sein, daß die Einheit III von ihrer Rolle abrückt, immer nur der Fürsprecher mit der Betonung auf Teilnahme und Vertretung zu sein, und statt dessen den ÖRK und seine Mitgliedskirchen in den Fragen von Macht und Ungerechtigkeit in ihren eigenen Organisationen herausfordert. Wenn der übrige ÖRK die Rolle der Einheit III in Fragen der Aus- und Fortbildung und als Fürsprecher ernst nähme, so wie sie nun viele Jahre lang vorgebracht worden sind, dann wären die Untereinheiten frei, ihre eigenen programmatischen Anliegen zielbewußter zu verfolgen.

In Vancouver wurden auf den Gebieten der Aus- und Fortbildung, der Spiritualität, der Frage der Laien, ihrer Teilnahme und ihrer Beteiligung viel gewonnen. Viele werden nach Canberra blicken, um zu sehen, ob es in den vergangenen sieben Jahren Fortschritte gegeben hat und ob der ÖRK auf dem Gewonnenen aufbauen kann, um in die Zukunft voranzuschreiten. Der Kontext der Versammlung wird eine Herausforderung für sich darstellen.

Die Bevölkerung *Australiens* hat in diesem Jahr 17 Millionen erreicht. Die letzte Million ist im Laufe der letzten dreieinhalb Jahre dazugekommen. Ein Viertel der ständigen Einwohner Australiens wurde außerhalb des Landes geboren, und der zahlenmäßige Zuwachs an außerhalb des Landes Geborenen übertrifft die Wachstumsrate der in Australien selbst geborenen Bevölkerung um nahezu das Dreifache.

Mehr als 120 ethnische und rassische Gruppen leben in Australien, 80 Prozent davon in Städten an der Süd- und Ostküste. Dadurch wird der Anspruch der Australier glaubwürdig, daß sie zu den am meisten verstädterten Völkern in der Welt gehören und auf einem großen und isolierten Kontinent leben.

Während die Mehrheit der Australier sich als Christen bezeichnet, sind doch alle größeren Glaubensüberzeugungen vertreten. Die drei größten christlichen Denominationen sind die römischen Katholiken, die Anglikaner und die Unionskirche in Australien.[3] Die nächstgrößere ist die Griechisch-Orthodoxe Kirche. Sieben orthodoxe Kirchen befinden sich unter den dreizehn Mitgliedern des Australischen Kirchenrates.

Die Veranstaltung der Vollversammlung in Australien wird die internationale Aufmerksamkeit auf das Elend der machtlosesten und am meisten an den Rand gedrückten Gruppe in der australischen Gesellschaft lenken, auf die australischen Ureinwohner. Seit über 40 000 Jahren bewohnen sie dieses

Land und leiden seit Beginn der Kolonisierung vor 200 Jahren unter den Auswirkungen des Völkermords, des Raubes ihrer Kultur, der Profanierung traditioneller heiliger Stätten, des Rassismus und der Annexion von Stammesgebieten.

Die Australier sind sich bewußt, daß dies die erste Vollversammlung in der südostasiatischen bzw. pazifischen Region ist. Für viele wird diese eine einmalige Gelegenheit sein, mit Menschen so vieler verschiedener christlicher Traditionen und aus so vielen Ländern Kontakt zu haben.

Angeregt durch die Vorbereitungen der Kanadier für die Vollversammlung in Vancouver haben die australischen Kirchen beschlossen, die von der Vollversammlung gebotene Gelegenheit zu ökumenischer Erneuerung auf Gemeindeebene zu nutzen.

Pfingsten 1990 wurde ein Jahr des ökumenischen Miteinander-Teilens begonnen, das bis in die Zeit nach der Vollversammlung fortgesetzt wird. Das Jahr begann mit einem größeren ökumenischen Bibelstudienprogramm über das ganze Land hin, bei dem die für die Vollversammlung vorbereiteten Bibelstudien benutzt werden. In das Programm eingebaut sind Vorschläge, wie man die Anregungen der Vollversammlung in der Nacharbeit zur Förderung der Ökumene am Ort benutzen kann.

Mehr als 600 Gemeinden haben sich dazu verpflichtet, für die Vollversammlung zu beten, mehr über den ÖRK zu lernen und die Vorbereitungen für die Vollversammlung finanziell zu unterstützen.

Die Vollversammlung wird in der Hauptstadt Canberra stattfinden. „Canberra" ist ein Wort aus der Sprache der Ureinwohner und bedeutet „Versammlungsort".

Die Delegierten und die übrigen Teilnehmer dürfen sicher sein, daß sie in Canberra 1991 herzlich willkommen sind, wenn wir uns im Gebet zusammenfinden: „Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung."

Aus dem Englischen übersetzt von Claus Kemper

ANMERKUNGEN

[1] Absatz 6b der Geschäftsordnung für die Sitzungen der Vollversammlung und des Zentralausschusses, in: Bericht aus Vancouver Frankfurt 1983, S. 329.

[2] Vgl. Ökumenische Rundschau, 38. Jg., Heft 2, April 1989, S. 216. Die fünf Punkte sind dort allerdings in anderer Reihenfolge angegeben.

[3] „Uniting Church in Australia". Eine seit 1977 bestehende unierte Kirche, zu der sich Kongregationalisten, Presbyterianer und Methodisten zusammengeschlossen haben, vgl. World Council of Churches, Handbook Member Churches, Genf 1985, S. 240.

Die Benutzung des Judentums in der Befreiungstheologie[1]

VON HERMANN BRANDT

Der Titel enthält einen kritischen Unterton. Ich habe mich erst nach einigem Zögern zu dieser Formulierung entschlossen. Dieses Zögern hat seinen Grund in der Erfahrung, die wohl alle machen, die sich bemühen, die Anstöße der Theologien aus Übersee als Herausforderung für europäische Theologie und Kirche zu vermitteln: Wer sich bei uns für eine Würdigung außereuropäischer Theologie einsetzt, wird sehr schnell mit dieser Theologie identifiziert. Wer etwa Zeugnisse der lateinamerikanischen Befreiungstheologie übersetzt, wird leicht pauschal zu den Befreiungstheologen gerechnet. Wer an ihr Kritik übt, wird sogleich – ebenso pauschal – als Gegner vereinnahmt und gerät in eine ganz ungewollte Allianz. Diese Möglichkeit hat mich zögern lassen, die Rolle, die dem Judentum durch die Befreiungstheologie zugewiesen wird, zu beleuchten. Ich bin aber davon überzeugt, 1. daß der Impuls der Befreiungstheologie durch Kritik an *einem* Punkt nicht gebrochen wird und 2. daß die Aussagen über das Judentum in der Befreiungstheologie revidierbar sind.

Für die lateinamerikanische Theologie ist der christlich-jüdische Dialog noch kein Thema. Sie ist durch die Schoa kaum sensibilisiert. Vielmehr halten sich mittelalterliche Verhältnisbestimmungen durch – wenn auch in modifizierter Form.

1. Ein Blick auf nur scheinbar alte Gegenüberstellungen von Synagoge und Kirche

Nur selten ist die Synagoge in der christlichen Kunst ohne ihre Schwester, die Kirche, dargestellt worden. Die christlichen Gegenüberstellungen von Kirche und Synagoge laufen in Wahrheit auf eine Unterordnung der Synagoge unter die Kirche hinaus. Am sogenannten Bekenner-Portal an der Südseite der Kathedrale von Chartres wird die Synagoge als ein kleines „Krallenäffchen" abgebildet; es befindet sich unterhalb der Figur des hl. Hieronymus, der seine Vulgata in den Händen hält. Er sieht so aus, als habe er mit ihr die Synagoge niedergedrückt.[2]

Dieses Verhältnis prägt die bekannten Gegenüberstellungen von Synagoge und Kirche seit karolingischer Zeit: Unter dem Kreuz stehen sich beide gegenüber, die Kirche hält Kelch und Siegesfahne, der Synagoge sind

die Augen verbunden, die Krone fällt ihr vom Haupt, ihre Lanze ist zerbrochen. So stand das Ergebnis des „Disputes" zwischen Kirche und Synagoge in den mittelalterlichen Mysterienspielen von vornherein fest: es siegte die „christiana", zerbrach die Lanze und zerriß das Banner der Synagoge. In der Vorhalle des Mindener Doms sehen wir die Kirche als Führerin der klugen, die Synagoge als die der törichten Jungfrauen. Besonders erschreckend sind die Darstellungen vom Typ des sogenannten „lebendigen Kreuzes": Am rechten Querbalken des Kreuzes wächst eine segnende Hand hervor: der Segen des Crucifixus gilt der Kirche, die als junge Frau rechts unter dem Kreuz steht. Der linke Querbalken endet in einer Hand, die ein nach unten gerichtetes Schwert hält, darunter ist ein Totenkopf gemalt, die Schlange mit dem Apfel windet sich durch die Augenhöhlen, darunter ein jüdischer Altar mit Opfertier, noch weiter unten die Synagoge – hier in Gestalt eines hingesunkenen Alten mit der Binde vor den Augen.[3] Diese alten Konfrontierungen sind ihrerseits schon das Ergebnis eines langen Enteignungsprozesses.

Die Folgen sind bekannt. Ein Deutscher – das ist in *seinem* Kontext begründet – wird Parallelen zu solcher Herabwürdigung Israels nicht widerspruchslos hinnehmen, auch wenn sie in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie auftauchen, die er als Christ und Ideologe gern verteidigte – falls sie dessen überhaupt bedarf.

Sollte es trotz des vielgestaltigen Antijudaismus in der christlichen Kirche[4] und trotz der Versuche seiner Überwindung noch möglich sein, daß christliche Theologen von der Synagoge sprechen „etsi Israel non daretur", als gäbe es Israel gar nicht? Und wenn es geschieht, welche Motive führen dazu?

2. Beispiele für das Bild des Judentums in der Befreiungstheologie

Die Wieder- oder Neuentdeckung der biblischen Botschaft ist wohl das eigentliche Charakteristikum und zugleich die stärkste Antriebskraft der Befreiungstheologie.[5] Es ist faszinierend, wie in ihr die Bibel zu Wort kommt. Sie gewinnt eine Leuchtkraft und Unmittelbarkeit, eine Lebensnähe, um die die Christen in der sogenannten 1. Welt die Schwestern und Brüder in Lateinamerika nur beneiden können. Dabei wird auch das Alte Testament keineswegs als „alt" verstanden: Der Exodusbericht, Deuterojesaja, Exil, Gefangenschaft, die Verheißung des Gelobten Landes – all das ist von brennender Aktualität. Die Aussagen über Israel und über das Judentum stehen also im Zusammenhang einer intensiven und kreativen

Aneignung des Zeugnisses der Heiligen Schrift. Deshalb richten wir die Frage nach dem Bild des Judentums zunächst an einen Text, der die *releitura* der Bibel in den Basisgemeinden repräsentiert.

a. Der Tempel und seine Priester als Inbegriff des tödlichen Unterdrükkungssystems

1979, zur Zeit der Militärdiktatur und der sie stützenden Doktrin der „Nationalen Sicherheit", wurde in Brasilien eine kleine Broschüre verteilt, die den Titel trug: „Das Evangelium lesen – mit den Augen der Unterdrückten"[6]. Am Anfang stehen die programmatischen Sätze: „Kein Text, auch das Evangelium nicht, kann aus einer neutralen Haltung heraus gelesen werden." Bei der Lektüre des Evangeliums wirkte sich unweigerlich aus: die gesellschaftliche Position und die vertretene Ideologie der Leser und Leserinnen. Die hermeneutische Grundregel der Basisgemeinden lautet daher: „Es ist nötig, das Evangelium mit den Augen der Unterdrückten wieder neu zu lesen (‚reler'), denn aus dieser Perspektive ist es ja auch gelebt und geschrieben worden."

Was ist das Evangelium? „Es ist die Erzählung von einer *Praxis*." Keine Vorträge, sondern die Zeugnisse von der Praxis Jesu hätten das Volk angezogen. Diese Praxis Jesu, so wird das „Bereitet dem Herrn den Weg, macht seine Steige eben" in Mk 1 gedeutet, habe die wirtschaftliche, ideologische und machtpolitische Stufung der Gesellschaft nivelliert und zerbrochen, ja „zerrissen" (Mk 2,21). Die etablierte Ordnung und der Bruch mit ihr wird nun anhand des „Systems der Reinheit" geschildert, „wodurch die Priester ihre religiöse und politische Macht begründeten".

Jesus schaltet die Zwischeninstanzen von Priestern und Tempel aus. Angesichts der von ihm ausgehenden Gefahr für das „System" verbünden sich sogar Todfeinde: die Pharisäer und die Herodianer: „Die Praxis Jesu bewirkt, daß die Macht den Händen der Volksführer entgleitet. Man braucht nicht mehr den Tempel und den Priester, um die Gnade zu erlangen. Das ‚Gesetz der Religiösen Sicherheit' ist zerstört."

An die Stelle dieses Systems, das die Reinigung im Tempel zur Voraussetzung des Gnadenempfangs macht, „greift Jesus Israels prophetische Tradition wieder auf und stellt die Praxis der Gabe seiner selbst, die Praxis des Anteilgebens, des ... Teilens in die Mitte des Glaubens". Dies wird an der Geschichte der Brotvermehrung illustriert. Während die Apostel in ökonomischen Kategorien denken („nur das Geld bringt die Lösung"), setzt sich das Volk gemäß der Weisung Jesu in Tischgemeinschaften, organisiert sich

also und bildet Basisgemeinden. „Das Teilen läßt die ... Liebe strömen, die zurückgehalten war von den wirtschaftlichen und psychischen Barrieren, die das Teilen verhinderten." Wer nicht liebt und glaubt, kann keine solche Wunder tun – weder das „wahre Wunder": das Teilen, noch das wunderhafte, außergewöhnliche „Zeichen".

Diese Praxis Jesu ist die Ursache für seinen Tod. Seine Praxis macht den Tempel als gnadenvermittelnde Instanz überflüssig: „Der Tempel ist in seinem innersten Wesen betroffen. Er hört auf, der Mittelpunkt Israels zu sein. Und infolgedessen verlieren die Priester ihre Funktionen ..."

Jesus hat sich selbst, hat die Armen an die Stelle des Tempels Israel gesetzt. Beim Mahl des Neuen Bundes – Mk 14 – wird „der Tempel durch ein anonymes Haus ersetzt". Und der Satz Jesu, Mk 14,7: „Wahrlich, immer habt ihr Arme bei euch ..., mich aber habt ihr nicht immer" bedeutet, „daß die physische Abwesenheit Jesu durch die physische Anwesenheit der Armen ersetzt wird; mit ihnen muß das Brot geteilt werden, damit Jesus gegenwärtig wird. Der Leib der Armen verwirklicht die Gegenwart des Leibes Jesu". Damit verkündet Jesus „die Zerstörung Israels und seines Tempels".

Die „Auferstehung" Jesu wirkt als „Aufstand" weiter. So läßt sich das Wortspiel „ressurreição insurreição" übersetzen. „Es gibt keine Auferstehung ohne den Aufstand, d.h. ohne daß sich das Volk erhebt, um die alte Welt und die alte Gesellschaft zu verändern, um so zu einer Gesellschaft des Teilens zu kommen."

Dies können freilich diejenigen nicht erkennen, die aufgrund ihrer Bindung an ihre gesellschaftliche Klasse mit Blindheit geschlagen sind. „Für die Gegner Jesu ist Gott ein Gott der Toten; die Abraham und anderen zugesprochenen Verheißungen sind hinfällig geworden, das System der Reinheit führt zum Tode, und der Tempel, das Zentrum von allem, wird zur Ruine ..."

Jesus selbst hat diese Zerstörung in Gang gesetzt. Die Versuchungsgeschichte zeige, so die lateinamerikanische Auslegung, daß Jesus sich dem Ansinnen verweigert habe, ein „ideologisches Wunder" zu tun: „das Zentrum zu erobern, in dem die Ideologie Israels erarbeitet wurde: den Tempel in Jerusalem". Aber nach dem Zitat der Teufelsworte „Wirf dich hinab" wird nicht die Antwort Jesu (Mt 4,7: „Du sollst Gott, deinen Herrn, nicht versuchen") erwähnt, sondern der Text fährt fort: „Zugleich vertreibt er die Verkäufer aus dem Tempel und stürzt durch seine Praxis die nationale Ideologie völlig um ('subverter')."

Versuchen wir eine Zwischenbilanz. Dieser Text versteht sich als biblisch geschöpfte Antithese zu den wirtschaftlichen und politischen „Todes-

zentren" Lateinamerikas Ende der siebziger Jahre – und ist auch so verstanden worden. Die Ideologie der Nationalen Sicherheit mit ihren Unterdrückungsmechanismen, das Bündnis der Mächtigen gegen das leidende Volk, Kapitalanhäufung in den Händen weniger, die Brandmarkung der Forderung zu teilen als „Subversion" – das sind die sehr realen Gegebenheiten, auf die sich diese Bibelauslegung kritisch bezieht. Oft war es nötig – dies sollte nicht vergessen werden –, die eigentliche Botschaft zu verklausulieren; die Kunst, zwischen den Zeilen zu lesen, war aus der Not geboren.

Das „Anti" in dieser Antithese war also gar nicht antijüdisch gemeint. Der Bezug auf den „Tempel" läßt im Portugiesischen übrigens auch das Wort „Kirche" mitschwingen, wird doch ein Kirchengebäude oft auch als „templo" bezeichnet. Aber dieser Text ist weniger eine religiöse oder kirchenkritische – er ist vor allem eine Kampfschrift gegen die politische und ökonomische Knebelung der Menschen. Ein Hinweis auf die Antithesen der Bergpredigt, auf den Anspruch Jesu, das Gesetz zu *erfüllen,* also auf den zentralen theologischen Konflikt, fehlt daher. Auch die ungebrochene Linie von der Kraft zum Aufstand bzw. zur Auferstehung, von den Vätern des Alten Bundes über Jesus zum Aufstehen des Volkes für eine gerechte Gesellschaft in den siebziger Jahren läßt sich nur aus einer Situation heraus verstehen, in der die befreiende Kraft des Evangeliums als – einzige – Alternative zum menschenvernichtenden System der lateinamerikanischen Militärdiktaturen erfahren wurde. Daß die Hauptstadt Brasilia mit ihren Funktionären Zentrum des Todes sei und die Todesschwadrone deckte, dies zu sagen, wäre lebensgefährlich gewesen. So mußten die Gegner Jesu und der Jerusalemer Tempel dazu dienen, die Unterdrücker anzuprangern und eine alternative Gesellschaftsform ins Bewußtsein zu bringen.

Wäre es damals zuviel verlangt gewesen, die neueren Erkenntnisse aus dem jüdisch-christlichen Dialog einzufordern? Hätte es die Widerstandskraft aus dem Evangelium gelähmt, wenn das Judesein Jesu, aller Apostel, von Paulus ganz zu schweigen, angesprochen worden wäre? Hätte ein Hinweis auf das Judentum *der Gegenwart* wirklich zu weit abgeführt? Und wäre, wenn es schon eines biblischen Gewandes bedurfte, um die Kritik zu verkleiden, ein Hinweis auf das Zentrum Rom, auf Augustus und Pilatus nicht sachgemäßer gewesen?

Mit diesen Fragen wenden wir uns nun einem Exegeten zu, der aufgrund seiner Studien in Europa und Israel und seiner jahrzehntelangen Mitarbeit in den Basisgemeinden ein differenziertes Urteil erwarten läßt: Carlos Mesters.

b. Die „pharisäische Religion" als Gegenbild menschlicher Autonomie

Mit der zuletzt genannten Frage beginnt Mesters das 8. Kapitel im 2. Band von „Palavra de Deus na História dos Homens"[7]. Dieses in die deutsche Übersetzung nicht aufgenommene Kapitel hat die Überschrift „Jesus und das Volk. Welche Befreiung hat er dem Volk seinerzeit gebracht?" Gleich zu Anfang wird das Problem formuliert: „Wenn Jesus kam, um die Menschen zu befreien, warum hat er dann gar nichts gegen die römische Besetzung gesagt, unter der das Volk lebte? Warum beließ er ein ganzes Volk in der Sklaverei, er, der es doch als seine Mission angesehen hatte, die Unterdrückten zu befreien (vgl. Lk 4,18)?"

„Mit einem Wort, Jesus hat dem Menschen die Autonomie wiedergegeben, die er braucht, um zu wachsen und er selbst sein zu können, so wie Gott ihn will und es von ihm erwartet." Für Jesus „war der Mensch das höchste Gut" – valor supremo. Um des Menschen willen hat Jesus alle menschlichen Systeme – religiöse, politische – relativiert.

Eine Intention dieser Auslegung habe ich bereits angedeutet: Mesters will den Menschen aus der Umklammerung politischer und ideologischer Fesseln befreien – gleich welcher Couleur. Keine politische und ideologische Richtung dürfe im Sinne Jesu absolute Geltung beanspruchen: „Wer im Evangelium eine Unterstützung und Bestätigung für diese oder jene politische oder ideologische Richtung gegen die andere finden will, der will etwas, was das Evangelium nicht geben kann und will."

Es ist zu spüren: Mesters hat diese Auslegung in einer Zeit geschrieben, in der die Frage einer Beteiligung von Christen, Priestern an der Guerilla besonders akut war (Camillo Torres!). Die Zeloten hätten, so Mesters, einen kriegerischen Messias – „un Messias guerreiro" – erwartet. Zwar hätten sie ein geschärftes Bewußtsein für die Unterdrückung besessen, es sei aber exklusiv nationalistisch gewesen, und ihre revolutionären Ideen hätten das Volk an seiner Wurzel gar nicht erreicht. Kein Wunder also für Mesters, daß im Jahre 73 nach Christus diese politisch-nationale Befreiungsbewegung auf dem Berg Massada „mit einem kollektiven Selbstmord geendet hat".

Die *eigentliche* Befreiung mußte sich im *religiösen* Bereich vollziehen, weil hier die Unterdrückung ihren Ursprung hatte. So wie keine Befreiungsbewegung, so „kann niemand, nicht einmal die Kirche, vorgeben, alleiniger Herr und einziger Verteidiger der Werte zu sein, auf die Christus hingewiesen hat". „Niemand, nicht einmal die Kirche, kann vorgeben, von der Kritik Christi ausgenommen zu sein."

Das Gegenbild, von dem nach Mesters die von Jesus eröffnete religiöse Autonomie der Menschen sich abhebt, ist aber die „pharisäische Religion".

Es sind die Pharisäer, die mit ihrer Gesetzesauslegung das Leben erstickt haben. Es ging ihnen kaum darum, Gott zu gefallen, sondern sie wollten vor allem sich selbst und ihrem Gewissen Sicherheit verschaffen. Das Leben mit seiner ganzen Fülle wurde von ihnen auf einen einzigen Schienenstrang gezwungen: „der Zug konnte nicht mehr entgleisen". Sie lasen Gottes Gebot wie ein ärztliches Rezept: man muß genau das tun, was verordnet wurde. Dann ist der Erfolg garantiert.

Nicht nur, daß die Pharisäer den religiösen Status quo verteidigten: „Einen noch größeren Verrat begingen sie, indem sie das Gesetz Gottes dazu benutzten, ein von Menschen erfundenes und auf lediglich menschliche Traditionen begründetes System ... zu verschleiern."

„Nun könnte – so Mesters am Schluß dieses Textes – jemand sagen, die Zeit des Gesetzes ist schon vorüber. Die Zeit des Gesetzes des Mose ist vorbei, aber wir machen andere Gesetze ..."

„Wir machen es weiter so wie die Pharisäer, die das Volk mißachteten und nur daran interessiert waren, daß es die Ideen unterstützte, die sie, die Anführer, verteidigten."

Hier klingt das Leitmotiv an, das die Arbeit und die Existenz von Carlos Mesters bestimmt: die Liebe zu den Kleinen, Schwachen, den „Geringsten"; die Sorge, nur nichts zu tun, was sie verletzen und ihnen die Hoffnung rauben könnte.[8]

Charakteristisch ist, daß Mesters als Quintessenz des Gesetzes und der Propheten die Goldene Regel (Mt 7,12) zitiert, nicht aber das doppelte Liebesgebot aus Mt 22,38f! Das Gebot wird anthropologisiert, die erste Tafel fehlt. Deshalb, weil jene durch Jesus begründete menschliche „Autonomie" mit den ersten Geboten in Konflikt treten würde?

In dieser frühen Schrift – 1971 erstmals erschienen – beschreibt Mesters den durch Jesus eröffneten Freiraum für die Menschen als Alternative zur „pharisäischen Religion".

Auf sie wird das Judentum reduziert. Der naheliegende Hinweis auf den Pharisäismus als *Laien*bewegung fehlt ganz. Die Sendung Jesu an das „Haus Israel" wird ausgespart. Daß Jesus – auch – in der Linie des Propheten Israels zu sehen ist, daß die Streitgespräche Jesu einen innerjüdischen Konflikt darstellen, daß das „Volk" aus Jüdinnen und Juden bestand, kommt in dieser biblischen Auslegung nicht zur Sprache. Jesus selbst erscheint als ein Mensch jenseits und über aller konkreten Religion. Das Gesetz des Mose ist vergangen. So fehlt denn auch jeder Bezug auf das heutige Judentum.

Israel und das Judentum werden auf die „pharisäische Religion" reduziert. Dieses Präparat erscheint als Inbegriff fremdbestimmter menschlicher Existenz und kann so auch der eigenen Kirche kritisch vorgehalten werden. Wodurch wird diese Pauschalisierung und Generalisierung letztlich möglich? Nicht zuletzt durch das Ausblenden der prophetischen Tradition und der innerjüdischen geschichtlichen Perspektive.[9] Dadurch kann von der jüdischen Identität abstrahiert werden. Konsequenterweise wird das Thema des Bundes Gottes und seiner ungekündigten Erwählung (Röm 11,28) in dieser Schrift gar nicht berührt.

c. Die Inanspruchnahme von Dekalog und kasuistischem Recht als „Baumaterial" der Basisgemeinden

Der Bund Jahwes mit seinem Volk wird nun allerdings zum beherrschenden Thema zweier Auslegungen von Exodus 19-24, die Mesters 1986 veröffentlicht hat, also während in Brasilien eine neue Verfassung erarbeitet wurde.[10] Darin wird als der Schlüssel zum Verständnis des Dekalogs einschließlich des nachfolgenden kasuistischen Rechts Exodus 20,2 und Exodus 3, 7 bezeichnet: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der ich dich aus dem Land Ägypten, dem Haus der Sklaverei, herausgeführt hat!" (S. 25) Gott hat das Schreien seines Volkes damals in Ägypten gehört (S. 27).

Der formgeschichtliche Ansatz – die Einbettung der Gebote in die Feier zur Erneuerung des Bundesschlusses – wird zum instruktiven Interpretament. Die genannten Kapitel des Exodus-Buches sind als Programm einer großen Feier zu lesen. Diese Deutung ermöglicht dann eine unvermittelte Vergegenwärtigung: Das Haus der Sklaverei und die pharaonische Religion ist das gegenwärtige Unterdrückungssystem in Lateinamerika. In der Feier des Bundesschlusses vergewissern sich die Basisgemeinden der sie leitenden Prinzipien und werden selbst zur „Verfassunggebenden Versammlung" einer alternativen Gemeinschaft.

Dies alles geschieht mit großem Einfühlungsvermögen. Es kommt zu überraschenden exegetischen Einsichten, z. B. wenn Mesters zu einer „pente fino", zu einer Staubkamm- oder Läusekamm-Lektüre, anleitet, die zwischen den Zeilen des kasuistischen Rechts liest und daraus eine umfassende Beschreibung der Situation des Volkes Israel um 1000 v. Chr. ableitet. Anders als in der zuvorgenannten Schrift werden nicht nur die Zehn Gebote als Eröffnung eines Wegs zur Befreiung durch Gott gewürdigt. Darüber hinaus wird – im Gegensatz zu unserer katechetischen Tradition – das spätere kasuistische Recht differenziert und einfühlsam nicht nur historisch beschrieben, sondern als Vorbild positiv angenommen. Und zwar als Anlei-

tung zur Aufgabe der Basisgemeinden, in einer eigenen Verfassunggebenden Versammlung den Dekalog für sich zu aktualisieren.

Dies zeigt etwa der folgende „Arbeitsvorschlag": Die Gesetze im kasuistischen Recht „sind wie Baumaterial: Es gibt Material für die Tragbalken und Material für das Gerüst. Wenn das Haus fertig ist, so bleiben die Tragbalken stehen, und das Gerüst, das nun nicht mehr gebraucht wird, wird wieder abgebaut" (S. 95).

Dann leitet Mesters die Basisgemeinden dazu an, selbst herauszufinden: Wo handelt es sich um Tragbalken – also um unverändert gültige Gesetze, wo um Gerüst – also um zeitgebundene Gesetze von begrenzter Gültigkeit?

Die Zehn Gebote als Zusage Jahwes, die Rechtsvorschriften als Beispiel für die bleibenden Aufgabe, das Leben entsprechend der Gebote zu gestalten – bei dieser positiven und brisanten Auslegung der alttestamentlichen Gesetze ist die Abwesenheit des lebendigen Judentums um so auffälliger.

Verständlich ist noch, daß die ägyptische Religion recht schematisch als Ausdruck des unterdrückerischen Herrschaftssystems gesehen wird – die Pyramide zeigt eine dem Willen Gottes entgegengesetzte Gesellschaftsstruktur. Aber geglaubte Religion ist immer mehr als nur gesichtslos oder „selbst erfunden". So hatte Mesters ja bereits früher die pharisäische Religion qualifiziert.[11] In eher noch vermehrten stereotypen Wendungen spricht er auch in dieser Dekalogauslegung von den „maus fariseus", den bösen Pharisäern, die Gottes Gebot verfälscht hatten. Hier wird der Text aus Brasilien zu einer Anfechtung selbst für den wohlwollenden Übersetzer!

Das heutige Judentum wird – zusammen mit dem Islam – an einer einzigen Stelle erwähnt: Bei der Erläuterung des Gebotes, den siebten Tag, den Tag Jahwes, zu halten, verweist Mesters auf unseren Freitag als den Ruhetag der Moslems, auf unseren Samstag (im portugiesischen: Sábado) als den jüdischen Sabbat und auf unseren Sonntag (im portugiesischen: Domingo = Tag des Herrn) als den Tag der Auferstehung Christi. Und dann schließt er: „Diese Unterschiede zwischen Juden, Arabern und Christen beruhen auf den Überlieferungen und Gebräuchen der Völker und Religionen. Wichtig ist dabei allein der *Sinn* des dritten Gebotes" (S. 40ff).

Im übrigen aber wird das leidende Volk in Brasilien mit dem erwählten Volk Israel so identifiziert, daß die heutigen Basisgemeinden das Volk Israel, den Erstadressaten von Jahwes Zusagen, faktisch ersetzen.

Wie wird in dieser Auslegung, die den Bund Gottes mit seinem Volk als Ausdruck der befreienden Zuwendung Gottes, als Evangelium vergegenwärtigt, das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Bund beschrieben? Mesters

erinnert an die Propheten, die den Bruch des Bundes angeprangert hatten: „in der Gewißheit, daß die treue Liebe Jahwes stärker ist als unsere Untreue, verkündigten sie die Zukunft eines neuen Bundes" (S. 108). Dann folgt als Bibelzitat Jer 31,31-32. Und der Kommentar: „So wie der alte Bund starb, so wuchs die Hoffnung auf den neuen Bund heran."

Darüber, daß diese Hoffnung in Israel entstand und auf eine Erfüllung in Israel zielt, sagt Mesters nichts. Vielmehr: „Jesus" ist „das Buch des neuen Bundes" (S. 109ff). Zur Zeit Jesu war der alte Bund gebrochen ... Vom Bund war nichts mehr übriggeblieben!" Erst durch und mit Jesus „kommt der neue Bund in Gang" (vgl. S. 109).

Der Preis für die Aneignung der Zehn Gebote und der Rechtsvorschriften – übrigens unter durchgängiger Verwendung des Jahwe-Namens – durch die Basisgemeinden ist de facto die Enterbung Israels. Der Preis für die Verpflichtung der Basisgemeinden auf Gottes Gebot und für die Stärkung ihrer gesellschaftsverändernden Kraft ist der Ausschluß Israels aus der Bundestreue seines Gottes.

d. Die „alte Synagoge" als Kategorie innerkirchlicher Polemik

Der Streit zwischen der vatikanischen Kongregation für die Glaubenslehre und Leonardo Boff ist vor allem über dessen Aufsatzsammlung „Kirche: Charisma und Macht", Untertitel: „Studien zu einer streitbaren (wörtlich „militanten") Ekklesiologie"[12] geführt und bis in die säkularen Medien breit verhandelt worden. Ich muß die Einzelheiten dieses Konflikts und seiner Geschichte hier voraussetzen. Kernpunkt ist jedenfalls Boffs Relativierung der Institution der *Römisch*-Katholischen Kirche und der Autorität des römischen Lehramts zugunsten der lateinamerikanischen „Art, Kirche zu leben".[13]

Trotz der ungewöhnlich intensiven Auseinandersetzung über Boffs Ekklesiologie und der durch diesen Konflikt hervorgerufenen Sekundärliteratur pro und contra ist die Widmung, die Boff seinem Buch vorangestellt hat, soweit ich sehe ganz unberücksichtigt geblieben. Sie lautet: „Gewidmet sei dieser Band den Mitgliedern der Gruppe ‚Gerechtigkeit und Frieden' von Petrópolis. Allein mußten sie ihren Weg gehen. Dabei haben sie begriffen: es genügt nicht, daß die Kirche existiert. Kirche muß unentwegt aufgebaut werden – nicht gegen die, sondern trotz derer, die sie auf die Maße der alten Synagoge einschränken wollen."

Boff charakterisiert also die Intentionen seiner innerkirchlichen Gegner zusammenfassend als Bestreben, die Kirche auf das Maß der alten Synagoge „zurückzuführen" – reduzir heißt es im brasilianischen Original.

In seinem Kapitel „Können sich Macht und Institution in der Kirche bekehren?" wird diese Widmung näher erläutert. Boff schildert kritisch die praktischen Konsequenzen römisch-katholischer Ekklesiologie: „Praktisch ist demnach die Kirche eine einzige riesige Diözese, in welcher der Papst – da er ja nicht alle erreichen kann – Stellvertreter für sich (vices suas agentes) einsetzt, die Anteil haben an seiner Macht. Die Dogmen werden rechtlich und die kirchenrechtlichen Bestimmungen dogmatisch verstanden." Einheit wird als Uniformität ausgelegt; Konflikte werden als etwas Pathologisches disqualifiziert, statt in ihnen Zeichen für Vielfalt und Leben zu sehen.

„Typisch für jede Art von Machtstruktur ist es, alles zu eliminieren, was nicht in das System paßt." Und dann heißt es: „Die Kirche, die auf einen Bruch mit der Synagoge zurückgeht, läuft Gefahr, selbst zu einer Synagoge zu werden, zu einer in sich selbst geschlossenen, großen Sekte, in der die Kleriker alles kontrollieren. Die Logik der Macht ist der Wille nach mehr Macht, nach Selbsterhaltung und Fortbestand, nach Aushandlung von Kompromissen und im Falle eines Risikos von Konzessionen, um überleben zu können. All dies läßt sich ablesen an der Geschichte der Institution Kirche."[14]

Es ist deutlich, daß dieses Zerrbild die wirkliche Synagoge gar nicht im Blick hat. Das Judentum ist ja alles andere als eine in sich selbst geschlossene große Sekte. Und daß in der Synagoge die „Kleriker"(!) alles kontrollieren – das wissen inzwischen auch diejenigen besser, die ihre Kenntnisse über jüdisches Leben nur aus den Kriminalromanen von Harry Kemelman beziehen.

Nein – Boffs Polemik zielt auf Rom, und die Eintragung von Klerikern in die Synagoge auf die vatikanische Hierarchie. Boff sieht die Lateinamerikanische Kirche als Opfer eines machthungrigen, sektiererhaften Zentralismus, als Opfer der Institution Kirche, die überleben will. Boff beweist dies – und das macht seinen Rückgriff auf die „alte Synagoge" noch schwerer verständlich – durch die Haltung seiner Kirche während des Nationalsozialismus. Sie sei unfähig gewesen, „ihre ideellen Ziele und ihren Auftrag von ihrem Interesse am Überleben zu trennen". Daher reagiert sie „opportunistisch, selbst wenn sie schwerste Verletzungen der Menschenrechte miterlebt – wie die Abschlachtung von Millionen von Juden und von Tausenden polnischer Intellektueller im Zweiten Weltkrieg"[15].

Ich bezweifle, daß Boff durch den Vergleich des römischen Zentralismus mit der „alten Synagoge" die Zurückhaltung Roms bloßstellen wollte, das

Verhältnis zu Israel – als Staat und als Glaubensgemeinschaft – neu zu definieren. Und er brauchte der „ecclesia semper reformanda" – auch ein Boff-Zitat[16] – die „alte Synagoge" auch nicht entgegenzusetzen, um seine Kritik durch dies klassische Klischee zu bemänteln. Er zögert – wohlgemerkt, seine „streitbare Ekklesiologie" erschien schon 1981 – z. B. keineswegs, den Vergleich des Brasilianers M. Alves Moreira zustimmend zu übernehmen: „Die Position des Papstes im Verhältnis zur Macht der anderen Mitglieder der Hierarchie ähnelt sehr der des Generalsekretärs der Kommunistischen Partei in der Sowjetunion." Dies wird nun durchgeführt: Die „Unfehlbarkeit" beider Führer, die Strukturen der Bürokratie hier wie dort, das Kommando beider über „multinationale Gebilde von Organen", die Entsprechung zwischen dem Zentralkomitee der KPdSU und dem Kardinalskollegium usw.[17]

Aus taktischer Rücksichtnahme brauchte Boff die „alte Synagoge" also wahrhaftig nicht. Und der Bezug auf die Synagoge steht bei ihm auch nicht im Zusammenhang einer Beschreibung des Verhältnisses zwischen Christentum und Judentum. „Alte Synagoge" ist bei ihm unbesehen zum Kampfbegriff innerkirchlicher Auseinandersetzung geworden; Synagoge und Ecclesia stehen sich jetzt *in* der christlichen Kirche gegenüber. Die Befreiungstheologie hat das mittelalterliche Schema und das kirchliche Überlegenheitsbewußtsein übernommen, aber mit dem Unterschied, daß der Synagoge nun auch noch ihre jüdische Identität genommen wird: Israel ist in diesem neuen Kirchenkampf dem Blick der lateinamerikanischen Theologen ganz entschwunden. Jetzt ist die restaurative katholische Hierarchie zur „alten Synagoge" geworden.[18]

3. Kritik als Selbstkritik

Diese Kritik an der „Benutzung" Israels ist nicht als pauschale Zurückweisung der Befreiungstheologie gemeint. Es ist zwar eine Kritik von außen – aufgrund *des* Kontextes, dem gerade die Theologie in Deutschland sich nicht entziehen kann. Doch Carlos Mesters hat einmal im Blick auf sich selbst – als einen, der auch von außen zu den Basisgemeinden kam – gesagt: Wenn ein Fisch als Forscher arbeiten würde, so wäre das letzte, was er entdeckte, das Wasser, in dem er lebt.[19] In diesem Sinn sei diese Kritik von außen gemeint. Sie ist eine Kritik von außen, will aber keine Kritik von oben sein, sondern vielmehr auch Selbstkritik. Gerade bei der Besinnung auf die missionarische Herausforderung tun wir uns immer noch schwer, Israels Identität und seine Gegenwart[20] anzuerkennen.

Ich nenne nur einen der vielen möglichen Belege: die Weltkonferenz über Mission und Evangelisation, die Ende Mai 1989 in San Antonio/Texas stattgefunden hat.[21] In dem ersten der „Akte des Gehorsams" heißt es: „We recognize the creative power at work in the intifada." Der anglikanische Bischof Samir Kafity von Jerusalem hatte sogar davon gesprochen, daß die Intifada biblische Wurzeln habe, ja „die Wiederholung von Ostern" sei. Erst nachträglich wurde in den ursprünglichen Text-Entwurf dieses „Akts des Gehorsams" ein Hinweis auf das Existenzrecht Israels eingefügt. Im übrigen unterscheidet der Text „zwischen dem Staat Israel und dem Zionismus einerseits und den Juden und dem Judentum andererseits".

Der Glaubensbezug zum Land wird Israel bestritten, aber anderen Völkern ausdrücklich zuerkannt. In den übrigen Erklärungen der Missionskonferenz wird die Verbundenheit und Abhängigkeit der „indigenous peoples" mit und von ihrem angestammten Land und den heiligen Stätten positiv gewürdigt.

Besonders eklatant ist dieses Messen mit zweierlei Maß in der Sektion III „Die Erde ist des Herrn". Unter vielfältigen Bezug auf die hebräische Bibel (Psalm 24,1, 109,31, 115,10, 146,6f, Gen 2,15, Lev 25,23, Deut 27,17, 1 Könige 21, Micha 2,1-3, Hiob 24,4-8) wird vom Auftrag zur Bewahrung der Schöpfung, zur gerechten Verteilung des Landes gesprochen, wird das biblische Zeugnis „Land ist Leben" reflektiert. Die Landfragen in Brasilien, Südkorea, auf den Philippinen, in Taiwan, in Australien, Neuseeland werden angesprochen. Die biblische Landverheißung wird zitiert: „Jahwe, der Herr, der Befreier aus der ägyptischen Sklaverei, ist der Herr des Landes." Die Exodus-Erfahrung, die enge Verbindung zwischen Schöpfung und Bund wird genannt. Die Rechte der verschiedenen eingeborenen Völker, einschließlich der Palästinenser, auf ihr Land werden biblisch begründet. Aber Israel als Erstadressat dieser Verheißung und als gegenwärtiger Zeugnisträger wird mit keinem Wort erwähnt. Hier zeigt sich mehr als nur eine Israelvergessenheit: Die Ergebnisse der Missionskonferenz in San Antonio sind nur eines der vielen Beispiele dafür, wie wenig sich Christen nach wie vor die Erfahrung Israels zu *eigen* machen.[22]

4. Zwei lateinamerikanische Alternativen

Christen außerhalb Lateinamerikas haben also keinen Grund, sich überheblich über die Benutzung Israels in der Befreiungstheologie zu äußern. Zudem gibt es gerade in Lateinamerika Anzeichen dafür, daß die Theologie dort ihre Kritik nicht länger vermittels eines verzerrten Bildes von Israel for-

muliert, sondern auch in dieser Hinsicht im Begriff ist, eigenständig zu werden. Damit wird auch die Voraussetzung geschaffen, Israel so wahrzunehmen, wie es sich selbst versteht.

Wie die lateinamerikanische Theologie ihr Selbstverständnis und die Kritik an ihrer Gängelung ausdrücken kann, ohne sich hierzu Israels zu bedienen, zeigt z. B. der brasilianische Neutestamentler Uwe Wegner mit seiner Auslegung von Mk 12,13-17, der Perikope über den „Zinsgroschen", d. h. über die Frage nach der Steuer. Anstatt sich über die „Heuchelei" der Pharisäer und Herodianer auszulassen, beginnt Wegner mit einem Hinweis auf die Konsequenzen der internationalen Währungs- und Handelspolitik für Brasilien und schlüsselt die Perikope dann anhand der verblüffenden Frage auf: „Was haben die Denare Caesars in Palästina zu suchen?"[23]

Vielleicht aber zeigt am besten eine Parabel, daß die lateinamerikanische Theologie ihre kritische Kreativität nicht länger aus einem Israel-Klischee ableitet, sondern aus dem eigenen Kontext schöpft, wie etwa Rubem Alves mit seiner Geschichte über „Die Urubús und Sabiás", die Aasgeier und die Amseln. Nur soviel vorab zur Erläuterung:

Die schwarzen (einen „Talar" tragenden) Aasgeier, in Lateinamerika allgegenwärtig, heißen Urubús – ein indianisches Wort, dessen dreifacher U-Laut auf den Tod verweist – ähnlich wie bei der tödlich giftigen Schlange Urutú. Die Sabiás sind unseren Amseln verwandt.

Die Aasgeier und die Amseln

Alles geschah in einem fernen Land, in der Zeit, als die Tiere noch sprachen ... Die Aasgeier, von Natur aus mit einem schwarzen Talar bekleidet, aber ohne sonderliche Begabung zum Gesang, beschlossen, große Sänger zu werden. Und so gründeten sie Schulen, importierten Professoren, gurgelten c-d-e-f und ließen Zeugnisformulare drucken. Sie veranstalteten Ausscheidungskämpfe um zu sehen, welche von ihnen die wichtigsten seien und damit das Recht hätten, den anderen Befehle zu erteilen. Und so organisierten sie Wettbewerbe und gaben sich pompöse Namen, und der Traum eines jeden kleinen Aasgeiers, der als Lehrer am Beginn seiner Karriere stand, war es, ein respektabler Titular-Aasgeier zu werden, den alle mit Euer Exzellenz anredeten.

Alles lief ausgezeichnet, bis die süße Ruhe der Aasgeier-Hierarchie erschüttert wurde. Schwärme von schwatzhaften Singvögeln fielen in den Wald ein; sie spielten mit den Kanarienvögeln und sangen Serenaden mit den Amseln ...

Die alten Aasgeier verdrehten den Schnabel, der Groll sträubte ihnen das Gefieder, und sie luden die Singvögel, die Amseln und die Kanarienvögel vor einen Untersuchungsausschuß: Wo sind eure Examensunterlagen? Und die armen Vögel sahen sich ganz verblüfft an, denn niemals hatten sie daran gedacht, daß es so etwas überhaupt gäbe. Sie waren auf keine Gesangsschule gegangen, denn ihr Gesang war mit ihnen geboren. Und niemals hatten sie ein Diplom vorgelegt, um zu beweisen, daß sie singen könnten, sondern sie sangen – einfach so ... – Nein, so geht das nicht. Singen, ohne erst die erforderlichen Titel erworben zu haben – das ist eine Mißachtung der Ordnung.

Und die Aasgeier vertrieben, aufgrund eines unisono gefaßten Beschlusses, aus dem Wald alle Vögel, die ohne Konzession gesungen hatten.

Moral: Im Land der diplomierten Aasgeier ist kein Amselgesang zu hören.[24]

ANMERKUNGEN

1 Text einer Gastvorlesung am 14.5.1990 an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal; in erweiterter Fassung ist der Aufsatz unter dem Titel O uso do judaismo na teologia da libertação in Brasilien erschienen in: M. N. Dreher (Hg.), Peregrinaçõ (FS J.H. Fischer), São Leopoldo-RS 1990, S. 75–89.

2 Vgl. Mary McCarthy, Hintergründig und rätselhaft (Zum Gemäldepaar Die Ecclesia/Die Synagoge von Konrad Witz), in: Zeitmagazin, Nr. 29 vom 14.07.1989. Vgl. die Artikel „Kirche" und „Synagoge" in: LThK^2, Bd. 6, S. 186f und Bd. 9, S. 1220ff. Es gibt allerdings auch beachtliche Gegenbeispiele, woran J. P. Boendermaker unter Verweis auf die mittelalterliche Ikonographie erinnert hat; vgl. J. P. Boendermaker, Das Sintflutgebet. Eine Grenzbrücke zwischen Judentum und Christentum, in: K. v. d. Horst u. a. (Hg.), Voor de achtste dag; het Oude Testament in de eredienst (FS J. P. Boendermaker), Kampen 1990, S. 313–324, bes. S. 322; sowie W. Seiferth, Synagoge und Kirche im Mittelalter, München 1964.

3 Vgl. z. B. das Gemälde eines unbekannten westfälischen Meisters vom Anfang des 15. Jahrhunderts in: David Ekserdjian, Ausstellungskatalog. Old Master Paintings from the Thyssen-Bornemisza Collection, Electa, Royal Academy of Arts, London 1988, S. 91.

4 Vgl. den Überblick in: R. Rendtorff (Hg.), Arbeitsbuch Christen und Juden, Gütersloh 1979, S. 224ff.

5 Dies habe ich unter Bezug auf das Leitmotiv „Inkarnation" in meiner Hamburger Habilitationsschrift im einzelnen dargelegt: Inkarnation als Weg zur Befreiung. Studien zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie (erscheint 1991 in Hamburg).

6 Übersetzung des Textes in: H. Brandt (Hg.), Die Glut kommt von unten, Neukirchen 1981, S. 92–106; daraus die folgenden Zitate.

7 Petrópolis 1973, 135–180; Übersetzung der hier nicht einzeln belegten Zitate dieses Abschnitts durch den Verf. Eine Auswahl aus beiden Bänden ist in deutscher Übersetzung erschienen: C. Mesters, Das Wort Gottes in der Geschichte der Menschheit, Neukirchen 1984.

[8] Vgl. die Schlußsätze von C. Mesters in: Die Botschaft des leidenden Volkes, Neukirchen 1982 (unter Bezug auf Mt 18,6!). Es geht Mesters bei seinen Auslegungen um diese konkreten leidenden und entrechteten Frauen und Männer, nicht darum, „die Kirche" anzureden und „universal" den „christlichen Wirklichkeitsverlust..." aufzuarbeiten. – Dies als Korrektur der folgenden Beobachtung M. Stöhrs: „Ohne den Adressaten seiner (des Propheten Jeremia) Worte an Israel zu nennen, wird unmittelbar die Kirche angeredet: In Carlos Mesters' hinreißenden Auslegungen (z. B. Das Wort Gottes in der Geschichte der Menschheit, Neukirchen 1984) wird Jeremia sofort universal ausgelegt, um in den Basisgemeinden Brasiliens seine befreiende Wirkung auszuüben. Es ist eine Israelvergessenheit im christlichen Eildienst, den christlichen Wirklichkeitsverlust (der sich eben gerade der Israelvergessenheit verdankt) gegen eine machtsatte und opiathafte Kirche aufzuarbeiten." So in einer Meditation über Jeremia 7, 1-11, in: Predigen in Israels Gegenwart, 2. Band, S. 95f, siehe Anmerkung 20.

[9] Im ersten Kapitel von Band 2 (vgl. Anmerkung 7), ebenfalls in die deutsche Übersetzung nicht aufgenommen, das die Überschrift trägt „Eine Heilsgeschichte, in der Gott schon unerkannt da ist", sagt Mesters „Abraham lebt heute mehr denn je" – in der lateinamerikanischen Heilsgeschichte!

[10] Vgl. meine deutsche Übersetzung: befreit – gebunden, Erlangen 1989, danach die folgenden Zitate.

[11] A.a.O. (Palavra de Deus..., 2. Band), S. 166.

[12] Igreja: Carisma e Poder, Petrópolis 1981, deutsche Übersetzung: Düsseldorf 1985², hiernach die folgenden Zitate.

[13] A.a.O. S. 226ff.

[14] S. 102.

[15] S. 107.

[16] S. 109, vgl. LG I,8.

[17] S. 103.

[18] Symptomatisch ist auch die Art und Weise, in der G. Gutiérrez vom „Kirchengetto" spricht: dieses Wort steht für die Last der traditionalistischen Elemente in der römisch-katholischen Kirche, für die Fixierung auf die kirchliche Institution und das Sich-Verschließen vor den wirklich aktuellen Fragen der Gegenwart: In vielen der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils „findet sich noch die Last eines schweren Erbes, und auf das Tor, durch das man das Kirchengetto verlassen könnte, wurde nur zaghaft hingewiesen, ohne daß es wirklich aufgestoßen wurde". Allerdings seien neue Fragestellungen herausgearbeitet worden, „die mit der alten (!) kircheninternen Problematik brechen (!) und sich den wirklichen Fragen (!) nähern, die heute den christlichen Glauben bedrängen." G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, München/Mainz 1973, S. 242.

[19] Sechs Tage in den Kellern der Menschheit, Neukirchen 1982, S. 113.

[20] Vgl. die neue Reihe von Predigtmeditationen im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs: A. H. Baumann und U. Schwemer (Hg.), Predigen in Israels Gegenwart, Gütersloh 1986 (Band 1) und 1988 (Band 2).

[21] Zitate nach der autorisierten englischen Fassung, die vom ÖRK am 29.6.1989 verschickt wurde; vgl. J. Wietzke (Hg.), Dein Wille geschehe. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989, Otto Lembeck Verlag, Frankfurt 1990.

[22] In diesem Zusammenhang wäre auch die derzeit leidenschaftlich diskutierte Frage nach antijüdischen Tendenzen in der feministischen Theologie zu erörtern. Wegen des begrenzten Rahmens dieses Aufsatzes muß ich es bei dieser Problemanzeige belassen.

[23] U. Wegner, O Que Fazem os Denários de César na Palestina? in: Estudos Teológicos, 1/1989, S. 87ff.

[24] R. Alves, in: Estórias de quem gosta de ensinar, 13. Aufl. (!), São Paulo 1983, eigene Übersetzung.

Ökumene gewinnt Profil (XII)

Die Partnerschaft zwischen den Kirchenkreisen Koblenz und Agusan/Philippinen

VON GÜNTHER REESE

Gernot Jonas zum 50. Geburtstag am 9. Mai 1990

Zu den konkreten Bundesschlüssen und Verpflichtungen, die im Abschlußgottesdienst der Weltversammlung von Seoul vereinbart und gefeiert wurden, gehört auch die ökumenische Partnerschaft, die der Evangelische Kirchenkreis Koblenz seit 1983 mit dem Kirchenkreis Agusan der Vereinigten Kirche Christi in den Philippinen (United Church of Christ in the Philippines, UCCP) eingegangen ist. Daß es unter den vielen Partnerschaften, die bundesdeutsche Kirchenkreise zu Kirchen in der Ökumene unterhalten, gerade diese Beziehung war, die damit in Seoul einer größeren Öffentlichkeit bekanntgeworden ist, hat nicht nur damit zu tun, daß je drei Vertreter bzw. Vertreterinnen der beiden Kirchenkreise gemeinsam als Besucher an der Weltversammlung teilgenommen haben. Unsere Partnerschaft wurde von Anfang an immer in enger Beziehung zur ökumenischen Bewegung und dem von Vancouver 1983 ausgehenden konziliaren Prozeß gesehen. Im folgenden möchte ich deshalb von der Geschichte dieser Partnerschaft, unseren Konzepten und Erfahrungen berichten und damit meinen Kollegen und Bruder Gernot Jonas zum 50. Geburtstag grüßen, der diese Arbeit maßgeblich beeinflußt und gefördert hat.

1. Die Partner

Einige Informationen über die Partnerkirchenkreise sollen zu Beginn stehen. Für den Kirchenkreis Agusan greife ich dabei auf ein Faltblatt zurück, das wir in der Anfangsphase reichlich verteilt haben, um den Gemeinden unseres Kirchenkreises einen ersten Einblick in die Situation der christlichen Brüder und Schwestern zu geben, auf die sie sich einlassen sollten.

Der Kirchenkreis Agusan erstreckt sich auf zwei Provinzen in Mindanao, der im Süden gelegenen zweitgrößten Insel der Philippinen. Kennzeichen dieser Region sind unter anderem eine wachsende, von ausländischen Inter-

essen gesteuerte Plantagenwirtschaft, Landvertreibung und Landflucht, eine allgemeine Verarmung (76% der Kinder sind mangelernährt), Menschenrechtsverletzungen und die überall gegenwärtige Willkürherrschaft von Militär, paramilitärischen Gruppen und fanatischen Sekten. Von den etwa 1,3 Millionen Einwohnern der Region ist der überwiegende Teil katholisch. Die UCCP, eine Unionskirche aus vorwiegend presbyterianischen, aber auch lutherischen und baptistischen Gemeinden, zählt in Agusan 43 Gemeinden mit etwa 30 Pfarrern und Pfarrerinnen. Die Zahl der aktiven Gemeindeglieder beträgt knapp 3 000. Der Kirchenkreis hat seinen Sitz in Butuan City, einer Hafen- und Handelsstadt mit über 350 000 Einwohnern.

Der Kirchenkreis Koblenz ist flächenmäßig der zweitgrößte in der Rheinischen Kirche mit 24 Gemeinden, 50 Pfarrern und Pfarrerinnen und 100 000 Kirchenmitgliedern, weitgehend in einer Diaspora-Situation. Bei dem Versuch, unseren Partnern ein Bild unseres Kirchenkreises zu vermitteln, machten wir bereits eine wichtige Entdeckung: Es bereitete Schwierigkeiten, eine einigermaßen objektive Beschreibung zu finden. Wir merkten, daß die Partner uns selbst veranlaßten, unseren Kirchenkreis etwas mehr mit ihren Augen zu sehen und dabei bestimmte Gegebenheiten und Prioritäten neu zu gewichten. Da kam das Kernkraftwerk Mülheim-Kärlich in den Blick, das die Kreissynode verschiedentlich beschäftigt und dessen Schließung sie gefordert hat. Da wurde die Tatsache bedeutender, daß Koblenz die Stadt mit den meisten Soldaten und militärischen Einrichtungen in Europa ist. Da bekam auch die Tatsache der relativ hohen Arbeitslosigkeit dieser Region mit ihren schlimmen sozialen und psychischen Folgen einen anderen Stellenwert. Uns selbst wurde dabei die Frage dringender, wie wir mit unseren im Verhältnis zu den Filipinos ungleich umfangreicheren, qualifizierteren, finanziell und personell weit besser ausgestatteten Möglichkeiten als Kirche auf diese Situation reagieren. Wir spürten, wie konfliktträchtig es auch unter uns werden kann, wenn wir eine Forderung der Partnerschaft ernst nehmen, sich im wahren Sinn des Wortes in Frage stellen zu lassen.

2. Die Beweggründe

Anläßlich einer Partnerschaftskonsultation in den Philippinen im Januar 1988, die auch der Auswertung der bisherigen Erfahrungen von fünf Jahren Partnerschaft diente, wurden noch einmal die Beweggründe festgehalten, die zur Partnerschaft geführt haben. Für die philippinische Seite war es nicht das ökumenische Thema. Sie benannte als den Kontext ihres anfänglichen Interesses an der Partnerschaft den Kampf des philippinischen Vol-

kes um Gerechtigkeit, nationale Selbstbestimmung und Demokratie und das lebendige Christuszeugnis, das engagierte Christen in diesem Zusammenhang geben wollen und geben müssen. Genf, Konferenzen und Dokumente waren und blieben ihnen zunächst weitgehend fremd. Aber ihre Stichworte „Solidarität mit den Armen", „prophetisches Zeugnis" oder „Kooperation mit der breiten Volksbewegung" machten deutlich, wie sehr sie selbst Teil der ökumenischen Bewegung waren. Weltweite Beziehungen sahen sie als eine Stärkung in einer oft als verloren und übersehen erfahrenen Situation, nicht nur in politischer, sondern gerade auch in spiritueller Hinsicht. Die Möglichkeiten, die der Kirche in ihrer Ökumenizität gegeben sind, für den Kampf um Gerechtigkeit im eigenen Kontext aufzugreifen, sahen sie als eine Verpflichtung, die sie den Menschen bei sich schulden. „Der Wunsch Gottes für die Welt wird zum Wunsch der Menschen", schrieb die Superintendentin des Kirchenkreises damals, „ein umfassender Frieden. Aber das ist ein langer und langsamer Prozeß. Er kann beschleunigt werden, wenn die Hälfte oder mehr als die Hälfte der Menschheit ihn begreift. Die Partnerschaft ist eine Möglichkeit auf diesem Weg."

Unsere Seite sah die Partnerschaft in einem anderen Kontext. Wir fragten uns, was es heißt, ökumenisch zu werden, uns selbst und unsere Gemeinden im konziliaren Prozeß zu verändern.[1] Wir erwarteten uns Hilfe aus der Partnerschaft für den notwendigen Schritt, Ursachen zu begreifen, Unrechtssituationen anschaulich werden zu lassen, die Auswirkungen hiesiger politischer und wirtschaftlicher Interessen auf ein verarmtes Land vor Augen geführt zu bekommen. Wir wollten lernen und uns nach Möglichkeit anstecken lassen von dem Geist, dem Engagement und der Relevanz eines nicht unerheblichen Teils des kirchlichen Lebens in den Philippinen. Wir ließen uns auch leiten von dem eindringlichen Appell, der von der Missionskonferenz in Melbourne 1980 ausgegangen war: „Werdet Kirchen in Solidarität mit den Kämpfen der Armen."[2] War nicht eine kontinuierliche Partnerschaft, in der sich das Wohl und Wehe von konkreten Menschen und ihrem Engagement über eine lange Zeit verfolgen ließe, eine notwendige Alternative zu den oft sporadischen Aktionen, der Schlagzeilensolidarität oder den „Projektpartnerschaften" (eigentlich ein unmenschliches Wortgebilde), in denen sich ökumenische Solidarität weitgehend erschöpfte?

Beide Motive standen ja durchaus hinter den vielen Partnerschaften, die damals vor allem im Rahmen der Missionswerke und missionarisch-ökumenischen Ämter initiiert worden waren.[3] Wir wollten uns durchaus in diese aufbruchartige Bewegung einfügen, aber doch die Probleme vermeiden, die einen Großteil dieser Partnerschaften von Anfang an begleitet haben, etwa

eine Neigung zu Isolation und Selbstgenügsamkeit in persönlichen Kontakten oder eine Konzentration auf innerkirchliche Aspekte wie Kirchbau, Gottesdienstbesuch oder Finanzierungsfragen, von der Gefahr eines ökumenischen Tourismus ganz zu schweigen. Wir waren uns bewußt, daß solche Initiativen sehr schnell ihre Lebendigkeit einbüßen können.

3. Die Phase des Anknüpfens (1982–1985)

Auch am Beginn dieser Partnerschaft steht eine persönliche Initiative. Ich hatte 1979 ein Jahr in Mindanao gelebt und dabei auch einige Pfarrer aus dem Kirchenkreis Agusan kennengelernt. Gernot Jonas hatte schon seit 1975 in der Gemeinde Mayen, in die ich 1980 kam, die ökumenische Dimension der Gemeindearbeit betont, ohne aus eigener Anschauung die Situation in der Dritten Welt zu kennen. Der Wunsch danach und meine Kontakte in die Philippinen, die sich durch das in unserem Hause angesiedelte Büro der philippinischen Solidaritätsbewegung noch intensiviert hatten, führte 1982 zu einer gemeinsamen Besuchsreise und dabei auch zu einer eindrücklichen Begegnung mit einer Reihe von kirchlichen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen des Kirchenkreises Agusan. Wir trafen Lito Taglucop, der wie viele philippinische Pfarrer aus dem Handgelenk eine nahezu vollständige Darstellung der ökonomischen, politischen und kulturellen Problemfelder seiner Region an die Tafel zeichnen konnte. Wir lernten Ben Bunio kennen, den unerschrockenen Vertreter der Menschenrechtsarbeit, der zwei Jahre später bei einem Schiffsunglück ums Leben kam, weil er die knappen Rettungswesten an Kinder und Frauen verteilt hatte. Wir besuchten Wendy Lim, eine Presbyterin aus der Gemeinde Maghellanes, die führend im Kampf der Gewerkschaft gegen die kriminellen Praktiken der örtlichen Holzfabrik engagiert war und zwei Monate keinen Lohn mehr bekommen hatte, weil das Unternehmen angeblich über keine Barmittel verfügte. Wir besuchten die Gemeinde von Helia Hoyle, einer Pastorin, die später in der Tragödie um die Enttarnung der vom Militär in die Befreiungsbewegung eingeschleusten Agenten ums Leben gekommen ist. Mit ihnen und einigen anderen vereinbarten wir, in unseren Kirchenkreisen auf den Abschluß einer Partnerschaft hinzuarbeiten.

Es galt eine Reihe von Schwierigkeiten zu überwinden, die sich bald einstellten. In den Philippinen gab es Zurückhaltung, weil einige den Verdacht hegten, es sollte nun die Selbständigkeit, die sich die UCCP von ihren Gründungskirchen in den USA erworben hatte und auf die sie mit Recht

stolz ist, rückgängig gemacht werden. Im Gegensatz zu ihnen sahen andere wieder in der Partnerschaft die Möglichkeit, an die früheren, für sie durchaus vorteilhaften Formen der Unterstützung anzuknüpfen. Es wurden Forderungen laut nach finanzieller Unterstützung der Pfarrer, nach Finanzierung vieler Entwicklungs- und Selbsthilfeprojekte und einem Drogenrehabilitationsprogramm. Wieder andere lehnten die ökumenische Orientierung der Partnerschaft ab und sahen ihre Kirche mit neuen Themen überfremdet. Rivalitäten brachen auf, die sorgsam behandelt werden mußten. Immerhin beschloß des Exekutivgremium des Kirchenkreises Agusan bereits Ende 1982, die Vereinigung kirchlicher Mitarbeiter im Kirchenkreis zu beauftragen, die Beziehung zum Kirchenkreis Koblenz zu entwickeln.

Die Schwierigkeiten im Kirchenkreis Koblenz waren vergleichbar, bezogen sich aber in erster Linie auf die Tatsache, daß im Kirchenkreis bereits Beziehungen nach Tansania und zu bestimmten Projekten in anderen Teilen der Welt bestanden. Man befürchtete, daß die Verantwortung der Kirchengemeinden für die Aktion Brot für die Welt untergraben würde oder daß unabsehbare finanzielle Verpflichtungen auf den Kirchenkreis zukommen könnten. Auch die Frage spielte eine Rolle, was aus dem Projekt werden würde, wenn die Initiatoren einmal den Kirchenkreis verlassen haben würden. Kann sich ein Kirchenkreis auf etwas einlassen, das so stark von persönlichen Faktoren geprägt ist?

Es war möglich, diese und andere Bedenken zu zerstreuen. Auf seiner Herbstsynode 1983 beschloß der Kirchenkreis mit großer Mehrheit, dem Kirchenkreis Agusan eine Partnerschaft anzubieten, nachdem – in salomonischer Weisheit – das gleiche Angebot auch einem Kirchenkreis in Tansania gemacht und festgehalten worden war, daß der Kirchenkreis vorerst keine finanziellen Verpflichtungen eingehen würde. Wichtigstes Instrument in dieser ersten Phase wurde der von der Synode bestellte Ausschuß für ökumenische Partnerschaft. Er sorgte vor allem für die Verbreitung von Informationen. Dazu wurde ein regelmäßiger Partnerschaftsrundbrief herausgegeben und in den Presbyterien und Gemeinden verteilt. Er enthielt Nachrichten über Vorgänge und Personen aus dem Partnerkirchenkreis oder kurze Bibelarbeiten, die wir persönlichen Briefen oder dem Mitteilungsblatt der Mitarbeitervereinigung in Agusan entnahmen. Hier zeigte sich schon der große Vorteil einer Partnerschaft mit einer Kirche, an deren eigener Kommunikation wir ohne großen Aufwand Anteil nehmen können, weil sie in Englisch vor sich geht. Der Ausschuß erarbeitete eine Fotoausstellung über den Kirchenkreis Agusan, die den Gemeinden für eine Zeit überlassen wurde. In Zusammenarbeit mit der Solidaritätsbewegung wurde von

dem Angebot Gebrauch gemacht, philippinische Besucher zu empfangen, auch wenn sie nicht aus dem Kirchenkreis kamen. Ein wichtiges Erlebnis war im Herbst 1984 der Besuch einer Gruppe mit dem Generalsekretär des Philippinischen Kirchenrates, Bischof Laverne Mercado.

Diese Besucher berichteten nicht nur von ihrer Situation, sondern beeindruckten durch die Schlichtheit ihres Auftretens und die Klarheit ihres christlichen Engagements. Sie machten die Partnerschaft für viele zu einer verlockenden Sache. Eine entscheidende Sache kam hinzu. Die Informationen, die der Ausschuß zugänglich machte, bezogen sich nicht nur auf den Kirchenkreis, nicht nur auf andere Bereiche und Probleme der Philippinen, sondern auch auf die gesamte ökumenische Bewegung. Ein wichtiges Ziel, das wir in jenen Tagen hatten, war die erklärte Absicht, die Partnerschaft in den Rahmen der ökumenischen Bewegung zu stellen und in beiden Kirchenkreisen mittels der Partnerschaft die Gemeinden mit der ökumenischen Bewegung vertraut zu machen. Die Partnerschaft wurde so zu einem Praxisfeld dessen, was die ökumenische Bewegung an Beziehungen, gegenseitigem Verständnis und gemeinsamen Aufgaben wecken will.

Von Anfang an wollten wir damit auch verdeutlichen, daß ökumenische Partnerschaft nicht heißen kann, sich mit „Dritte-Welt-Fragen" zu befassen, sondern daß es sich um das gemeinsame Wahrnehmen ökumenischen Lernens und ökumenischer Verantwortung handelt. So ist z. B. das ökumenische Programm „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche" auf diesem Weg zu einem Bestandteil unserer Partnerschaft geworden.

4. Die Phase des Aufbaus eines Trägerkreises (1985–87)

Mit einem Besuch des Superintendenten des Kirchenkreises Agusan und eines Pfarrers im Herbst 1985 war die Anknüpfungsphase abgeschlossen worden. In dem Gottesdienst, in dem die Partnerschaft feierlich beschlossen werden sollte, hatte sich Pfarrer Taglucop drei Gläser mit auf die Kanzel genommen, zwei zur Hälfte gefüllt und eines leer. Während seiner Predigt hatte er den Superintendenten unseres Kirchenkreises, Hans Warnecke, nach vorn gebeten und ihm eines der gefüllten Gläser überreicht. Dann hatte er ihn aufgefordert, mit ihm gemeinsam ihre beiden Gläser in das dritte leere Glas zu füllen. Dazu hatte er gesagt: „So wie das Wasser, das wir eben in dieses Glas gegossen haben, nicht mehr zu trennen ist, so soll auch die Partnerschaft zwischen dem Kirchenkreis Koblenz und dem Kirchenkreis Agusan untrennbar sein."

Jetzt ging es darum, einen Trägerkreis aufzubauen, der sich über den synodalen Ausschuß hinaus bereitfinden würde, die Partnerschaft mit Leben zu erfüllen. Dies war schon deshalb angezeigt, um die Befürchtungen zu zerstreuen, die Partnerschaft könne eine Sache persönlicher Beziehungen einiger weniger bleiben und damit auf sehr schwachen Füßen stehen.

Eine wichtige Funktion nahmen dabei die ökumenischen Fortbildungsseminare wahr, die wir in Mayen seit 1985 jährlich mit Referenten/innen aus den Philippinen durchgeführt haben. Wiederum ging es nicht nur darum, in diesen Seminaren über die Philippinen und die dortigen Kirchen zu informieren. Ziel war es vielmehr, solche Informationen in unseren eigenen Kontext zu überführen und uns von ihnen für unseren Dienst und unser Zeugnis die Augen zu öffnen und uns ermutigen zu lassen. Die Themen der Seminare lauteten etwa: „Unterwegs zu einer mit den Armen solidarischen Kirche" (1985), „Theologie im Kontext der Befreiung – in den Philippinen und bei uns" (1986), „Kapitalistische Weltwirtschaft und christliches Bekenntnis" (1987), „Daß alle leben – Menschenrechte in ökumenischer Perspektive" (1989). Philippinische Analysen, Methoden und Erfahrungen wurden übertragen auf unsere Situation im Bereich der Abrüstung (unser Kirchenkreis hatte z. B. die Patenschaft für ein Holzkreuz auf dem Friedensacker am Stationierungsort Hasselbach/Hunsrück übernommen), der erwähnten Arbeitslosigkeit (unsere Mayener Gemeinde unterhält mit Unterstützung vieler Gemeinden des Kirchenkreises eine Werkstatt für arbeitslose Jugendliche, eines der vielen Projekte, die Gernot Jonas ins Leben gerufen und mit viel Energie betreut hat) oder der Arbeit in sozialen Brennpunkten. Wichtigstes Ergebnis dieser Seminare waren die persönlichen Kontakte, die sich im Verlauf der Seminarwoche oder durch Beherbergungen vorher und nachher zwischen den Filipinos/as und Personen aus dem Kirchenkreis ergeben hatten. Diese Kontakte weckten bei vielen ein dauerhaftes Interesse an den Philippinen, auf dem die Partnerschaft aufbauen konnte. Diese Besuche und Kontakte veranlaßten einige Gemeinden, sich mit einem förmlichen Presbyteriumsbeschluß hinter den Aufbau der Partnerschaft zu stellen.

Aus dem Kreis dieser Gemeinden und Interessenten kamen dann auch die elf Teilnehmer und Teilnehmerinnen der ersten vierwöchigen ökumenischen Lernreise in den Kirchenkreis Agusan im Frühjahr 1987. Die Reise, auf die sich die Gruppe mehr als ein Jahr vorbereitet hatte, wurde wesentlich geprägt und gefördert durch die Tatsache, daß es in den Philippinen schon seit langem genaue Vorstellungen und vielfältige Erfahrungen im Umgang mit solchen Besuchergruppen gab, wie es wohl in keinem anderen Land der

Welt anzutreffen ist. Die unter dem Namen „exposure" laufenden Programme, die Einführungs-, Zwischen- und Auswertungsseminare mit vielfältigen Begegnungen und einem z. T. sehr beschwerlichen Sichaussetzen der Situation „ganz unten" verbinden, haben in den Philippinen schon manchen Bischof und Entwicklungsfachleute in einen Veränderungsprozeß geführt, der neue Einstellungen und Verhaltensweisen ermöglichte. Dieser Hintergrund gab uns die Gewißheit, daß unsere Lernreise auch in den Kosten zu verantworten war, die die Gruppe weitgehend selbst getragen hat, weil sie sichtbar etwas anderes wurde als eine anspruchsvollere Form von Tourismus. In den kritischen Selbstanfragen, die sich die Gruppe bis zum Schluß gestellt hat, war es von wesentlicher Hilfe, daß unsere philippinischen Partner uns zu keiner Zeit im Zweifel ließen, daß sie es für wichtiger hielten, Geld für solche Reisen auszugeben als für Projekte in ihrem Land. Allerdings nahm die Gruppe auch die Verpflichtung an und verband sie mit dieser Reise, nämlich ein Stück von sich selbst für die Menschen zu geben, die ihnen so nahegekommen waren. Fast alle Mitglieder der Lernreisegruppe (eine Apothekerin, eine Ärztin, zwei Hausfrauen, eine Theologin, ein Jugendleiter und fünf Theologen) bildeten nach ihrer Rückkehr die „Philippinenarbeitsgruppe", die sich mit viel Schwung und guten Ideen für die weitere Verbreitung der Partnerschaft im Kirchenkreis einsetzte.

Der Besuch dieser großen Gruppe brachte auch im Kirchenkreis Agusan den Durchbruch für die Partnerschaft. Dort hatte die Synode 1986 ein Partnerschaftskomitee eingesetzt, das den Besuch gemeinsam mit dem Center for Mindanao Missions, einem dem Nationalen Kirchenrat nahestehenden ökumenischen Büro, vorbereitete und koordinierte. Die Erfahrungen dieses Büros haben viel dazu beigetragen, eine Reihe von Fehlentwicklungen zu verhindern oder zu korrigieren.

5. Die Phase der Verbreiterung in den Gemeinden (1987–88)

Die Philippinenarbeitsgruppe hatte zunächst viel zu tun, ihren Besuch auszuwerten und in den Gemeinden und Kreisen des Kirchenkreises zu berichten. Ihre beeindruckenden Berichte verfehlten ihre Wirkung nicht. Dem gab ein Brief an die Mitchristen in Agusan Ausdruck, den der Kirchenkreis auf seiner Herbstsynode 1987 verabschiedete. Gernot Jonas hatte ihn in seiner Eigenschaft als Referent des Kirchenkreises für Mission und Ökumene eingebracht und ihn so überzeugend vertreten, daß die Synode ihn sich mit großer Mehrheit zu eigen machte. Wir waren uns vorher nicht

ganz sicher, ob sie es tun würde. In diesem Brief, der etwas von dem Geist wiedergibt, in dem wir unsere Partnerschaft sehen, heißt es u. a.:

„Wir bekennen, daß wir noch schwache Glieder einer echten Partnerschaft mit Euch sind. Wie schnell lassen wir nach in der Treue! Wie schwer fällt es uns, eigensüchtige politische und wirtschaftliche Interessen in unserem Land zu benennen und ihnen in der Kirche mit einem klaren Zeugnis entgegenzutreten. Wie schwer fällt es uns, uns in Worten und Taten zu lösen von den Bindungen an Mächte und Strukturen bei uns, die Eurem Volk Ungerechtigkeit, Verarmung und Tod bringen. Wir fürchten uns vor schmerzhaften Auseinandersetzungen mit uns selbst, mit unseren Gemeinden und mit unserer Gesellschaft."

Weiter bringt der Brief zum Ausdruck, um welches Verständnis des Evangeliums wir uns bemühen wollen, „daß Gott Gerechtigkeit für alle will, weil er alle Menschen liebt, und daß er deshalb eine besondere Zuwendung zu den Armen, Verachteten, Unterdrückten hat,[4] die uns in Pflicht nimmt; daß wir uns für eine gerechte Weltwirtschaftsordnung einsetzen müssen, in der allen Völkern und Menschen nach dem Willen Gottes Teilhabe garantiert ist; daß Gott den Menschen das Recht und die Pflicht gibt, ungerechte Verhältnisse zu verändern."

Der Brief bekennt sich zur Partnerschaft und zum ökumenischen Teilen und schließt mit den Worten: „Wir sehen die Partnerschaft mit Euch als Teil des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, in den wir mit den Kirchen und Christen der Ökumene gerufen sind. Darum verstehen wir sie als einen Bund, den wir mit Euch geschlossen haben und in dem wir treu bestehen wollen. Wir wollen Euch gegenüber, Schwestern und Brüder in Agusan, zur Rechenschaft bereit sein und wollen mit Euch gemeinsam auf das Reich Gottes hinarbeiten, das in Jesus Christus schon angebrochen ist und dessen Vollendung wir entgegenleben." Wichtig ist, daß hier bereits die Stichworte „Bund" und „Rechenschaft" fallen, die später in Seoul eine größere Rolle spielen.

Auf dieser Synode bestellte der Kirchenkreis auch Dorothea Seeliger, Presbyterin und Mitglied der Philippinenarbeitsgruppe, zur Menschenrechtsbeauftragten, die sich in besonderer Weise der unterdessen immer zahlreicheren Fälle von Menschenrechtsverletzungen in den Philippinen annehmen und Solidaritätsaktionen anregen und koordinieren sollte. Unterdessen war nämlich schon überdeutlich geworden, daß sich mit dem Sturz der Marcos-Diktatur und der mit vielen Hoffnungen bedachten „Demokratisierung" unter Corazon Aquino für die breite Bevölkerung nichts verändert hatte. Engagierte Arbeit für Gerechtigkeit war gefährlicher

geworden, was auch viele kirchliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen zu spüren bekommen hatten.[5]

Auch in Agusan gewann der Partnerschaftsgedanke an Boden, nicht zuletzt durch diese enttäuschende Entwicklung. Dort bereitete man sich intensiv auf den ebenfalls vierwöchigen Gegenbesuch vor, der im Herbst 1988 die Superintendentin, zwei Pfarrer, eine Pfarrerin, einen Presbyter und eine Sozialarbeiterin nach Koblenz führte.

Der Gegenbesuch öffnete nicht nur weitere Gemeinden für das Partnerschaftsprojekt, er zeigte uns auch erneut, wie Partnerschaft den Blickwinkel verändert. Die philippinische Gruppe hatte z. B. für das Programm auch um eine Begegnung mit deutschen Gewerkschaftern gebeten, weil einer von ihnen selbst aktiver Gewerkschaftsführer war und Kirche und Gewerkschaft in den Philippinen in einer größeren Nähe zueinander existieren. Für manche, die dann von unserer Seite an dem spannenden Seminartag mit dem DGB-Kreisverband Mosel-Ahr in Andernach teilnahmen, war es wohl das erste Mal, daß sie auf einer Gewerkschaftsveranstaltung waren.

Umgekehrt erlebten wir bei einem Teilnehmer der philippinischen Gruppe, der zu Hause eher als konservativ und für ökumenische Fragen weniger aufgeschlossen galt, daß er unter dem Interesse, das der Situation von Armut und Unrecht in seinem Land hier entgegengebracht wurde, immer deutlicher und entschiedener für ein gesellschaftsbezogenes Verständnis des Evangeliums eintrat.

6. Die Phase gegenseitiger Verpflichtung (1988–90)

Der Gegenbesuch leitete eine neue Qualität der Partnerschaft ein. Es wurde vereinbart, den Schwerpunkt der Arbeit für die nächste Zeit auf den Einspruch gegen die ungerechte Weltwirtschaftsordnung und deren Auswirkung auf die Lebensbedingungen der Armen und Unterdrückten zu legen. Die Gäste aus den Philippinen hatten bei ihren Berichten während des Besuchs immer wieder die auf dem Rücken der armen Bevölkerung ausgetragene Schuldenkrise ihres Landes für Verhältnisse verantwortlich gemacht, denen sie unmittelbar ausgesetzt sind. Der Gewerkschafter berichtete davon, wie gewerkschaftliche Arbeit behindert und bekämpft wird, um dem Ausland ein angenehmes „Investitionsklima" vorzuzeigen. Die Sozialarbeiterin schilderte in bewegenden Worten das Schicksal von Frauen, jungen Mädchen und sogar Kindern, die durch Verarmung in die Prostitution getrieben würden, eine Verarmung, die sie unmittelbar den von Internationalem Währungsfonds (IWF) und Weltbank (WB) auferlegten

„Strukturanpassungen" zurechnete. Die Pastorin aus dem ländlichen Gebiet erzählte von Landvertreibungen, die der Errichtung von Plantagen dienen, mit denen dringend benötigte Devisen verdient werden sollen. Durch die spektakuläre Tagung von IWF und WB, die 1988 in Berlin stattfand, war dieses Thema auch bei uns einer größeren Öffentlichkeit bekanntgeworden. Wir vereinbarten deshalb, die Partnerschaft für die Arbeit an diesem Thema zu nutzen. Die philippinische Seite wollte weiterhin beobachten, wie sich das Schuldenproblem und seine unzureichenden Lösungsversuche auf das Leben der Menschen auswirken, und uns darüber berichten. Wir wollten diese Informationen weitergeben und bei politischen und kirchlichen Stellen für diese Menschen vorstellig werden und ihre Forderungen für eine menschenwürdige Lösung des Verschuldungsproblems vorbringen.

In diesem Zusammenhang haben wir mit Gruppen von jeweils mehr als zwanzig Personen aus dem Kirchenkreis an zwei Tagen Ministerien und Parteien in Bonn besucht. Diese „Bonntage" waren so etwas wie „prophetische Besuche", bei denen wir an Menschen, die bei uns für den Umgang mit der Verschuldung der Dritten Welt Verantwortung tragen, die Frage herantrugen: Wie lange wollen Sie den Skandal noch aufrechterhalten, daß von den armen Ländern seit Jahren mehr Geld in die reichen Länder fließt als umgekehrt und daß die Armen in den armen Ländern darüber zu Millionen zugrundegehen? Durch unsere unmittelbaren Kontakte und die Verpflichtung, in der wir unsere Aktionen sahen, spürten wir dabei eine unabweisliche Stärke unserer Position.

Neben den Besuchen beteiligte sich der Kirchenkreis an dem Aktionstag gegen Frauenhandel und Prostitutionstourismus. Briefe wurden an Banken und kirchliche Stellen geschrieben. Wir brachten das Thema in die Koblenzer Aktivitäten zur Vorbereitung der Ökumenischen Versammlung von Basel ein.

Über unsere Aktionen und Erfahrungen berichteten wir nach Agusan mit unserem neugeschaffenen Informationsbrief „partnership", den wir in Englisch und demnächst in der Landessprache Cebuano (mit freundlicher Hilfe einer hiesigen Übersetzerin) nach Agusan schicken. Ein ähnlicher Partnerschaftsbrief kommt auch aus Agusan zu uns. Diese Informationsbriefe enthalten auch Bibelstudien, Ökumenenachrichten oder Material für den jeweils am zweiten Sonntag im September gemeinsam begangenen Partnerschaftssonntag.

Diese neue Phase der Partnerschaft war begleitet und ermöglicht durch eine zusätzliche Trägerstruktur in Gestalt von „Ökumenereferenten", die die

meisten Presbyterien unseres Kirchenkreises auf Gernot Jonas' Initiative im Blick auf die gemeinsame Gestaltung der Partnerschaft und die ökumenische Dimension des Gemeindelebens ernannt haben. In gewissen Abständen kommen sie zusammen, um miteinander zu arbeiten, zu planen, zu koordinieren und die immer wieder aufbrechende Frage zu beantworten, wie man die Gemeinden für die ökumenische Dimension öffnen kann, ohne sie zu überfüttern oder zu überfordern. Bei aller Verbreiterung, die die Partnerschaft im Kirchenkreis unterdessen erfahren hat, sind es doch auch jetzt noch wenige Aktive, die die Arbeit tragen.

Höhepunkt dieser Phase war zweifellos der gemeinsame Auftritt der beiden Kirchenkreise in Seoul. Gernot Jonas, einer unserer Delegierten, schrieb aus Seoul: „Hätten wir nicht vor der Konferenz die drei Wochen in Manila, Cebu und Agusan gehabt, drei Wochen mit vielen Gesprächen und Erfahrungen, mit den Besuchen bei den Holzarbeitern in Maghelanes und den Flüchtlingen in Tungao, den Prostituierten in Olongapo und den Gewerkschaftern von Bataan, so würden wir von Europa her den Eindruck haben, in eine ganz normale europäische Konferenz zu kommen, die so irgendwie auch in Zürich stattfinden könnte. Wir sind froh, daß wir in einer Partnerschaftsgruppe hier sind und in einem gemeinsamen Vorhaben und einer gemeinsamen Verpflichtung.

Der feierliche Bundesschluß ist zugleich der Beginn einer neuen Phase. Er führt das angefangene Programm fort und bedeutet für beide Seiten eine starke Bekräftigung des eingeschlagenen Weges: „Die Partnerschaft der beiden Kirchenkreise – einer im Süden und der andere im Norden –", heißt es in der Bundesschlußakte, „ist gegründet auf dem gegenseitigen Verständnis und Austausch der biblischen Botschaft, daß die Kirche in Solidarität mit den Armen leben muß und die ungerechten sozialen und wirtschaftlichen Strukturen und Mächte anzuklagen hat. Die beiden Partner wollen diese Botschaft und Herausforderung in ihrem jeweiligen wirtschaftlichen, politischen, sozialen, kulturellen und kirchlichen Kontext leben."

7. Weitere Entwicklungen und Ausblick

Es ist gut für die Entwicklung unserer Partnerschaft, daß sich in der Zwischenzeit auch auf anderen Ebenen partnerschaftliche Beziehungen entwickelt haben. Die Vereinigte Evangelische Mission (VEM) in Wuppertal, das in unserer Landeskirche arbeitende Missionswerk, hat eine Partnerschaft zur Vereinigten Kirche Christi in den Philippinen (UCCP) aufgenommen. Durch den von ihr unterhaltenen Gemeindedienst für Weltmission

und seinem Beauftragten für unseren Kirchenkreis, Dieter Osthus, der als Vorsitzender des kreiskirchlichen Ausschusses für ökumenische Partnerschaft und Mitglied der Philippinenarbeitsgruppe die Partnerschaft sehr gefördert hat, haben wir schon immer Unterstützung erfahren. Als die UCCP 1987 von Kreisen des philippinischen Militärs weltweit als „kommunistische Frontorganisation" diffamiert wurde und viele unserer direkten Partner unmittelbar bedroht waren, hat sich die VEM sehr entschieden und wirkungsvoll für die UCCP eingesetzt. Die VEM hat sich angeboten, Seminare für Kirchenkreise und Gemeinden durchzuführen, die mit den Philippinen verbunden sind. Sie ist auch bereit, weitere Partnerschaften zu vermitteln. (Interessenten sollten sich mit der VEM in Verbindung setzen.)

Als Gesamtkirche hat die UCCP – nicht zuletzt angeregt durch die Entwicklung unserer Partnerschaft – Partnerschaftsprogramme zu einem wichtigen Bestandteil ihrer zukünftigen Arbeit erklärt. Ihre Vorstellungen dazu hat sie in einem Grundsatzpapier festgehalten, das im November 1989 unter dem Thema „Partnerschaft in der Mission[6]" verabschiedet wurde. Dort wird auch der Bundesgedanke in der Partnerschaft aufgegriffen: „Partnerschaft ist eine Bundesbeziehung (covenant relationship), die von zwei oder mehreren Kirchen eingegangen wird, die gemeinsame Aufgaben, Interessen und Perspektiven verbindet, basierend auf gegenseitiger Anerkenntnis und dem Verständnis einer gemeinsamen missionarischen Aufgabe." Die Option der Solidarität mit den Armen wird ebenso betont wie die Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, daß die Partner aus unterschiedlichen ökonomischen und politischen Zusammenhängen kommen:

„Wir, die wir uns um Partnerschaft bemühen, kommen aus Ländern von entgegengesetzten Orten der wirtschaftlichen Ungleichheit der Weltgesellschaft. Die widernatürliche Aneignung der Weltressourcen zugunsten der Nationen, die sich überlegener wirtschaftlicher Macht erfreuen, hat für unsere Länder negative Konsequenzen und läßt uns ungleich erscheinen in unseren Möglichkeiten, Veränderungen zu bewirken und Lösungen zu schaffen. Auf der einen Seite sind also Kirchen, die Länder reformieren wollen, die an Überfluß gewohnt sind, auf der anderen Seite Kirchen, die versuchen, Völkern Macht zu verschaffen, die um ihr Überleben kämpfen. Mit diesen Unterschieden geht eine große gegenseitige Entfremdung einher, von der wir wünschen, daß unsere Partnerschaft sie mit Gottes Hilfe in einer befreienden Weise benutzen kann. Wir alle bekennen unsere Komplizenschaft, weil wir es zulassen, daß sogar unser Geist von dem Irrsinn der globalen politischen Ökonomie entstellt wird. Wir möchten neuer Möglichkeiten bewußt werden, indem wir einen Bund entwickeln, der es zuläßt, daß wir wirkliche Partner werden."

Wir sehen unsere Partnerschaft in Übereinstimmung mit diesen Überlegungen. Es ist deshalb nicht willkürlich, daß wir in dieser Phase die Frage

der ungerechten Weltwirtschaftsordnung, wie sie sich besonders in der Schuldenfrage zeigt, zum vorherrschenden Thema unserer Partnerschaft gemacht haben. Dahinter steckt die biblische Einsicht, daß der von Gott in Jesus Christus der Welt geschenkten Versöhnung durch kaum eine Realität mehr widersprochen wird als durch die gegenwärtige Weltwirtschaftsordnung. Dies ist in Seoul ja auch erneut sehr deutlich zum Ausdruck gebracht worden. Es geht im Versöhnungswerk Gottes um die Einheit der Menschen als Partner des einen Gottes. Diese Einheit ist im wesentlichen eine Frage der Gerechtigkeit. „Einheit" und „Gerechtigkeit" sind die zentralen Stichworte der ökumenischen Bewegung. Als wir unsere Partnerschaft 1985 feierlich besiegelten, ist uns dies bereits bewußt geworden. Wir haben damals festgehalten, daß eine ökumenische Partnerschaft das Bemühen um die Einheit der Kirche als der einen Kirche Jesu Christi in der Welt fördern soll. Aber diese Einheit sollte nicht als Selbstzweck verstanden werden. Sie sollte dem glaubwürdigen und wirkungsvolleren Zweck der Kirche gegenüber der Welt dienen, vor allem in ihrer Arbeit für Gerechtigkeit für alle. Wenn Gerechtigkeit für alle der Weg der Einheit der Menschheitsfamilie ist, auf die das Versöhnungswerk Christi zielt, dann gehören Einheit und Gerechtigkeit ganz eng zusammen. Das Ringen um Einheit dient dann der Gerechtigkeit, das Ringen um Gerechtigkeit der Einheit.

ANMERKUNGEN

* Eine Dokumentation zur Partnerschaft Koblenz – Agusan ist über den Autor erhältlich.

1 Über den Weg, den unsere Gemeinde Mayen dabei zurückgelegt hat, habe ich an dieser Stelle bereits berichtet: G. Reese, Gemeindeaufbau ökumenisch – ein Versuch in Mayen, ÖR 1/1988, S. 80ff.

2 Dein Reich komme, Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980, hg. von M. Lehmann-Habeck, Frankfurt 1980, S. 134.

3 Vgl. etwa das gute Arbeitspapier des Amtes für Mission und Ökumene der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau „Ökumenische Partnerschaft" (1985) oder den Leitfaden der Konferenz der Referenten und Beauftragten für Kirchlichen Entwicklungsdienst „Chancen und Grenzen von Partnerschaftsprogrammen" (texte zum kirchlichen Entwicklungsdienst 36, Stuttgart 1986). Die Vereinigte Evangelische Mission hat bereits 1983 „Leitsätze für partnerschaftliche Beziehungen" herausgegeben.

4 Hier bezieht sich der Brief auf das Grundlagen-Papier der EKD-Synode Osnabrück 1980 „Zur Frage des Missionsverständnisses heute" (EMW-Informationen Nr. 21/1981).

5 Vgl. „Betrogene Hoffnungen? Eine Dokumentation über die Situation auf den Philippinen – 18 Monate nach dem Ende der Diktatur", hg. vom Diakonischen Werk der EKD, August 1987.

6 Die deutsche Übersetzung ist bei der VEM, Rudolfstraße 137, 5600 Wuppertal-Barmen, erhältlich.

Die ökumenische Szene im Pazifik

Die Ökumene erreichte den Pazifik erst spät. Die erste Generation der großen Ökumeniker in Europa und Amerika war zu Beginn des 20. Jahrhunderts aktiv und starb in den 30er und 40er Jahren langsam aus. Im Pazifik dagegen begann die ökumenische Bewegung erst in den 60er Jahren, und viele ihrer Führer aus der ersten Generation befinden sich noch unter uns. Wenn sie die ökumenische Szene von heute überschauen, haben sie allen Grund, mit den Früchten ihrer Arbeit zufrieden zu sein; aber sie haben auch Anlaß zur Besorgnis. Wir wollen im folgenden sehen, worin dieser Anlaß zur Beunruhigung liegt.

I.

Die Ökumene im Pazifik findet ihren Ausdruck hauptsächlich in der Pazifischen Kirchenkonferenz (PCC). Keine andere Institution kommt ihr an Bedeutung innerhalb der ökumenischen Szene gleich. Ihre Geschichte der letzten Jahre gleicht der des Phönix. Vor ungefähr 10 Jahren begann diese Konferenz einen riskanten Modellversuch, der neue ökumenische Arbeitsweisen einführen sollte. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte sie wie andere ökumenische Organisationen gearbeitet, indem sie eine Vielfalt von Programmen unter der Verantwortung der jeweiligen Referenten durchführte. 1982 entschied der Vorstand, alle Programme zu beenden und alle Mitarbeiter bis auf den Generalsekretär und den Schatzmeister zu entlassen. Der zugrundeliegende Gedanke für diese Operation war, daß die Pazifische Kirchenkonferenz die Programme ihrer Mitgliedskirchen unterstützen sollte, anstatt eigene Aktivitäten durchzuführen. Gleichzeitig wollte man eine gewisse finanzielle Unabhängigkeit erreichen, indem man ihre Ausgaben soweit reduzierte, daß die regionalen Kirchen ihre Programme eigenständig finanzieren konnten.[1]

Dieser Versuch, der in der Ökumene wahrscheinlich einmalig und für institutionelles Leben generell ungewöhnlich war, erwies sich nach ein bis zwei Jahren als erfolglos. Mit nur einer Person, die für die Aufrechterhaltung der Organisation und der Beziehungen innerhalb des Pazifik sowie mit der übrigen Welt alleine verantwortlich war, blieb für die Unterstützung der Kirchenprogramme wenig, wenn überhaupt Zeit oder Energie. Der gegenwärtige Generalsekretär, Motu'ahala, beschrieb das Experiment als eine Tragödie für die Organisation, als ob man „alle ihre Arme abgeschnitten hätten"[2].

Auf der Vollversammlung der PCC 1986 erkannten die Kirchen offensichtlich, daß ein Fehler gemacht worden war, denn die Vollversammlung stimmte für die Einrichtung dreier Programmeinheiten: Mission und Einheit, Frauen und Jugend. Später kam noch Frieden, Gerechtigkeit und Entwicklung hinzu. Die letzten Jahre verbrachte man damit, alte Strukturen wiederaufzubauen, so daß sie heute als vollständig angesehen werden können.

Dennoch herrscht eine gewisse Unsicherheit. Motu'ahala führte das Beschneiden der PCC im Jahre 1982 darauf zurück, daß die Kirchen sich nicht zur PCC zugehörig fühlten. Sie sahen die Konferenz nicht als ihre eigene Organisation an, sondern

als eine zum Teil selbständige Einrichtung, die ihren eigenen Weg ging und dazu Gelder aus dem Ausland benutzte.[3] Um ein Gefühl der Zugehörigkeit zu schaffen und somit die Sicherheit der PCC zu fördern, riefen Motu'ahala und das Exekutivkomitee die Leiter der Mitgliedskirchen und die Geschäftsführer der Kirchenräte zusammen. Diesem Treffen legte Motu'ahala einen Fünfjahresplan vor. Er hoffte, durch eine Mitsprache bei der Planung den Kirchen das sichere Gefühl geben zu können, daß die PCC ihre eigene Organisation sei. Die Kirchenleiter und die Geschäftsführer stimmten dem Plan mit gewissen Änderungen zu. Sie nahmen ebenfalls die Herausforderung – hauptsächlich von seiten des römisch-katholischen Bischofs Patelisio Finau von Tonga – an, ihre Beiträge als Zeichen ihrer Verantwortung für PCC zu erhöhen.[4]

Der Fünfjahresplan war eine Neuerung nicht nur in der Art und Weise seiner Akzeptanz, sondern auch in seiner Einstellung gegenüber Zuschüssen aus dem Ausland. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte die PCC ein vorläufiges Jahresbudget aufgestellt und es lediglich potentiellen Geldgebern vorgelegt. Nun aber, ermutigt vom ÖRK, entschied man sich, ein Round-Table-Gespräch mit allen Organisationen, die eventuell Zuschüsse bewilligen würden, zu halten und ihnen einen Fünfjahreshaushalt vorzulegen. Das erste dieser Gespräche fand im Dezember 1989 in Genf statt, und die geldgebenden Partner stimmten überein, 1990 über $ 380 000 bereitzustellen mit guten Aussichten darauf, diesen Betrag in den folgenden drei Jahren beizubehalten oder gar zu erhöhen. Dieser Betrag, der offensichtlich außerhalb jeglicher Relation zu den Spenden der Mitglieder selbst steht, macht das bestehende Hauptproblem der PCC deutlich, nämlich ihre fast totale Abhängigkeit von Geldern von außen.

Eine wachsende Stärke in der PCC zeigt sich in den Bewerbungen mehrerer neuer Organisationen um Mitgliedschaft. Die Vollversammlung von 1986 nahm den Nationalen Kirchenrat von Tonga, die Anglikanische Diözese von Vanuatu und die Kongregationalistisch-Christliche Kirche auf Samoa auf. Seit dieser Zeit kamen weitere Bewerbungen, die erst auf der nächsten Vollversammlung endgültig entschieden werden können, u.a. von den katholischen Diözesen auf den Salomon-Inseln, und – ganz besonders wichtig – von der Katholischen Bischofskonferenz von Papua-Neuguinea und den Salomon-Inseln, einer Organisation, die mehr als doppelt so groß wäre wie jede andere Mitgliedskirche.[5]

Die mögliche römisch-katholische Mitgliedschaft weist auf die ständig wachsende Rolle dieser Kirche in der ökumenischen Bewegung im Pazifik hin. Zu Beginn der Bewegung war für die römisch-katholische Kirche kein Platz. Sie kam erst spät hinzu, aber Schritt für Schritt rückte sie in den Mittelpunkt des Geschehens. Ihre finanziellen Beiträge sind für die PCC die verläßlichsten. Bischof Finau war als stellvertretender Vorsitzender der PCC tätig und Erzbischof Mataca war Vorsitzender des Kirchenrates von Fidschi. Durch sie erreicht die ökumenische Bewegung Gebiete, mit denen sie anderweitig nicht in Berührung käme: die Marianen, die Westlichen Karolinen, Guam, Wallis und Futuna und die Marquesas Inseln. Von vielen wird gewünscht, daß die römisch-katholischen Diözesen individuell der PCC beitreten. Obwohl die Katholiken grundsätzlich dazu bereit wären, weisen sie darauf hin, daß, falls ihre 14 Diözesen sowie die von Papua-Neuguinea und den Salomon-Inseln individuell Mitglieder würden, ihre Kirche die Mehrzahl der Mitglieder stel-

len würde und so die PCC zu sehr einer römisch-katholischen Organisation gleichkäme. Aus diesem Grund halten sie an ihrer Gruppenmitgliedschaft fest und unterstützen die PCC auf diese Weise.

Betrachtet man die PCC-Programme der letzten Jahre, läßt sich nichts sonderlich Bemerkenswertes feststellen, da zum großen Teil solche Aktivitäten recht erfolgreich durchgeführt wurden, wie man es erwarten konnte. So führte z.B. das Frauenreferat regionale und lokale Treffen durch, die hauptsächlich „die volle Teilnahme von Frauen und Männern im Leben und Amt der Kirche" zum Ziel hatten – ein recht radikales Ziel für diesen Teil der Welt, in dem nur 4 oder 5 Kirchen den Frauen einen Platz im ordinierten Amt zugestehen, und das nur ungern.

Das Referat für Frieden, Gerechtigkeit und Entwicklung war äußerst aktiv: es führte eine Reihe von regionalen Konsultationen und nationalen Workshops zur sozial-strukturellen Analyse und zuletzt eine große überregionale Versammlung zu „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" durch. Das Thema dieses Treffens schien auf eine neue Zuwendung zu Problemen der natürlichen Umwelt hinzudeuten; die tatsächlichen Themen waren jedoch laut Teilnehmerberichten solche, die schon seit langem die Tagesordnungen der PCC-Versammlungen füllen: Nukleartests und Atommüllbeseitigung (eher unter dem Gesichtspunkt der Bedrohung für die Inselbewohner als einer Bedrohung für die Bewahrung der Schöpfung), Transnationale Konzerne, Tourismus, Kolonialismus, Landbesitz, Ausbeutung der Armen, Alkoholismus und Selbstmord.[6]

Daneben gibt es zwei weitere Programme, die zwar nicht Teil der Programmeinheiten sind, aber dennoch zu den Aufgabenbereichen der PCC-Mitarbeiter gehören: Veröffentlichungen und theologische Ausbildung. Lotu Pasifika Publications, der Verlag der PCC, war in den letzten Jahren Gegenstand der größten Erfolgsgeschichte der pazifischen Ökumene. Seit dem finanziellen Zusammenbruch 1982 hat sich die Verkaufsziffer um 800% gesteigert, jährlich wurden durchschnittlich 22 Titel veröffentlicht und Schritt für Schritt löste man sich aus der Abhängigkeit von ausländischem Geld. 1989 schließlich gelang eine vollständige Loslösung von Subventionen, und zum ersten Mal in der 16jährigen Geschichte konnte ein Gewinn erzielt werden.

Die zentrale ökumenische Einrichtung im Bereich der theologischen Ausbildung, das Pacific Theological College, rief 1987 ein Programm zur Erlangung des Magistergrades ins Leben und hob damit die theologische Ausbildung im Pazifik auf eine neue Ebene.[6a] Die zwei Vereinigungen theologischer Schulen, die Melanesische Vereinigung Theologischer Schulen, die das Gebiet von Papua-Neuguinea und den Salomon-Inseln umfaßt, und die Südpazifische Vereinigung Theologischer Schulen, die das Gebiet der übrigen Inseln abdeckt, waren ebenfalls nicht untätig: beide Organisationen veröffentlichen jetzt beeindruckende Fachzeitschriften und veranstalteten mehrere Studententreffen, was 1988 zur Gründung der Pazifischen Ökumenischen Vereinigung von Theologiestudenten führte. In den letzten zwei Jahren wurden Workshops zur Weiterbildung von Bibliothekaren durchgeführt, ein Institut für Bibellehrer eingerichtet, eine Konferenz für Direktoren von theologischen Hochschulen gehalten sowie ein Sonderkomitee eingesetzt, das die Förderung des Theologiestudiums von Frauen zum Ziel hat. All dies ist zwar recht eindrucksvoll, aber die meisten dieser Projekte werden durch einmalige Subventionen aus dem Ausland unterstützt; von daher ist ihre Zukunft nicht sicher.

An dieser Stelle dürfen aber nicht die regionalen Einrichtungen mit ökumenischem Charakter vergessen werden, die nicht der PCC angeschlossen sind. Hierzu gehören u.a. auch der YWCA und der YMCA, in denen Menschen aus allen Kirchen tatkräftig zusammenarbeiten. Neben der Verbreitung von Literatur führen sie Kurse durch, die berufliche und – man könnte sagen – Fertigkeiten für das tägliche Leben fördern sollen. Insbesondere der YMCA bietet sportliche Aktivitäten sowie Programme zur ländlichen Entwicklung in den Dörfern auf den Fidschi-Inseln und West-Samoa an. Der YMCA von Fidschi hat in dieser Hinsicht 80 dörfliche Gruppen mit insgesamt ca. 5000 Mitgliedern aufgebaut und versucht mit diesen Gruppen das ländliche Leben zu bereichern, sowohl finanziell durch Landwirtschafts- und Fischereikooperativen als auch kulturell durch bessere Unterkünfte, Dorfsäuberungen, Sportaktivitäten und, wo notwendig, Läden. Der YWCA war mehr auf politischem Gebiet tätig. Auf den Fidschi-Inseln legte er dem für Gesetzesänderungen zuständigen Komitee Gesetzesvorlagen vor, in denen mehr Demokratie, Freiheit und Bürgerrechte in der neuen Konstitution des Landes gefordert wurden; im letzten Jahr versuchte er zweimal öffentliche Demonstrationen zu inszenieren, eine für einen atomwaffenfreien Pazifik, als der französische Premierminister zu einem Staatsbesuch kam, und eine zur Verbesserung der Lebensbedingungen der Arbeiter in der Bekleidungsindustrie. Jedesmal endete es in Enttäuschung, da die Polizei sich weigerte, das Tragen von Transparenten, Plakaten oder T-Shirts mit politischen Aufdrucken zu genehmigen.

Die ökumenisch organisierten Missionsgesellschaften – der Rat für Weltmission, die Evangelische Gemeinschaft für Apostolische Aktion (CEVAA) und das Internationale Methodistische Netzwerk – stehen dem eigentlichen kirchlichen Leben näher als der YMCA/YWCA: Hier kommen die pazifischen Kirchen mit anderen Kirchen mit ähnlichem Hintergrund aus der ganzen Welt zusammen, indem sie sich auf ihre missionarische Berufung besinnen und dann sowohl Gelder als auch Mitarbeiter zur Erfüllung dieser Aufgabe teilen. Fidschi, Tonga und West-Samoa taten sich dabei besonders hervor, indem sie für kurze Perioden ihre Söhne und Töchter als Helfer in die Kirchen von Großbritannien, Zaïre, Indien, Korea, Australien, Papua-Neuguinea, Jamaika, Costa Rica, Panama, Guyana und Belize entsandten. Im Falle der frankophonen Länder half CEVAA, gemeinsame Denkrichtungen zu entwickeln, indem sie für theologische Animatoren der ihr angehörenden Kirchen regelmäßig Treffen organisierte und ihnen auf diese Weise half, ihre Gedanken miteinander und mit Distriktanimatoren ihrer Heimatländer auszutauschen. Durch diesen Prozeß konnte sich die „neukaledonische Theologie des nationalen Lebens und der Befreiung" sorgfältig und genau entwickeln und sehr weit unter den Kirchengliedern jedweder theologischer Richtung verbreiten. All dies zeigt, daß die Ökumene auf regionaler Ebene ein reichhaltiges und vielfältiges Phänomen im Pazifik ist.

II.

Wir müssen nun aber unser Augenmerk von der regionalen Szene, wo die auffälligsten Organisationen der ökumenischen Bewegung ihren Platz haben, der nationalen Ebene zuwenden, dort wo die weniger sichtbaren, aber nicht weniger bedeuten-

den Organe der Bewegung zu finden sind. In einigen Ländern macht sich die Ökumene gut, aber in anderen muß sie sich harten Prüfungen unterziehen.

In den meisten pazifischen Staaten führen die Nationalen Kirchenräte ein aktives Leben, meist ergänzt durch eine ökumenische Frauenvereinigung. Die stärksten Räte sind die von Tonga und den Salomon-Inseln. Beide haben hauptamtliche Mitarbeiter und eine Vielfalt an Komitees und Programmen. Der Kirchenrat von Tonga tut sich besonders dadurch hervor, daß er die grundlegenden Gelder für seine Aktivitäten auf lokaler Ebene aufbringt. Anderswo wird weniger getan. Vanuatu hat nach langer Zeit wieder einen hauptamtlichen Mitarbeiter. Dieser letztgenannte Kirchenrat war in den Jahren vor der Unabhängigkeit von 1980 fast vollständig lahmgelegt, da die starke Opposition zwischen den Kirchen, wenn es um das Thema der Unabhängigkeit ging, es für ihre Vertreter unmöglich machte, an einem Tisch zusammenzusitzen. Aber der Konflikt ist vorbei und die Zusammenarbeit wurde wieder aufgenommen. Von den beiden Samoas kann gesagt werden, daß es um den Kirchenrat von West-Samoa, einer der ersten Räte im Pazifik, weitgehend ruhig geworden ist, daß aber der Kirchenrat in Amerikanisch-Samoa, obwohl erst 1985 gegründet, gut arbeitet, trotz nur ehrenamtlicher Mitarbeiter und provisorischer Büroräume.

Ein Land, das nie einen Kirchenrat hatte, Kiribati, entschloß sich kürzlich, einen zu bilden. Es grenzt an ein Wunder, daß in einem Land, in dem die protestantische Kirche das Kommen der katholischen auf das bitterste ablehnte und wo auf einer Insel unter der Führung eines selbsternannten protestantischen Propheten die Katholiken aus ihren Wohnungen vertrieben wurden und um ihr Leben fürchten mußten, daß sich dort 1980 die protestantische Kirche dafür aussprach, einen Rat mit den Katholiken zu bilden.

Neukaledonien ist ein weiteres Land ohne Kirchenrat, und doch erzielte die Ökumene dort einen noch größeren Sieg. In der Frage der nationalen Unabhängigkeit waren die protestantische und die katholische Kirche entschiedene Gegner. Als der Streit zwischen Kanaken und Franzosen einen neuen Höhepunkt der Gewalt und des Todes erreichte, hätte man eine bittere Feindschaft zwischen den Kirchen erwarten können. Die Kirchenführer kamen jedoch weiterhin zu Gesprächen zusammen und riefen in den Jahren 1984 und 1985 gemeinsam zum Gebet auf und baten um Offenheit, Dialog und ein Ende der Gewalt. Ihre Gemeinschaft zeigte sich 1989 auf rührende Weise, als der Hauptführer der Unabhängigkeitsbewegung, ein ehemaliger katholischer Priester, und sein Stellvertreter, ein führender Protestant, gemeinsam in der Kathedrale beerdigt wurden, nachdem sie einem Anschlag durch einen protestantischen Pfarrer und seine zwei Komplizen zum Opfer gefallen waren; sowohl der protestantische Präsident als auch der katholische Bischof predigten auf der Beerdigung.

Jedoch ist auf der Ebene nationaler Ökumene nicht alles in Ordnung. Der Melanesische Kirchenrat, das ökumenische Organ von Papua-Neuguinea, durchlief recht entmutigende Zeiten. Es kam wegen des Mißbrauchs von Geldern in den Jahren 1984 bis 1987 fast zum Zusammenbruch, als in Konsequenz ausländische Gelder gesperrt wurden und Kirchenvertreter den Treffen fernblieben. Mit einem neuen Geschäftsführer, Pfarrer Leva Kila Pat, wurde ein neuer Anfang gemacht; die Treffen werden wieder normal besucht, und die ökumenischen Komitees auf Provinzebene arbeiten wieder. Papua-Neuguineas Beziehungen zu anderen pazifischen Kirchen bleiben jedoch problematisch. Das Land hat eine zweimal so hohe Kirchenmitgliedschaft wie alle anderen Inseln zusammen. Es befindet sich zudem im äußersten

Westen des Gebietes, so daß rein geographisch gesehen Kontakte zu anderen Kirchen äußerst schwierig sind. Die Ortskirchen liegen nicht weit voneinander entfernt und stehen gemeinsam einem Übermaß an nationalen Problemen gegenüber. All dies führt zu einem Minimum an Beziehungen mit dem Rest des Pazifik.

Das andere, weit entlegene und isolierte Gebiet innerhalb der pazifischen Ökumene sind die Karolinen und die Marschallinseln. Hier – wie in Papua-Neuguinea – gibt es kaum ein Gefühl für Beziehungen zur pazifischen Region sowie für Beziehungen innerhalb des Gebietes. Zwei oder drei Personen nahmen an PCC-Aktivitäten teil, als sie für einige Zeit Ämter in Mikronesischen Kirchen innehatten; ansonsten gab es keinerlei Kontakte. Vor einiger Zeit beschloß man in anderen Gebieten des Pazifik, die Ökumene nach Mikronesien zu bringen, falls Mikronesien nicht zur Ökumene käme. 1985 wurde daraufhin eine Ausbildungsstätte für Pastoren eröffnet, an der sechs Lehrer tätig waren. 1987 entsandte die PCC ein Team, das einen Monat in verschiedenen Bereichen tätig war, z.B. in der christlichen Ausbildung, in der Pfarrerausbildung und in der Herstellung von zwischenkirchlichen Kontakten. Alle stimmten hinterher überein, daß die Pfarrerausbildung am notwendigsten war, da es über 600 Ordinierte gibt, die keinerlei theologische Ausbildung haben. Dementsprechend begann das Pacific Theological College 1989 einen dreijährigen Kurs.

Zu den Planungstreffen für dieses Programm kamen Vertreter aus sieben Kirchen, die bisher weitgefächertste Zusammenarbeit, die je auf den Inseln beobachtet werden konnte. Es gibt sogar Pläne, Kirchenräte zu bilden, die jedoch noch nicht ausgereift sind. Nach jahrelangen Verhandlungen und nach langem Zögern kam es zur Gründung der bisher einzigen sichtbaren Struktur der Einheit: dem Mikronesischen Kirchenrat. Er wurde von der United Church of Christ gegründet und ist somit eine Einheit, die sich auf nur eine Kirche beschränkt. Aus alledem wird deutlich, daß es für die nationale Ökumene viele Schwierigkeiten und Hindernisse gibt.

Der schwersten Prüfung mußten sich jedoch die Fidschi-Inseln unterziehen. Nach dem Militärputsch von 1987, der die Interessen der Ureinwohner Fidschis gegenüber den Indern, die eine geringfügige Mehrheit besitzen, vertrat, überflutete eine Welle ethnischen Nationalismus die Methodistische Kirche von Fidschi, der 80% der Ureinwohner angehören. Viele der Methodisten betonten ihr Fidschi-Sein und bekräftigten ihr Recht, ihr Land eigenständig zu regieren; Christsein war ein Merkmal ihrer Identität. Der jährlichen Vollversammlung der Kirchen wurden Vorschläge aus den Reihen eines Teils ihrer Mitglieder unterbreitet, alle Brücken zum Kirchenrat von Fidschi, der Pazifischen Kirchenkonferenz und dem ÖRK abzubrechen. Der Punkt erschien erst spät auf der Tagesordnung und kam nicht zur Abstimmung, aber die Teilnahme der Kirchen in den obengenannten Gremien ließ nach.

Der Kirchenrat von Fidschi wurde davon besonders hart getroffen, da sein Präsident und sein Sekretär, ein Baptist und ein Methodist, aus dem extrem nationalistischen Lager waren, die offensichtlich ihre Ämter für ihre Zwecke benutzten, während alle übrigen Kirchen mit nur einer kleinen Mehrheit von Ureinwohnern sich um die Wahrung der Bürgerrechte und um interrassische Zusammenarbeit bemühten. Die zwei Amtsinhaber wurden schließlich abgelöst, und der Rat begann nach einer Zeit des Durcheinanders von neuem. Die Kirchenführer und der Kirchenrat veröffentlichten Verlautbarungen für eine pluralistische Gesellschaft und eine demokratische Gesetzgebung, ein Standpunkt, in dem sie von der Pazifischen Kirchenkonfe-

renz unterstützt wurden. Der Kirchenrat von Fidschi veröffentlichte ebenfalls eine Erklärung gegen den Erlaß zur Wahrung des Sonntags, was die nationalistischen Methodisten begeistert unterstützten.[7] All diese Begebenheiten belasteten die ökumenischen Beziehungen sehr stark, aber sie konnten sie nie ganz zum Stillstand bringen. In der letzten Zeit machten die Methodisten gar Versuche, ihre aktive Mitgliedschaft in den ökumenischen Gremien wiederaufzunehmen.

Bevor ein Versuch gemacht werden soll, die ökumenische Lage im Pazifik zu bewerten, müssen zwei Bereiche aus der ökumenischen Problematik kurz beleuchtet werden. Das sind zum einen die Kirchenunion und zum anderen interreligiöse Beziehungen.

Kirchenunion war in der letzten Zeit kein beliebtes Thema. Vor 20 Jahren erweckte es Interesse, besonders in bezug auf die Vereinigung der zwei größten Kirchen im Pazifik, der Methodisten und der Kongregationalisten von Papua-Neuguinea im Jahre 1968.[8] Aber die letzten Jahre waren Zeuge weniger von Vereinigung als von einer Reihe von Spaltungen. Die einzige Spaltung auf breiter Ebene vollzog sich 1980 in Samoa, als die Gemeinden in Amerikanisch-Samoa mit der Kongregationalistisch-Christlichen Kirche von Samoa, der größten Kirche Samoas, brachen. Die anderen Spaltungen waren eher Splitterungen, die in Tahiti, Tonga und Mikronesien stattfanden. Aber es ist bemerkenswert, in wie vielen dieser Fälle das Problem aus den Reihen der moderneren und progressiveren Elemente in den Kirchen kam; es war ein Zeichen ihrer Rebellion gegen die traditionelle Art, die Kirchen mit fester Hand zu führen, so wie man es in der Vergangenheit im Pazifik gekannt hatte.

Den interreligiösen Beziehungen erging es nicht besser als der Kirchenunion. Das einzige Land im Pazifik mit einem bedeutenden nichtchristlichen Bevölkerungsanteil, in dem Bemühungen um interreligiöses Verständnis sinnvoll wären, sind die Fidschi-Inseln. Aber gerade in den Fidschis fanden die in der heutigen Welt wohl schlimmsten Ausschreitungen von Kirchenmitgliedern gegen Andersgläubige statt. Am 15. Oktober 1989, nach einer nächtlichen Gebetsversammlung, warf eine Gruppe der methodistischen Jugendvereinigung Brandbomben in einen Gurdvara der Sikhs, in zwei Hindutempel und eine Moschee. Es entstand erheblicher Schaden. Dieser Akt war das Ergebnis jenes ethnisch begründeten Nationalismus, der sich in der methodistischen Kirche verbreitet hatte. Der methodistische Superintendent, in dessen Gebiet dies passierte, sprach als erster sein tiefes Bedauern und Mitgefühl mit allen Betroffenen aus, gefolgt von allen anderen Kirchen des Gebiets, egal welcher Konfession. Der Kirchenrat der Fidschi-Inseln, einschließlich der Methodisten, und der ÖRK brachten ihre Abscheu und ihr Mitgefühl zum Ausdruck. Und dennoch, während alle diesen Extremismus verurteilten, scheint es, daß es der Nationalismus der Ureinwohner Fidschis ist, der die Methodisten noch immer zurückhält, sich auf interreligiöse Beziehungen einzulassen. Dieses Zögern hat auch den Kirchenrat von Fidschi davon abgehalten, Schritte in dieser Richtung zu unternehmen.

Andere Kirchen auf Fidschi fühlten, daß dies eine Zeit ist, die besonders nach Versöhnung zwischen den Religionen verlangt. Einige Methodisten haben sich ihnen in einer Reihe gut besuchter interreligiöser Dialoge über einen Zeitraum von zwei bis drei Jahren angeschlossen. Frauen aus verschiedenen Religionen haben sich im Gebet für die Nation zusammengefunden. Selbst die Pazifische Kirchenkonferenz hat zum ersten Mal in ihrer Geschichte von der Notwendigkeit des Dialogs gesprochen.[9]

III.

Zusammenfassend können wir fragen, wo all dies hinführt. Offensichtlich war man sehr aktiv, aber es waren die Kirchenführer und nicht die breite Masse der Christen, die Finanzen kamen meist von außen, nicht von den pazifischen Kirchen. Und während die Führer lang etablierter Kirchen in dieser Weise aktiv waren, war eine Vielzahl neuer Kirchen mit starken anti-ökumenischen Überzeugungen am Werk, die die Menschen von den alten Kirchen wegzogen. Es gibt heute kaum noch eine Insel, wie abgelegen sie auch sein mag, auf der sich nicht eine Anzahl pfingstlerischer oder konservativ-evangelikaler Gemeinden finden läßt. Sonntag morgens schicken sie Busse, normalerweise aus ausländischen Mitteln finanziert, durch die Dörfer und holen die Leute für den Gottesdienst ab; dort werden mit neuen Instrumenten – auch aus dem Ausland – Musik gemacht oder für junge Leute Sportaktivitäten veranstaltet. Die Mormonen gewinnen in jedem unabhängigen Land durch ihre Schulen an Stärke, weil es zu arm ist, um allen Menschen eine Erziehung zu ermöglichen. Und diese religiöse Vielfalt findet sich auf Inseln oder in Dörfern, wo einst alle Einwohner in einer Kirche vereint waren, um gemeinsam Gottesdienst zu feiern. Auf gewisse Weise scheint es, daß die ökumenische Wirklichkeit rückwärts ging, während die ökumenische Bewegung sich vorwärtsbewegte.

Diese negativen Aspekte der Realität und die Grenzen der ökumenischen Organisationen können nicht geleugnet werden. Dennoch ist auch wahr, daß im Laufe der Jahre die Programme und die Konferenzen, die Texte und die Erklärungen langsam, aber sicher auf die Masse der Christen eine gewisse Wirkung ausgeübt haben. Das zwischenkirchliche Leben im Pazifik ist von dem der 50er Jahre weit entfernt. Wo einst offene Feindschaft und schwelendes Mißtrauen herrschten, findet man heute Herzlichkeit und Freundlichkeit. Dies trifft sowohl auf Dörfer wie auf Nachbarschaften zu. Die Kirchenmitglieder halten es für selbstverständlich, daß sie in Harmonie miteinander leben, und treffen sich gelegentlich auf interkonfessioneller Ebene; Seminaristen halten es für selbstverständlich, daß Begegnungen zwischen theologischen Einrichtungen, die in einem Gebiet angesiedelt sind, stattfinden; und natürlich erwarten diese Einrichtungen, daß ihre Ausbildungen gegenseitig anerkannt werden oder Workshops zur Verbesserung ihrer Bibliothek ökumenisch durchgeführt werden; Frauen versuchen ständig ihren Platz in ihren eigenen Kirchen durch regionale Zusammenarbeit zu verbessern und sehen so manchmal ihre Kirchenführer ökumenischen Erklärungen über die Rechte von Frauen zustimmen, denen sie in ihrer eigenen Kirche alleine niemals zugestimmt hätten[10]; in nationalen Krisensituationen sprechen und arbeiten die Kirchen viel eher zusammen oder reagieren durch ihre nationalen Kirchenräte, als sie das als individuelle Kirchen tun würden. Nichts von alledem war da, bevor die ökumenische Bewegung begann. Natürlich betrifft dies nur die Mitglieder der alten Kirchen im Pazifik, aber sie machen immer noch die große Mehrheit der Menschen dort aus. In vieler Hinsicht hat diese große Mehrheit heute eine ökumenische Denkweise übernommen. Die Begründer der Bewegung können recht zufrieden sein.

Charles W. Forman

Aus dem Englischen übersetzt von Margret Preisler-Weller

1 Charles W. Forman, The Voice of Manu Waters, the Story of the Life and Ministry of the Pacific Conference of Churches in the Last Twenty-Five Years, PCC, Suva, 1986, S. 156–166.

2 Report on Consultation – Secretaries of Member Churches and Councils... 1988, Anhang 6. Church Leaders Meeting Report... 1988, PCC, Suva, 1988, S. 43–44.

3 PCC News, Dec. 1987, S. 3.

4 Im Namen des Exekutivkomitees schlug Bischof Finau in bezug auf die Kirchenbeiträge vor – und die Kirchenführer stimmten dem zu –, daß die Mitglieder insgesamt $ 40 000 aufbringen sollten, ein Betrag, der den des folgenden Jahres bei weitem überstieg. Church Leaders' Report... 1988, S. 9, 63.

5 Die Möglichkeiten eines weiteren neuen Mitglieds tauchte in der Resolution der JPIC-Konsultation 1988 in Samoa auf. Es wurde vorgeschlagen, den Australian Aborigines Christian Congress als Mitglied aufzunehmen. Bei der Gründung der PCC hatte man die Mitgliedschaft der australischen Kirchen abgelehnt aus Angst, daß dann die Inselbewohner zahlenmäßig unterlegen wären. Renewing our Partnership in God's Creation, Consultation Report on Justice, Peace and the Integrity of Creation. PCC, Suva, 1988, S. 58.

6 Renewing our Partnership in God's Creation, Consultation Report on Justice, Peace, and the Integrity of Creation. Mindestens zweimal wurde in der Konsultation auf die Erhaltung der Harmonie in der Schöpfung (S. 44 und S. 78) hingewiesen; diese Hinweise waren jedoch nicht repräsentativ.

6a S. Lothar Engel, Probleme theologischer Ausbildung in der Dritten Welt am Beispiel Süd-Pazifik, in: ÖR 3/1986, S. 329–334.

7 Die relevanten Erklärungen von kirchlichen Gremien wurden im The Pacific Journal of Theology, Reihe II, Nr. 1 (1989) S. 38–53 zusammengestellt. Im Mai 1988 sandte der Sekretär der methodistischen Kirche ein Telegramm an den Kirchenrat von Fidschi, in dem er die Mitgliedschaft seiner Kirche aufhob; dies war allerdings keine offizielle kirchliche Entscheidung.

8 Ihnen schloß sich eine dritte Organisation an, eine Gemeinde in Port Moresby, die hauptsächlich aus Auswanderern bestand. Einige Jahre später, 1976, kam es zu einer Union innerhalb der lutherischen Kirchenfamilie in Papua-Neuguinea, als die Hauptkirche der Lutheraner sowie eine sehr kleine Kirche sich mit der Lutherischen Mission Australiens verband.

9 Report of the Fifth Assembly, PCC, Suva, 1986, S. 94. PCC News, June 1988, S. 3.

10 Z. B. Church Leaders' Meeting Report... 1988, S. 7.

Riesig und weltoffen

12. Mennonitische Weltkonferenz in Winnipeg/Kanada

Vom 24. bis 29. Juli 1990 tagte in Winnipeg in der kanadischen Mittelprovinz Manitoba die 12. Mennonitische Weltkonferenz. Die erste solche Konferenz war 1925 aus Anlaß des 400jährigen Jubiläums der Täuferbewegung an deren Entstehungsort Zürich zusammengekommen, die folgenden jeweils mehr oder weniger im Wechsel zwischen einem Ort in Westeuropa und Nordamerika. Eine Konferenz wurde 1972 in Curitiba/Brasilien von den dort eingewanderten deutschstämmigen Mennoniten ausgerichtet. Ob man beim nächsten Mal in ein Land außerhalb des europäischen Kulturkreises zu gehen wagt, ist derzeit noch offen. Bisher mochte man die ganze für eine solche Konferenz notwendige Infrastruktur bis hin zur politischen Offenheit (Einreiseerlaubnis für Teilnehmer aus allen möglichen Ländern der Welt) keinem Land der Dritten Welt zutrauen. Eingeladen haben für 1996 die Niederlande (500. Geburtstag Menno Simons) und Indien. Vom neuen Generalsekretär der Weltkonferenz, einem in Europa lebenden Amerikaner, hört man, daß er Indien befürwortet.

Eine mennonitische Weltkonferenz ist keine Delegiertenversammlung mit Gesetzgebungsvollmachten, sondern eine Glaubensversammlung, die dem gegenseitigen Kennenlernen, dem Austausch und der Glaubensstärkung dient. Eine Glaubensdemonstration sozusagen, ein Kirchentag auf mennonitisch in internationalem Rahmen. Auch die „Botschaft", die auf der Konferenz von einer dazu berufenen Arbeitsgruppe verfaßt und im Schlußgottesdienst verlesen wurde, wurde nicht von allen Konferenzteilnehmern gutgeheißen, sondern sie gibt die Eindrücke und die Bewußtseinslage wieder, die die betreffenden Komiteemitglieder im Laufe der Konferenz gewannen. Die Botschaft spricht für sich und überzeugt die, die sie hören und lesen – oder eben nicht. In diesem Verfahren spiegelt sich eine grundsätzliche mennonitische Struktur: Es gibt niemals und nirgends eine zentrale Instanz, die für alle zu sprechen befugt wäre. Mennoniten sind „Kongregationalisten": die örtliche Gemeinde ist alleinige und letzte Instanz in allen Glaubens- und Lebensfragen, und der einzelne in ihr ist „autonom", soweit dieses Wort theologisch zu verantworten ist.

Jede Weltkonferenz hat jeweils ihr Gepräge, denn sie hat ihren Ort und ihre Zeit als prägendes Umfeld. Ich will meine Eindrücke von dieser 12. Weltkonferenz unter die drei Stichworte: riesig – weltoffen – Inspiration stellen.

I. Riesig

Es war die größte Weltkonferenz, die es je gab – quantitativ betrachtet. Das war auch zu erwarten, ist doch die Gegend um Winnipeg die Region mit den meisten Mennoniten auf der Welt. In mehreren Schüben wanderten nach 1874, 1920 und 1945 deutschstämmige Mennoniten aus Rußland dorthin ein. Man rechnet mit rund 30 000 Mennoniten in und um Winnipeg. Rund 13 000 Dauerteilnehmer der Konferenz wurden registriert, davon verständlicherweise an die 11 000 aus den USA und Kanada, der Rest verteilte sich einigermaßen gleichmäßig auf die übrigen Kontinente. Etwa 55 Länder der Erde waren vertreten. Zum Abschlußgottesdienst am

Sonntagmorgen in einem großen Fußballstadion kamen zwar nicht die erhofften und maximal möglichen 35 000 Teilnehmer, aber immerhin etwa 28 000 – mehr Mennoniten waren nie zuvor an einem Ort versammelt und werden es so schnell wohl auch nicht wieder sein. Winnipeg bleibt unüberbietbar. (Da man freilich mit 15 000 Dauerteilnehmern gerechnet hatte, bleibt den Organisatoren ein Riesendefizit, mit dem sich die Mennoniten in Nordamerika noch werden beschäftigen müssen.)

Der erste Eindruck der meisten Teilnehmer war wohl, daß man von den Menschenmassen fast erschlagen wurde, es sei denn, man war als geübter Kirchentagsbesucher noch ganz andere Massen gewohnt. In die morgendliche Versammlungshalle gingen nur darum alle hinein, weil nicht immer alle hineingingen, und die Abendversammlungen fanden in einer Eissporthalle statt, die schon eher auf solche Massen eingerichtet war. Zwischen morgendlichen und abendlichen Hauptversammlungen mit lockerem, aber durchaus gottesdienstlichem Charakter lag eine unüberschaubare Fülle von Veranstaltungen und Angeboten:

– über 200 Seminare und Arbeitsgruppen mit einem weiteren Themenspektrum: Geistlich-Theologisches, Gemeindlich-Seelsorgerliches, Politik und Umwelt – kurz alles, was Christen in dieser Zeit bewegt,

– Filme und Videos von oder über Mennoniten in Geschichte und Gegenwart,

– musikalische Veranstaltungen aller Art (Chöre, Konzerte, junge und nicht mehr so junge Künstler aus der dortigen Region und aus aller Welt) sowie Kunstausstellungen,

– Informations- und Verkaufsstände mit Kunsthandwerk und Büchern sowie Selbstdarstellung von Arbeitszweigen und Werken von Mennoniten in aller Welt,

– Ausflüge zu Orten von mennonitischem oder allgemeinem Interesse, soweit an einem Nachmittag mit dem Bus erreichbar,

– Treffen aller möglichen Interessens- und „Erinnerungs-"Gruppen: Friedensaktivisten, Homosexuelle, ehemalige Hilfswerks- und Entwicklungsdienst-Mitarbeiter, Absolventen theologischer Schulen und so weiter . . .

Das Programmangebot, in einem Programmheft bewundernswert ordentlich zusammengefaßt, war überwältigend, und wer sich zu viel vorgenommen hatte, wurde schnell durch Erschöpfungszustände bestraft. Beeindruckend die Hilfsbereitschaft und die organisatorische Leistung von wahrscheinlich Tausenden örtlicher Mitarbeiter: Vom Essen bis zum Transport der Tausende immer wieder quer durch die Stadt bis zum letzten Parkwächter hat nach meiner Erfahrung alles geklappt – kurz: diese Weltkonferenz war riesig, überdimensional, überwältigend. Am besten tat, wer sich hier und da ein bißchen etwas vornahm und sich im übrigen treiben und es darauf ankommen ließ, wem er wohl in die Arme laufen würde.

II. Weltoffen

Die Programmgestalter und die, die kamen, waren nach meinem Eindruck willig, sich der Welt zu öffnen, in der wir leben und zurechtkommen müssen. Das ist für Mennoniten nicht unbedingt selbstverständlich. Aber die Zeit, in der die meisten Mennoniten zurückgezogen ländlich leben wollten und konnten, ist endgültig vorbei. Und so waren auch die Thematik dieser Konferenz, der Inhalt der Vorträge und Arbeitsgruppen nicht ausschließlich gemeindlich oder theologisch (auf welchem

Niveau auch immer), sondern weltoffen. Man war willig, die Welt zu sehen, wie sie geworden ist: städtisch, säkularisiert. Das ließ schon das Motto der Konferenz ahnen: „Jesus Christus bezeugen in der Welt von heute". Das klingt natürlich so allgemein, wie es solche Schlagwortformulierungen immer sein müssen, deutet aber doch den Bogen an, um den es gehen muß: vom Glauben an Christus zur Welt, wie sie ist, und umgekehrt.

Ich will diesen Eindruck einer erfreulichen Offenheit, im Glauben alles zu besprechen, was uns bewegt, an einigen Beobachtungen erläutern: Mindestens die Hälfte der angebotenen Arbeitsgruppen hatte die Bereiche Politik, Umwelt, Frieden, Lebensprobleme des „modernen" Menschen zum Thema, neben den eher „klassischen" Themen wie Bibelarbeiten, Bekenntnis, Missionsstrategien oder gar „Warring Prayer" (etwa: kämpferisches Beten). Ich finde es auch beachtlich, wenn ein Referent aus Zaire in einem Plenumsbeitrag als die zwei größten Probleme seiner Kirche die Ausbildung von Mitarbeitern und die Vernichtung des Regenwaldes nennt. Überhaupt war die Thematik von „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" stärker präsent, als vielleicht manche mennonitische Führerfiguren, die der „offiziellen Ökumene" skeptisch bis ablehnend gegenüberstehen, zugeben würden. Oder: Wer aufmerksam war, konnte merken, daß die in Kanada virulente Indianerproblematik durchaus auf die Konferenz durchschlug; ein mennonitischer Theologieprofessor, der schon in Nicaragua zwischen Miskitos und Sandinisten vermittelt hatte, wurde aus der Konferenz heraus zu einer Vermittlungsaktion in einer kritischen Konfrontation gerufen, und generell hat sich das kanadische „Mennonitische Zentralkomitee", ein von (fast) allen Mennoniten getragenes Hilfswerk und fast eine Art Ersatz-Kirchenregierung, in derartigen, weit in die Gesellschaft hineinreichenden Aktionen einen allseits respektierten Namen gemacht. Oder: Wenn ich den Stellenwert des für manche vielleicht ärgerlichen, für andere aber existentiellen Themas „Homosexualität" in den letzten drei mir überschaubaren Konferenzen betrachte, erkenne ich eine erfreuliche Tendenz zur Öffnung und Angstfreiheit: 1978 hatten die Programmverantwortlichen noch Angst, das Thema könnte aufkommen; 1984 gab es ein inoffizielles, nirgends angekündigtes Treffen, und 1990 stand das Thema mit mehreren Arbeitsgruppen offiziell im Programmheft. Ein homosexueller Gottesdienst freilich (man verzeihe die sicher unpräzise Ausdrucksweise) mußte 50 Meter weiter, außerhalb des Konferenzgebäudes stattfinden. Raum für weitere Entwicklung sozusagen?

Die Beteiligung von Teilnehmern aus Ländern der Dritten Welt war, gemessen an den finanziellen Möglichkeiten, nach meinem Eindruck gut, besser als früher, und im Programm waren Redner und Rednerinnen aus diesen Ländern ausgesprochen stark vertreten. Man hat sich sehr bemüht, alle Kontinente, Rassen und (Haupt-) Sprachen zu ihrem Recht kommen zu lassen, und Beiträge, die aufhorchen ließen, und solche, deren vollmundige, aber langweilige Richtigkeiten man eher mit der Bereitschaft zum Abgelenktwerden quittierte, waren gleichmäßig über alle Sprachen und Redner(innen) verteilt, wobei freilich manchmal ein hastig abgespultes schlechtes Englisch die Freude am Zuhören nicht gerade erhöhte. Die für Mennonitinnen bestimmter Richtung auf früheren Weltkonferenzen so charakteristischen „Gebetshäubchen" (nach 1Kor 11) werden zunehmend weniger und sind nur noch auf einigen grauen Häuptern zu sehen. Soll man von einem Verlust an Artenvielfalt sprechen?

Jedenfalls: Die Bestimmtheit des Glaubens, seiner „Sprache", seiner Ausprägung, seiner praktischen Konsequenzen durch die jeweilige Umwelt, kurz: die „Kontextualität" des Glaubens ist deutlich geworden, und das ist gut so. Wer einander näher ist im Verstehen: ein deutscher und ein indischer *Mennonit* hier und ein deutscher und ein indischer *Katholik* da, oder nicht eher ein mennonitischer und ein katholischer Deutscher hier und ein mennonitischer und ein katholischer *Inder* dort, ist ja eine alte Frage, und jedenfalls leistet eine solche Konferenz, daß unsere konfessionellen Konturen durch weltweiten Austausch und damit ganz neue Perspektiven überlagert und je nach Standort relativiert oder angereichert werden. Das Historische, ansonsten ein sehr beliebtes Gebiet mennonitischer Beschäftigung mit sich selbst, trat diesmal nach meinem Eindruck stark zurück, und auch das klassische mennonitische Friedensengagement, verstanden als Wehrdienstverweigerung und Rückgang von weltlichen Händeln nebst karitativem Ersatz-Einsatz, war diesmal stärker als früher in weltweite Gesamtzusammenhänge eingebettet. Mennoniten stellen sich der Welt, wie sie ist – oder konnte dieser Eindruck nur deswegen entstehen, weil die anderen, die eher Konservativen, die Evangelikalen einfach nicht gekommen waren?

III. Inspiration

Lohnt sich der Aufwand einer solchen Konferenz? Man spricht von drei Millionen Mark Gesamtkosten, und darin sind die Reisekosten der Teilnehmer sicher nicht enthalten. Nun soll man sich von solchen Zahlen wohl nicht ins Bockshorn jagen lassen: Dieses Geld („Hätte man das nicht sinnvoller verwenden können?") wäre ohne die Konferenz einfach gar nicht „da" gewesen; insofern geht die geistlich besorgte (Schein-)Frage ins Leere. Aber niemand kann vordergründig beweisen oder nachrechnen, daß sich der Aufwand wirklich „lohnt". Ich hatte kein einmaliges oder umwerfendes Erlebnis; und die Frage einer Reporterin jenes Komitees, das unter anderem für die Schlußbotschaft zuständig war, ob meine Erwartungen erfüllt worden seien, brachte mich in Verlegenheit. Ich hatte nämlich keine besonderen, vorformulierten Erwartungen, an denen ich den „Erfolg" der Konferenz für mich hätte messen können. Ich fahre einfach gerne auf solche Konferenzen, ich freue mich darauf und will offen sein für Erlebnisse und Begegnungen, wie sie sich eben einstellen.

Es ist sicher auch schwer, einen generellen Nenner oder Übereinstimmung zu finden in der Beurteilung einer solchen Konferenz. Die Erlebnisse und Begegnungen sind teilweise zufällig, die Aufnahmebereitschaft sehr subjektiv, die Eindrücke oft punktuell; wir sehen und hören natürlich auch selektiv, weil wir unser Vorverständnis, unsere Prägung und Interessenlage, unsere – wenn schon – unbewußten Erwartungen mitbringen und weil das alles unsere Aufnahmefähigkeit steuert und beeinträchtigt. Darum glaube niemand, der diesen Bericht liest, nun wisse er über diese 12. Mennonitische Weltkonferenz Bescheid. Vielleicht weiß er mehr über den Autor als über die Konferenz Bescheid, und ein Bericht von jemand anderem könnte möglicherweise klingen, als seien es zwei verschiedene Konferenzen gewesen.

Trotz alledem sage ich: Eine solche Konferenz lohnt sich für mich. Und wo ich spezielle Eindrücke mitnehme, die mich begleiten, mir Anregung geben, mich ermutigen oder verblüffen, da sind es nach meiner Erfahrung meist nicht die großen

Dinge, die Massenveranstaltungen, die großen Reden, die nachwirken, sondern eher die kleinen Erlebnisse am Rande, die Begegnung mit ein paar Menschen, gesucht oder zufällig entstanden, die man näher kennenlernen konnte, so etwa die Gastgeber (wir waren privat untergebracht) oder ein Referent einer Arbeitsgruppe. Vieles bleibt allgemein, atmosphärisch, gar oberflächlich auf einer solchen Konferenz, aber einiges nimmt man auf: einen Gedanken, ein Lied – und das beschäftigt einen weiter, wird fruchtbar, liefert Ideen. Gerade in der Fülle des Programmangebots gilt für den einzelnen im bilanzierenden Rückblick der Titel eines mennonitischen Kochbuchs, das sich der Einfachheit verschrieben hat: „Weniger ist mehr".

Was ich mitnehme von dieser Konferenz, sind ganz unzusammenhängende Eindrücke, die mich aber ermutigen: die Vielfalt der Formen und die mögliche Freiheit in der Gestaltung von *Gottesdiensten;* die immer selbstverständlicher werdende gleichberechtigte Rolle von *Frauen* in unserer Kirche (noch nicht überall, aber inzwischen auch da, wo es früher nicht so war); daß die Mennonitenbrüdergemeinde, eine besonders strikte Sondergruppe, offenbar aufhört, von übertretenden, erwachsen getauften Mennoniten eine erneute *Taufe* durch Untertauchen zu fordern. Und vor allem: Diese Konferenz hat mir wieder deutlich gemacht, daß Glaube mit allem, mit der ganzen Welt zu tun hat; daß alles im Glauben, in der Gemeinde angesprochen und ins Gebet genommen werden darf; daß alles eine geistliche Dimension hat und daß umgekehrt „Geistliches" diese Welt zum Inhalt hat, nämlich die Art meint, wie ich sie sehe, erlebe, deute, behandle.

Und dann mag am Ende auch das „Massenerlebnis" als solches sein Recht haben, diese Ausnahmesituation, die die typisch mennonitische Bewußtseinslage der Minderheitensituation verkehrt in das Erlebnis der Masse. Wahrscheinlich brauchen wir auch solche Ausnahmeerlebnisse und Sondersituationen, die zurückwirken auf das Normale, es beflügeln und befruchten.

Tausende haben in diese Konferenz Arbeit und Mühe investiert. Es wird so sein wie immer: Sie selbst haben am Ende den größten Gewinn davon. Die Mennoniten in und um Winnipeg haben eine ungeheure Kraftanstrengung vollbracht, sie und alle anderen bis hin zu den Busfahrern und Verkäuferinnen haben uns mit großer Freundlichkeit und Geduld begrüßt und behandelt, wir wurden überall herzlich aufgenommen, und die Entdeckung am Ende, daß die Menschen überall dieselben sind mit ihren Freuden und Problemen, schafft Verstehen und Solidarität und vertieft unser Leben. Interessant für uns Deutsche vielleicht zum Schluß die Erkenntnis, daß jene Entwicklung, die uns hier in diesen Jahren am meisten bewegt, nämlich die Ausreise von Zehntausenden deutschstämmiger Mennoniten aus der UdSSR in die Bundesrepublik, auch von den kanadischen Mennoniten mit großer Anteilnahme verfolgt, auf der Konferenz insgesamt doch nur eine untergeordnete Rolle spielte. Seien wir nicht enttäuscht deswegen; das Weltmennonitentum ist seit langem mehr als ein letztlich deutschstämmiger und deutschsprechender Verein. Wir sind da nur eine Provinz unter vielen. Das in der Fremde, in Winnipeg erfahren zu haben, ist auch eine heilsame Erkenntnis.

Peter J. Foth

Schlußbotschaft der 12. Mennonitischen Weltkonferenz

Wir bezeugen Christus in der Welt von heute

Fünf Tage lang trafen sich im Juli 1990 viele tausend Christen aus der weltweiten mennonitischen Familie in Winnipeg. Wir kamen zusammen, um gemeinsam Gottesdienst zu feiern und uns dem Thema „Christus bezeugen in der Welt von heute" zu stellen. Wir laden unsere Geschwister in der weiten Welt ein, sich zu uns zu gesellen im Lobpreis Gottes, im Bekenntnis unserer Sünden und in unserer Hingabe im Geist des Propheten Jesaja.

I.

Mit dem Propheten Jesaja kommen wir vor das Angesicht Gottes. Mit den Serafim singen wir: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerscharen; alle Lande sind seiner Ehre voll."

Lob sei unserem Gott, der sein Volk erhält und der die Welt regiert trotz aller Sünde und allen Übels.

Lob sei unserem Gott, der uns durch Christus von aller Sünde erlöst, der uns vor Vernichtung rettet und die Welt mit sich versöhnt.

Lob sei unserem Gott, der seine Gemeinde mit dem Heiligen Geist ausrüstet und in Glauben und Gehorsam führt.

II.

Mit dem Propheten Jesaja bekennen wir: „Wehe mir, ich vergehe."

Wir bekennen, daß wir unsere eigenen Wege gegangen sind und daß wir das Evangelium in seiner ganzen Fülle nicht ergriffen haben. Wir haben uns der Absicht des Heiligen Geistes widersetzt, die ganze Kraft der Auferstehung in unserem persönlichen und gemeinschaftlichen Leben zum Ausdruck zu bringen.

Wir bekennen, daß es in der weltweiten mennonitischen Familie auch Zerrissenheit gibt. Wir haben Strukturen entwickelt, die mehr unterdrücken als befreien. Wir hängen an unserer ethnischen und nationalen Herkunft und behindern damit die Mission Christi und die Gemeinschaft untereinander.

Wir bekennen unsere Schwachheit und unseren Mangel an Mut, den Leidenden beizustehen. Wir beklagen es, daß immer noch Mauern existieren zwischen Reichen und Armen, Gebildeten und Ungebildeten, Mehrheiten und Minderheiten, Männern und Frauen, Erwachsenen und Kindern. Immer wieder werden durch unsere selbstsüchtige Lebensweise Schwache zu Boden getrampelt, Wehrlose vergewaltigt, wird die Schöpfung mißbraucht. Wir verleugnen die Kraft des Kreuzes, wo wir uns nicht den Schmerzen und dem Leiden um uns herum zuwenden.

III.

Mit dem Propheten Jesaja antworten wir: „Hier bin ich. Sende mich!"

Sende uns in die Welt als ein Volk mit einer klaren Botschaft vom Heil. Jesus Christus ist der Weg, die Wahrheit und das Leben.

Sende uns hinaus mit einem Verlangen nach Versöhnung innerhalb der Familie Gottes. Jesus betete um Einheit, damit die Welt glaube.

Sende uns hinaus mit der starken Verpflichtung, Frieden zu stiften und allem Militarismus und aller Gewalt zu widerstehen. Christus ist unser Friede.

Sende uns hinaus, um in Solidarität all denen beizustehen, die Unrecht leiden, und schenke uns Mitgefühl mit den Schwachen und Unterdrückten. Christus ruft uns auf, alles hinzugeben für ihn.

Sende uns hinaus, um Behinderten zu dienen und sie in ihrer Nachfolge zu unterstützen. Christus nimmt alle an.

Sende uns hinaus mit der Sorge um eine Welt, die am Abgrund von Umweltkatastrophen taumelt. In Christus wartet die ganze Schöpfung auf Befreiung. Sende uns hinaus mit einer erneuerten Verpflichtung zum Zeugnis in der Tat und im Wort. Christus zeigt uns den Weg.

Zu alledem verpflichten wir uns heute als weltweite Familie. Wir vereinen uns in unserem Bekenntnis zu Jesus Christus, durch den die Liebe Gottes uns und aller Welt bekannt wurde.

„Der Herr ist König, des freue sich das Erdreich, und fröhlich seien die Inseln, soviel ihrer sind" (Psalm 97,1). „Amen, ja, komm, Herr Jesu!" (Offb. 22, 20)

Komitee für Glauben und Leben der 12. Mennonitischen Weltkonferenz Winnipeg, Kanada, den 29. Juli 1990.

Übersetzung: Diether Götz Lichdi/Peter J. Foth

Europa – Wirklichkeit und Vision von Frauen

Bericht von der dritten Vollversammlung des Ökumenischen Forums christlicher Frauen in Europa in York, Juli 1990

Am ersten Abend bekamen wir rote und weiße Rosen, die wir mit unseren jeweiligen Nachbarinnen tauschten. Sie verbanden sich, wie in der Geschichte Yorks die beiden gegensätzlichen Geschlechter, behielten dabei jedoch ihre Farbe und verschmolzen nicht etwa zu einem einheitlichen rosa. Damit standen sie als Symbol der Vollversammlung des Ökumenischen Forums christlicher Frauen in Europa in der alten englischen Stadt gut zu Gesicht: ein Bild für die Verschiedenartigkeit der konfessionellen, kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Herkunft der über 200 Frauen aus 26 europäischen Ländern; ein Bild aber auch für den Willen zusammenzuarbeiten und an dem vor acht Jahren begonnenen europäischen Frauennetzwerk weiterzuknüpfen. „Trennungen benennen – Ziele erkennen" hieß das Thema. Die Trennungen kamen deutlich zutage, deutlicher noch als bei der letzten Vollversammlung vor vier Jahren! Die Ziele und Hoffnungen ließen uns zusammenbleiben und in die Zukunft blicken.

Einige Einzelzeugnisse als Beispiel:

Die junge rumänische Pfarrerin ungarischer Abstammung Naomi Soës berichtet von der Flucht vieler ihrer Landsleute vor der anhaltenden Unsicherheit, Not und Gewalt in ihrem Land; von den Verfolgungen der ungarischen Minderheit und damit zugleich der reformierten Minderheiten. Zugleich schildert sie hoffnungsvoll die ersten Versuche, nach der Revolution eine reformierte Frauenarbeit in Rumänien aufzubauen. Sie erzählt von den zahlreichen diakonischen Aufgaben, die die Frauen in den Gemeinden jetzt erfüllen – das erinnert ganz an die Frauenhilfe bei uns in ihren ersten Jahrzehnten! Sie erwähnt die viele Hilfe, die ihnen aus Westeuropa zuteil wurde und wird, und sie bittet um mehr: z.B. um eine Schreibmaschine, ein Kopiergerät, um Bücher, um mit weniger Aufwand und effektiver weiterarbeiten zu können.

Polen: Wohnungsnot und Teuerung, geringe Löhne und drohende Arbeitslosigkeit sind die Sorgen der Menschen. Mutlosigkeit und Angst vor der völligen Verarmung prägen die Stimmung in diesem Land – aber auch der Stolz darauf, daß die Befreiungsbewegung von Polen ausgegangen ist (Solidarnośc). Die Polinnen erzählen, daß nach einem Jahr Demokratie heute die bevorstehende deutsche Vereinigung 80 Prozent der Polen mit Angst erfüllt. Ähnliche Ängste wurden auch von Holländerinnen, Däninnen, Tschechinnen, Französinnen und Schweizerinnen geäußert. Das traumatische Erlebnis des deutschen Überfalls auf die kleineren Nachbarländer ist überall mächtig und mehr als verständlich. Wir Deutsche müssen das hören, auch wir Frauen! Für mich bedeutet es eine Herausforderung, ob wir es im Forum schaffen, Vertrauen wachsen zu lassen, indem wir das „andere Deutschland" vertreten, das nicht auf die Durchsetzungskraft der Stärkeren baut, sondern auf Solidarität und Gerechtigkeit. Denn zugleich mit den Ängsten wurden auch Hoffnungen auf ein wirklich demokratisches Bewußtsein in Deutschland laut sowie auf wirtschaftliche Hilfe der reichen Bundesrepublik.

Was kann das praktisch heißen? In bezug auf Polen und andere arme Länder Europas geht es an der Basis zunächst um relativ kleine Dinge, um die Bereitschaft zu kommen; um Unterstützung für Übersetzungsarbeiten von Büchern zur Theologie von Frauen; um regelmäßige Paketsendungen mit den einfachsten Dingen, die dort fehlen. Das ist natürlich nicht genug – wir müßten uns hier zu Hause zum Beispiel für die Zahlung von Entschädigungen für polnische Zwangsarbeiter im Zweiten Weltkrieg einsetzen – ebenso wie für einen Schuldenerlaß gegenüber Polen. Der Versuch des politischen Umdenkens hier und der praktischen Solidarität dort sind zwei Seiten der gleichen Medaille. Sie erwachsen beide aus unserem gemeinsamen Glauben!

Spanien: Die Armut der Frauen ist in diesem Land groß – viele Familien sind zerstört wegen der Notwendigkeit, durch Wanderarbeit Geld zu verdienen. Und ein großes Problem, das die Vollversammlung in York überschattete: die Beziehung der kleinen Minderheitenkirchen mit der großen römisch-katholischen Kirche.

Die Großen verschlucken die Kleinen oder lassen sie links liegen – diese Grunderfahrung ist real. Wir müssen als Frauen versuchen, sie offen anzugehen und zu überwinden. Versöhnung nicht nur zwischen den Völkern, sondern auch zwischen den Konfessionen, zwischen Großen und Kleinen: Das bedeutet immer, daß der Stärkere sich wandeln und zum echten Teilen bereit sein muß.

Es ist an sich eine besondere Chance des Ökumenischen Frauenforums, daß die römisch-katholischen Frauen sich zunehmend als volle Mitglieder an der Arbeit beteiligen, wofür als eines unter vielen wichtigen Zeichen die Wahl der römisch-katholischen Spanierin Sr. Marie-José Arana zu einer der Präsidentinnen angesehen werden kann. Der Konferenz Europäischer Kirchen zum Beispiel gehört die RKK nicht an, auch wenn regelmäßige Arbeitsbeziehungen bestehen. Die Frauen sind also hier – wie auch schon bei der Weltgebetstagsbewegung – umfassender ökumenisch als die von Männern geleiteten institutionalisierten Kirchen. Diese Möglichkeit auf europäischer Ebene mit Leben zu füllen, wird eine der Aufgaben des Ökumenischen Forums sein. Die gegenseitige Ermächtigung der christlichen Frauen in Europa, ihre Beteiligung an der Formulierung einer Hausordnung für das gemeinsame europäische Haus, die auf Gerechtigkeit und Freiheit gleichermaßen beruht, sind die wesentliche Programmrichtlinie. Strukturell hat das Forum einen ersten Schritt auf diese gegenseitige Ermächtigung getan, indem die oberste Leitung geteilt wurde zwischen drei gleichverantwortlichen Präsidentinnen.

Inhaltlich geht es wie schon in den vergangenen Jahren einerseits um einen intensiven Austausch und gegenseitige Ermutigung in theologischen Fragen und um die Entfaltung einer ökumenischen Spiritualität von Frauen. Andererseits werden Gerechtigkeit, Frieden und Mitwelt als Fragen von Frauen aus ihrer besonderen Betroffenheit und mit ihren eigenen Antworten im Mittelpunkt stehen. Dabei geht es im einzelnen zum Beispiel um Gewalt gegen Frauen, Prostitution; Armut, Arbeitslosigkeit bzw. ungeschützte Arbeitsverhältnisse von Frauen; Ausländerinnen und Asylsuchende; es geht um den Beitrag der Frauen zur Versöhnung zwischen den Völkern Europas, der in der gegenwärtigen Umbruchszeit eine ganz neue Herausforderung bedeutet; es geht um das Erlernen von Konfliktfähigkeit, die Teilnahme von Frauen an christlichen Schalom-Diensten in Europa und in der ganzen Welt; es geht um das ökumenische Teilen zwischen Frauen, um Solidarität der europäischen Frauen untereinander und mit den Frauen der armen Erdteile. Schließlich um die brennenden Fragen der Bewahrung unserer Mitwelt, wo gerade bei den Ost- und Südeuropäerinnen ein großer Informationsbedarf besteht; es geht um Gen- und Reproduktionstechnologie und ihre Bedeutung für Frauen. Die Kirchen in ganz Europa, nicht nur die Frauen, müssen diese besondere Betroffenheit von Frauen wahrnehmen. Die Voraussetzung dafür ist, daß sie sich selbst ändern und Frauen stärker an ihren Entscheidungsprozessen beteiligen. So ist ein weiterer Schwerpunkt oft auch provozierende Beteiligung an der Ökumenischen Dekade „Kirche in Solidarität mit den Frauen".

Es gibt viel zu tun! Der ständige Kontakt nicht nur untereinander, sondern auch mit den Frauen des europäischen Parlaments oder mit den in der KSZE engagierten Frauen wird dabei unerläßlich sein. Machen wir uns ans Werk! Mit der Vision eines vielfältigen, in Freiheit und Gerechtigkeit lebenden Europas werden wir im Spannungsverhältnis zwischen dem Ziel und dem heute Möglichen unsere Möglichkeiten erweitern (Ingeborg Bachmann). Davon bin ich überzeugt!

Elisabeth Raiser

Ein Sieger im ökumenischen Geist

Ein Text von Georges Casalis zur Berliner Ökumene 1946

Georges Casalis, 1917 in Paris geboren und in Reims aufgewachsen, hatte von 1935 an in Paris Theologie studiert; ein Studienaufenthalt bei Karl Barth in Basel 1937/38 brachte ihn mit Studenten und Vikaren der deutschen Bekennenden Kirche zusammen und prägte ihn auch dadurch tief. Hatte er, beeinflußt von den Erlebnissen seines Vaters im Ersten Weltkrieg, seinen Wehrdienst als Krankenpfleger leisten wollen, so entschied er sich 1939 in der Konsequenz seiner Interpretation des Nationalsozialismus als Gewalt des Bösen für den Waffendienst und begann eine Ausbildung als Aufklärungsflieger. Nachdem im Sommer 1940 sein Versuch, de Gaulle nach London zu folgen, gescheitert war, wurde er in der von den Deutschen noch nicht besetzten Zone Frankreichs Generalsekretär der protestantisch orientierten Studentenvereinigung. Seine Mitarbeit in der Résistance in Lyon brachte ihn und seine Frau Dorothée Casalis-Thurneysen in Gefahr, so daß sie im Sommer 1943 die Stadt verlassen mußten; Casalis wurde danach Pfarrer in der kleinen Vendée-Gemeinde Moncoutant, in der Juden und Kommunisten Zuflucht gefunden hatten.[1]

Bereits im Herbst 1945 fordert Kirchenbundpräsident Marc Boegner Casalis auf, nach Deutschland zu gehen, um an einer Versöhnung zwischen den französischen und deutschen Kirchen und Völkern mitzuwirken, da er wie nur wenige Franzosen den Kampf der BK verstanden und unterstützt habe. Nach einigen Monaten Aufenthalt im französischen Hauptquartier in Baden-Baden, wo er schnell zu der Erkenntnis kommt, daß es „leichter ist, besiegt zu werden, als Sieger zu sein“[2], wird Casalis als Militärpfarrer nach Berlin versetzt: „Dort bin ich zu Beginn des Jahres (1946) angekommen, gerade rechtzeitig für den ersten Gottesdienst zum ‚Gedächtnis Bonhoeffers‘ in Dahlem.“[3]

Die Botschaft, aus der er lebt und durch die er sich den Besiegten verpflichtet weiß, hatte er im Dezember zuvor in einem Vortrag vor Göppinger Jugendlichen so formuliert:

„Das erste, was uns heute abend vereint, ist, daß wir gemeinsam, ihr Deutsche und ich als Franzose, Glieder derselben Kirche sind, dieses Leibes Jesu Christi, der sich über alle Unterschiede der Sprachen, der Rassen, der Grenzen hinweg erstreckt, Glieder derselben Gemeinschaft mit unserem auferweckten Herrn. ‚Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe‘ – das ist unser gemeinsamer Reichtum, das ist, was wir alle haben, oder vielmehr, was wir alle gemeinsam täglich empfangen aus der Gnade Gottes. Und welches auch unsere Vergangenheit, unsere Gegenwart oder unsere Zukunft sei, keiner wird es dazu bringen, daß dies zum Besitz der einen unter Ausschließung der anderen wird, zum Vorteil oder zur Überlegenheit eines Volkes zuungunsten der anderen, zur Beute aus einer Rivalität oder einem Kampf zwischen den Menschen. Denn es handelt sich hier um etwas, nein, um Einen, der über uns allen ist, frei gegenüber uns allen, und der, indem er uns zu sich zieht, uns miteinander vereinigen will durch ‚das Band des Friedens‘ (Eph 4,3).“ Und: „Die Befreiung mußte von außen kommen, es mußte diese wundersame Invasion ins Leben geben, es mußte Einer bereit sein zu sterben, damit wir wieder Menschen würden: also ist

Jesus Christus gekommen, er ist gestorben unter dem Gewicht unserer Versklavung, und er ist auferstanden, indem er für uns den Sieg über die Sünde, den Teufel und den Tod davongetragen hat. Das ist die Entscheidung Gottes für uns" – das „einzige Fundament eines wahren Wiederaufbaus der Welt" ist damit gelegt.[4]

Freier Herr Christus, definitive Befreiungstat Gottes, ökumenische Existenz der gnädig erhaltenen Gemeinde: als Sieger in *diesem* Geist kommt Casalis in der Zeit des Fraternisierungsverbotes nach Berlin, und bis zu seiner Abberufung im Mai 1950 wird er bemüht bleiben, „auch in der schweren und zweideutigen Situation der Besetzung nach ökumenischer Gemeinschaft (zu) fragen und (zu) suchen."[5] Auf dieser Suche nach den Geschwistern hört er zunächst Bonhoeffer und findet dann sogleich die BK. Deren Erbe und Auftrag sieht er vor allem durch die Gruppe „junger Draufgänger" – er nennt 1946 etwa Eberhard Bethge, Karl Albrecht Denstedt, Winfried Maechler, Rudolf Weckerling, Horst Symanowski, später auch noch andere – ernstgenommen, die, anders als manche doch wirklichen „Helden des geistlichen Widerstandes"[6], sich nicht damit begnügen, sich dem Nationalsozialismus entgegengestellt zu haben, sondern die nun gegen gesellschaftliche und kirchliche Restauration kämpfen: gegen lutherischen Konfessionalismus und klerikalen Liturgismus, gegen das von Otto Dibelius autoritär geführte Bischofsamt, gegen die Bildung einer christlichen Partei, gegen das die kirchliche Macht absichernde Kirchensteuersystem, für ein Bekenntnis zur deutschen Schuld und die Fortentwicklung der Stuttgarter Erklärung, für ein beharrliches Suchen nach einem dritten Weg aus den – wie Casalis formuliert – Totalitarismen des Geldes einerseits und des Staates andererseits heraus hin zu „einer Welt, wo das Evangelium sein Wort zu sagen hätte, statt verachtet zu werden, und zwar sowohl von jenen, die vor ihm zwischen zwei Börsencoups den Hut ziehen, als auch von jenen, die es übergehen als Überrest einer überholten Zivilisation."[7]

Das Ereignis ökumenischer Gemeinschaft, das Casalis in diesem gemeinsamen Bekennen mit den Deutschen erfährt, beschreibt er im Juni 1946 in seinen Auswirkungen so:

„Ich bin außerordentlich glücklich und bewegt, daß diese kleine Gruppe mich vollkommen adoptiert hat und mich selbst in ihre vertraulichsten Sitzungen einlädt. Ich fühle mich in vollständiger Gemeinschaft des Denkens und des Glaubens mit ihnen. Ich zögere nicht, hier zu sagen, daß ich wie einer von ihnen spreche – so sehr habe ich das Gefühl, daß dieser Kampf, in dem wir gemeinsam engagiert sind, die Grenzen einer Nation oder einer einzelnen Kirche überschreitet."[8]

Daß dieses ökumenische Ereignis echt ist, beweist sich durch seine kritische Kraft, die nicht nur vor Augen liegende Grenzen fallen, sondern andere allererst ins Bewußtsein treten läßt. „In Berlin, im Jahr 1946, haben mir meine deutschen Freunde den Dienst geleistet, mich im Konkreten verstehen zu lassen, daß der Patriotismus untrennbar mit der Hellsichtigkeit verbunden ist", schreibt Casalis vier Jahrzehnte später und berichtet dabei von der Kritik, die sie an der Kolonialpolitik Frankreichs übten, welche im November 1946 zur Bombardierung Haiphongs geführt und mindestens 6 000 Vietnamesen ihr Leben gekostet hatte.[9] Aber auch hinsichtlich der Besatzungspolitik Frankreichs gegenüber Deutschland kann Casalis dank der Begegnung mit jenen Deutschen rasch „Hellsichtigkeit" entwickeln. Hatte er in Baden-Baden im November 1945 noch ganz in Übereinstimmung mit dem französischen Absicherungsbedürfnis notiert: „wir müssen immer über den Rhein

wachen“ [10], so erkennt er in Berlin zunehmend deutlicher, daß nicht bleibende Besetzung und Zerstückelung Deutschlands im Sinne de Gaulles das Ergebnis zweier Weltkriege sein dürfen, sondern daß, auch im Interesse Frankreichs selbst, vielmehr in „Großzügigkeit“ gemeinsam mit dem deutschen Volk eine Ordnung des Friedens geschaffen werden müsse. Am 15. Januar 1947 formuliert er seine kritische Einsicht:

„Es gäbe übrigens viel über unsere Okkupationspolitik im allgemeinen zu sagen: es scheint, daß es keine genau definierte Linie gibt und daß wir uns in manchen Fällen eher durch Ressentiments als durch eine sehr klare Sicht des verfolgten Zieles leiten lassen. (In dieser Hinsicht ist es auffallend festzustellen, daß die Männer, die die zwei Kriege mitgemacht oder erlebt haben, besonders wenig geneigt oder vielleicht wenig fähig sind, das deutsche Problem und die internationale Lage in aller Objektivität zu betrachten: ich fürchte, daß man sich an veraltete Positionen klammert und so vergangene Gefahren bekämpft und eine Zukunft vorbereitet, in der Frankreich, da es ihm an Großzügigkeit mangelt, schwer seinen Platz finden wird.)“ [11]

Wer als „Vertreter einer Kirche des Auslandes und Mitglied einer Besatzungsmacht“ sich der ökumenischen Gemeinschaft im Ernst auszusetzen bereit ist, dem geschieht Befreiung, aber unter den Verhältnissen dieser Welt zugleich auch Leid: auch Casalis gehört 1946 zu denen, die es aushalten müssen, daß ihnen „die Deutschen vorwerfen, sie seien Nationalisten, und ihre eigene Militärregierung, sie seien den Deutschen gegenüber zu freundlich.“ [12]

Mit diesen knappen Andeutungen soll auf die *innere Voraussetzung* des hier in Übersetzung gebotenen Artikels „Berliner Ökumene“ hingewiesen sein: weil Casalis in der Verbindlichkeit des ökumenischen Ereignisses lebt, darf sein Bericht zum Zeugnis werden, das damals und noch heute aufruft zum Bezeugen unseres „Gottes am Werk“ [13].

Der Artikel, vermutlich am 10. Januar 1947 abgeschlossen und im maschinenschriftlichen Durchschlag mit dem Zusatz „Für die Nummer der ‚Woche der Einheit‘“ versehen, erschien am 25. Januar 1947 in der Wochenzeitung des französischen Protestantismus „Réforme“. Unter der Überschrift „OECUMENISME BERLINOIS“ folgen zunächst zwei Photos, die skeptischen Franzosen daheim dokumentieren sollen, was Casalis beschreibt: die deutsche Reichshauptstadt liegt tatsächlich in Trümmern – „Eine ergreifende Ansicht des Stadtteils Charlottenburg in Berlin“ –, und dort, wo der Terror über die Welt seinen Ausgang genommen hatte und wo nach dem Fall von Paris frenetisch gejubelt worden war, treiben zwei Frauen und ein Mann nun Ackerbau – „Kartoffeln im Schatten des Reichstags“.

Viele Ergänzungen aus Texten von Casalis selbst und von anderen ließen sich nun zur noch näheren Information über die im „Berliner Ökumene“-Artikel genannten Ereignisse anfügen – etwa zu den einzelnen Besuchern aus der westlichen Christenheit und ihrer doch nur „manchmal ... sehr bedeutenden Botschaft“; oder zur Casalis bewegenden Einführung von Superintendent Martin Albertz als „‚Geistlicher Inspektor‘ der französisch reformierten Gemeinden der Mark Brandenburg“ [14] unter Verpflichtung auf das Bekenntnis der ersten französischen Nationalsynode (seit 1571 „Confession de la Rochelle“); oder noch zu einigen Ereignissen der von Casalis schon damals so stark geforderten ökumenischen Begegnung an der Basis – „im begrenzten und wirklichen Rahmen der deutschen Gemeinden“;

schließlich ließe sich vom „beträchtlichen Schock" erzählen, den die Besuche von Thurneysen und Barth im Juli 1946 auf die „der Theologie beraubten Kirche" Berlins ausgeübt haben[15]: dazu indes ist hier kein Raum und für das Verstehen des Textes selbst wohl auch keine Notwendigkeit. Nur dessen beide letzte Abschnitte über die „Unmöglichkeit ..., qualifizierte Vertreter der gegenwärtigen russischen Kirche zu erreichen", bedürfen vielleicht einer Erläuterung.[16]

Die russischen Emigrantengemeinden spalteten sich nach der Oktoberrevolution: während die einen das Moskauer Patriarchat weiterhin anerkannten, versagten ihm andere den Gehorsam, und zwar vor allem infolge der vom Moskauer Patriarchen Tichon seit 1919 verkündeten und 1923 noch einmal erneuerten Loyalitätserklärung der Kirche gegenüber der Sowjetregierung. Sie unterstellten sich statt dessen der im Herbst 1921 konstituierten „Bischofssynode der Russischen Auslandskirchen" von Karlovcy unter Leitung von Metropolit Antonij, deren Anspruch dahin ging, die einzig freie Stimme der Russisch-Orthodoxen Kirche zu sein und die zugleich auch die Rückkehr der Romanovs auf den Thron forderte. Im Auftrag des Moskauer Patriarchats, das der Karlowitzer Synode vergeblich die Auflösung befohlen hatte, versuchte Metropolit Evlogij zunächst von Berlin, dann von Paris aus, die Auslandsgemeinden zu sammeln. In Berlin wandte sich Bischof Tichon seit 1924 zunehmend den Karlowitzern zu; diese erklärten 1926 Deutschland zu einer selbständigen Eparchie unter ihrer Jurisdiktion, als Bischof wurde Tichon bestätigt. In Nazi-Deutschland erhielt die „Russisch-Orthodoxe Diözese des Bischofs von Berlin und Deutschland" öffentliche Körperschaftsrechte, mit Hilfe nationalsozialistischer Instanzen gelang es Bischof Tichon außerdem, die meisten orthodoxen Gemeinden einzugliedern; nur drei, darunter eine in Berlin, standen am Ende des Zweiten Weltkriegs noch unter der Leitung von Metropolit Evlogij. Dieser jedoch war bereits 1930 vom Moskauer Patriarchat seiner Ämter enthoben worden, nachdem er in England zusammen mit dem Erzbischof von Canterbury für die leidende Kirche in der Sowjetunion öffentlich gebetet hatte. Er unterstellte sich daraufhin, gefolgt von den allermeisten seiner Priester und 75 Gemeinden in Frankreich, Belgien und Deutschland, dem Patriarchat von Konstantinopel; in der Hoffnung auf eine Wiederannäherung an die russische Kirche sollte dies allerdings nur „auf Zeit" geschehen. Sofort nach dem Krieg wurde auf sein Gesuch hin die Wiedervereinigung mit dem Moskauer Patriarchat tatsächlich vollzogen, nach seinem Tod indes beschloß im Oktober 1946 eine westeuropäische Diözesanversammlung die Abwendung von Moskau und die erneute Unterstellung unter das Ökumenische Patriarchat. In Berlin selbst wie auch in der russischen Besatzungszone erhielt 1945/46 das Moskauer Patriarchat die Nutzungsrechte über die verbliebenen kirchlichen Einrichtungen; die führenden Vertreter der der Karlowitzer Synode zugehörigen Gemeinden hatten Berlin gegen Ende des Zweiten Weltkriegs verlassen.

Ist damit die komplizierte Geschichte der russisch-orthodoxen Emigranten, die Casalis in seinem Artikel unbarmherzig als „die Repräsentanten einer vorübergehend wieder zum Leben erweckten Vergangenheit" bezeichnet, angedeutet, so stellt sich die Frage nach „der gegenwärtigen russischen Kirche", deren „anderem Gesicht" Casalis in Berlin vor allem zu begegnen trachtet. Erste Versuche schlugen fehl, hoffnungsvoll schreibt er dann jedoch unterm 15. Juni 1946: „Beharrlich setze ich unfruchtbare Anstrengungen zum Kontakt mit den Russen fort. Es scheint mir

auch da eine baldige Möglichkeit zu geben"; gleichzeitig kann er berichten, daß der nächste für den 30. Juni angesetzte ökumenische Gottesdienst von ihm „in Verbindung mit dem russisch-orthodoxen Erzbischof Alexander und den deutschen Kreisen" derzeit vorbereitet werde: dieser sowie Heinrich Vogel und Casalis selbst würden predigen.[17] Während der Berliner „Tagesspiegel" dann am 6. Juli meldet, daß „der russische Geistliche an der Teilnahme verhindert war", schreibt Casalis: „Im letzten Moment wurde der russische Erzbischof Alexander, der das Wort ergreifen sollte, geheimnisvollerweise verhindert, am Gottesdienst teilzunehmen."[18]

„Geheimnisvollerweise": dem Verdacht, es könne das unentschuldigte Ausbleiben des Bischofs auf sowjetisches Anraten hin erfolgt sein und insofern die Unterordnung kirchlichen Handelns unter staatliche Interessen – nach Casalis' tieferer Analyse geht es eher um staatliche Ängste – signalisieren, ist Raum gegeben, und eben dieses schwelende und verzehrende gegenseitige Mißtrauen ist Teil des „Dramas der modernen Christenheit", denn es ist Ungehorsam gegenüber dem „Gott am Werk", der alle seine Verstreuten sammeln und gegen das „Drama der Welt unserer Tage" zugleich auch aufbieten will. Nicht nämlich erst in der heißen Phase des Kalten Krieges, sondern bereits 1945 und 1946 wird ja mit dem Dritten Weltkrieg als einer Möglichkeit von vielen Menschen gerechnet, und Casalis wird nicht müde, diese Gefahr über die Monate hinweg zu analysieren. Weil er dabei erkennt, daß „das Schweigen oder Mißtrauen" zwischen den „fünf hier fortwährend einander gegenüberstehenden Völkern" sich immer wieder konfliktverschärfend auswirkt, ist sein Drängen auf einen „brüderlichen Dialog" so stürmisch: Im Prozeß des „Suchens nach ein- und derselben Wahrheit" könnte die Weltchristenheit nicht nur zu sich selbst kommen, sondern dürfte ineins damit schon jetzt auch exemplarisch existieren. Vom „Band des Friedens" zusammengehalten, wäre und wirkte sie Frieden – und dann sicherlich auch mehr Gerechtigkeit unter den Völkern. Daß zu dieser Casalis schon damals so deutlich vor Augen stehenden zweiten Aufgabe die ernsthafte Auseinandersetzung im Westen mit dem „positiven Element der kommunistischen Lehre und Aktion"[19] erforderlich wäre und daß dabei gerade die russische Kirche mit ihren mancherlei Erfahrungen seit der Oktoberrevolution Differenziertes beizutragen hätte, ist seine Überzeugung. Und auch deshalb weiß, drängt und mahnt er, daß die „Kirche sich nicht erfüllen wird ohne die Kirche von Rußland".

So, wie die Verhältnisse damals geworden waren, konnte die Russisch-Orthodoxe Kirche das „ökumenische Gespräch" in der Casalis'schen Freiheit und Verbindlichkeit wohl nicht führen: nach den Opfern und der Umorientierung, die ihr innerhalb von nur drei Jahrzehnten abverlangt worden waren und nach dem deutschen Terror, den das russische Volk insgesamt erlitten und mit der Roten Armee besiegt hatte, war sie zu geschwächt, als daß sie einen erneuten Verdacht patriotischer Unzuverlässigkeit hätte auf sich nehmen können. Aber auch in den Kirchen des Westens war die Kraft zum ökumenischen Dialog im ernsten Sinn ja doch nur schwach entwickelt, was mit der Konfliktverschärfung zwischen den Alliierten bald darauf immer deutlicher zu Tage trat.

Das Häuflein derer, die – die Menschheit „auf die Katastrophe zurennen" sehend – in den Riß zwischen die Blöcke treten wollten, war in der Frontstadt Berlin klein, Casalis und die „jungen Draufgänger" gehörten zweifellos zu ihm dazu. Daß sie „unterwegs"[20] bleiben konnten, war auch dem *ökumenischen Ereignis am*

Anfang zu verdanken. Denn in ihrem Dialog und gemeinsamen Bekennen war der „Kreis des Hasses“ [21], in den Deutschland damals eingeschlossen war und der auch sie voneinander hätte trennen können, durchbrochen worden.

Kurt Anschütz

Georges Casalis, BERLINER ÖKUMENE

Wer einige Zeit in den Ruinen von Berlin gelebt hat und aufgrund seiner Beschäftigung täglich kilometerlang durch Straßen mit Gespensterhäusern gehen muß; wen der Greuel der Bombardierungen stets aufs Neue heimsucht, wenn er die Auswirkungen sieht; wer sich einmal die Mühe macht, mit den Deutschen in ihren üblichen Transportmitteln zusammenzusein; wer eine Anstrengung zu eindringendem Erkennen unternimmt, damit er versteht, unter welch fürchterlichen Bedingungen 60 % der Berliner Bevölkerung wohnen, leben und sterben; wer diese Frauen mit den niedergeschlagenen Augen und mit ihren verrückt machenden Erinnerungen, diese wenigen und gedemütigten Männer, diese zahllosen und unerträglichen Kinder betrachtet; wer zuhört, bevor er spricht, betrachtet, bevor er schreibt und sich informiert, bevor er betet – der muß durch eine Tatsache sehr beeindruckt sein: der deutsche Mensch, in seiner Verzweiflung und seinen falschen Illusionen, in seinem Verfall und seinem Nihilismus, stellt heute in Europa einen wahren Menschentyp dar; er ist, ob wir es wollen oder nicht, ob er es weiß oder nicht, das sichtbarste Zeichen für das, was die Menschheit vor Gott ist: verloren durch ihren Stolz, zugrundegerichtet durch ihren Wahnsinn, auf die Katastrophe zurennend, wenn ihr nicht eine Hilfe gebracht wird, wenn ihr nicht eine Botschaft übermittelt wird, die ihr Leben erleuchtet, wenn nicht jemand ihre Existenz lenkt, ihre Wunden verbindet und ihre Ruinen wiederaufbaut.

Das deutsche Chaos ist heute für den, der es mit den Augen des Glaubens betrachtet, eine erschütternde Beweisführung für die Unmöglichkeit, in der sich die Welt befindet, sich wieder aufzubauen, sich durch ihre eigenen Anstrengungen den Frieden wiederzugeben. Es ist eine Ordnung nötig, die von anderswoher kommt, ein Fundament, das nicht schwankt. Dies ist hier die Schlußfolgerung aus manchem Gespräch mit den Deutschen und zwischen Nichtdeutschen. Die Berliner Situation ist derart, daß sie die gleichgültigsten unter den Menschen, die vollkommen außerhalb des christlichen Glaubens Stehenden beinahe mit Notwendigkeit dazu führt, sich die metaphysische oder geistliche Frage zu stellen. Und man erlebt wunderliche Anstrengungen unserer „weltlichen“ Franzosen, die entdecken wollen, was das Evangelium wohl sein kann.

Fünf Völker stehen hier fortwährend einander gegenüber, und trotz all dem, was sie trennt, trotz aller Zweideutigkeiten, Schwierigkeiten und Härten der Besetzung, trotz der Verständnislosigkeit, der Zusammenstöße und der vergifteten Ergebnisse vergangener oder derzeitiger Fehlentscheidungen achten sie sich, versuchen sie, sich zu verstehen und jeder auf seine Weise eine Botschaft von seinem Nachbarn zu empfangen. Dies aber ist unter ökumenischem Gesichtspunkt eine äußerst verheißungsvolle Situation, sofern die Christen bereit sind, nicht blinder als die politischen oder militärischen Oberhäupter zu sein: Christ zu sein in Berlin, das bedeutet notwendigerweise ein ökumenisches Leben zu führen, denn wenn sie nicht in ihrem

Schneckenhaus zurückgezogen bleiben wollen, sind die Christen von Berlin, welches auch immer ihre Nation oder ihre Kirche sei, jeden Tag aufgerufen, auf ökumenischer Ebene die Nächstenliebe, die Schuldvergebung, die Suche nach der Wahrheit, die Betätigung der Barmherzigkeit zu praktizieren. Heute in Berlin ein Zeuge Christi sein zu wollen, das bedeutet, jeden Tag die Una Sancta zu glauben und beständig den Glauben in sie zu betätigen: denn meine tägliche Existenz stellt mich vor das unausweichliche Problem zu entscheiden, wie ich diesen Menschen, den ich treffe, ansehe, – als einen Feind, als einen Verbündeten oder als einen Bruder; ob ich hier bin, um zu unterwerfen oder um zu dienen.

Gewiß ist, daß das alles nicht einfach ist und daß die Liebe Christi uns jedenfalls nicht dazu führen darf, zu vergessen, daß wir schwach sind, daß wir ungerecht sind; sondern im Gegenteil, im hellsichtigen Erinnern dessen, was sich ereignet hat, bei der notwendigen Ausübung der Macht und des Rechtes, führt sie uns dazu, zu wissen, daß dieser Mensch, den ich mir gegenüber habe, in letzter Instanz ein Bruder ist, für den Christus gestorben ist, und daß es eben diese Wirklichkeit ist, die alle anderen Wirklichkeiten am Tag des Jüngsten Gerichtes niederwerfen wird. Übrigens, und da das Wort nun ausgesprochen ist – genau dazu muß es kommen: es gibt keine wahre Besetzung noch ehrliche menschliche Beziehungen im Deutschland von heute außerhalb dieser sehr präzisen Erkenntnis, daß eines Tages die Könige der Erde auch vor dem König der Könige und dem Herrn der Herren werden erscheinen müssen. Es ist gewiß nicht übertrieben zu sagen, daß Berlin heute den fünf Völkern, die sich dort begegnen, und all denen, die diese dort beobachten, – denn es gibt dort Vertretungen aller Länder der Erde – diese entscheidende Frage stellt: Bündnis, Verstehen, Frieden oder Tod. Und eine gewisse Zahl von Menschen aus allen Nationen und allen Kirchen versucht täglich die ökumenische Antwort auf diese unausweichliche Alternative zu geben.

Wir haben hier nicht die Absicht, über die verschiedenen ökumenischen Kundgebungen zu sprechen, die in Berlin stattgefunden haben: im Rahmen von Gottesdiensten haben Menschen verschiedener Kirchen zu den Deutschen gesprochen und manchmal eine sehr bedeutende Botschaft gebracht, manchmal haben sie sich auch schwer getäuscht. Übrigens: bereits der Charakter dieser Kundgebungen mit dem ein wenig theatralischen Apparat, der sie umgibt, das Hin und Her der Journalisten mit ihrem Magnesium verfälschen beträchtlich den Sinn dieser Zeremonien. In manchen Fällen kann man nicht umhin, befremdet zu sein vom vergeistigten Charakter solcher Begegnungen, zu denen hunderte und manchmal tausende von Leuten sich außerhalb des Rahmens ihrer Gemeinden versammeln. So ist die Überzeugung, zu der mehr und mehr die christlichen Kreise von Berlin gelangen, daß es eitel ist, das Wort Ökumene auszusprechen und vorzugeben, an der Einheit der Kirche zu arbeiten, wenn man sich aus dem gemeindlichen Rahmen, in den die Vorsehung Gottes die Christen gestellt hat, herauslöst, und daß es eitel ist, sich begegnen zu wollen außerhalb der Sichtbarkeit der Kirche, die eines ihrer wesentlichen Kennzeichen ist, da sie ja der Leib des unsichtbaren und verherrlichten Herrn ist. Daher strebt man mehr und mehr nach einer weniger strahlenden und marktschreierischen Ökumene und nach Kundgebungen, die wenn sie auch weniger feierlich, so zweifellos doch nicht weniger wahr sind, da sie ja Christen aus verschiedenen Nationen dazu bringen, sich im begrenzten und wirklichen Rahmen der deutschen Gemeinden zu

begegnen: merkwürdigerweise sind es da dann die Deutschen, die allen Völkern der Erde einen Ort der Begegnung schenken; sie, die besiegt, besetzt, niedergeworfen sind, haben in der Kirche den herausragenden Platz des Gastgebers, auf gleicher Ebene mit den Besuchern in Uniform. Gewiß, die Orte der Begegnung sind oft ohne Fensterscheiben und eiskalt, und manchmal hören gleichgültige Passanten ein Stück der Predigt. Muß man das so sehr bedauern? Muß man sich nicht vielmehr darüber freuen, daß die Kirche in der Mittellosigkeit berufen ist, die Macht des einen Wortes Gottes erproben zu dürfen?

Einige große Kundgebungen haben jedoch einen außergewöhnlich packenden Charakter gehabt: wir denken vor allem an einen ökumenischen Gottesdienst für die Jugendlichen, an die Szenerie der Marienkirche, wenige Schritte von den Ruinen des Stadtschlosses entfernt, wo vor zweitausend jungen Berlinern ein deutscher Pfarrer das Gleichnis vom unerbittlichen Diener ausgelegt hat, während ein Engländer, ein Amerikaner und ein Franzose daraus die Konsequenzen für das individuelle, nationale und internationale Leben entfaltet haben. Wir denken an die vom protestantischen französischen Militärpfarrer vollzogene Amtseinführung des Moderators der Synode der reformierten französischen Kirche von Berlin und Brandenburg, die Erbin der im 17. Jahrhundert geflüchteten Hugenotten ist. In den Ruinen seiner eingestürzten Kirche schwor der alte Mann, der hart durch mehrere Nazi-Gefängnisjahre heimgesucht worden war, den Treueid auf das Glaubensbekenntnis von 1559 und auf die Kirchenordnung. Wir denken auch und vor allem an den Besuch der Professoren Karl Barth und Eduard Thurneysen, deren kurzer Aufenthalt im vergangenen Juli die Kirche von Berlin mehr als irgendein anderes Ereignis seit dem *„Zusammenbruch"* aufgerüttelt hat.

Aber wir denken, daß viel wichtiger, weil viel wirklicher jenes ökumenische Leben ist, von dem die Zeitungen nicht sprechen, welches Christen aus unterschiedlichen Kirchen und Nationen dazu bringt, sich in der Wahrheit in zuweilen entscheidender Weise zu begegnen. So hat im französischen Hauptquartier in Frohnau am Gründonnerstag ein zweisprachiger Abendmahlsgottesdienst stattgefunden, an dem die evangelische deutsche Gemeinde und die protestantische französische Gemeinde teilgenommen haben; so versammeln die Amerikaner und die Engländer, besonders die Quäker, regelmäßig im Rahmen einer sehr großen Gastfreundschaft junge Leute aller Richtungen, die sie dazu bringen, über die großen Probleme unserer Zeit im Lichte des Evangeliums zu diskutieren; so vereint ein sehr lebendiger ökumenischer Kreis zweimal monatlich eine kleine Zahl von außerordentlich verschiedenartigen Christen, von der Heilsarmee bis zur katholischen Kirche, in einem gemeinsamen Suchen danach, was heute die Botschaft der Kirche gegenüber der Welt sein muß. Wie auch immer, – in diesem Sinn jedenfalls müssen sich immer mehr die ökumenischen Anstrengungen, deren Schauplatz Berlin ist, ausrichten, denn es wird keine wirklichen Annäherungen zwischen den Kirchen geben können ohne vorausgehende vertrauensvolle Kontakte und ohne ein gemeinsames christliches Leben zwischen den Gliedern der getrennten Teile des Leibes Christi.

Es bleibt bei diesem allem ein schwarzer Punkt, den im Dunkeln zu lassen vergeblich wäre und dessen Vorhandensein das Berliner ökumenische Leben beträchtlich deformiert: die praktische Unmöglichkeit, in der man sich befindet, qualifizierte Vertreter der gegenwärtigen russischen Kirche zu erreichen. Es gibt wohl eine

gewisse Anzahl von orthodoxen Gemeinden, es gibt sogar den Bischof Alexander, der, im französischen Sektor residierend, die Kirche von Deutschland, den Niederlanden und Belgien leitet. Aber diejenigen, mit denen man zu tun hat, sind und bleiben Emigranten. Welches auch immer der Grad ihrer offiziellen Versöhnung mit dem Patriarchat von Moskau ist – und tatsächlich haben sie alle ihre Unterwerfung vollzogen, – kann man sie dennoch nur als Repräsentanten einer vorübergehend wieder zum Leben erweckten Vergangenheit betrachten. Denn die orthodoxe Kirche von Rußland muß heute, nach all den Berichten, die man lesen kann, ein anderes Gesicht haben. Indes ist es unmöglich in Berlin, dieses andere Gesicht zu sehen. Nach unserer Kenntnis gibt es weder ein Militärpfarramt noch Glieder der Kirche, mit denen sich ein ökumenisches Gespräch beginnen lassen könnte. Wir befinden uns hier sicherlich im Herzen des Dramas der modernen Christenheit und folglich zugleich im Herzen des Dramas der Welt unserer Tage; denn es ist ganz klar, daß ein großer Teil des gegenseitigen Mißtrauens und der gegenseitigen Ängste, die tief die UdSSR von den anderen Nationen trennen, beseitigt wäre, wenn es möglich wäre, frei die russischen Christen kennenzulernen und zu treffen und mit ihnen den brüderlichen Dialog jener zu beginnen, die, obwohl sie von verschiedenen Ursprüngen ausgehen, dennoch auf der Suche nach ein- und derselben Wahrheit sind.

Es kommt nicht in Frage, sich hier mit dem Schweigen oder dem Mißtrauen, die gegenwärtig vorhanden sind, abzufinden: wir wissen, daß die eine heilige, apostolische und universelle Kirche sich nicht erfüllen wird ohne die Kirche von Rußland. Deshalb wollen wir offen bleiben und fortfahren zu glauben, daß die Gemeinschaft der Heiligen sich unendlich über die menschlichen Grenzen und Beschränktheiten hinaus erstreckt und daß Gott am Werk ist, um in einem einzigen Leib alle seine über die Erde verstreuten Kinder zu versammeln.

ANMERKUNGEN

[1] Zum Tode von Georges Casalis sind zahlreiche Gedenkschriften erschienen, hier seien nur genannt: eine Sammlung von Würdigungen aus aller Welt, 1989 herausgegeben vom Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales (CIEETS) in Managua: „De Basilea a Managua: Georges Casalis; hermenéutica – revolución – fidelidad" (317 S.); der knappe Überblick über Leben und Werk durch Friedrich Wilhelm Marquardt: „Georges Casalis, geboren 4. Januar 1917, gestorben 16. Januar 1987", in: „Junge Kirche", Nr. 2/1987, S. 66–75. – Für die Berliner Jahre und ihre französische „Vorgeschichte" vgl. vor allem Dorothée Casalis-Thurneysen, „Lieber mehr sein als mehr haben", in: Norbert Sommer (Hrsg.), „Nennt uns nicht Brüder! Frauen in der Kirche durchbrechen das Schweigen.", Stuttgart, 1985, S. 132–140; dies., „De Basilea a Managua", in: CIEETS, De Basilea, S. 11–28; ebda., S. 97–115 Kurt Anschütz, „La liberación tenía que venir desde afuera" (in erweiterter Form wird dieser Aufsatz in der 1990 im Alektor-Verlag erscheinenden Festschrift für F. W. Marquardt veröffentlicht). Außerdem sei auf die Vorträge und Zeitzeugenberichte auf der Tagung der Evangelischen Akademie Berlin (West) Mitte Oktober 1990 „Georges Casalis – 1946 bis 1950 in Berlin" aufmerksam gemacht; sie sollen noch 1990 veröffentlicht werden. – Für Mitteilungen und weitere Dokumente über die Arbeit von Casalis in Berlin wäre der Verfasser in Vorbereitung einer größeren Untersuchung dankbar.

[2] Vgl. Interview von Georges Casalis mit Till Wilsdorf vom 31. Juli 1978, unveröffentlicht. Bereits für Juli 1950 ist eine ähnliche Formulierung belegt; in einem Rundbrief an ihre fran-

zösischen Freunde über ihre Erfahrungen im besiegten Deutschland hatten G. und D. Casalis damals geschrieben: „es ist leichter, besetzt zu sein, als zu besetzen, arm zu sein, als reich zu sein inmitten der Armut eines ganzen Volkes". Originaltext und Übersetzung dieses wichtigen Briefes sollen in der Zeitschrift für „Kirchliche Zeitgeschichte" 1991 veröffentlicht werden.

[3] Vgl. die bislang unveröffentlichten, Mitte der achtziger Jahre entstandenen Lebenserinnerungen von Georges Casalis, S. 34.

[4] Georges Casalis, „Jeunesse d'Outre-Rhin", in: „Hommage et Reconnaissance à Karl Barth", Delachaux 1946, S. 176f und S. 185f.

[5] Johann Herding (i. e. Georges Casalis), „Das ökumenische Karussell", in: „Unterwegs", Heft 1/1947, S. 41–43, Zitat S. 43.

[6] Vgl. Rapports 2 und 3, vom 15. Juni 1946, S. 5. Während seiner Tätigkeit in Berlin hatte Casalis dem französischen Militärbischof regelmäßig „Rapports" zu erstatten; ca. 100 Seiten umfassend, stellen sie eine hervorragende zeit- und kirchengeschichtliche Quelle dar: Übersetzung und Herausgabe werden zur Zeit vom Verfasser vorbereitet.

[7] Casalis, Jeunesse, S. 185.

[8] Rapports 2 und 3, S. 5f.

[9] Casalis, Lebenserinnerungen, S. 36.

[10] Eintragung in sein Tagebuch unterm 19. November 1945.

[11] Rapports 7–10, S. 1.

[12] Casalis, Ökumenisches Karussell, S. 43.

[13] Im Text nicht eigens nachgewiesene Zitate entstammen dem folgenden „Berliner Ökumene"-Artikel.

[14] Vgl. den Rundbrief von Martin und Marianne Albertz vom 25. Mai 1946, S. 1; die Kopie wurde mir durch Pfarrer Rudolf Weckerling zugänglich gemacht.

[15] Rapport 4, vom 22. Juli 1946, S. 10f.

[16] Ich folge im nächsten Abschnitt im wesentlichen der knapp 100 Seiten umfassenden Darstellung von Sergius Taurit, „250 Jahre Russisch-Orthodoxe Kirche in Berlin. Eine Zusammenfassung", Berlin, 1988; vgl. außerdem Konrad Onasch, „Grundzüge der Russischen Kirchengeschichte", Göttingen, 1967, S. 126ff, sowie Hildegard Schaeder, Art. „Orthodoxe Kirche. III. In der Emigration", RGG[3], Bd. IV, Sp. 1716–1718, und das von Peter Hauptmann und Gerd Stricker herausgegebene Sammelwerk „Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980)", Göttingen, 1988.

[17] Rapports 2 und 3, S. 4 und S. 10.

[18] Rapport 4, S. 9.

[19] Vgl. Rapport 4, S. 7.

[20] Unter diesem Titel gab die Gruppe seit Frühjahr 1947 eine eigene Zeitschrift heraus; Lizenz sowie Papier hatte Casalis erwirkt, er hatte auch den programmatischen Titel vorgeschlagen, den er von Lk 24,17 her verstand. Die Zeitschrift stellte Ende 1954 ihr Erscheinen ein.

[21] Vgl. Casalis, Jeunesse, S. 184.

„Schritt auf dem Weg zu einer wachsenden Kirchengemeinschaft"

Stellungnahme der kirchenrechtlichen Arbeitsgemeinschaft zum Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission „Zur Überprüfung der *Verwerfungen* des 16. Jahrhunderts"

Die Gemeinsame Ökumenische Kommission hat am 26. Oktober 1985 einen Schlußbericht „Zur Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts" vorgelegt. Die Kirchenrechtliche Arbeitsgemeinschaft geht von der in diesem Dokument enthaltenen Aussage aus, „daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner nicht treffen, insofern seine Lehre nicht von dem Irrtum bestimmt ist, den die Verwerfung abwehren wollte." Die Kirchenrechtliche Arbeitsgemeinschaft begrüßt dies als einen Schritt auf dem Weg zu einer wachsenden Kirchengemeinschaft. Sie legt in diesem Zusammenhang Überlegungen und Empfehlungen vor. Sie betreffen die kirchenrechtlichen Möglichkeiten und Wege der Rezeption des Schlußberichts (I.), seine Umsetzung in die Wirklichkeit des kirchlichen Lebens (II.) sowie seine Bedeutung für den weiteren ökumenischen Prozeß (III.)

I. Die kirchenrechtlichen Möglichkeiten und Wege einer verbindlichen Rezeption

1. Die rechtliche Natur des Rezeptionsprozesses

Eine Rezeption des Schlußberichtes bedeutet ihrer Natur nach keine Änderung des Bekenntnisses. Kirchenrechtlich ist die Rezeption als eine konkretisierende Auslegung des Bekenntnisses in der gegenwärtigen interkonfessionellen Lage anzusehen. Sie muß deshalb von der Glaubenswirklichkeit in den Kirchen getragen werden. Da es sich um keine Änderung des Bekenntnisses handelt, ergibt sich aus der Rezeption keine Notwendigkeit einer strukturellen Änderung der Kirchenverfassung der beteiligten Kirchen. Die Frage nach den kirchenrechtlichen Bedingungen der Rezeption stellt sich vielmehr nur im Rahmen der jeweils bestehenden Kirchenverfassung. Bei der Rezeption ist die wechselseitige und gemeinsame ökumenische Verantwortung aller Kirchen zu berücksichtigen.

2. Die rechtlichen Kompetenzen im Prozeß der Rezeption

Kirchenrechtlich gesehen ist die konkretisierende Auslegung des Bekenntnisses eine kirchenleitende Lehraufgabe, deren Rang unterhalb der Bekenntnisbildung liegt. Die Wahrnehmung dieser Lehraufgabe ist in den Konfessionskirchen unterschiedlich geregelt.

Im Bereich der römisch-katholischen Kirche obliegt die konkretisierende Auslegung der katholischen Glaubenslehre für die Gesamtkirche dem Papst beziehungsweise dem gesamten Bischofskollegium, für eine Teilkirche dem Diözesanbischof (Kan. 750, 752 u. 753 CIC).

Im Bereich der reformatorischen Kirchen ist die Wahrnehmung der kirchenleitenden Lehraufgabe differenziert ausgestaltet. Entscheidungen in diesem Rahmen sind von den allgemeinen kirchenleitenden Organen zu treffen. Sie bedürfen nach evan-

gelischem Kirchenverständnis auch immer des Beschlusses einer Synode. Die zuständigen kirchlichen Zusammenschlüsse, Vertreter der wissenschaftlichen Theologie und die Pfarrerschaft sollten an der Meinungsbildung beteiligt sein.

3. Der Vorgang der Rezeption

Der Vorgang der Rezeption umfaßt mehrere Akte. Zu diesem gehören ein formeller Beschluß und die Bekanntgabe nebst der Veröffentlichung. In einem ökumenischen Gottesdienst sollten die Leitungen der betroffenen Kirchen verbindlich aussprechen, daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner nicht treffen. Darüber hinaus bleibt die Rezeption auf die Aneignung durch die Gemeinden angewiesen.

II. Konsequenzen der Rezeption

1. Die Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst

Von der Weisung Jesu Christi (Joh 17,20-23) her besteht für die Kirchen die Verpflichtung, die eucharistische Gemeinschaft anzustreben und zu verwirklichen. Wenn die heute noch unterschiedlichen Auslegungen der Lehre von der Rechtfertigung, vom Amt und vom Sakrament keine wechselseitigen Verwerfungen mehr begründen, so sollte auch die Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst der reformatorischen Kirchen von der römisch-katholischen Kirche – wenigstens in begründeten Einzelfällen – der Erfüllung der Sonntagspflicht gleichgestellt werden.

2. Die Teilnahme am Abendmahl

Mit der Rücknahme der Lehrverwerfungen bleiben zwar Lehrdifferenzen bestehen. Diese müssen aber eine eucharistische Gemeinschaft nicht mehr grundsätzlich ausschließen. Denn eine Gemeinschaft im Glauben in bezug auf das Abendmahl kann bejaht werden, auch wenn noch keine vollständige Übereinstimmung der Lehre besteht. Auf dem Weg zur vollen eucharistischen Gemeinschaft sollte mit der – für Einzelfälle oder generell gewährten – gastweisen gegenseitigen Zulassung zum Abendmahl ein erster Schritt getan werden. Um dies der katholischen Seite zu ermöglichen, muß auch von der evangelischen Seite erwartet werden, daß das Abendmahl nur unter der Leitung von Ordinierten gefeiert wird.

3. Konfessionsverschiedene Ehen

Nach Rücknahme der Lehrverwerfungen sollten die Kirchen ihre Praxis im Hinblick auf die konfessionsverschiedenen Ehen überprüfen.

Von katholischer Seite sollte einerseits das Erfordernis einer eigenen Erlaubnis für die Eheschließung eines konfessionell gemischten Paares vor einem katholischen Geistlichen (Kan. 1124 CIC) entfallen; andererseits sollte das Erfordernis einer Dispens von der Formpflicht für den Katholiken bei der Trauung durch einen evangelischen Pfarrer (Kan. 1127 § CIC) entfallen, sofern der zuständige katholische Pfarrer nach einem Gespräch mit den Brautleuten festgestellt, daß einer kirchlichen

Eheschließung nichts im Wege steht, und der evangelische Pfarrer, den – nach römischer-katholischer Auffassung ehebegründenden – Konsens erfragt.

Auf evangelischer Seite wurde bisher die konfessionsverschiedene Ehe Ordinierter, insbesondere wegen der Schwierigkeiten bei der Zulassung zum gemeinsamen Abendmahl, allenfalls unter Auflagen genehmigt. Sofern die Zulassung zum gemeinsamen Abendmahl leichter möglich wird, sollte in den Pfarrerdienstgesetzen der reformatorischen Kirchen anstelle des jetzigen Erlaubnisvorbehalts eine einfache Anzeigepflicht genügen.

III. Die Bedeutung der Rezeption für den weiteren ökumenischen Prozeß

Das Streben nach Einheit ist uns durch Christus selbst aufgegeben. Deshalb muß der Dialog über die unterschiedlichen Lehrtraditionen der Kirchen fortgesetzt werden. Dabei sollte geprüft werden, welche Lehrdifferenzen fortbestehen können, ohne kirchentrennende Bedeutung zu haben. Eine Erörterung der das Bischofsamt betreffenden Fragen stellt sich wegen seiner Bedeutung für die kirchliche Ordnung und die ökumenischen Beziehungen als ein vordringliches Thema.

Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST)

Heidelberg, 16. Juni 1990

Zur Bildung der deutschen Wirtschafts-, Währungs- und Sozialunion haben am 26.6. die Vorsitzenden der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR, Bischof Christof Demke/Magdeburg, der Berliner Bischofskonferenz, Bischof Georg Sterzinsky/Berlin, des Rates der EKD, Bischof Martin Kruse/Berlin, und der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann/Mainz, eine Erklärung „Für eine gemeinsame Zukunft" veröffentlicht. Einer ihrer Grundsätze lautet: Teilung kann nur durch teilen überwunden werden.

Eine Botschaft, in der sie Freude und Dank an Gott über die Veränderungen in Europa zum Ausdruck bringen, haben die Mitgliedskirchen des Nationalen Rates der Kirchen Christi in den USA über die KEK an die europäischen Kirchen gerichtet. Sie wenden sich darin auch gegen Stimmen im eigenen Land, die diese Veränderungen in erster Linie als Rechtfertigung der Politik der Vereinigten Staaten betrachten.

In einem Brief an den Ratsvorsitzenden der EKD hat sich der Niederländische Kirchenrat erfreut über die Entwicklung in Deutschland geäußert und dabei an die Verpflichtung erinnert, die die Kirchen in der Bundesrepublik in der Stuttgarter Erklärung von 1988 eingegangen sind. Der Rat äußert die Hoffnung, daß sich die deutsche Vereinigung im Rahmen der europäischen Zusammenarbeit vollzieht und die deutschen Kirchen nicht hinter das zurückfallen, was 1989 gemeinsam in Basel europa- und weltweit in Blick gefaßt wurde.

Am 13.7. wurde in Rom der Vorbereitungstext „Instrumentum laboris" für die vom 30.9.–28.10. tagende Bischofssynode veröffentlicht. Ihre Beratungen gelten besonders der Priesterausbildung. In diesem Zusammenhang ist auch die am 28.5.1990 von der Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlichte „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen" von Bedeutung.

Eine gemeinsame anglikanisch/römisch-katholische Studie „Anglikanische Weihen – Bericht über den sich fortentwickelnden Kontext ihrer Bewertung in der römisch-katholischen Kirche" wurde kürzlich in den USA veröffentlicht. Sie plädiert für eine Neubewertung, die eine Revision der Nichtigkeitserklärung dieser Weihen durch Papst Leo XIII. im Jahr 1896 zur Folge haben könnte.

Das bei der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes im Februar neugebildete Exekutivkomitee beendete am 27.6. in Genf seine erste Sitzung. Es hatte Folgebeschlüsse aus der Reorganisation des LWB zu treffen, beschloß die Schaffung einer Abteilung Theologie und beschäftigte sich u.a. mit der Situation in Osteuropa. Nach der Einführung der Demokratie drängen dort die Katholiken und Orthodoxen die Protestanten in die Rolle der Minderheitskirchen mit geringeren Rechten, heißt es in der Abschlußerklärung.

Vom 14.–19.8. fand in Seoul der 16. Baptistische Weltkongreß mit 10 650 Dauerteilnehmern statt. Bei zwei Massentaufen wurden am 13.8. 2 000, am 18.8. 8 000 Menschen getauft. Aus der Reihe der 34 deutschen Teilnehmer wurde Irmgard Claas/Wetter zu einer der 12 Vizepräsidenten der EBF gewählt.

Die Siebenten-Tags-Adventisten hielten Mitte Juli in Indianapolis/USA ihren 55. Weltkongreß. Durch Einladung an die Ökumene und Mitarbeit in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK bringen sie seit einiger Zeit zum Ausdruck, daß sie nicht länger als Sekte, sondern als protestantische Freikirche angesehen werden möchten.

Als Voraussetzung für die Wiederherstellung der Einheit erwartet die Russisch-Orthodoxe Kirche im Ausland vom Moskauer Patriarchat eine Distanzierung von der ökumenischen Bewegung und die Heiligsprechung der 1918 erschossenen Zarenfamilie. Der neue Patriarch Alexij II. wies die erste Forderung in einer programmatischen Rede am 17.6. in Leningrad zurück und lehnte es ab, den Fall der Zarenfamilie gesondert zu betrachten. Er sei Teil des viel größeren Zusammenhangs der Kanonisierung von bisher ungezählten russischen Märtyrern der Neuzeit, die gegenwärtig in der SU begonnen hat.

Auf einem Konzil im Juni in Kiew haben 2 000 Delegierte und 10 Bischöfe eine Autokephale Orthodoxe Kirche in der Ukraine proklamiert, sich vom Moskauer Patriarchat für unabhängig erklärt und den in den USA lebenden Führer der Exilkirche zum „Patriarchen Kiews und der ganzen Ukraine" ausgerufen.

Durch die Wiederzulassung der mit Rom unierten Kirchen in Osteuropa ist der Dialog zwischen Rom und Konstantinopel in eine schwere Krise geraten. Patriarch Dimitrios I. hat dazu ein persönliches Schreiben an den Papst gerichtet, der Leiter der Patriarchatskanzlei und zweite Mann im Phanar die Unterbrechung des Dialogs mit Rom als Gefahr genannt, wenn es insbesondere in Rumänien und in der Ukraine nicht zu einem Abbau der Spannungen kommt.

Bei einer gemeinsamen Sitzung am 15.6. beschlossen der Südafrikanische Kirchenrat und die Niederländisch-Reformierte Kirche, die größte Burenkirche, überraschend, zu einer gemeinsamen Konferenz aller südafrikanischen Kirchen aufzurufen, bei der Mindestanforderungen an eine südafrikanische Verfassung aus christlicher Sicht formuliert werden sollen. Die Konferenz soll möglichst im November dieses Jahres zusammentreten.

Die vier rumänischen Mitgliedskirchen des ÖRK haben sich bei einem Treffen vom 18.–20.6. in Klausenburg (Cluj) darauf verständigt, eine nationale ökumenische Plattform ins Leben zu rufen. Es handelt sich um die Rumänische Orthodoxe, die Reformierte Kirche der ungarischen Minderheit und die beiden kleinen lutherischen Kirchen der Siebenbürger Sachsen und der Ungarn.

Die Communauté de Taizé beging am 21.8. den 50. Jahrestag ihrer Gründung.

Mit dem 1.9. sind in England, Schottland und Wales neue ökumenische Organe anstelle der bisherigen Räte gebildet worden. In ihnen ist die römisch-katholische Kirche Vollmitglied. Zugleich hat sich in Liverpool ein Rat der Kirchen für Britannien und Irland konstituiert, in dem die Katholiken einen Beobachterstatus innehaben. Die ÖR wird berichten.

Der Polnische Ökumenische Rat hat bei der Regierung dagegen protestiert, daß der an den Staatsschulen wieder eingeführte Religionsunterricht lediglich unter römisch-katholischer Perspektive erteilt wird. Ein eigenständiger Religionsunterricht anderer Kirchen ist nicht vorgesehen. Ebenso fordern die anderen christlichen Kirchen

Polens Chancengleichheit in der Krankenhaus- und Gefängnisseelsorge.

Das Nordische Ökumenische Institut besteht seit 50 Jahren. 1940 in Sigtuna gegründet, siedelte es 1986 nach Uppsala über. Ihm sind heute 20 Kirchen und Freikirchen des europäischen Nordens angeschlossen, darunter die Baptisten und die Heilsarmee, aber auch die katholische und orthodoxe Kirche. Präsident ist derzeit der finnische Bischof Erik Vigström.

Der Ausschuß der Kirchen für Ausländerfragen in Europa, dem aus der Bundesrepublik die EKD, das Diakonische Werk und die Serbisch-Orthodoxe Diözese für Westeuropa in Himmelsthür bei Hildesheim angehören, hielt Anfang Juli nahe Stockholm eine Konferenz. Thema war die Vorbereitung der europäischen Christen auf eine multikulturelle, -rassische und -religiöse Zukunft Europas im 21. Jahrhundert.

Eine Erklärung, in der der konziliare Prozeß insgesamt gewürdigt wird, hat der Rat der EKD am 16.7. verabschiedet (EKD-texte 33).

Am 3.8. veröffentlichte in Caracas/Venezuela die „Südkommission", der u.a. der Erzbischof von São Paulo, Kardinal Arns, angehört, ihre von 1987 an erarbeitete Bestandsaufnahme „Die Herausforderung für den Süden".

Die 11. ökumenische Friedensdekade vom 9.–21.11. steht in Deutschland unter dem Motto „Im Umbruch – viele kleine Schritte tun. Frieden stiften jetzt".

Im geeinten Europa kommt dem christlichen Zeugnis reformatorischer Prägung eine große Bedeutung zu. Diese Überzeugung äußerten das Präsidium der Vereinigten Evangelischen Freikirchen (VEF) und Mitglieder des Rates der EKD nach einer Zusammenkunft am 12.7. in Hannover. Die Verkündigung und Verlebendigung des Glaubens in der Bundesrepublik standen im Mittelpunkt der Beratungen, darunter auch das für 1992 genannte „Jahr mit der Bibel".

Der 25. Internationale Kongreß der Altkatholiken fand unter dem Thema „Neues Leben in Jesus Christus" vom 27.–31.8. in Genf statt.

Bei einer Zusammenkunft auf dem Weiherhof vom 8.–10.6. haben sich der Verband und die Vereinigung mennonitischer Gemeinden, von denen letztere der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen angehört und Mitglied im ÖRK ist, zu einer Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden zusammengeschlossen.

Die Christliche Friedenskonferenz (CFK) hat eine neue Führung. Zwar bleiben Präsident Bischof Toth und Generalsekretär Mirejovsky bis zu einer außerordentlichen Weltkonferenz spätestens 1992 nominell im Amt. Es wurde jedoch ein 15köpfiges Arbeitskomitee gebildet, dem ein Afrikaner als Sprecher vorsteht. Der Anglikaner Kenyon Wright wurde mit der Koordination in der Prager Zentrale betraut.

Vom 23.–29.8. fand in Dublin die VI. Konsultation der Societas Oecumenica statt, des Zusammenschlusses der europäischen ökumenischen Institute. Thema war „Der Heilige Geist als lebendiger Zusammenhang". Gastgeber war die Irish School of Ecumenics, neuer Präsident wurde Prof. Anton Houtepen/Utrecht, Beisitzer sind Martin Conway/Selly Oak, Prof. Gonzales-Montez/Salamanca und Konrad Raiser/Bochum, Sekretär Thomas Bremer/Münster.

Von Personen

Jane Dempsey Douglas, Presbyterianische Kirche der USA und Theologieprofessorin in Princeton, wurde als Nachfolgerin von Alan Boesak Präsidentin des Reformierten Weltbundes.

Bischof George Carey von Bath und Wells wird künftiger Erzbischof von Canterbury und Primas der Anglikanischen Kirchengemeinschaft. Die Investitur ist Ende Januar 1991.

Zum neuen ehrenamtlichen Präsidenten des Südafrikanischen Kirchenrats wurde der methodistische Theologe Khoza Mgoyo aus Natal berufen, Generalsekretär ist nach wie vor Frank Chikane.

Oberkirchenrätin Annegrethe Stoltenberg und Oberkirchenrat Gerhard Eibach, letzter bisher wissenschaftlicher Assistent am Institut für Internationales Recht in Kiel, haben am 1.9. im Kirchenamt der EKD ihre Tätigkeit als Leiterin des Arbeitsbereichs Bildung bzw. als Referent für Europafragen aufgenommen; Cornelia Füllkrug-Weitzel, Berlin, wurde Bildungs- und Öffentlichkeitsreferentin in Menschenrechtsfragen. Zugleich wurde in Brüssel eine Außenstelle des Bonner Bevollmächtigten der EKD eröffnet und mit dem Juristen Hans-Joachim Kiderlen besetzt, der bisher im Auswärtigen Amt tätig war.

Domkapitular Lothar Waldmüller wird neuer Ökumenereferent der Erzdiözese München-Freising.

Reiner Groth, 1982–1985 Dozent in Zaire, seit 1986 Pfarrer für Weltmission in der Region Saar-Nahe, wurde als Nachfolger von Peter Sandner zum Direktor der Vereinigten Evangelischen Mission (VEM) berufen. Sandner tritt zum Jahresende in den Ruhestand.

Generalsekretärin der Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste wurde die Pfarrerin Beatrix Spreng, bisher Frankfurt am Main.

Als Nachfolgerin von Eberhard le Coutre, der in den Ruhestand tritt, hat Renate Wilke-Launer die Chefredaktion des „Überblick" übernommen, der in Hamburg erscheinenden Quartalsschrift für ökumenische Begegnung und internationale Zusammenarbeit.

Bischof Karlheinz Stoll/Schleswig wurde von der Kirche in England mit dem Kreuz des St. Augustin-Ordens ausgezeichnet.

Es wurden:

85 Jahre alt der frühere Wiener Erzbischof Kardinal Franz König (am 3.8.).

75 Jahre alt der Theologe und Publizist Eberhard Stammler (am 14.8.).

Verstorben sind:

Friedrich Wunderlich, Bischof der Methodistenkirche in Deutschland, von 1949–1969 Delegierter und stellv. Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, 94jährig am 9.7.

Johann-Christoph Hampe, evangelischer Publizist und Theologe, der u.a. durch seine dreibändige Darstellung des Zweiten Vatikanischen Konzils bekannt wurde, 77jährig Ende Juni.

Hermann Rieß, früher Prälat in Ulm und Stuttgart, langjähriger Präsident des Gustav-Adolf-Werks, 75jährig am 18.8.

Martin Scheel, von 1961–1982 Direktor des Deutschen Instituts für ärztliche Mission in Tübingen und Inaugurator der dortigen „Weltapotheke" für die christlichen Missionen, 74jährig am 2.9.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 12. September 1990)

I. *Deutsch-deutsches Zusammenwachsen*

Bund Evangelischer Kirchen, Bleibender Auftrag unter neuen Herausforderungen. Weg der Kirchen in das vereinigte Deutschland, Übergänge 4/1990, 135–138; *Bernd Hannemann/Helmut Francke,* Kirchenmitglieder wollen schnelles Zusammenwachsen, ebd. 139–143; *Dietrich Mendt,* Das Dilemma der Kirche in Ost und West. Missionarische Kirchen oder religiöse Belanglosigkeit, ebd. 161–165; *Martin Seils,* Die Zukunftsräume offen halten. DDR-Christentum in einer säkularisierten Gesellschaft, LuthMon 7/1990, 305–307; *Friedbert Stöcker,* Die DDR braucht Kompromisse, ebd. 292–294; *David Seeber,* Brisant. Zur „Wiedervereinigung" der Deutschen Bischofskonferenz und was ihr folgen könnte, HerKorr 9/1990, 400f; *Hans Maier/Joachim Meyer,* „Die Teilung verschwindet – die unterschiedlichen Mentalitäten bleiben", ebd. 424–431.

II. *Ökumenisch relevante Beiträge aus den Kirchen*

Die Theologen und das Lehramt. Instruktion über die kirchliche Berufung von Theologen; und *Peter Hünermann,* Das Lehramt und die endliche Gestalt der Glaubenswahrheit, HerKorr 8/1990, 365–377; *Jürgen Jeziorowski,* Spannungen und Spaltungen. Eine autoritative Vatikan-Instruktion, LuthMon 8/1990, 355–357; *Dieter Emeis,* Wozu ein Weltkatechismus? StimdZ 9/1990, 579–586; *Gottfried Hoffmann,* Eine Antwort zu: „Einig in Sachen Rechtfertigung" – Wo liegt der Haken? Luth. Theol. u. Kirche, 2/1990, 63–84; *Hartmut Günther,* Das Amt der Kirche: Dienst des Wortes zur Rettung, ebd. 3/1990, 112–123; *Come, Holy Spirit.* Orthodox reflections (Zusammenfassung der orthodoxen Konsultation von Kreta über das Thema der ÖRK-Vollversammlung 1991), One World Nr. 156, Juni 1990, 12–14; *E. Chr. Suttner,* Brachte die Union von Brest Einigung oder Trennung für die Kirche? OstkirchlStud, März 1990, 3–21; *Andreas Rößler,* Die Fülle und die Fragmente. Protestantische Gesichtspunkte zum Ökumene-Modell des Ökumenismusdekrets, MdKonfInst 3/1990, 51–55.

III. *Ökumene in aller Welt*

Claus-Jürgen Roepke, Das neue Denken einer alten Orthodoxie, Patriarch Aleksij muß durch viele Krisen gehen, LuthMon 8/1990, 337–339; *Hartmut Johnsen,* Die Wandlungen der sowjetischen Kirchenpolitik 1919–1990, DtPfrBl 8/1990, 331–333; *Matthias Sens,* Atlantische Kirchengemeinschaft. Ökumenisches Lernen im Prozeß, EvKom 7/1990, 414–416; *Ulrich Ruh,* Ökumene im neuen Europa, HerKorr 8/1990, 349–351; *Albert Nicolas,* Von der Folklore bedroht. Protestantismus in Frankreich, EvKom 8/1990, 475–477; *Brian G. Cooper,* Pilgerfahrt am Ziel. Die englischen Kirchen wachsen zusammen, ebd. 490–491; *Karl Müller,* From San Antonio to Canberra. Spirit of Truth – Set Us Free. IntRevMis, Juli 1990, 359–364; *Ulrich Becker,* Zur Missionskonferenz des Nationalen Kirchenrates in Kenia, MdÖC 1990/II, Nr. 10.

IV. *Konziliarer Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung*

Marta Benavides, Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (JPIC) aus lateinamerikanischer Sicht, Junge Kirche Nr. 6/1990, 342–346; *Tonimaria Kalkbrenner,* Kleine, konkrete Schritte. Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Seoul, ZeichdZ 8/1990, 190–194; *Erich Geldbach,* Wider die Resignation im konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, UnSa 3/1990, 238–258; *Götz Planer-Friedrich,* Ekklesiologische Desiderate des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, UnSa 3/1990, 259–261; *Patriarch Ignatios IV von Antiochien,* Die Schöpfung bewahren – sie verschönern, vergeistigen, verklären, UnSa 3/1990, 194–210; *Hans Vorster,* Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung. Zur Weltversammlung in Seoul und ihrem Schlußdokument MdÖC 1990/II, Nr. 10; *Hans-Richard Reuter,* Gerechtigkeit, Bemerkungen zur theol. Dimension eines sozialethischen Grundbegriffs, Ev. Theologie 3/90, 172–188.

V. *Ökumenische Dialoge*

Sechster Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen, UnSa 2/1990, 149–172; Der Begriff der „Hierarchie der Wahrheiten" – eine ökumenische Interpretation (Studiendokument im Auftrag der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der röm.-kath. Kirche und des ÖRK), UnSa 3/1990, 262–270; Interview mit dem anglikanischen Bischof *David Tustin:* Wir könnten gute Nachbarn sein, LuthMon 6/1990, 266–268; *Erich Geldbach,* Christliches Zeugnis in der Welt von heute. Der baptistisch/römisch-katholische Dialog auf Weltebene, MdKonfInst 3/1990, 58–60; Aufforderung zum Christuszeugnis in der heutigen Welt. Bericht über die internationalen baptistischen/römisch-katholischen Gespräche 1984–1988, UnSa 2/1990, 177–192; *Johannes Kardinal Willebrands,* Aus der Arbeit des Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen, Catholica 2/1990, 73–90; *Theodor Nikolaou,* Der offizielle Orthodox-Lutherische Dialog. Geschichtlicher Überblick und gemeinsame Texte, Orthodoxes Forum 1/1990, 83–100.

VI. *Sonstige bemerkenswerte Beiträge*

Friedrich Wilhelm Graf, Für das Menschenrecht des einzelnen. Die Ökumene betont einseitig den sozialen Aspekt, LuthMon 7/1990, 296–299; *Hans Norbert Janowski,* Glaube im Pluralismus. Kirche und Ökumene auf der Reise in die neunziger Jahre, EvKom 8/1990, 454–457; *Georg Reynders,* Die Ökumene ist am Ende! „Christen heute", Nr. 8/1990, 6–7. Leserstimmen dazu Nr. 9/1990, 4–7; *Fritz Laubach,* Mauern überwinden. Der bleibende Auftrag der Evangelischen Allianz, „Der Gärtner" Nr. 36/1990, 12–14; *Aloys Klein,* Ökumene – quo vadis? MdÖC 1990/II, Nr. 9; *Sergi Gordun,* Dornige Wege unterm roten Stern, Stimme der Orthodoxie 4/90, 8–33.48; *Georgi P. Fedotow,* Rußland und die Freiheit, Stimme der Orthodoxie 4/90, 46f; 5/90, 45–48; 6/90, 38–41; 7/90, 39–42.

Wolfgang Müller

Neue Bücher

NEUE ENTWÜRFE

Christof Gestrich, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1989. 394 Seiten. Br. DM 64,–.

Sünde als „menschliche Mißachtung des göttlichen Wesens und Wirkens" so in den Blick zu bekommen, daß sie auch vom Nichtglaubenden verstanden werden kann: das gelingt Gestrich, indem er, die Grundeinsicht der Reformation und die Identitätsfrage der Moderne aufeinander beziehend, das Sündenphänomen als „Selbstrechtfertigung" interpretiert, bei der der Mensch die lebenswichtige Bejahung seiner Person durch andere mit allen Mitteln sicherzustellen sucht: „Die Inanspruchnahme der Umwelt zur Selbstrechtfertigung ... ist die allgemein erfahrbare Grundgestalt der Sünde" (204). Der Sünder überanstrengt die Geschöpfe, verletzt die Ordnung des Füreinanderseins der Wesen und nimmt den irdischen Verhältnissen ihren Glanz. Mit der Gnade bringt das Christentum dem Menschen die Möglichkeit dienender „Stellvertretung" im begrenzten Tun des Guten und im Vertrauen auf Gottes Fülle zurück.

Das Buch erbringt den Beweis, daß eine theologisch verantwortete Lehre der Sünde fernab moralisierender Kulturkritik gerade das Befreiende und Heilende der christlichen Botschaft zur Sprache bringen kann. Dazu gehört auch der Verzicht auf eine Erkenntnis- und Sinnlücken ausnützende Apologetik. Deshalb bevorzugt Gestrich eine dem Bereich der Ästhetik entliehene, freilich biblisch fundierte Begrifflichkeit: „Menschen, deren Gesicht und Gehör abgewandt ist von dem, dessen Ebenbild wir sind, fehlt gar nichts – außer dieser Glanz. Der Mensch ohne Gott ist kein Krüppel ... Lediglich den Glanz des göttlichen Wohlgefallens kann sich der Mensch ohne Gott nicht selber schaffen" (18f).

Therapeutisch wirkt das Buch auch darin, daß es sich bei illusionsloser Einschätzung der ökologischen Gefährdung zur „Ergriffenheit in bezug auf die Menschheit" bekennt und der Sündenlehre zunächst einmal – wie die alten dogmatischen Urstandslehren – das Staunen über die Existenz des Wesens Mensch im Kosmos verordnet. Damit ist das Evolutionsproblem aufgerollt – und eine Lösung angedeutet: An der Besonderheit des Verhältnisses Gottes zum Menschen hat die ganze Natur Anteil, so daß Heilsgeschichte und Evolution „koextensiv" (73) sind. „Worte der Güte" haben auf einer bestimmten Stufe den Menschen erweckt, bei dem nun im Evangelium das gute Wort *als es selbst* ankommen will.

Heute gar nicht selbstverständlich ist auch Gestrichs Insistieren darauf, daß die Sünde noch nicht entmachtet ist, wo das Böse bekämpft wird, sondern wo der einzelne zum Glauben gelangt, d. h. aus der persönlichen Berührung mit dem vergebenden Gott heraus den Kampf aufnimmt. Das bloße „Zusprechen" der Vergebung, „bei dem die Frage des verbindlichen Miteinanders der Glieder am Leib Christi gar keine Rolle spielt" (317), hält Gestrich allerdings für ein ekklesiologisches Verhängnis, dem auch nicht mit Gemeindeaufbauprogrammen beizukommen sei. Da der im Modus des Selbstrechtfer-

tigungsstrebens existierende Mensch sich als Subjekt der Erkenntnis von gut und böse disqualifizierte, bedürfe er ferner der Positivität des göttlichen Gebietens – eine Lektion, die gerade die evangelische Theologie noch zu lernen habe (203).

Mit den reichen Einsichten, die er im Gang der Untersuchung in gedanklich-sprachlicher Meisterschaft entfaltet und dem Leser in sieben großartigen einleitenden Meditationen vorab darbietet, zeigt Gestrich, wie aufregend es für den Theologen sein kann, „die Wahrheit für uns heute ... nicht erst zu erfinden, sondern nur hinsichtlich ihrer uns jetzt besonders betreffenden Aspekte zu verstehen" (Vorwort).

Walter Schöpsdau

Anne Primavesi/Jennifer Henderson, Our God has no Favourites. A liberation theology of the eucharist. Burns & Oates, Turnbridge Wells, England 1989. 107 Seiten. £ 3.95.

Ins Auge fallen bei diesem Buch zunächst die Autorinnen: eine Katholikin aus Irland und eine Anglikanerin aus Großbritannien. Zum anderen fällt der Titel ins Auge: Our God has no favourites. Der Titel ist Römer 2,11 entnommen, im Deutschen übersetzt mit: denn es ist kein Ansehen der Person vor Gott. Im Englischen klingt allerdings noch etwas anderes mit. Es ist die Frage nach Gottes Option für die Armen, wie sie in der Befreiungstheologie vor allem Lateinamerikas immer wieder hervorgehoben wird. So klingt der Titel zunächst wie eine Provokation der Theologie, die Gottes besondere Liebe für die Armen in den Mittelpunkt setzt, zumal der Untertitel für sich einen befreiungstheologischen Ansatz in Anspruch nimmt.

Anne Primavesi und Jennifer Henderson nehmen diese Provokation des Textes in ihrem Vorwort auf. Eine Theologie der Befreiung aus dem Norden dieser Welt, so die Autorinnen, ist gerade dadurch herausfordernd, daß sie klarmacht: Gott hat keine Lieblinge. Dies beziehen die Autorinnen vor allem auf die Frage der Eucharistie. Der Ausschluß von Laien, Frauen und vor allem Christen und Christinnen anderer Konfessionen vom Abendmahl ist ein Skandal, der keinerlei biblischen Hintergrund hat. Dabei verfolgen die Autorinnen diese These nicht mit dem Holzhammer, sondern entwickeln sie aus dem neutestamentlichen Zeugnis auf eine so einfühlsame Art und Weise, daß Leserinnen und Leser am Ende dieses Bändchens den Skandal der Trennung am Tisch des Herrn selbst wieder spüren.

Es wird neu sichtbar, wie die Enthebung der Eucharistie als fixiertes Ritual aus unserer Zeit und Geschichte, die durch „Kleidung und Benehmen des Klerus unterstützt wird", die Trennung von Kirche und Welt manifestiert und letzten Endes der Praxis Jesu widerspricht. Jesus warnt gerade vor einem Glauben, der sich in Routine verhärtet, er fordert jede Form von Diskriminierung heraus und hat den jüdischen Reinheitsgedanken beim Mahl geradezu schockierend durchbrochen. Im Gegensatz zu dieser Praxis wird heute das Abendmahl als Disziplinarinstrument benutzt, wenn nur Menschen einer bestimmten Konfession oder nur Getaufte zugelassen werden. Auch wird deutlich, daß eine Konzentration der eucharistischen Praxis exklusiv auf Jesu letztes Mahl nicht nur zu einer Diskriminierung von Frauen und Nicht-Jüngern führt, sondern auch die Freude, Großzügigkeit und Nachsicht, die in den anderen Berichten über Mahlzeiten Jesu im NT hervortritt, ignoriert wird.

Anna Primavesi und Jennifer Henderson versuchen, den Aspekt der ökonomischen Verelendung nicht zu ignorieren, definieren das Konzept von Bedürftigkeit aber in einem eucharistischen Kontext. Befreiung in diesem Kontext muß die Wiedervereinigung von Priester und Volk Gottes, von Männern und Frauen in der Kirche sein.

Je deutlicher in den Ausführungen wird, wie weit unsere eucharistische Praxis sich vom Zeugnis des NT entfernt hat, desto stärker läuft der Gedankengang auf die Frage zu, ob wir nicht mit weiteren Eucharistiefeiern warten sollten, bis die Kirchen sich miteinander versöhnt haben. Diese Versöhnung wird nicht über die Erstellung von bilateralen oder multilateralen Konsenspapieren zum Amt stattfinden, so die Autorinnen, sondern nur über einen Glauben, der weniger auf Sicherheit als auf Gemeinschaft und gemeinsamer Praxis beruht.

Das Buch scheint mir ein gelungener Versuch von Nichtordinierten (der Begriff Laie scheint mir nicht angemessen), ja von Frauen aus Kirchen, in denen Frauen zum Priesteramt nicht zugelassen werden, nicht nur den Schmerz über die Trennung auszudrücken, sondern den Skandal dieser Trennung. Am Ende der Lektüre müssen wir uns fragen, was denn als Grundlage für die Trennung dienen kann. Debatten über die Realpräsenz, so Anne Primavesi und Jennifer Henderson, sollten sich jedenfalls lieber mit der Abwesenheit Jesu in unseren Mahlfeiern befassen. Nach Lektüre des Buches wird auch die Frage gestellt werden müssen, welchen Stellenwert ökumenische Papiere zu möglicher gemeinsamer Eucharistie angesichts der Herausforderung von Jesu Einladung an uns alle haben. Und schließlich scheint mir das kleine Buch ein guter Ansatz, nach Formen von Befreiungstheologie im westeuropäischen Kontext zu suchen.

Margot Käßmann

Hans-Martin Barth, Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive. Kirche und Konfession, Bd. 29. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990. 257 Seiten. Kt. DM 38,–.

Die Rede vom „Allgemeinen Priestertum", einem uneingelösten Schlagwort reformatorischer Theologie, war in Luthers theologischen Gedankengängen ein Versuch, die Würde des einzelnen Christenmenschen im Blick auf ihn selbst, auf seine Mitmenschen, auf Gott und die Gemeinde hin zu beschreiben. Der damals gefundene, seither unübersetzt gebliebene Begriff (S. 15) wird von seiner Entstehungssituation unter ekklesiologischen Voraussetzungen neu hinterfragt und seine Auslegungsgeschichte im Kontext der biblischen Aussagen, an denen sich besonders Luther orientiert hat (1Petr 2,9f; Offb 1,6), und im Kontext der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. Bischofssynode 1987, bzw. nachsynodales apostolisches Schreiben „Christifideles Laici" von Papst Johannes Paul II. über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt 1988) erarbeitet. Der Verfasser fühlt sich dabei der besonderen Fragestellung hinsichtlich des allgemeinen Priestertums als theologischer Basis-Kategorie verpflichtet, um hierbei auch ein neues Selbstverständnis von Kirche in der empirischen Wirklichkeit der Gemeinden zu gewinnen. Für ein neues Konzept enthält die Studie „Einander Priester sein" eine Fülle von zukunftsträchtigem Potential, das nicht nur die

Konvergenzen aufzeigt, sondern vor allem auf das Aushalten und Aufarbeiten der Divergenzen in der ökumenischen Perspektive verheißungsvoll verweist. So will Barth mit seiner vorliegenden Studie drei Ziele umschreiben:
– Die vergessene reformatorische Einsicht über das allgemeine Priestertum in Erinnerung rufen,
– zu einem vertieften Selbstverständnis der Kirche aus evangelischer Sicht beitragen,
– die ökumenische Diskussion durch einen spezifisch protestantischen Ansatz beleben (S. 25).

Paradigmatisch stellt er an drei großen Konzeptionen (Martin Luther, Philipp-Jakob Spener, Johann Hinrich Wichern) den reformatorischen Ansatz des „allgemeinen Priestertums" voran, um gleichsam wegweisend und gegenüberstellend das Verständnis des „Laienapostolats", wie es in den Texten des Zweiten Vatikanums artikuliert wurde und im Selbstverständnis der lateinamerikanischen Basisgemeinden zum Ausdruck kommt, zu erörtern. Die wenigen Impulse der griechischen und russischen Orthodoxie sind eigentlich bedeutungslos. Letztlich bleibt die Diskussion der genannten Paradigmen sowie der Entwurf einer Theorie des allgemeinen Priestertums, in denen nach Begründung, Funktion und Struktur des allgemeinen Priestertums gefragt wird, der Zielvorstellung des Autors getreu: nämlich den innersten protestantischen/lutherischen Ansatz neu zu beleben. Zwar wird das Laienapostolat/allgemeines Priestertum nach dem Verständnis des Zweiten Vatikanums und seinen Folgedokumenten würdigend herausgestellt, doch bleiben die Ansätze unter den Prämissen der jeweiligen theologischen Verständnisse schon im Vorfeld hängen. Der Versuch, die Strukturen des allgemeinen wie des besonderen Priestertums neu zu begründen, verheddert sich zu leicht in neue funktionale und strukturale Momente, wie sie sich im Laufe der kirchengeschichtlichen Ausprägung herauskristallisiert haben (vgl. das Amt in der Gemeinde). So verweist dieser Traktat auf eine Fülle von theologisch offenen Fragen und ekklesiologischen Unschärfen in unserer heutigen Zeit, die wert sind, sie ökumenisch neu durchzudenken. Das Buch gibt guten Anlaß, das eigene christliche Selbstverständnis wie auch den persönlichen ekklesiologischen Standort aus der je eigenen Tradition zu prüfen. Der Verfasser tut dies paradigmatisch aus seiner eindeutigen lutherischen Position heraus. Dies sollte den römisch-katholischen Christen, wie den orthodoxen und freikirchlichen Christen zur Diskussion einladen.

Georg Schütz

Tuomo Mannermaa, Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung im ökumenischen Dialog. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. Neue Folge, Bd. 8. Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1989. 200 Seiten. Kt. DM 19,80.

Der Band besteht aus vier Beiträgen, die innerhalb eines Jahrzehnts im Umkreis des Dialogs entstanden sind, den die Evangelisch-Lutherische Kirche Finnlands mit der Orthodoxie, speziell ihres Nachbarlandes, führt. Dazu kommt eine Einführung von Ulrich Asendorf.

Methodisch gesehen bekommen wir es mit mehreren Argumentationsebenen zu tun. Die erste, am deutlichsten im ersten Beitrag („In ipsa fide Christus adest. Der Schnittpunkt zwischen luthe-

rischer und orthodoxer Theologie") greifbar, aber nicht auf ihn beschränkt, öffnet Luthers Theologie auf den Lehrbereich hin, in dem am ehesten eine Analogie seiner Rechtfertigungslehre mit orthodoxen Anschauungen zu erwarten ist, auf die Lehre von der Theopoiesis hin. Dieser Teil stellt weitgehend eine eindrückliche Paraphrase zu Luthers großem Galaterkommentar dar. Der zweite Beitrag (Das Verhältnis von Glauben und Nächstenliebe in der Theologie Luthers) ist für die finnisch-russischen Beratungen des Jahres 1980 geschrieben worden. In ihm ist die Darstellung Luthers überlagert von Anliegen, die der Systematiker Mannermaa gegenüber der Lutherinterpretation auf der Linie Albrecht Ritschl bis Karl Holl anzumelden hat. Sie müßten, wenn schon, wesentlich argumentativer und die heutige Diskussionslage berücksichtigend geklärt werden. Durch die jetzige Verknappung entsteht der Eindruck, als sei ein Dialog zwischen Luthertum und Orthodoxie nur sinnvoll zu führen, wenn die reformatorische Seite Frontstellungen Mannermaas nachvollzieht, die nur dadurch entstehen, daß die ontologische Frage nicht in hinreichender Breite bedacht wird. Kein Wunder, daß das Einbringen dieses reduzierten Ontologie-Verständnisses in den finnisch-russischen Dialog zu Schwierigkeiten führte, die dann im dritten Beitrag zu klären waren (Zwei Arten der Liebe. Einführung in Luthers Glaubenswelt), ohne daß dies überzeugend gelingt. Zwar wird klar, daß und warum Luther gerade auch die Relation zwischen Gott und Mensch ontologisch verstehen und warum die Kreuzestheologie die von der Scholastik zum Ausdruck dieser Relation bereitgestellten Schemata sprengen muß. Ungeklärt bleibt aber, worauf sich eine Reihe apologetischer Zungenschläge des Autors bezieht. Sollen etwa die Orthodoxen vor einer seiner Ansicht nach verfehlten Lutherdeutung der Gesprächspartner in anderen Dialogen gewarnt werden? Oder sieht er sie gar selbst auf den bei Kant beginnenden Abwegen und möchte er sie davon zurückholen? Dem deutschen Leser, der den Kontext des finnisch-russischen Dialogs nicht kennt, wäre jedenfalls mehr gedient, wenn in den Band die Reaktionen der orthodoxen Seite verbis expressis aufgenommen wären. Bei einem Verzicht auf überholte Polemik und auf den überflüssigen vierten Beitrag wäre dies ohne Umfangserweiterung durchaus möglich gewesen.

Dieser vierte Beitrag (Grundlagenforschung der Theologie Martin Luthers und der Ökumene) verunklart, was bisher in Richtung einer Öffnung Luthers zur Orthodoxie gesagt wurde insofern, als das Mannermaasche Vorgehen mit der Lutherdeutung von Peter Manns abgedeckt wird, die verschiedenen Ausgangspunkte beider Ansätze aber unberücksichtigt bleiben.

Es ist das Verdienst der Herausgeber, uns in diesem Band mit einer wichtigen Stimme im lutherisch-orthodoxen Dialog bekanntzumachen. Ulrich Asendorf setzt in seiner Einführung freilich zu hoch an, wenn er durch Diskussionsbeiträge, die noch manches Ungeklärte enthalten und viele Fragen einfach verdrängen, bereits einen Paradigmenwechsel in der Lutherforschung eingeläutet findet, dem sich der ökumenische Dialog der Lutheraner ingesamt anzuschließen hätte.

Vo.

Fritz Köster, Autoritätenwechsel. Zurück zur Praxis Jesu. Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1990. 199 Seiten. Kt. DM 26,–.

Mit seinem im letzten Jahr erschienenen Erfolgsbuch „Kirche im Koma?" stellte Fritz Köster die kritische Frage nach dem Kirche-sein. Die vielerorts gemachten Reflexionen zur Lage des Christentums in der säkularisierten Gesellschaft konstatierten ein Erscheinungsbild von Kirche und Gemeinde, die in ihren überkommenen Formen den heutigen Menschen kaum noch erreichen. Sein neues Buch „Autoritätenwechsel" ist eine konsequente Weiterführung dieses Themas, das die „problematischen Vergegenständlichungen" der Frohbotschaft Jesu und die Unverständlichkeiten in Theologie und Glaube, in Lehre und Institution, in System und Kirche dem Leser nahebringen möchte. Die kritischen Anfragen an Kirchenleitungen, an die hohe Theologie und die alltägliche Glaubenspraxis werden präzisiert und systematisiert, indem gerade auch dem theologisch nicht vorgebildeten Leser die innerkirchlichen Ursachen und Zusammenhänge der heutigen Kirchen- und Glaubenskrise einsichtig gemacht werden (soll). Die Stichworte wie Dogmatisierung, Hierarchisierung, Romanisierung, Ethnisierung, Individualisierung, Spiritualisierung, Akademisierung sind Reizworte in unserer modernen Gesellschaft und Kirche, mit denen die institutionelle Erstarrung des lebendigen Glaubens an das Evangelium in einem System von Lehrsätzen, Normen und Traditionen angeprangert wird. Allerdings sind diese Analysen nicht neu, sondern schon seit Jahren im Gespräch und werden von Zeit zu Zeit immer wieder geweckt.

Vielleicht ist es gerade das Besondere diese Buches, daß es nicht bei einer alltäglichen Kritik stehenbleibt, sondern aus dem Geiste der Frohbotschaft Jesu neue Formen des Christ- und Kircheseins zu entwickeln versucht. Im „Zurück zur Praxis Jesu" muß sich gerade dieser Autoritätenwechsel vollziehen, in dem das Handeln Jesu zum Maßstab wird, in dem seine Autorität wieder neu aufleuchtet und er der wahre Christos in Gottes Herrschaft und Reich ist. Im Maßnehmen an seinen Worten und Taten werden die Möglichkeiten für ein die Zeichen der Zeit wie den konkreten Menschen ernstzunehmendes christliches Verhalten von Köster aufgezeigt und für die Glaubenspraxis aufbereitet. Es geht tatsächlich um die größere Glaubwürdigkeit der Kirche als ganze wie auch der Glaubenspraxis jedes einzelnen, wenn der Autor für einen Wechsel der Autoritäten leidenschaftlich plädiert: Statt der Nominierung durch eine dogmatisch festgefahrene Lehre die Orientierung am überzeugenden Beispiel des gelebten Glaubens, wie er sich exemplarisch in der glaubenden Person Jesu Christi selbst zeigt. Daher ist dieses kritische wie konstruktive Buch, das die vielfach schon „aufgerissenen Wunden" der gegenwärtigen kirchlichen Situation erneut zeigt, ein kleiner Betrag zu einer eventuellen Heilung und Verbesserung der Situation, doch kommen die konkreten Vorschläge vielfach zu kurz. Sie sind auch bisweilen sprachlich schon ausgeleiert und haben insofern kaum eine große, nach vorne bewegende Kraft. Die Thematik „Glaube" müßte noch stärker auf die alltägliche Glaubenspraxis abzielen und dürfte sich nicht wiederum hinter einer Theoretisierung von verschiedenen Glaubensaspekten/Glaubenspraxen etc. verstecken. Die Wende wird erst herbeigeführt, wenn sich der Christ mit seinem lebendigen Glauben auf den Weg zurück in die Vergangenheit und zur Botschaft Jesu macht, aus der heraus er seine Zukunft hat. Dieser praktische Grundtenor des „Autoritätenwechsels" würde dem Buch

mehr Plausibilität und Wahrhaftigkeit verleihen. Trotzdem: Es ist ein lesenswertes Buch mit vielen kritischen Anstößen.

Georg Schütz

DEM URSPRUNG VERPFLICHTET

Alois Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1/2. Das Konzil von Chalkedon (451) – Rezeption und Widerspruch (451–518). Verlag Herder, Freiburg/Basel/Wien 1986. XXI, 283 Seiten. Geb. DM 66,–

Der vorliegende zweite Halbband des großangelegten Werkes „Jesus der Christus im Glauben der Kirche" bietet eine eingehende Darlegung des aufregenden Ringens der Kirche um das authentische, evangeliums- und überlieferungsgetreue Christusbild in der Zeit zwischen 451 und dem Beginn der Justinianischen Ära (518). Die Diskussion um die Formel von Chalkedon, die zu heftigen Auseinandersetzungen und Spaltungen der Kirche geführt hat, stellt G. anhand einer grundlegenden, kritischen Quellenanalyse dar, die in ihrer Art exemplarisch sein dürfte.

Der Überblick über die Quellen (22–103), der den Betrachtungen „Fragehorizont" (3–15) und „Stand der Forschung" (16–21) folgt, stellt einen umfangreichen Exkurs dar, der, wie auch sein Untertitel „Zur Formgeschichte der chalkedonischen und nachchalkedonischen Quellen der Christologie bis zu Johannes Damascenus" andeutet, am Paradigma der christologischen Auseinandersetzungen einen Einblick in die Struktur der nachchalkedonischen Theologie vermittelt. Der zweite Teil, die „Darlegung" (107–380), ist dem geschichtlichen Verlauf der Rezeption und der Ablehnung der Zwei-Naturen-Formel bis 518 gewidmet. In fünf Kapiteln, in deren Mittelpunkt bedeutende politische und kirchliche Persönlichkeiten stehen, werden a) die Bemühungen des Kaisers Marcian um die Rezeption des Konzils, b) die Verteidigung und Interpretation des Konzils durch Papst Leo I., c) die Reaktion der Bischöfe auf die Umfrage („Enzyklika") des Kaisers Leo I., d) das gescheiterte „ökumenische" Experiment der Kaiser, den Streit zwischen Anhängern und Gegnern Chalkedons zu schlichten, und e) die demonstrative Bestätigung des Konzils unter Kaiser Justin I. (518) dargelegt. Mit einer knappgehaltenen „Bibliographie in Auswahl" (381–383) schließt der Band ab.

Das Werk bietet entschieden mehr, als sein Titel und diese große Übersicht vermuten lassen. Dies ist vor allem der ökumenischen Grundhaltung des Verfassers zu verdanken, der nicht nur von der Legitimität unterschiedlicher theologischer Denk- und Ausdrucksweisen ausgeht, sondern auch den Bezug zu theologischen Fragestellungen der Gegenwart herstellt, wie dem Dialog mit den Östlichen Orthodoxen Kirchen und den ökumenischen Bemühungen der Theologie heute überhaupt. Für die Ökumene ist die Erkenntnis wichtig, daß Versöhnungs- und Verständigungsbemühungen der Theologie zum Scheitern verurteilt sind, wenn sie sich allein auf eine Autorität stützen oder die Fähigkeit vermissen lassen, zwischen Form und Inhalt zu unterscheiden bzw. jegliches Bemühen in unterschiedlichen Formulierungen die gemeinsame Glaubenswahrheit wiederzuerkennen.

Der orthodoxe Leser würde sich allerdings eine stärkere Berücksichtigung der östlichen Tradition und Theologie wünschen. Dann wäre vielleicht nicht

die Expositio fidei des Johannes von Damaskus unter die Florilegien geraten (87), die Strenge in der Handhabung der Diptychen nicht „uns heute unverständlich" (336), wenn man bedenkt, daß sie zu den zehn Themen des künftigen Heiligen und Großen Konzils der orthodoxen Kirche gehört; dann wäre nicht nur der „gemeinsame Bericht des zweiten Treffens der Gemeinsamen Kommission der Katholischen Kirche und der Koptisch-Orthodoxen Kirche" (378, Anm. 48), sondern auch der offizielle Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und den Östlichen Orthodoxen Kirchen berücksichtigt worden, der in eine entscheidende Phase getreten ist und in vorausgegangenen inoffiziellen theologischen Konsultationen wichtige Dokumente erbracht hat usw.

Diese Bemerkungen wollen nicht die Bedeutung des Werkes schmälern, das eine unentbehrliche Grundlage nicht nur in dogmengeschichtlicher Sicht darstellt, sondern auch für jeden, der den Dialog mit den altorientalischen vorchalkedonischen Kirchen führt und die Ökumene auf einer soliden Basis pflegt, wozu auch die ökumenische Erfahrung der Kirche gehört.

Anastasios Kallis

Karl-Heinz Ohlig, Christologie. Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Spätantike, 227 Seiten; Bd. 2: Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, 239 Seiten. Styria-Verlag, Graz–Wien–Köln 1989. Kt. je DM 29,80.

Die Bände der Reihe „Texte zur Theologie" (hg. v. Beinert, Hunold und Weger SJ) haben sich zum Ziel gesetzt, für Studium und Forschung eine „Summa", also eine umfassende Zusammenschau aller relevanten Texte, an die Hand zu geben, um die wichtigsten Zeugnisse des theologischen Denkens in Vergangenheit und Gegenwart leicht zugänglich zu machen. Den ersten Band (zur Dogmatik) in zwei Teilen, in dem Texte aus den systematisch-theologischen Disziplinen übersichtlich und kundig kommentiert vorgelegt werden, hat der Saarbrückener Professor für Religionswissenschaft und Geschichte des Christentums K. H. Ohlig bearbeitet. Er versucht, die gesamte Entwicklung der Christologie anhand originärer Texte zu dokumentieren, von den Anfängen über die großen Entwürfe in der christlichen Antike, über die schulmäßige Verarbeitung im Mittelalter und vor allem die Umbrüche der Neuzeit bis hin zu den großen säkularen Versuchen der Moderne in der heutigen Zeit und zu der Christologie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Aus dem weiten Spektrum der angebotenen Texte und ihrer wissenschaftlichen theologischen Reflexionen wird deutlich, daß das Bekenntnis zu Jesus, dem Christus, im Laufe der Geschichte verschiedenste Ausprägungen erfahren hat, die zeitgemäß anhand der Erschließung ihrer Quellen sachgerecht zu interpretieren sind. Bei allen Umbruchsituationen, auch in der Theologie, gilt: die notwendigen Entscheidungen und Stellungnahmen müssen sich an dem christlichen Denken der Geschichte orientieren und sich zugleich vor ihm verantworten.

Diese neue Reihe „Texte zur Theologie", die auf 24 Bände (etwa 40 Teile) ausgelegt ist, verspricht, ein Schatzkästchen und Quellenfundus für die theologische Wissenschaft in naher Zukunft zu werden.

Georg Schütz

Johannes Bunnenberg, Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis Yves Congars. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1989. 384 Seiten. Ln. DM 48,–.

Unter den bedeutenden katholischen Theologen unserer Zeit muß sicher Yves Congar genannt werden, einer der Theologen, die immer am Puls der Zeit lebten, aber sich nie dem Zeitgeist oder einer ideologischen Strömung verschrieben. Unter hohem persönlichen Einsatz leitete er eine Revision im gesamten Theologieverständnis unserer Zeit ein, indem er mit seinem Traditionsverständnis die Kontinuität mit der maßgeblichen und irreversiblen Geschichte jüdischen und christlichen Glaubens sicherte und zugleich sich dem Anliegen einer zeitgemäßen kirchlichen Reform und den Erfordernissen unserer heutigen Zeit öffnete. Zweifelsohne gehört er zu den Wegbereitern des Zweiten Vatikanums und den Konzilsvätern, die prägende Akzente setzten (z. B. Dei Verbum, Lumen gentium).

In einer umfangreichen systematischen Untersuchung versucht Johannes Bunnenberg die zentralen Kategorien der Theologie, nämlich insbesondere den Traditionsbegriff Yves Congars herauszuarbeiten, der für die postvatikanische Zeit noch immer große Bedeutung hat. Unter Tradition meint er ja immer die Tradition, die Überlieferung der Kirche, mit der er sich verbunden fühlt. Daß Congar dabei immer an vorderster Front für konkrete Reformen aufgrund der ekklesialen Traditionsstruktur kämpfte, sozusagen die Geschichtlichkeit als Wesensmerkmal menschlicher Vernunft und theologischer Erkenntnis lebte, bedeutete, sich an den Fakten der Geschichte und der Tradition der eigenen Kirche nicht vorbeizudrücken. Er selbst bezeichnete sich oft als lebendes Beispiel, als ein Mann der Tradition, wie es auch in dem umfangreichen Opus von J. Bunnenberg, der die reiche Literatur Yves Congars bearbeitete, gewürdigt wird. Yves Congar kann dabei selbst als Hauptzeuge eines wirksamen theologischen Umbruchs im Theologieverständnis gesehen werden und damit gleichzeitig paradigmatisch für eine Theologiegeschichte stehen, in der die zentrale Kategorie der Theologie, der Traditionsbegriff, heute wieder eine Art Kardinalfunktion, besonders im ökumenischen Gespräch, erhält. Zwar wirken die „Annäherungen" in der breit angelegten Spurensuche z. T. langatmig, gehören aber letztlich zum gewaltigen geistigen Rückgriff Yves Congars auf die vielen theologischen Richtungen, die er teils überwinden wollte, teils in aktuelle Herausforderungen neu zu umschreiben verstand. Waren doch alle Engführungen Quellen eines Traditionalismus, der immer wieder am richtigen Geschichtsverständnis und an der lebendigen Geschichtsentwicklung stolperte.

Die systematischen Entfaltungen verweisen geradezu auf Yves Congar als den Wegbereiter zu dem Zweiten Vatikanischen Konzil, der von den Quellen her eine theologiegeschichtliche Entwicklung aufzeigt, die unserer heutigen Zeit eine „ökumenische, theologische, historische und pastorale Ausrichtung" (Charles MacDonald) verleiht. Seine wichtigen Beiträge hatten Wirkung! Daß seine Theologie aus der Geschichte lebt, läßt sich leicht von seiner eigenen Biographie her verstehen. Tradition hatte bei ihm immer mit Lebendigkeit, mit Geschichtlichkeit, mit dem Blick nach rückwärts wie nach vorne zu tun. Die Kirche war für ihn daher der Ort lebendiger Tradition (S. 200ff), sozusagen das direkteste Gleis zu Jesus Christus, der Quelle aller Tradition. Gerade diesen ekklesiologischen Ansatz in einem sehr konkret verstandenen pastoralen Umfeld wie auch die gesamte ökumenische Bedeutung des Traditionsver-

ständnisses (vgl. S. 65f) bringt immer wieder eine sehr deutliche Konkretheit. Die Zuspitzung finden wir letztlich in der heutigen Frage der Ekklesiologie, die hinter sich zurückliegend tausende von verschiedenen „Weichen" einer Tradition hat. Daher lebt die Kirche (die Kirchen) im Grunde in einer unendlich reichen Tradition, in der jeder Gläubige vom Ursprung des Glaubens her sich verstehen muß.

Den großartigen Durchgang durch die Geschichte versucht J. Bunnenberg auf eine Kurzformel zu bringen: „Die Tradition im christlichen Sinn ist die lebendige Gegenwart Christi, der durch seinen Geist in geschichtlicher und d. h. kirchlicher Vermitteltheit und stets neuer Aktualisierung in realer Weise allen Epochen gleichzeitig wird" (s. 271).

Yves Congar hat diese sinnstiftende Zuordnung von Tradition und Fortschritt immer reduziert auf die Augenblicklichkeit des je persönlichen Christusglaubens. Insofern ist dieses sehr umfangreiche Werk eine sehr hilfreiche Orientierung, auch in Teilkapiteln, sogar den Traditionalismus und die Geschichtsvergessenheit nur auf dem Weg eines lebendigen Glaubens in der Kirche (der Kirchen) von der Quelle her, die Jesus Christus selbst ist, zu verfolgen.

Zur Frage „Tradition – Stolpersteine der Ökumene?" leistet dieses Opus einen wertvollen Beitrag. Allerdings hätte innerhalb des hermeneutischen Ansatzes die ökumenische Komponente einen größeren Stellenwert verdient.

Georg Schütz

Byzantinische Mystik. Ein Textbuch aus der„Philokalia". Bd. 1: Das Erbe der Mönchsväter. Ausgewählt und übersetzt von Klaus Dahme. Otto Müller Verlag, Salzburg 1989. 198 Seiten. Geb. DM 34,–.

Als die Philokalia vor mehr als 30 Jahren in Deutschland bekannt wurde, waren die Übersetzungen selten, und in diesen vielen Bänden hoffte man, die Weisheit vom Glauben und vom geistlichen Leben zu finden.

Diese Aufgabe – 1989 – schöpft aus der geduldigen Forschung der letzten Jahrzehnte, gibt ein lebendiges Bild der Verfasser, fügt die übersetzten Texte in einen größeren Zusammenhang ein und bietet ein ausführliches Literaturverzeichnis.

Der dargestellte Text der Väter ist mit Liebe und kritischer Wissenschaftlichkeit in das Leben der Kirche und in die Geistesgeschichte des 4. bis 14. Jahrhunderts eingefügt.

Es wird erkennbar, daß Westen und Osten in der Erfahrung und Praxis des Gebetes einander näher waren, als es bei den ersten Veröffentlichungen aus der Philokalia schien. Die Einheit der Kirche wird dort besonders deutlich, wo wir das Zeugnis von der Erfahrung der Herrlichkeit Gottes in Demut und Gebet hören.

Für Mönche geschrieben sind die kurzen und langen Gedanken der Väter, deren zwölf in diesem Buch übersetzt sind, Weisheit geistlichen Lebens und Klugheit menschlichen Umgangs mit dem inneren Leben.

Des Tages äußeres Tun ist ebenso Grund wie Folge unseres Lebens wie die Träume der Nacht. Die Einsicht, die in der Nachfolge Christi des Thomas von Kempen wie in dem Nachsinnen Freuds und Jungs auftaucht, ist den Vätern selbstverständlich, daß Tag und Nacht, Handeln, Denken, Fühlen, Träumen, Stille und Aufmerksamkeit unser Leben gemeinsam bestimmen. Das Gebet bedarf der Arbeit, die Arbeit wird nur menschliche Arbeit im Gebet; Gott zu schauen ist das eine, einzige Ziel des

Menschen, und zugleich werden wir Gottes inne, wo wir die geschaffene Welt als Widerschein der Herrlichkeit des Schöpfers erfahren.

Besonders deutlich wird in den Sätzen, daß wir auf dem Wege sind. Die Weite und Fülle des Glaubens ist nicht in einem Augenblick zu ergreifen. Die alles erfüllende Liebe zu Gott ist die langsam aufblühende Blüte am Baum des Betens, Handelns, Fastens und Arbeitens.

Wir erfahren die Freiheit, die uns in Christus geschenkt ist, in der Regel auf dem Weg, der aus der Quelle der ersten Ahnung des Glaubens seinen Anfang nimmt und begleitet wird von Aufmerksamkeit und Gebet. Dieser Weg wird behindert nicht nur durch unsere Zerstreutheit, sondern auch durch die Feindschaft des Teufels. Ohne diese unmoderne Einsicht, die in den Texten einen gelassenen, aber klaren Ausdruck findet, sind wir auf dem Weg zu Gott kurzsichtig und verkennen die Hindernisse, die uns im Wege stehen.

Psychologische Klugkeit, Taktik der Glaubensverkündigung und der Aneignung des Glaubens – von beiden ist in der Sprache der Väter die Rede – scheitern, wo wir die Macht des Bösen, die unsere besten Vorsätze verzerrt, nicht kennen. Darum ist der Weg zur inneren unzerstörbaren Freude des Herzens, der Seele, ein Weg der Demut, des Kreuzes und des Gebetes. Davon spricht verständlich in der Übersetzung die Weisheit der Philokalia.

Ambrosius Backhaus

Gottfried Brakemeier (Hrsg.), Glaube im Teilen bewahrt. Lutherische Existenz in Brasilien. Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1989. 264 Text- und 8 Fotoseiten. Karte. Pb. DM 19,80.

Im Jahre 1970 war die 5. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes aufgrund schwerer Menschenrechtsverletzungen in Brasilien von Porto Alegre nach Evian (Schweiz) verlegt worden. 20 Jahre später tagte nun die 8. Vollversammlung in der südbrasilianischen Millionenstadt Curitiba. Dieses Ereignis nahm die gastgebende Kirche, die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLBB), zum Anlaß, sich selbst und ihr Umfeld darzustellen. In verschiedenen Beiträgen mehrerer Autoren wird über Land und Bevölkerung Brasiliens, die Rolle des Christentums und der anderen Religionen berichtet. Im Vordergrund steht natürlich die Frage nach den besonderen Inhalten, die eine Kirche luth. Bekenntnisses im brasilianischen Kontext (soziale Armut, Umweltzerstörung) einzubringen hat. Jene luth. Anliegen führen jedoch nicht zu einer konfessionellen Verengung, sondern lassen Raum für die Leitfragen der Ökumene. So fühlen sich die brasilianischen Kirchen dem Volk verpflichtet, das in der Mehrzahl an seiner Armut, den Krankheiten, an Wohnungsnot und Arbeitslosigkeit leidet. Diese neu erkannte Herausforderung, welche alle christlichen Kirchen nun gemeinsam wahrnehmen, kann innerhalb der ökumenischen Bewegung Brasiliens einiges in Gang bringen. Aber das ist eine andere Ökumene als diejenige, die sich in den bilateralen Dialogen auswirkt, wo sich die Kirchen auf dem Gebiet der Kirchlichkeit und der Lehrtradition begegnen. Hier möchte man direkt fragen, was das Evangelium für das bedrohte Volk bedeutet und was die Predigt vom Gottesreich auf dem Weg der Befreiung bewirkt.

Udo Müller

Uwe Feigel, Das evangelische Deutschland und Armenien. Die Armenierhilfe deutscher evangelischer Christen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts im Kontext der deutsch-türkischen Beziehungen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989. 344 Seiten. Kt. DM 82,–.

Der armenische Schriftstellerverband schickte im Mai 1990 an deutsche Kollegen und mit der Armenologie befaßte Professoren ein Schreiben, in dem es heißt: „Ihr wißt nicht, daß Berg Karabach – heute eine armenische Enklave in Aserbeidschan – die historische armenische Provinz Arzach ist mit Tausenden von armenischen Altertumsdenkmälern, Kirchen und Kreuzsteinen, die 1921 nach dem Willen Stalins, obzwar 95% der Bewohner Armenier waren, an Aserbeidschan angegliedert wurde. Ihr wißt nicht, daß die Bevölkerung Karabachs 70 Jahre lang Repressionen ausgesetzt war. Erst in der Perestroika erneuerte Karabach seinen Befreiungskampf. Ihr wißt nicht, das als Antwort in Sumgait ein dreitägiges Massaker . . ." In der Tat, wir sollten die quälenden Probleme der armenischen Christenheit in unser Bewußtsein aufnehmen. Da ist das Buch von Uwe Feigel über das evangelische Deutschland und Armenien das richtige Buch. Es gibt dem deutschen Engagement für die Armenier, zu dem wir herausgefordert sind, den geschichtlichen Hintergrund. Es stellt die armenische Tragödie und die tief gespaltene deutsche Reaktion – hier verständnislos und mitschuldig, dort riskante Hilfe der Jahre 1894 bis zur Gegenwart vor die Augen: Die von Sultan Abdul Hamid 1894–96 verschuldeten Massaker, die Hinschlachtung von etwa 30 000 in Adana 1909, die Deportationen ins Nichts der eineinhalb Millionen 1915. Das deutsche Armenierbild wird gezeichnet, oft bestimmt von der wirtschaftspolitischen, während des 1. Weltkriegs der militärischen Kooperation mit der Türkei.

Der Autor bietet zu den Kapiteleingängen Summarien, dann aber kettet er ein Detail ans andere. Die Hinweise in den Anmerkungen sind reich.

Beispielhaft sei auf das Kapitel „Reformhoffnungen vor dem Ersten Weltkrieg" eingegangen: Die Jungtürken, denen 1908, gestützt auf die Streitkräfte in Saloniki, der Sturz Sultan Abdul Hamids gelang, hatten den im Dezember 1907 in Paris versammelten Armeniern Vergünstigungen versprochen. Beim deutschen Hilfsbund sah man Chancen. Doch ein Jahr darauf die Massaker von Adana. In jungtürkischen Kreisen setzte sich die Ideologie des Panturanismus durch, die die Turkvölker bis zum Fernen Osten einigen wollte und Ethnien, die wie die Armenier im Wege standen, wegräumen mußte. Das von Rußland vertretene Mandelstam-Projekt wollte sechs mehrheitlich von Armeniern bevölkerte Wilajets zu einer Provinz zusammengefaßt sehen, deren Gouverneur nur mit Zustimmung der Großmächte ernannt werden könnte. Das wurde abgelehnt und Lepsius gelang es, die Armenier von diesem maximalistischen Programm abzubringen und umzulenken.

Es fällt auf, daß die umfassende Dokumentenausgabe aus dem französischen Marinearchiv, herausgegeben von A. Beylerian, von Feigel nicht genutzt wurde. Prof. Goltz, der das Lepsius-Archiv in Halle angelegt hat, wird in einer umfassenden Rezension Ergänzungsmöglichkeiten des Feigelschen Buches aufweisen. Die armenische apostolische Kirche, die das Wesen des Volkes prägte und sein Schicksal begleitete, kommt in Feigels Buch nicht in den

Blick. Hat dies darin seinen Grund, daß die Anhänger des deutschen Hilfsbundes und der Orientmission Anhänger der Gemeinschaftsbewegung waren und das liturgische Wesen der Ostkirchen nicht einzuschätzen vermochten? Oder klafft hier noch eine Forschungslücke?

Friedrich Heyer

Klaus Schatz, Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart. Echter Verlag, Würzburg 1990. 232 Seiten. Br. DM 26,–.

Die Untersuchung gelangt zu dem Ergebnis, daß die den Papstprimat hemmenden Faktoren (z. B. Reformation, Französische Revolution, Kulturkampf) in ihrer Langzeitwirkung fast immer zu seiner Stärkung beitrugen. Sie zeigt auch, daß die Ausbildung des Primats als Inbegriff konfessioneller katholischer Identität nicht einfach nur Ergebnis römischer Politik ist, sondern sich weithin dem Versagen anderer kirchlicher Strukturen oder im Fall des Ultramontanismus Impulsen von der Peripherie her verdankt, die Rom dann aufgreift. Wenn sich das Papsttum als die effektivere und „modernere" Lösung erweist, dann freilich auch durch Anlehnung an säkulare Modelle (Absolutismus, moderner zentralistischer Verwaltungsstaat).

Schatz hält die Primatsdefinition von 1870 für vertretbar unter der Prämisse, daß die Communio der Kirche sich unter den Bedingungen der Welt (die auch Versuchungen einschließen) manifestieren müsse und daß im äußersten Konflikt die Option für die Einheit als „ekklesiologische Form des Glaubens an die unbedingte Treue Gottes zu seinem Volk in der Kreuzeshingabe Jesu" (S. 212) den Vorrang besitze. Die mit dem Konzil abgewiesenen Traditionen behalten für Schatz die Funktion einer Erinnerung an unerledigte Probleme der Rezeption und der Kollegialität.

Schwierig ist für den nichtkatholischen Leser die Auskunft, daß einerseits die Frage nach einem Papstprimat in den ersten Jahrhunderten historisch sinnlos sei, andererseits aber die Stiftung durch Christus besage, daß die Kirche angesichts der erst später sich zeigenden Notwendigkeit eines Einheitszentrums „in ihrer eigenen Überlieferung suchen (muß), ob sie, wenigstens ansatzweise, nicht so etwas im Grunde schon hat" (S. 14f, 53). Sicher stellt sich die Frage der Einheit auf „einer anderen als der technisch-rationalen Ebene", – aber wird sie mit dem 1. Vatikanum, im Grunde schon mit den altkirchlichen Bischofslisten, nicht genau auf dieser Ebene gelöst? Kaum weniger problematisch ist andererseits der archaisch-symbolische Gedanke eines Petrus-Charismas, das auf den jeweiligen Amtsinhaber (S. 44, 113) oder auf den Bischofssitz übergehe und als „Charisma des Sitzes" die unfehlbare Tradition auch gegen häretische Inhaber verbürge (S. 75, 148).

Die meisterhafte Darstellung aus der Feder eines ersten Kenners der Materie wird bei der ökumenischen Bearbeitung der Thematik künftig unentbehrlich sein.

Walter Schöpsdau

MISSION UND EVANGELISATION

Horst Marquardt / Ulrich Parzany (Hrsg.), Evangelisation mit Leidenschaft. Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongreß für Weltevangelisation in Manila. Aussaat-

und Schriftenmissions-Verlag, Neukirchen-Vlyun 1990. 356 Seiten. Pb. DM 24,80.

„Feuer anzünden" möchten die Herausgeber nach eigenem Bekunden durch dieses Buch in den Gemeinden, die damit zur Evangelisation motiviert werden sollen. Und darum ging es ja wohl dem Kongreß überhaupt, der im Juli 1989 stattfand und zwei Themen in den Vordergrund stellte: „Verkündigt Christus, bis er wiederkommt!" und „Die ganze Kirche ist aufgerufen, der ganzen Welt das ganze Evangelium zu bringen."

Das Buch enthält persönliche Eindrücke und Reflexionen deutscher Teilnehmer, vor allem aber die wichtigsten Bibelarbeiten und Referate des Kongresses selbst.

Was besonders beeindruckt, ist dabei die große Bandbreite der evangelikalen Bewegung auf Weltebene, von der man hierzulande nur träumen kann, denkt man an das, was sich bei uns in der Regel unter diesem Begriff zu sammeln pflegt. Besonders aufschlußreich sind da die Ausführungen im Kapitel „Gute Nachricht für die Armen", wo u. a. Caesar Molebatsi, ein Mitunterzeichner des südafrikanischen „Kairos-Dokuments", mit seinem Vortrag „Schalom für die Unterdrückten" zu Worte kommt. Ähnliches gilt für die Frage der Beteiligung der Frauen an der Evangelisation, aber auch, um ein völlig anderes Gebiet zu nennen, bei der Einbindung charismatischer Elemente in die evangelikale Bewegung – hier ist besonders der sicherlich auch kritisch zu lesende Vortrag des Pfingstpastors Jack Hayford zu nennen.

Wer, wie der Rezensent, selbst einer weithin von Pietismus und Erweckungsbewegung geprägten Freikirche angehört, gleichwohl aber unter dem auf Konfrontation angelegten fundamentalistisch-reaktionärem Gehabe vieler deutscher Evangelikaler leidet, auf den wirken die Beiträge in diesem Buch zu einem großen Teil erfrischend und mutmachend, zeigen sie doch, daß klare und meinetwegen auch konservative theologische Positionen, missionarische Gesinnung und Engagement für mehr Gerechtigkeit in der Welt durchaus zusammengehen können. Von daher ist das Buch sicher auch ein Beitrag zum evangelikal – ökumenischen Gespräch.

Wolfgang Müller

Karl-Johann Lundström, The Lotuho and the Verona Fathers. A case study of communications in development. Studia Missionalia Upsaliensia LI. EFS-Förlaget, Uppsala 1990. 272 Seiten.

Karl-Johann Lundström hat viele Jahre im Missionsdienst unter den Lotuho im Süd-Sudan gelebt und in Uppsala seine Erfahrungen zu einer Dissertation verarbeitet. Als wissenschaftlichen Ansatz wählte er die Kommunikationstheorie, um damit die vielfältigen Interaktionen des italienischen Ordens der Verona-Väter und der Lotuho darzustellen. Ob dieser Ansatz tatsächlich mehr erbringt als eine sorgfältige historische Analyse ist zweifelhaft. In der Tat liest sich die Untersuchung auch in weiten Teilen als historische Studie, in der das britische Kolonialsystem, die Sozialstruktur und Lebensweise der Lotuho, die Ankunft und die Arbeitsmethoden der Verona-Väter und schließlich, als diese von der Regierung des unabhängigen Sudan vertrieben wurden, der Aufbau einer selbständigen katholischen Lotuho-Kirche geschildert wird.

Von besonderem Interesse sind die Kapitel des Buches, in denen gezeigt wird, daß die Lotuho im allgemeinen nur das vom Christentum annahmen, was mit ihren traditionellen Vorstellungen ohne große Schwierigkeiten zu vereinbaren war. Besonders attraktiv war der Friedensgedanke des Evangeliums für sie, und sie erinnern sich mit Wehmut der Zeit von 1920–1947, in der die britische Kolonialverwaltung für den äußeren Frieden und die Kirche für den inneren sorgte. In dieser Zeit wurde ein modernes Schulsystem eingeführt und von den Missionaren die Sprache der Lotuho zur Schriftsprache gemacht, in die die Bibel übersetzt wurde und in der sich eine neue Literatur zu entwickeln begann.

Erstaunlich ist, wie sehr sich der Autor jedes politschen Urteils enthält. Daß sowohl die britische Kolonialregierung als auch in weit höherem Maße die Regierung des unabhängigen Sudan Menschenrechte verletzten, wird mit keinem Wort erwähnt.

Die Problematik der Beziehungen zwischen Mission und Kolonialismus, zwischen Lotuho-Nationalismus und Lotuho-Katholizismus wird ebenfalls nicht diskutiert.

Alles in allem eine informative, aber sehr traditionelle missionswissenschaftliche Studie, die die neuen Ansätze einer sozialhistorisch und sozialwissenschaftlich ausgerichteten Missionswissenschaft noch kaum zur Kenntnis genommen hat.

Gerhard Grohs

BEGEGNUNG MIT DEM OSTEN

Julia Ching. Konfuzianismus und Christentum. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1989. 230 Seiten. Geb. DM 39,50.

Die deutsche Ausgabe ist eine von der Autorin selbst überarbeitete Neufassung des englischen Originals (Confucianism and Christianity, Tokyo, New York and San Francisco 1977).

Julia Ching steht vor der Aufgabe, dem abendländischen Leser erst die Vorgeschichte und dann die Problematik zu erklären, und gliedert deswegen ihr Vorhaben in sechs Kapitel: Begegnung, Konfuzianismus, Menschenbild, Gottesfrage, „Selbsttranszendenz", politische Relevanz. In den beiden ersten Abschnitten stellt sie zuerst die historische Begegnung zwischen Konfuzianismus und Christentum durch die Franziskaner- und Jesuitenmission in China seit dem Eintreffen der Europäer dar und versucht dann das neuzeitliche „Erbe" des Konfuzianismus aufzuzeigen.

Systematisch-theologisch interessant sind natürlich vor allem die Kap. 3, 4 und 5, in denen sie wesentliche Fragen und die Lösungen, die die beiden Weltanschauungen geliefert haben, vergleicht. Nach Ching besteht der Unterschied im Menschenbild zwischen beiden in folgendem: Nach der biblischen Auffassung hat jeder Mensch als *Geschöpf und Kind Gottes* nur in seiner Beziehung zu Gott seinen Wert, aber nach der konfuzianischen Lehre wird er nach seiner *Moral, Tugend und Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden,* bewertet. Darum muß jeder Konfuzianer sich mit allem Fleiß in diesen Eigenschaften ausbilden – was zur Bildungseuphorie in Asien führt, während der Christ auf die göttliche Gnade hoffen kann. In dieser Hinsicht gibt es keine Gemeinsamkeit im Menschenbild zwischen beiden.

Und in der Gottesfrage? Julia Ching sieht schon im Christentum die Ambivalenz von Yahwe als jüdischem National-

gott und als „Universalgott" und schildert dann die verschiedenen, mehr oder weniger philosophischen Gotteskonzeptionen des Konfuzianismus. Die Antwort auf die Frage: *Haben wir denselben Gott?* fällt dementsprechend zweideutig aus: Ja, in dem Sinne, daß Yahwe als der universale Gott mit dem *Allerhöchsten,* dem Gott des Herrscherhauses der Shang vergleichbar ist. Nein, weil der konfuzianische Himmelskult *ein Vorzugsrecht des Kaisers* war und darum der himmlische Gott nie *ein persönlicher Gott* für jeden Menschen gewesen ist.

Wenn Konfuzianismus und Christentum eigentlich keine Gemeinsamkeit bei dem Menschenbild und der Gottesfrage haben, auf welcher Basis können sie gegenseitig lernen? Ching bemerkt am Schluß des Buches: *Um voneinander lernen zu können ... müssen Christen und Konfuzianer zunächst die Wesenheiten christlicher oder konfuzianischer Lehren und ihres Umfelds begreifen lernen. Damit erschaffen sie sich eine Ausgangsposition, von der aus sie die Verdienste ihrer eigenen Vergangenheit und die Möglichkeiten zukünftigen Wachstums einschätzen können. (S. 209).*

Sung-Hee Lee-Linke

Seiichi Yagi, Die Front-Struktur als Brücke vom buddhistischen zum christlichen Denken (Ökumenische Existenz heute 3). Chr. Kaiser Verlag, München 1988. 102 Seiten Pb. DM 16,80.

Eine staunenswerte Lektüre! Was eigentlich als Fazit am Schluß einer Buchbesprechung genannt werden müßte, sei diesmal vorausgeschickt. Denn auch die bemerkenswerte Zielrichtung der Ausführungen Yagis wird erst von ihrem Ende her ganz verständlich. Das heißt, die Leser werden sich von Anfang an und mit Geduld auf die Sprache und die Denkweise Yagis einlassen müssen. Das ist nicht immer leicht, denn in der konzentrierten, an der Logik geschulten Terminologie des japanischen Theologen begegnet Überraschendes und Vertrautes zugleich.

Sein Versuch, „vom buddhistischen Denken zum christlichen überzugehen" (81) befremdet zuerst, aber hilft schließlich, traditionelle theologische Topoi in einem anderen Licht und – folgt man seinen Ergebnissen – tiefer zu verstehen. Dem buddhistischen Kontext, besser: der zen-buddhistischen Philosophie der Schule des japanischen Gelehrten Nishitani verdankt Yagi den Begriff der „Front-Struktur" – seine Übersetzung des zentralen buddhistischen Terminus *śunyata* (eigentl.: Leerheit). Mit dessen Hilfe will der Verfasser im Dialog mit dem Buddhismus „ein neues Verständnis des Christentums" (95) ermöglichen, in diesem Fall der Rechtfertigungslehre, der Ekklesiologie, der Eschatologie. Ein kurzer Exkurs zur „Absolutheit des Christentums" (94–100) beleuchtet auch die Lehre von Christus.

Was aber ist die „Front-Struktur"? Gut zwei Drittel seines Buches sind der Erläuterung dieser Wendung gewidmet. Die Front ist kein abgegrenztes Gegenüber, wie es das analytische Denken setzt, sondern offene Zugewandtheit. Yagi ist es um die gegenseitige Bedingtheit, die lebendige Interdependenz der Dinge und Wesen zu tun. Sein bevorzugtes Beispiel für die „Front-Struktur" stammt aus der Musik: Ein Ton allein, das sind lediglich meßbare Schallwellen, erst in der Symphonie mit anderen, die wiederum seiner bedürfen, wird er zum wichtigen Element der Melodie.

Von dieser Struktur der wechselseitigen „Front-Aneignung" und „Front-Gabe" (27) aus entwickelt Yagi seine Noëtik (gegen den „unterscheidenden Intellekt"), seine Anthropologie (mit der Unterscheidung von „bloßem Ego" und „Selbst"), und seine „The-Anthropologie" („Transzendenz und Mensch") – dies ein Begriff K. Takizawas, als dessen virtuoser „Schüler" Yagi sich erweist.

Es muß dem Leser überlassen bleiben, die Schritte dieses Denkweges nachzugehen. Faszinierend wird dieses in zuweilen dozierendem Stil geschriebene Buch dadurch, daß mit ihm ein Dokument wirklich *inter*-religiöser Theologie vorliegt. Yagis „Zwischenstellung" zwischen Buddhismus und Christentum, von der U. Luz in seinem erhellenden Vorwort schreibt (7–19), macht ihn nicht zum verlegenen Wanderer zwischen den Welten, sondern führt – um mit Yagis eigenen Worten zu sprechen – zur „konvivialen Existenz" (73,89). Sie hat hier einen reflektierten, literarischen Niederschlag gefunden.

Thomas Weiß

Choan-Seng Song, Theologie des Dritten Auges. Asiatische Spiritualität und christliche Theologie. Theologie der Ökumene, 19. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1989. 256 Seiten. Pb. DM 38,–

Durch verschiedene kleinere Veröffentlichungen ist der nun in den USA lebende, taiwanesische Theologe C. S. Song auch hierzulande als engagierter Vordenker einer Theologie im asiatischen Kontext bekanntgeworden. Mit diesem Buch liegt jetzt eine Grundlegung seines Entwurfes kontextueller Theologie vor.

Song bedenkt die Rede von Gott angesichts der Geschichte, dem „Drama der Spiritualität" (9) der (asiatischen) Menschen. Sie gilt es theologisch zu bewerten, doch nicht nach der Maßgabe einer rationalen, allein dem Logos verpflichteten Theologie (57), sondern mit Hilfe eben der Theologie des „Dritten Auges", die den asiatischen Traditionen gemäß „intuitiv" (63) orientiert ist. Sie „nimmt ihren Ausgang von einem Gott, dessen Herz blutet angesichts der Wunden des menschlichen Herzens" (75).

In zehn Kapiteln bewegt Song die entscheidenden Fragen asiatischer kontextueller Theologie: deren schöpfungstheologische Fundierung (Einleitung), deren Verständnis des mit-leidenden Gottes (Kap. 3 und 4), des Kreuzes (Kap. 5), der Auferstehungshoffnung (Kap. 8 und 10), ihren Dialog mit Menschen anderen Glaubens und anderer Kultur (Kap. 5 und 6), ihre politische Ethik (Kap. 9). Im „partikularen Kontext" (112) des Leidens, der Sorgen und Sehnsüchte der Menschen finden sie ihre Realitätsbasis. Erst so, „frei vom irrigen universalen Anspruch" (118) kann sie eine der Inkarnation Gottes entsprechende Theologie sein, eine Theologie nach dem „Christus-Typus" (74). Nur auf dem Weg über die Kontextualität erhält sie wieder universale Relevanz, denn als „Hermeneutik der Liebe des Gott-Menschen" (112) wendet sie sich dem Nächsten zu, dem die Liebe Gottes gilt, um den in ihm verborgenen Gott zu erkennen (117, 119).

Songs theologischer Entwurf ist dialogisch und ökumenisch, indem er westliche und östliche Traditionen (die „asiatische Spiritualität") in ein intensives Gespräch miteinander bringt, einander korrigieren, ergänzen und durchdringen läßt. Besonders auf die Denkwege des Mahayana-Buddhismus und

der chinesischen Philosophie, aber auch auf Riten, Gedichte und Erzählungen des Volkes greift Song zurück.

Eine umgreifende und lesenswerte Einführung in eine kontextuelle Theologie Asiens ist dieses Buch. Allerdings bietet es diesbezüglich nichts Weiterführendes. Wünschenswert wäre, den deutschsprachigen Lesern darum auch den einen oder anderen „Klassiker" C.S. Songs, die W. Gern in seinem „Nachwort" (250–256) kurz referiert, an die Hand zu geben.

Thomas Weiß

BIOGRAPHIE UND EHRUNG

Robert S. Bilheimer, Breakthrough. The Emergence of the Ecumenical Tradition. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/WCC Publications, Geneva 1989. 235 Seiten. Sfr. 27,50.

Zeit seines Lebens in ökumenischer Verantwortung – von 1948 bis 1963 als leitendes Mitglied im Arbeitsstab des ÖRK – beschreibt der heute 73jährige Robert S. Bilheimer (Presbyterianische Kirche in den USA) in dem vorliegenden Buch wichtige Stationen der ökumenischen Entwicklung in den Jahren nach 1948, die sich zu einem „Durchbruch" verdichtet haben. Er tut dies in der Ich-Form, weil die darzustellenden ökumenischen Vorgänge und sein eigener Lebensweg unlösbar miteinander verquickt sind. Kritische Positionen hat er von vornherein bewußt miteinbezogen, um der Gefahr des Subjektivismus zu entgehen. Eine historische Abhandlung liegt dabei ebensowenig in seiner Absicht wie eine Analyse der kirchlichen Traditionen und theologischen Tendenzen, die in diesen Zusammenhängen wirksam geworden sind. Für die dokumentarischen Belege verweist er auf die pp. 224ff. zusammengestellten Quellen und Berichte von Edinburgh 1910 bis Neu-Delhi 1961. Einbringen möchte er hingegen auch jenes Material, das weniger leicht zugänglich oder kaum beachtet in Schriften, Protokollen, Biographien usw. enthalten ist.

Schon die zahlreichen Abbildungen ökumenischer Persönlichkeiten lassen erkennen, daß seine Darstellung nicht aus abstrakten Prinzipien erwachsen ist, sondern aus dem lebendigen Zwiegespräch mit schöpferischen Männern und Frauen, an denen es der ökumenischen Bewegung gerade in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens nie gemangelt hat und denen persönlich zu begegnen dem Autor in seinen leitenden Funktionen vergönnt gewesen ist. Der Zusammenarbeit mit W. A. Vissert 't Hooft ist eine eigene, höchst instruktive Skizze gewidmet (72ff.).

In den ersten beiden Kapiteln (Abschn. I) schildert der Verf. seine Erfahrungen im Christlichen Studentenweltbund (mit Teilnahme an der Weltkonferenz der christlichen Jugend in Amsterdam 1939), die ein in Jahrzehnten gewandeltes kirchliches Bewußtsein feststellen ließen: die Hinwendung zur Weltmission der Kirche, eine Bewegung für die Erneuerung der Kirche durch ein Bekenntnis des Glaubens in bezug auf Gesellschaft und Kultur, und drittens eine Bewegung von den historischen Denominationen zu einer Vision einer sichtbaren Kircheneinheit (19).

Als bestimmend für Weg und Wirken der ökumenischen Christenheit in den Nachkriegsjahren sieht der Verf. den „Covenant"-Gedanken an, der auf der Vollversammlung von Amsterdam 1948 das neue Verhältnis der Kirchen zueinander umschrieb (Abschn. II). Der

Schwerpunkt der Darstellung ökumenischer Aktivitäten und Studienprojekte liegt naturgemäß auf den fünfziger Jahren, in denen der Verf. mitverantwortlich und mitgestaltend an dem Geschehen beteiligt war (Abschn. III und IV).

Wie wird es weitergehen mit den bisher gemachten Erfahrungen ökumenischer Gemeinschaft, mit dieser auf den Glauben an den dreieinigen Gott und das Verständnis der Kirche als Leib Christi und Volk Gottes gegründeten „ecumenical tradition"? Das ist die Frage, die vom Verf. abschließend behandelt wird (211ff.). Vorrangig ist ihm die Realität, die Neu-Delhi 1961 mit den Worten „alle an jedem Ort" zum Ausdruck gebracht hat und die in der Gemeinschaft aller ökumenisch gesinnten Christen zutage tritt, ohne die kirchlichen und konfessionellen Grenzen auszulöschen, wohl aber zu transformieren. Daß dabei die von Anfang an vorhandene Spannung zwischen „movement" und „structure" durchgehalten und fruchtbar gemacht werden muß, auch im Zeugnis gegenüber der Welt, ist in dieser „ecumenical tradition" angelegt, mit der es in konstruktiver Ungeduld zu leben gilt.

Das anregend geschriebene und informativ gehaltene Buch von Bilheimer gibt einen Einblick in die erste Zeit ökumenischer Selbstfindung, die für uns auch heute noch ihren verpflichtenden und wegweisenden Charakter behält, wenngleich die veränderten Verhältnisse der Kirche und Welt oftmals andere Wege beschreiten lassen und neue Akzente setzen mögen.

Hanfried Krüger

Gerhard Besier/Eduard Lohse (Hrsg.), Glaube – Bekenntnis – Kirchenrecht, FS für D. theol. Hans Philipp Meyer. Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1989. 300 Seiten. Br. DM 28,–.

Lutherische Konferenz in Hessen und Nassau (Hrsg.), Gebeteter Glaube. FS für Hellmuth O. F. Gibb. Ev. Presseverband in Hessen und Nassau, Frankfurt 1989. 467 + XXX Seiten. Kt. DM 36,–.

Wenn eine einzelne Persönlichkeit die Landeskirche Hannovers über fast zwei Jahrzehnte als Institution geprägt hat, so war es der Geistliche Vizepräsident im Landeskirchenamt D. theol. Hans Philipp Meyer, dort tätig von 1967–1984. Zu seinem 70. Geburtstag haben für ihn der damalige Landesbischof Eduard Lohse und der Erforscher kirchlicher Zeitgeschichte Gerhard Besier eine Festschrift herausgegeben, in deren Beiträgen sich das Wirken des Geehrten auf das Treueste widerspiegelt.

Wir können hier, ebenso wie aus der an zweiter Stelle angezeigten Festschrift für Hellmuth Gibb, aus Platzgründen nur die Beiträge anzeigen, die in besonderer Weise ökumenisch relevant sind.

Dies sind in der Meyer-Festschrift die Beiträge von Axel von Campenhausen (Die Pflichten des Pfarrers aus Ordination und Dienstverhältnis), von Martin Kruse (Zur Bekenntnisbestimmtheit der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg), Lothar Perlitt (Deuteronomium 6, 20–25: eine Ermutigung zu Bekenntnis und Lehre), von Hans-Christian Knuth (Gottes Wort und Wirklichkeit. Zwölf Jahre Leuenberger Lehrgespräche über das „Amt heute"), von Günter Linnenbrink (Lutherische Theologie und ökumenische Bewegung. Dargestellt am Beispiel einer lutherischen Stellungnahme zum Lima-Dokument) und von Karl Alfred Odin (Die Russische Orthodoxe Kirche im Aufbruch. Beobachtungen bei den Feiern des Millenniums der Taufe Rußlands).

Hellmuth Gibb ist gebürtiger Hesse des Jahrgangs 1914 und war – bedingt

durch Krieg und Gefangenschaft – ab 1951 bis zu seiner Emeritierung 1979 im Pfarrdienst der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, vornehmlich in Darmstadt und Umgebung tätig. Sein Wirken hat sich aber auch in der Lutherischen Konferenz in Hessen und Nassau niedergeschlagen, der er sich anschloß und deren Vorsitzender er seit 1958 war. In der FS sollten unter ökumenischer Perspektive besonders beachtet werden die Beiträge von Alexander Völker (Danksagung, Bekenntnis und Anrufung. Bemerkungen zur ref. (Abendmahlspraxis), von Beda Müller („Miterlöserin"?), Heinz Schütte (Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und Bekenntnis des apostolischen Glaubens heute), Reinhard Frieling (Ökumene und Aufbruch zu neuen Ufern), Gottfried Klapper (Diaspora und Toleranz – die Überlebenschancen von Minoritäten), Georg Kretzschmar (Ämter und Dienste im ganzen Gottesvolk im Dialog mit der orthodoxen Kirche), Harding Meyer (Ist der Blick zurück ein Schritt nach rückwärts? Bemerkungen zum evang.-kath. Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?"), Joachim Maßner (Die Beziehungen zwischen der Kirche von England und der EKD – einige Aspekte der Entwicklung), Friedrich Otto Scharbau (Amt und Ordination) sowie der Rechenschaftsbericht des Jubilars „Dreißig Jahre erneuerte Lutherische Konferenz" (1958–1988/89).

Vo.

ENZYKLOPÄDIE

Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, Band 2 (G–K). Herausgegeben von Erwin Fahlbusch, Jan Milič Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan und Lukas Vischer. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989. 1534 Seiten. Ln. DM 268,–.

Nach wenig mehr als drei Jahren liegt nun der zweite Band in fast völliger Neuauflage vor. Dabei ist zunächst schon die verlegerische und redaktionelle Leistung zu bewundern, die 6. Lfg. mit 574 Spalten und Redaktionsschluß am 1. 12. 89 bereits Anfang März ausliefern zu können und das bei einem Druckfehler-Bestand, der sich in ebenso minimalen Grenzen hält wie beim ersten Band. Es überzeugen aber nicht nur die redaktionelle und verlegerische Sorgfalt, sondern genauso diejenige im Erfassen der Realien, selbst dort, wo es sich um schwer zugängliche oder leicht zu übersehende Details, z. B. im Bereich der Ökumene, handelt. Der Wert des neuen EKL als verläßliches Nachschlagewerk ist daher enorm.

Zur Konzeption im ganzen ist zu sagen, daß die Beobachtungen, die im 36. Jg. (1987: S. 515 ff) dieser Zeitschrift vorgetragen wurden, durch den 2. Band weitgehend bestätigt werden. Das heißt: nachdem nun die Hälfte des Gesamtwerks erschienen ist, heben sich insbesondere deren Vorzüge noch deutlicher heraus. Für den Bereich der Ökumene läßt sich das u. a. an Folgendem aufzeigen: beim Buchstaben „I" wird eine Reihe von weltweiten Bewegungen und Institutionen, die von ihrem Sachanliegen her auch unter dem entsprechenden Stichwort hätten aufgeführt werden können, unter „international" und damit unter dem Gesichtspunkt nationaler oder konfessioneller Grenzüberschreitung dargestellt, so u. a. die International Association for Religious Freedom (ISTG), die International Ecumenical Fellowship (IEF), die International Evangelical Church (IEC), die Inter-

national Lutheran Conference (ILC), der Internationale Rat Christlicher Kirchen (ICCC), der Internationale Rat Christen und Juden (ICCJ) und der Internationale Versöhnungsbund (IVB).

Das macht Analogien sichtbar und Vergleiche möglich, wo unter dem Stichwort „Ökumene" nur eine Polarisierung zu verzeichnen wäre. Ähnlich zeigt die Aufreihung zu den Stichworten „Kirche/kirchlich" und Verbindungen mit 42 selbständigen Artikeln, wie weitgefächert und spannungsvoll die verschiedenen Sachbereiche sind, die durch solche Kennzeichnung sprachlich aufeinander bezogen sind und im öffentlichen Bewußtsein zweifellos mit Kirche verbunden werden, ja sogar meist für sie stehen. Es ist auch zu begrüßen, daß diese Beiträge im Sinn einer weitausgreifenden Realenzyklopädie einen Informationsbedarf decken, der in hohem Maß vorhanden ist und gerade in theologischer Literatur oft übersehen wird. Und es ist schließlich wichtig, daß ein qualitativer ekklesiologischer Anspruch erhoben und die Frage wachgehalten wird, worin die so gekennzeichneten Bereiche denn nun substantiell oder relational übereinstimmen, d. h. wie tief Inkarnation und Pneuma in die Welt vordringen und der Glaube die Welt gestaltet.

In Abschnitt 1 des Artikels „Kirche" (Gegenstand, Aufgaben und Probleme der Ekklesiologie) wird dies auch angesprochen. Leider sind dann aber die historischen, theologischen, soziologischen Beiträge so konfessions- bzw. fachspezifisch abgefaßt, daß auf die Problemanzeige keine Antwort mehr erfolgt. Daß der ökumenische Kontext lutherischer Ekklesiologie (Ulrich Kühn) thematisiert wird, erfreut sicher allgemein, läßt aber zugleich nachfragen, warum dies für die Ekklesiologie der anderen Kirchenfamilien unterblieb.

Dankbar ist Rez. im Namen vieler Benutzer, daß wichtige ökumenische Bereiche wie Gesamtafrikanische und Asiatische Kirchenkonferenz, Kolonialismus und Mission (H. W. Gensichen), Kommission für internationale Angelegenheiten, Konferenz Europäischer Kirchen (Glen Williams) und kontextuelle Theologie (Lothar Schreiner) in eigenen Beiträgen behandelt werden, aber auch, daß Problemfelder, die aus der Ökumene ihren Nachdruck empfangen, aufgenommen sind wie Gemeindeaufbau (in hilfreicher Aufgliederung entsprechend den verschiedenen Kontexten), Gewalt/Gewaltlosigkeit (David Gill), Hunger (Georg Elwert), Indianer (Reinhilde Freinse), Konsum/Konsumverzicht (Peter Hunziker). Dagegen nehmen die Länderberichte einen zu breiten Raum ein (z. B. „Kolumbien" $5\frac{1}{2}$ Sp. gegenüber $4\frac{1}{2}$ für „Klerus und Laien"). Peinlich ist ein so unqualifizierter Beitrag wie zu „Kannibalismus".

Hervorheben möchte Rez. die Klarheit, mit der vorliegende Probleme z. B. im Artikel „Griechenland" oder „Kirchenkampf" (dort vor allem Abschn. 4) von ausländischen Autoren angesprochen werden. Gefreut hat ihn die keineswegs selbstverständliche Aufnahme der Beiträge zur kritischen Theorie, Krishna-Bewußtsein und die breite Einbeziehung der philosophischen Gotteslehre (Erich Heintel). Abschließend möchte er 2 Fragen nicht unterdrücken, die sich ihm über den Artikeln zu Gesetz, dogmatisch (Albrecht Peters) bzw. Gesetz und Evangelium (Martin Stöhr) und Gewissen, theol. (Wolfgang Huber) ergeben haben.

Wenn (so Martin Stöhr) „die paulinische und lutherische Gesetzeskritik im Namen des Wortes Gottes qualitativ nichts anderes ist als die in der rabbini-

schen Diskussion immer wieder praktizierte Neuauslegung und Kritik", ist dann nicht das Novum des NT verlorengegangen und damit sinnlos geworden, daß in EKL 3. Aufl. überhaupt noch getrennte Artikel zu „Evangelium" und „Gesetz" erscheinen? Da dies offensichtlich nicht die Meinung der Redaktion ist, warum läßt man mit dem Beitrag zu „Gesetz und Evangelium" einen Autor zu Wort kommen, für den diese Unterscheidung zum Reizwort geworden ist und im Grunde ihren Sinn verloren hat? Und ist es theologischer Übermut, wenn man unter „Gewissen, theologisch" bei ausdrücklicher Anerkennung der historischen Partien und der herangezogenen Humanwissenschaften (die besondere Stärke dieses Beitrags) noch mehr lesen möchte, als daß das theologische Denken jenes überindividuelle Sollen, das im Gewissen zum Bewußtsein kommt, „als Gottesrelation faßt" und diese überindividuelle Bindung „in jedem Bezug auf normative Verpflichtungen zur Sprache kommt"? Ob es nicht gerade auch der mit Recht entfalteten Politikrelevanz des Gewissens guttäte, wenn dessen Befreiung, dessen Freiheit und damit das gute Gewissen als der anthropologische Ort gefaßt werden, an dem das Evangelium in überindividueller Mächtigkeit Ausdruck findet? Und müßte es von daher nicht einen Bezug zum Artikel „Freude" geben? Vo.

Anschriften der Mitarbeiter

Pfarrer Dr. Kurt Anschütz, Pariser Str. 52, 1000 Berlin 15 / Erzpriester Dr. Ambrosius Backhaus, Schwanenwik 31, 2000 Hamburg 67 / OKR Dr. Hermann Brandt, Richard-Wagner-Str. 26, 3000 Hannover 51 / Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Schmeilweg 5, 6900 Heidelberg / Prof. Charles F. Forman, 325 Downs Road, Bethany, CT 06525 USA / Pastor Peter J. Foth, Mennonitenstr. 20, 2000 Hamburg 50 / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Jungstück 42a, 6500 Mainz 43 / Bischof Dr. Johannes Hempel, Tauscherstr. 44, 8021 Dresden / Prof. Dr. Friedrich Heyer, Landfriedstr. 7, 6900 Heidelberg / Prof. Dr. Dr. Anastasios Kallis, Pastorsesch 12, 4400 Münster / Pastorin Dr. Margot Käßmann, Bilderfeld 15, 3579 Frielendorf-Spieskappel / Prof. D. Dr. Hanfried Krüger, Georg-Treser-Str. 32, 6000 Frankfurt 70 / Prof. Dr. Sung-Hee Lee-Linke, Sozialethisches Seminar, Lahntor 3, 3550 Marburg / Prof. Dr. Janice Love, 419 Edisto Avenue, Columbia, SC 29205 USA / Vikar Udo Müller, c/o Ökumenische Centrale, Postfach 10 17 62, 6000 Frankfurt/M. / Pastor Wolfgang Müller, Neue Schlesingergasse 24, 6000 Frankfurt/M. 1 / Dr. Elisabeth Raiser, Dr.-Kolbe-Str. 13, 5810 Witten/Ruhr / Pfarrer Günter Reese, Uhlandstr. 9, 5444 Polch / Pfarrer Dr. Walter Schöpsdau, Eifelstr. 35, 6140 Bensheim 1 / Dr. Dr. Georg Schütz, Neue Schlesingergasse 24, 6000 Frankfurt 1 / Jean Skuse, Clarence Street P.O., Sydney, NSW 2000 Australien / Pfarrer Thomas Weiß, Feuerbacher Str. 5, 7842 Kandern.

Wieder haben Sie, liebe Leserschaft, das Heft in Händen, das einen Jahrgang abschließt. Anlaß genug, Ihnen für die freundliche Aufnahme zu danken, die unsere Zeitschrift findet, und in diesen Dank auch die Autoren sowie Verlag und Druckerei Otto Lembeck einzuschließen.

Ein Jahrgang nur, aber welch ein Jahr! Als ich Anfang Oktober 1989 das Nachwort zum letzten Jahrgang schrieb, lagen mir verläßliche Nachrichten über die Anordnung vor, in den Krankenhäusern der Großstädte, die jetzt in den neuen Bundesländern Deutschlands liegen, Blutkonserven anzusammeln. Es war klar, was das angesichts der wöchentlichen Demonstrationen bedeutete. Wie zu vielem zuvor, wie zu nicht wenigem danach mußten wir schweigen, wenn wir das Band, das unsere Zeitschrift mit Christen in Polen, der Tschechoslowakei, Ungarn, Rumänien, Jugoslawien, ja in der Sowjetunion verbindet, nicht gefährden wollten. Wir können nur hoffen, daß wir dadurch nicht gesichtslos geworden sind und Sie uns auch für die Zukunft nicht für Leute ansehen, die Wasser auf beiden Schultern tragen, wenn wir auf vieles, was uns in der Ökumene freut oder besorgt macht, dezidiert theologisch antworten und der Versuchung einer chronique scandaleuse weiterhin widerstehen.

Aus dem Gottesdienst Israels haben wir gelernt, daß das Erinnern der Geschichte, durch die Gott sein Volk in Gericht und Gnade führt, die Zukunft erst richtig in den Blick nehmen läßt, die er eröffnen will. In diesem Sinne sind der Text von Georges Casalis aus dem Jahr 1946 und der Kommentar, den der Berliner Pfarrer Kurt Anschütz dazu geschrieben hat, unser Beitrag zur Vereinigung der beiden deutschen Staaten. Er drückt unsere Verpflichtung aus, das Unsere zu tun, daß sich nicht noch einmal Ideologie und Gegenideologie, westlicher Sonderweg und östliche Einmauerung, Aufrüstung und Nachrüstung als tötendes Gesetz zwischen unsere Hoffnung aus dem Evangelium und unseren Auftrag schieben, diese Hoffnung auch im politischen und gesellschaftlichen Raum zu bezeugen. Es ist ein Geschenk Gottes, daß wir – vor allem durch die Ökumenischen Versammlungen in der DDR und das Forum in der Bundesrepublik, aber auch durch Basel und Seoul – dafür ökumenisch besser ausgerüstet sind als in den ersten Nachkriegsjahren.

Vieles von dieser besseren Ausrüstung verdanken wir der ökumenischen Bewegung, dem Ökumenischen Rat. Sie gehen mit Riesenschritten auf die 7. Vollversammlung in Canberra zu (7.–20.2.1991). Zu deren Begleitung und zur Anreicherung unserer Fürbitte legen zwei Beiträge dieses Heftes Rechenschaft ab, wie die Anstöße von Vancouver in den Einheiten II (Gerechtigkeit und Dienst) und III (Bildung und Erneuerung) aufgenommen und weltweit umgesetzt wurden. Dabei gelingt es Jean Skuse, den gelegentlich bestrittenen Zusammenhalt der Einheit III herauszuarbeiten. Der Beitrag von Janice Love ist besonders wichtig, weil in ihm die Moderatorin der Einheit II die Entwicklung des konziliaren Prozesses von Vancouver bis Seoul innerhalb des ÖRK darstellt und nach der Bedeutung dieses Prozesses für die ökumenische Bewegung der Zukunft fragt. Canberra als Tagungsort wurde nicht nur der australischen, sondern auch der pazifischen Kirchen wegen gewählt. Deshalb hielten wir einen Beitrag über die Ökumene im Pazifik für wichtig.

Daß die Reihe der deutschen Erwartungen an Canberra, die im nächsten Heft fortgesetzt wird, vom sächsischen Landesbischof Johannes Hempel eröffnet wird,

der zugleich einer der Präsidenten des ÖRK ist, freut uns besonders. Den Beitrag der FEST zu den Bemühungen um Klärung der „Lehrverurteilungen" begrüßen wir, weil er die in akademische Dispute abgedriftete Debatte darüber zu dem Auftrag zurückruft, der der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission (GÖK) bei ihrer Installierung erteilt wurde. Vo.

Kenneth Cracknell

Mission und Dialog

Für eine neue Beziehung zu Menschen anderen Glaubens

Aus dem Englischen übersetzt von Ulrike Berger
ISBN 3-87476-253-X, 1990, 160 Seiten, Paperback, DM 24,–

Das Buch füllt eine Lücke unter den Veröffentlichungen zum Thema Dialog: Es bietet in gut verständlicher Form biblisch-exegetische Überlegungen zu den Voraussetzungen eines Dialogs von Christen mit Menschen anderer Glaubensgemeinschaften. Dabei geht es dem Autor vor allem um den Nachweis, daß Dialog kein Verrat am gebotenen Glaubenszeugnis der Christen ist, sondern eine Form, die christliche Existenz in einer multireligiösen Welt glaubwürdig zu leben.

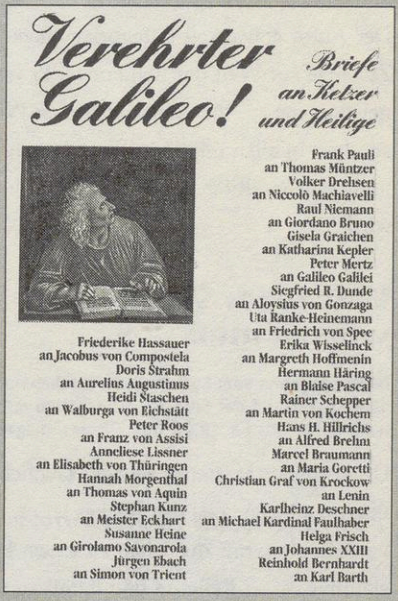
Verlag Otto Lembeck, Leerbachstr. 42, 6000 Frankfurt a.M. 1

☞ Mit ketzerischer Feder an Heilige und solche, die es nicht wurden

Verehrter Galileo!

Briefe an Ketzer und Heilige. Herausgegeben von Raul Niemann. 156 Seiten. Geb. mit vierfarbigem Schutzumschlag. 24,80 DM. [3-579-02172-9]

In diesem neuen Band fiktiver Briefe setzen sich bekannte Autorinnen und Autoren mit berühmten Gestalten der Geschichte kritisch auseinander, um ihnen postum ein Stück neue Gerechtigkeit widerfahren zu lassen – aus ganz persönlichem Blickwinkel.



Woran ich glaube

Herausgegeben von Karlheinz Deschner. Ca. 296 Seiten. Geb. mit farbigem Schutzumschlag. Ca. 34,– DM. [3-579-02170-2]

Bekannte Persönlichkeiten, Männer und Frauen, Wissenschaftler, Künstler, Schriftsteller, Industrielle und Theologen entfalten das ganze Spektrum heutiger Glaubensvorstellungen mit ihren fesselnden, ganz persönlichen Antworten auf eine fundamentale Frage.

Gütersloher Verlagshaus
Gerd Mohn

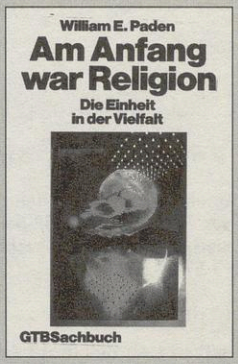
➡ Neues von GTB Siebenstern

William E. Paden

Am Anfang war Religion

Die Einheit in der Vielfalt. 208 Seiten. Kt. 29,80 DM. Deutsche Erstausgabe. GTB 787

Der Autor entwickelt Kategorien eines vergleichenden Zugangs zur Welt der Religionen. Er wendet sich einer Sprache zu, die nicht nur in den Weltreligionen, sondern in allen religiösen Traditionen, ihren Mythen und Gebeten, Riten und Gottesdiensten angesprochen wird.



Was jeder vom Islam wissen muß

Herausgegeben vom Lutherischen Kirchenamt der VELKD und dem Kirchenamt der EKD. Ca. 288 Seiten mit ca. 10 Schwarzweiß-Fotos. Kt. Ca. 16,80 DM. Originalausgabe. GTB 786

Dieser Band informiert schnell, sachlich und fundiert über den Islam. Ziel des Buches ist es, durch eine vertiefte Kenntnis des Islam zu einem besseren Verständnis dieser Religion und damit zu einem Zusammenleben von Muslimen und Christen beizutragen.



Milan Machovec / Horst Georg Pöhlmann

Gibt es einen Gott?

Ein Atheist und ein Christ im Streitgespräch. 96 Seiten. 12,80 DM. Originalausgabe. GTB 1294

Der Atheist Milan Machovec und der Theologe Horst Georg Pöhlmann führten mehrere Streitgespräche, die hier dokumentiert werden. Die beiden ersten Gesprächsprotokolle stammen aus dem Jahr 1988, das letzte vom Anfang des Jahres 1990.

Gütersloher Verlagshaus
Gerd Mohn